

LA BIBLIA DE ARRAGEL Y LA EDICIÓN DE TRADUCCIONES BÍBLICAS DEL SIGLO XV

LUIS MANUEL GIRÓN-NEGRÓN
Harvard University

ANDRÉS ENRIQUE-ARIAS
Universitat de les Illes Balears

1. INTRODUCCIÓN*

Una reflexión que hemos oído en varias ocasiones a nuestro colega Pedro Sánchez-Prieto, y con la que coincidimos plenamente, es que el objetivo de toda edición es “comprender el texto y ayudar a los lectores a entenderlo”¹. Cuando se trata de editar textos medievales transmitidos en forma manuscrita el editor necesita recurrir a un amplio elenco de herramientas de la filología y otras ciencias humanísticas (codicología, paleografía, ecdótica, grafemática, traductología, historia de la lengua, historiografía lingüística, historia general, historia de la literatura, etc.) que pueden ayudar a comprender mejor los textos y el contexto en que se producen para poder así tomar decisiones editoriales satisfactorias. Como es raro que todos estos saberes puedan darse en la misma persona con un nivel de alta especialización, la edición de textos medievales

* La edición de la Biblia de Arragel es un proyecto subvencionado con la beca *Collaborative Research Fellowship* del *American Council of Learned Societies* para los años 2011-2013. La creación y desarrollo del sitio web *Biblia Medieval* se ha llevado a cabo en el marco del proyecto financiado del Ministerio de Ciencia e Innovación de España FFI2010-18214, cofinanciado con fondos FEDER.

¹ Alfonso X, *General estoria*, P. Sánchez-Prieto Borja (ed.), Madrid (Biblioteca Castro), Tercera Parte, t. I, p. CVII.

es una parcela de las Humanidades que puede beneficiarse del trabajo en equipo adoptando una perspectiva multidisciplinar. En efecto, el caso que vamos a exponer en estas páginas, la edición y estudio de la Biblia comentada que Moshe Arragel compuso para don Luis de Guzmán a principios del siglo XV, es un ejemplo palmario de la relevancia de la multidisciplinariedad en una empresa humanística, por tratarse de un proyecto que desborda los métodos y saberes asociados con la filología hispánica, para incorporar además un componente esencial de contenidos pertenecientes al campo de la exégesis de la Biblia hebrea.

En las páginas que siguen hacemos un repaso de las principales cuestiones metodológicas que ha suscitado el trabajo de edición crítica de la Biblia de Arragel, un proyecto editorial que hemos emprendido en colaboración con nuestros colegas y amigos Ángel Sáenz-Badillos y Francisco J. Pueyo Mena. En primer lugar hacemos una presentación de las características de la obra seguida de una descripción del proyecto de edición en el que estamos embarcados. A continuación presentamos las consideraciones que ha sido necesario tener en cuenta a la hora de fijar unos criterios de presentación gráfica y, por último, las cuestiones de integración de la exégesis bíblica en la edición y anotación del texto de Arragel, tanto en lo que respecta a la traducción misma como a las glosas.

Las reflexiones y propuestas metodológicas que presentamos en estas páginas no se reducen a ser algo meramente aplicable a la edición del texto que nos ocupa sino que proveen pautas útiles para la necesaria revisión de la edición de otros romanceamientos² bíblicos medievales en castellano, para los que raramente se han empleado criterios de presentación gráfica elaborados con la debida reflexión y a los que tampoco se les ha aplicado un análisis en profundidad de la exégesis que subyace al texto de la traducción.

2. LA BIBLIA DE ARRAGEL

La traducción bíblica al vernáculo castellano en la Edad Media no llegó a producir versiones con una repercusión comparable a la Biblia de Lutero en alemán o la Biblia King James para el inglés. Por un lado no contaron con el apoyo de la Iglesia, que había adoptado la Vulgata como versión oficial y, a

2 Utilizamos las expresiones *romanceamiento bíblico* y *biblias romanceadas* para referirnos a las traducciones de la Biblia al romance castellano hechas durante la Edad Media. Aunque existen traducciones medievales a otras lenguas romances, el término *biblia romanceada* se ha empleado tradicionalmente en publicaciones y estudios como sinónimo de 'traducción bíblica medieval al castellano'.

diferencia de las biblias surgidas en el contexto de la Reforma, tuvieron una circulación restringida ya que no se concibieron como versiones para el uso de los fieles de a pie ni se llegaron a beneficiar de la amplia difusión del libro impreso que llegaría con los albores de la Edad Moderna.

Y sin embargo, la docena larga de manuscritos bíblicos castellanos que han sobrevivido los avatares del tiempo constituyen un corpus de traducciones sin paralelo en ningún vernáculo premoderno europeo. Si en la Europa medieval predominan las traducciones del Nuevo Testamento y más en concreto de los cuatro Evangelios, en Castilla se traducen casi en exclusiva los libros del Antiguo Testamento de la Biblia cristiana. Mientras que las traducciones a los vernáculos medievales son, para cada lengua, pocas (los casos en que, como en francés o italiano, tenemos un enorme número de testimonios, se trata de copias o revisiones de una misma versión), en Castilla contamos hasta ocho versiones de amplios segmentos bíblicos. Y si en el resto de Europa el modelo del que se hace la traducción es prácticamente siempre la Vulgata, en Castilla se traduce en la mayoría de los casos directamente del hebreo (y arameo). No es por tanto exagerado decir que la producción de romanceamientos bíblicos en castellano durante la Edad Media constituye un capítulo excepcional en la historia de la traducción bíblica en el ámbito europeo premoderno.

Entre las biblias castellanas medievales destaca la Biblia de Moshe Arragel, obra cumbre del biblismo cuatrocentista con sus nutridas apóstilas exegéticas y vasto elenco de ilustraciones, cuyo proyecto de edición anotada presentamos aquí. En 1422 el gran maestre de Calatrava don Luis de Guzmán le pide al rabino Moshe Arragel que le prepare una traducción comentada de la Biblia hebrea al castellano y que le explique con lujo de detalle cómo los judíos interpretan las Escrituras. Pese a sus reservas iniciales, Arragel cumple el encargo y en 1430 entrega una traducción comentada de la Biblia judía con unas 6300 glosas exegéticas que quedaría plasmada finalmente en un lujoso códice ilustrado de 515 folios³. Estas glosas abarcan casi toda la comentarística rabínica, si bien suplementadas con material cristológico provisto por dos frailes-teólogos que colaboraron en su producción. Este códice monumental, cumbre del biblismo hispanojudío cuatrocentista, sigue siendo punto de encuentro para el estudio de las relaciones judío-cristianas de la España bajomedieval entre hebraístas, hispanistas, biblistas e historiadores del arte. Su bibliografía es sustancial. Y sin embargo, una obra

3 Para una descripción minuciosa del códice véase G. Avenzoa, *Biblias castellanas medievales*, San Millán de la Cogolla (Cilengua) 2011, 199-293 o los estudios que acompañan a la edición facsímil de 1992.

de esta envergadura aún no ha sido editada críticamente. Entre 1920 y 1922, Antonio Paz y Melia, bibliotecario del Palacio de Liria, y Julián Paz, publicaron una transcripción muy imperfecta, plagada de errores de lectura, en una edición rarísima de 200 ejemplares con motivo del quinto centenario de su comisión original⁴. En 1992, se sacó un facsímil extraordinario –excelente instrumento de trabajo– como parte de los actos conmemorativos de otro centenario: el de la trágica expulsión de los judíos de Castilla en 1492. Pero la Biblia de Arragel sigue sin ser leída. La única Biblia rabínica comentada en un vernáculo europeo en toda la Edad Media permanece inaccesible para el grueso de los estudiosos. Faltan, por esa misma razón, estudios de conjunto sobre el comentario mismo de Arragel, sus fuentes, directrices y encuadre en la historia intelectual del judaísmo premoderno. Tampoco se ha puesto de relieve lo suficiente la singularidad de esta Biblia y sus congéneres en el marco europeo bajomedieval. Como hemos señalado, España no tuvo una King James ni una Bibel Luther pero tampoco hubo en el resto de Europa anticipos de un biblismo renacentista de corte humanista abocado a la recuperación de la *veritas hebraica* comparables con el de las Biblias cuatrocentistas o con la aportación de la filología judeomedieval a la escriturística hispano-cristiana que éstas epitomizan. La Biblia de Arragel no representa un momento aislado de colaboración intelectual entre judíos y cristianos en la España del siglo XV ni un mero episodio de contacto esporádico entre estas tradiciones. Es más bien emblema cuatrocentista de un fenómeno vasto y repercusivo en la historia cultural de la España premoderna: la compleja interacción de judíos, cristianos y musulmanes como paradigma ibérico de creatividad cultural.

3. NUESTRO PROYECTO DE EDICIÓN

Una pregunta que nos surge ante todo lo expuesto hasta ahora es: ¿por qué una obra de esa importancia permanece sin recibir una edición crítica? Cabe notar que los estudiosos de esta Biblia no confrontan un problema que suele afligir a los que abordan trabajos de edición crítica de textos medievales. La Biblia de Arragel es un códice único –salvo por un pequeño fragmento–, sólo queda el códice espléndido del Palacio de Liria como singular testimonio. No tenemos que lidiar, por ende, con la colación y comparación de innumerables manuscritos, apertrechados de las herramientas provistas

4 A. Paz y Melia - J. Paz, *Biblia (Antiguo Testamento) traducida del hebreo al castellano por Rabi Mose Arragel de Guadalfajara (1422-1433?) y publicada por el Duque de Berwick y de Alba*, Madrid (Imprenta Artística) 1920-1922.

por la ecdótica lachmaniana para reconstruir su diseminación textual y desentrañar de tal maraña el Ur-Text salido de manos del propio traductor.

El reto que supone es de otra índole: un texto único que exige de la colaboración entre especialistas de diversas disciplinas para desentrañar problemas editoriales que rebasan la filología hispánica exenta y la ecdótica pura. Este es quizás el hecho central que queremos poner de relieve para colegas y alumnos en el campo de la edición: la necesidad del trabajo colaborativo en la renovación de las humanidades. El códice de Arragel, tanto la traducción como los comentarios, sólo se puede editar a caballo entre varias disciplinas. Como romanceamiento bíblico, la traducción de Arragel requiere, en primer lugar, acceso directo al texto hebreo de la Torá para poder compulsar su romanceamiento con el original. El filólogo que viene de hispánicas tiene que aprovisionarse con las lenguas subyacentes en dicha traducción para trabajarla. Los problemas editoriales que se confrontan no pueden resolverse con el mero recurso a una traducción moderna de la Biblia: son numerosas y fascinantes las cuestiones de pura lengua –las que desvelan tanto a filólogos como a lingüistas– que sólo se dilucidan con los *ipsissima verba* del hebreo o el arameo o el griego o el latín. La Biblia de Arragel requiere además acceso directo y certero a la comentarística medieval: las interpretaciones de la Biblia tanto judías (en fuentes hebreas, arameas, judeo-árabes) como cristianas (en fuentes latinas) que nutren sus glosas. El hispanista que confronta estas Biblias como objeto de estudio filológico tiene que valerse de los hebraístas ante los numerosos pasajes que no pueden dilucidarse con un mero cotejo de la fuente bíblica inmediata, fragmentos de las traducciones inspirados por tradiciones exegéticas que hay que rastrear y, en algunos casos incluso, reconstruir. Además, las glosas de Arragel están saturadas de textos exegéticos judíos (y algunos cristianos) traducidos / parafraseados / reescritos en su vernáculo iberorrómanico. El filólogo que se arroja a editar una glosa cualquiera tiene que entenderla y para entenderla tiene que compulsarla meticulosamente con sus fuentes exegéticas.

La edición presenta en páginas confrontadas el texto de Arragel con nuestras anotaciones. El texto lo presentamos en emulación del estilo visual de las Biblias rabínicas: es decir, un fragmento del texto bíblico rodeado completamente por las glosas del traductor. Tanto la traducción como la glosa están anotadas por extenso. Las anotamos en inglés con miras a hacer la edición accesible a los colegas anglófonos de estudios judíos. Las notas a la traducción explican en detalle cómo procedió Arragel con el romanceamiento del texto bíblico: sus criterios traductológicos, su registro de lengua, cuán fiel es al texto bíblico, qué libertades se toma, dónde se originan estas

desviaciones del texto original y cómo compara con otros romanceamientos de época.

El reparto de tareas es el siguiente: Francisco J. Pueyo Mena y Andrés Enrique-Arias van transcribiendo el código arragelino y haciendo una primera propuesta de texto crítico, editándolo, puntuándolo y preparando un texto en limpio, con apuntes lingüísticos meticulosos, para discutirlo como grupo. A continuación Ángel Sáenz-Badillos y Luis M. Girón-Negrón proceden con las anotaciones comparativas. Para ello, cada versículo de Arragel lo compulsan primero con el texto hebreo original y anotan todas las variantes. Algunas son de carácter estilístico o lingüístico, otras reflejan problemas de interpretación debatidos por los exégetas que dejan su huella inequívoca en la traducción misma. Luego los cuatro comparamos la versión arragelina con todos los romanceamientos medievales conocidos de la Biblia hebrea y además con la Vulgata para documentar las intervenciones cristianas ya fuera por parte de los dos frailes asignados al rabino, ya fuera de mano misma de los amanuenses y censores. Hacemos, en tercer lugar, comparaciones selectivas con la versión griega de los Setenta, los *targumim* en arameo (conocidos por el rabino), la Biblia judeo-árabe de Saadia y la versión ladinada de Ferrara. Finalmente, preparamos anotaciones de carácter lexicográfico y lingüístico –voces peculiares que requieren comentario, cultismos, hebraísmos–, rasgos diferenciales de la lengua de Arragel, predilecciones morfológicas o sintácticas de relieve, anticipos de la *koiné* judeoespañola. Una división comparable de tareas caracteriza la edición de las glosas, coadyuvada por el rastreo de sus fuentes exegéticas y la dilucidación de su contenido en notas explicativas.

La vocación multidisciplinar de nuestro grupo incluye además la integración de las Humanidades Digitales en el método de trabajo. Las labores de edición de la Biblia de Arragel se ven facilitadas y complementadas por los medios electrónicos disponibles en la página web *Biblia Medieval* (www.bibliamedieval.es), confeccionada bajo la coordinación de Andrés Enrique-Arias y la dirección técnica de Francisco J. Pueyo, responsable de los desarrollos informáticos que contiene. Allí es posible encontrar un elenco de herramientas electrónicas que han resultado esenciales en nuestro trabajo, tales como:

- a) la edición electrónica en línea de la totalidad del corpus de los romanceamientos bíblicos medievales, dispuestos en paralelo, junto a sus fuentes latinas y hebreas.
- b) una herramienta de búsqueda para el corpus.
- c) concordancias informatizadas de todos los textos.
- d) más de 16000 imágenes digitales de los facsímiles de los originales.

- e) un índice de manuscritos bíblicos, con breve descripción codicológica e información sobre contenidos, fuentes y, hasta donde se sabe, datación, origen geográfico, promotor, autor y destinatarios.
- f) base de datos bibliográfica exhaustiva con ediciones, estudios, tesis, tesinas y reseñas.

La creación de estos recursos supone, además de su aprovechamiento para nuestras tareas de edición, la habilitación de un espacio abierto a la comunidad científica en el que es posible acceder a un repertorio de elementos imprescindibles para la constitución del texto: imágenes de los manuscritos, transcripciones de las fuentes primarias, estudios relacionados, concordancias, enlaces a otras webs, etc., todo ello accesible mediante una base de datos con una herramienta de búsqueda.

4. CRITERIOS DE PRESENTACIÓN

El principal desafío al que se enfrenta todo aquel que se ha dado a la tarea de editar un texto antiguo es la búsqueda de soluciones para, por un lado, presentar un texto inteligible para el lector moderno, limpio de errores y de variación gráfica superflua, y al mismo tiempo mantener los rasgos informativos de la variedad lingüística reflejada en el texto que se edita. Como suele suceder en cualquier edición de textos antiguos ninguna de las alternativas que se le ofrecen al editor son completamente satisfactorias: intervenir sobre el texto puede hacerlo más inteligible pero supone pérdida de información potencialmente relevante sobre la configuración gráfica del original y, al contrario, todo intento de transferir información sobre los aspectos escriptológicos del manuscrito al texto crítico tiene como contrapartida una pérdida de claridad. Afortunadamente, la búsqueda de soluciones para mantener este delicado equilibrio entre normalización y paleografismo se ha visto beneficiada por la aparición de renovados estudios lingüísticos y propuestas detalladas de criterios de presentación gráfica⁵. En el caso concreto de nuestra edición hemos adoptado muchas de las propuestas para la edición de textos en castellano desarrolladas en el ámbito de la red CHARTA (Corpus Hispánico y Americano en la Red: Textos Antiguos). Se trata de normas que son el resultado de las reflexiones de una nutrida red internacional de grupos de investigación dedicados a la edición de documentos antiguos hispánicos⁶.

⁵ Véase por ejemplo P. Sánchez-Prieto Borja, *La edición de textos españoles medievales y clásicos. Criterios de presentación gráfica*, San Millán de la Cogolla (Cilengua) 2011.

⁶ Las normas de edición están disponibles en <http://www.charta.es/>

No es necesario decir, por obvio, que cada texto es en sí un mundo, con sus circunstancias peculiares, por lo que en el oficio de editar no hay recetas de aplicación universal. Frente a esta realidad, las normas de la red CHARTA tienen la ventaja de ser un estándar flexible, que provee un marco común aprovechable para un amplio rango de textos, pero permite la adopción de soluciones particulares cuando sean relevantes para casos concretos. Un aspecto de nuestro planteamiento interdisciplinar que enriquece considerablemente nuestra labor de “ayudar a entender el texto” es la disponibilidad de varios niveles de acceso al texto a través de la página *Biblia Medieval*. La edición crítica anotada que estamos elaborando se complementa con la transcripción paleográfica y las imágenes digitales del manuscrito publicadas en línea así como con la concordancia del texto de Arragel y la herramienta de búsqueda. Esta multiplicidad de vías de acceso al texto, además de acomodar a los que se aproximan al mismo desde diferentes perspectivas, nos permite superar en nuestra edición crítica el dilema entre normalización y paleografismo: un mayor grado de intervención en nuestro texto crítico no supone ya pérdida de información. Los lectores interesados en una lectura lineal de un texto crítico anotado tendrán, al fin, nuestra edición, y los que se acercan al texto interesados en conocer las opciones gráficas del original o para hacer búsquedas puntuales pueden acceder a la transcripción paleográfica, las imágenes digitales o las concordancias en línea. De este modo nos vemos libres de la necesidad de incorporar al texto crítico aspectos escríptológicos que quedan accesibles en las versiones en línea.

Teniendo en cuenta todo lo antedicho, una de las labores previas a nuestro trabajo de edición ha sido la formulación de unos criterios detallados de presentación gráfica. No es este el lugar para exponerlos con detalle, pero algunas pautas servirán para ilustrar nuestro planteamiento, que no es otro que el de ayudar a entender el texto mediante la eliminación de la variación gráfica superflua y el empleo inteligente de elementos como la puntuación, acentuación, separación de palabras y uso de mayúsculas. Así pues, regularizamos el uso de *u* e *i* para empleos vocálicos y *v*, *j* para consonánticos (*auja* → *avía*, *vno* → *uno*). La *y* se reserva también para usos consonánticos reemplazándose por *i* cuando expresa vocal (*vy* → *vi*, *deydad* → *deidad*) excepto cuando indica vocal en final de palabra, en cuyo caso seguimos las convenciones actuales (*rey*, *soy* pero *fui*). Reemplazamos *ç* por *c* ante *e*, *i* y restauramos la cedilla allí donde falta (*çielo* → *cielo*, *çapato* → *çapato*). Desarrollamos las abreviaturas sin dejar constancia. Simplificamos también consonantes dobles sin relevancia fonética (por ejemplo, *rr* y *ss* en posición inicial absoluta y tras consonante las editamos *r* y *s* respectivamente) y normalizamos dígrafos como *ph*, *ch*, *th* reemplazándolos, en su caso, por grafías

que representan la pronunciación que reflejan (*joseph* → *Josef*, *archo* → *arco*). Insistimos en que se trata de regularizar y hacer más claro el texto pero no de modernizarlo, pues no alteramos las grafías del original cuando reflejan una pronunciación particular de la lengua medieval; quedan por tanto las grafías que representan contrastes fonémicos de la pronunciación medieval como por ejemplo las diferencias entre *c/ç* ~ *z*, *b* ~ *v*, *ss* ~ *s* en posición intervocálica, *j/g* ~ *x*, etc.

También regularizamos la separación de palabras y el empleo de mayúsculas para nombres propios. Asimismo utilizamos tilde para indicar la prosodia de la época medieval y también con valor diacrítico para distinguir algunos pares homófonos: *vós*, *nós* (pronombre tónico de sujeto) y *vos*, *nos* (pronombre átono de objeto); *só* del verbo *ser* frente a la preposición *so*; *á* y *é* del verbo *haber* y *a* preposición y *e* conjunción copulativa, etc.

Para ilustrar nuestros criterios de edición y contrastarlos con planteamientos más paleográficos presentamos a continuación un fragmento de la edición de la primera glosa del *Génesis* de la Biblia de Arragel hecha por Antonio Paz y Melia y Julián Paz⁷. Como se puede apreciar en el segmento que reproducimos, esta edición sigue un sistema en el que se han mantenido las opciones gráficas del original y solamente se ha intervenido para introducir signos de puntuación.

Como las cosas que sabidas son por sus causas e espeçialmente por sus fines bien sabidas son a nos, en razon esta que en lo a nos possible la fin de la ley sepamos, por que el nuestro en ella trabaia en balde non sea; onde por que esto alcançesemos, muchos doctores, despues de mucho afan, fallaron que la fin de la ley en quatro partes se parte; es de saber: que la primera parte es que dada ley nos fue a fin de en catolicas y perfectas opiniones nos poner e de las eronas tirarnos. La segunda parte es: [sic] E la terçera parte es a fin de nos rredrar de condiciones e costumbres malas en quanto al pro de la republica toma, e en buena condiçion e costumbres para la pro e bien de la republica. La quarta es sobre esta primissa así fecha, la qual por razon e seso negar non se puede. Algunos preguntan e dizen, las quatro e cada una dellas consideradas e acatadas, non auia la ley porque començar nin nos mas dezir de quanto toca a nos dezir mandamientos afirmatiuos e negatiuos que a qualquier de las quatro toque, lo que del criamiento del mundo a la aparenciã cosa ende non se tienta.

Al primer vistazo es evidente que los editores se han inhibido de la misión de “comprender el texto y ayudar a los lectores a entenderlo”. Aparte de reproducir opciones gráficas del original sin plantearse cuáles son realmente informativas de la lengua reflejada en el texto y cuáles son prescindi-

7 A. Paz y Melia - J. Paz, *Biblia...*, o.c., vol. I, 97.

bles, la puntuación introducida por los editores evidencia que sencillamente no han entendido el texto. Falla además el principio de adecuación a la lógica que debe regir toda edición: Arragel anuncia que “la Ley en cuatro partes se parte” y sin embargo en la enumeración posterior no aparece la segunda, y la cuarta no se llega a exponer. Una breve consulta con la fuente subyacente –la discusión maimonidiana en la *Guía a los perplejos* 3,27 sobre los propósitos de la Torá– habría esclarecido de inmediato el esquema organizativo de esta discusión, con sus incisos correspondientes. Tampoco se percatan de que *sobre esta primissa así fecha* es el comienzo de la siguiente glosa, una apostilla exegética independiente inspirada por Rashi y demás *midrashim* sobre el comienzo del *Génesis*, presentada erróneamente por los editores como si fuera la explicación del cuarto inciso en la glosa anterior.

Presentamos a continuación el mismo pasaje editado según nuestras pautas.

Como las cosas que sabidas son por sus causas –e especialmente por sus fines– bien sabidas son a nós, en razón está que en lo a nós posible la fin de la Ley sepamos, por qu’el nuestro en ella trabajar en balde non sea. Onde por que esto alcançásemos, muchos doctores, después de mucho afán, fallaron que la fin de la Ley en cuatro partes se parte, es de saber: que la primera parte es que dada ley nos fue a fin de en católicas e perfectas opiñones nos poner; e de las erróneas tirarnos la segunda parte es; e la tercera parte es a fin de nos redrar de condiciones e costumbres malas en quanto al pro de la república toma; e en buena condición e costumbres para la pro e bien de la república la cuarta es.

Sobre esta primissa así fecha, la cual por razón e seso negar non se puede, algunos preguntan e dizen: las cuatro e cada una d’ellas consideradas e acatadas, non avía la Ley por qué començar nin nos más dezir de quanto toca a nos dezir mandamientos afirmativos e negativos que a cualquier de las cuatro toque, lo que del criamiento del mundo, a la aparencia, cosa ende non se tienta.

El texto es ahora mucho más legible, con una puntuación apropiada que nos permite apreciar la enumeración de las “cuatro partes”, *pace* Maimónides, en la exposición de Arragel. Su comprensión cabal (como la de todo el resto) también se verá apoyada por la anotación de tipo filológico y lingüístico, la creación de un glosario de voces poco conocidas o sin atestiguar, la inclusión de un estudio preliminar y la localización y explicación de sus fuentes exegéticas, elemento este último que pasamos a exponer con más detalle en la siguiente sección.

5. ANOTACIÓN DE LAS GLOSAS

Para el hebraísta interesado en Arragel como pensador judío, su comentario bíblico es indispensable. Pero éste sólo se entiende a la luz de sus fuentes exegéticas. Su escarceo es el punto de partida para reconstruir la formación rabínica de Arragel, sus predilecciones intelectuales y *Weltanschauung* religioso en relación con la cultura tradicional de los judíos castellanos del siglo XV (¿qué actitud tiene a la comentarística clásica, a la filosofía racionalista de Maimónides, a la tradición cabalística, a la exégesis puramente filológica, a la astrología, a la producción intelectual franco-judía, etc.?). Este rastreo es también indispensable para el editor que confronta las glosas exentas como filólogo puro y duro. Arragel es un gran prosista, tiene una prosa didáctica admirable y sabe también proyectar las cadencias del español hablado en su recreación narrativa de las leyendas espigadas en la literatura rabínica. Pero son muchísimos los pasajes que se resisten a una primera lectura, excursos aparentemente ininteligibles, y que en su mayoría no son más que traducciones fehacientes de textos exegéticos enrevesados. Los problemas de lengua que agobian al editor cobran súbitamente una claridad meridiana al confrontar la glosa arragelina con su fuente en la comentarística rabínica.

Veamos algunos ejemplos⁸:

5.1. Génesis 37,3

El primer ejemplo es el más claro y sencillo: cómo la comentarística bíblica ilumina las diversas traducciones de un vocablo hebreo de intelección dudosa. En Génesis 37,3 se nos dice que Jacob mandó a hacer para su hijo una vestimenta especial, en hebreo *ketonet passim* (el mismo término se usa en *II Samuel* 13,18-19 para describir el atuendo de lujo que lleva Tamar). No hay duda de que el hebreo *ketonet* significa “túnica, vestimenta” (las traducciones consignadas en nuestras Biblias incluyen *aljuba*, *vestidura*, *túnica*, *alcandora*, *roquete*; una versión catalana de la leyenda josefina lo traduce como *merlota*). Más difícil resulta el calificativo *passim* que es de oscuro sentido. En los Setenta, por ejemplo, se traduce como *χιτῶνα ποικίλον*, ‘túnica moteada, policromada’, traducción que se corresponde con el *tunicam polymitam* de la Vulgata latina (la *Vetus latina*: *tunicam variam / singularem*; King James: *a coat of many colours*; Lutero: *und machte ihm einen bunten Rock*). La

⁸ Los primeros dos ejemplos reelaboran materiales desarrollados por Luis M. Girón-Negrón y Laura Minervini en su edición de *Las Coplas de Yosef*, Madrid (Gredos) 2006, 217-218 (n. 3b) y 288 (n. 199) respectivamente. Nuestras citas del poema son también de esta edición.

comentarística rabínica y medieval se engrosa, a su vez, con interpretaciones filológicas y midráshicas de lo más diversas, algunas de las más relevantes:

- * Rashi (1040-1105), el gran comentarista francojudío del siglo XI, siguiendo al Talmud Babilónico Shabbat 10b, lo interpreta como ‘vestimenta de lana fina’ (*keli millat*);
- * Abraham ibn ‘Ezra (1089-1165), otro gigante de la exégesis, judío de Tudela nacido hacia fines del siglo XI, lo traduce ‘bordado, recañado, ornamentado’ (*meruqqemet passim*), hecho de distintos retazos o pedazos (del arameo *pas*– cf. *Daniel* 5,5–) también en el comentario *ad locum* de David Qimhi (1160-1235);
- * Saadia Gaón (ca. 882-942) en su *Tafsīr*, una traducción judeoárabe de la Biblia, interpreta *ketonet passim* como una túnica de *dībāj* (del árabe *dabbaja* ‘adornar, embellecer’ en referencia al diseño que recubre la vestimenta), lectura que da pie a su interpretación subsecuente como sinónimo de “seda”;
- * en *Bereshit Rabbah* 84,8 (un compendio de homilías *midráshicas*) se dice que *passim* se refería a las mangas largas que le llegaban a ‘las muñecas’ (por asociación con *pas* ‘palma [de la mano o del pie]).

¿Qué hacen aquí nuestros traductores? En este caso, las Biblias romanizadas optan casi sin excepción por una de dos lecturas: (1) la inspirada por Saadia (*passim* = seda) y (2) la de Ibn Ezra (*passim* = bordado, hecho de distintos pedazos)⁹.

E3 / Ajuda: *aljuba de seda*.

E7: *vestidura de seda*.

E4: *ropa de pedaços, túnica de los pedaços*.

Ferrara¹⁰: *túnica de seda, túnica de las sedas*.

E19: *alcandora de seda*¹¹.

¿Y Arragel? No se conforma con una sola interpretación, sino que combina dos de los comentarios en la traducción misma: *roquete de seda broslado a escaques, roquete escacado* (cpse. la glosa de Arragel *ad locum*–*El ebraico non dize salvo ‘roquete de pedaços’, e Aben Ezdra dize de seda*).

9 Todos los ejemplos de traducciones bíblicas medievales en castellano proceden del corpus *Biblia Medieval* y han sido normalizados siguiendo las normas de edición que acabamos de exponer en la sección anterior. Para información completa sobre los manuscritos que han transmitido traducciones de la Biblia y las abreviaturas que empleamos para referirnos a ellos, consúltese la página del proyecto *Biblia medieval* (www.bibliamedieval.es).

10 M. Lazar (ed.) *Biblia de Ferrara*, Madrid (Biblioteca Castro) 2004.

11 Excluimos aquí los romanceamientos de la Vulgata que, obviamente, no se hacen eco del debate filológico intra-judío que aquí discutimos: e.g. General estoria: *vestidura noble con mangas e margomada de muchas colores*.

Un caso sencillo: los traductores ponderan las opciones ofrecidas por la tradición filológica judeomedieval para la traducción de un vocablo bíblico cuyo sentido no es del todo claro. En lo que atañe a Arragel, la anotación *ad locum* exige que se ponga de relieve el carácter amplificatorio de su traducción perifrástica, una reelaboración del texto hebreo que hunde sus raíces en dos comentarios distintos.

5.2. Génesis 37,31-32

El segundo ejemplo, también asociado con la famosa túnica, es más sutil que el anterior ya que su planteamiento rebasa un marco puramente filológico. La variante que nos interesa en este caso no se recoge en Arragel pero sí en el grueso de las otras Biblias romanceadas. En *Génesis 37*, se nos cuenta cómo los hermanos de José, para disimular su venta a los mercaderes madianitas, degüellan un cordero, empapan la túnica que llevaba con la sangre y se la hacen llegar a Jacob. Al ver las vestiduras sangrientas de su hijo amado, el padre queda convencido de que un lobo se lo había devorado.

La porción relevante de *Génesis 37,32* reza en hebreo: *wa-yeshallehu et-ketonet ha-passim wa-yaviu el-avihem*. Cantera e Iglesias¹² la traducen: “Enviaron luego la túnica de mangas y la presentaron a su padre” (Vulgata: *[tunicam eius....] mittentes qui ferrent ad patrem*). Arragel aquí es muy fiel al hebreo: *E embiaron el roquete escacado que lo llevasen a su padre*. E4 también la traduce *ad litteram*: *E embiaron la túnica de los pedaços e traxiéronla a su padre*. Sin embargo, los otros romanceamientos introducen una variante llamativa.

E3 / Ajuda: *E acochillaron el aljuba de seda, e troxéronla a su padre*.

E19: *E acochillaron la alcandora de seda, e troxiéronla a su padre*.

Ferrara: *E acuchillaron la túnica de las sedas y truxeron a su padre*.

E7: *E rompieron la vestidura de seda e traxiéronla a su padre*.

El motivo que nos interesa también se recoge en las anónimas *Coplas de Yosef* (estrofa 199):

*Esa aljuva apuesta al viejo fue mostrada,
él la vido sangrienta y bien acuchillada,
vuestro padre de cuent[a] lloró esa vegada,
cuando vido vestimenta dixo: ¡Fijo mío, Yosef!*

¿De dónde sale ese *acochillaron*? El texto bíblico sólo especifica que embadurnan la aljuba de sangre, pero en ningún sitio se afirma que la desgarraran también a cuchillazos. Jacob, al ver la túnica, supone que una bestia

12 F. Cantera - M. Iglesias, *Sagrada Biblia*, Madrid (BAC) 2009.

devoró a su hijo, de lo que podría colegirse que los hermanos no sólo la untaron con sangre sino que la rasgaron, pero nunca se especifica de forma explícita que así aconteciera. ¿Por qué estos traductores, tan apegados al *sensus litteralis* que a veces calcan incluso la morfosintaxis del hebreo bíblico, no respetan aquí los *ipsissima verba* de su fuente?

Esta traducción perifrástica, con el detalle del cuchillo, remite a un motivo exegético documentado en el comentario de Nahmánides (ca. 1194–ca. 1270), el gran biblista y cabalista gerundense del siglo XIII; también figura en la glosa *ad locum* de su predecesor David Qimhi. Su detonante textual es el doblete casi sinonímico de los verbos *yeshallehu* y *yaviu* en la frase “enviaron la túnica de manga larga, haciéndola llegar hasta su padre”. ¿Si se nos dice que se la hicieron llegar, por qué se dice también que la enviaron? ¿No es acaso redundante el uso de estos dos verbos con sentido idéntico? En efecto, para un exégeta rabínico tales dobletes paralelísticos no suponen un redundancia ni una mera predilección de estilo; más bien invitan a desentrañar el sentido profundo allí cifrado. La solución que ofrecen a este irritante textual es típica del *peshat*. Según ambos exégetas, la raíz SH-L-Ḥ del primer verbo debe asociarse no con “envío” (su acepción palmaria) mas con *shelah* (otro sema en hebreo bíblico interpretado como “espada” o “cuchillo”: cf. *Job* 36,12–E3 *espada*; E4 BNM 10288 *arma*; Arragel *cuchillo*). O sea que lo que hacen los hermanos con la túnica es rasgarla a cuchillazos con un filo metálico y lo hacen por una razón sencilla: para simular la mordedura del lobo que ensangrentó la aljuba.

¿Qué tenemos aquí? Los traductores de E3, E19, Ajuda y Ferrara derivan su romanceamiento de un comentario exegético, una glosa que se inspira a su vez no sólo en los criterios filológicos de la gramática hebrea mas en un giro midráshico suscitado por un aparente juego de palabras. La diferencia es importante: el problema aquí no es cómo traducir una palabra de acepción oscura (como era *passim* en el caso anterior) sino más bien el que una glosa exegética lleve a reinterpretar *in situ* el significado de una palabra común y corriente en hebreo bíblico (*yeshallehu*). Hauptmann, interesadamente, al contrastar cuatro de estos pasajes en el prólogo a su edición del Pentateuco en el código E4 (i.e. con Arragel, Ferrara y el Pentateuco de Constantinopla de 1547), captó la bisemia de la raíz tríltera SH-L-Ḥ como base de estas variantes pero no el impulso exegético detrás de lo que enjuiciaba un posible error de traducción¹³. El filólogo que se da a la tarea de editar estas Biblias

13 “*enbiaron* of Alba and Ij.4 is the proper rendering of *shālah*, ‘send.’ *Acuchillaron* in the other texts may come from a confusion of *shālah* with *shelah*, ‘sharp weapon.’ It is hardly likely that the three versions committed the same error independently”. O.H. Hauptmann

tiene que estar alerta a estas variantes y no ceñirse exclusivamente al texto masorético de la Biblia hebrea, pues el más mínimo desvío puede originarse, como aquí, en una consideración exegética.

5.3. Génesis 37,35

Arragel: *E fueron todos sus fijos e fijas a lo conortar, e non quiso él conorte recibir, e dixo así: "Por cierto, caso que esté decendido en la fuessa [infierno], yo descenderé con el duelo de mi fijo". E llorólo su abuelo.*

Cantera e Iglesias: *Todos sus hijos y todas sus hijas aprestáronse a consolar-se y dijo: ¡Bajaré a donde mi hijo en duelo, al she'ol! Y su padre lloró.*

Tenemos aquí el primero de dos ejemplos de un giro exegético puramente narrativo que marca a la traducción. En esta escena devastadora, Jacob llora sin consuelo, creyendo que una fiera del campo se había devorado a su hijo. El detalle que nos intriga es el final del versículo: ¿por qué dice Arragel *ad locum* que lo lloró su abuelo? ¿No es acaso Jacob mismo el que irrumpe en llanto después de profesar su dolor, tal y como lo asevera el texto bíblico original? El grueso de las Biblias romanceadas dan por descontado que *su padre* se refiere a Jacob: E3 *e llorólo su padre*; E7 *tomó duelo por el su padre*; E4 *e lloró lloró [sic] su padre*. Esta desviación arragelina de su sentido *ad litteram* no es, sin embargo, invento suyo ni error de copista, sino que más bien refleja un motivo exegético en el comentario de Rashi al Gen 37,35, *paxe Bereshit Rabbah* 84,22 (también está en el comentario de David Qimhi *ad locum*). Según esta *aggadah* rabínica, *aviw* ('su padre') se refiere al padre mismo de Jacob, a Isaac –el abuelo de José–. Isaac –se nos dice– sabía que José estaba vivo pero, al ver que Dios mismo se había abstenido de hacérselo saber a Jacob, fingió llorar sin hacer duelo, aguardando a que Dios mismo diera a conocer Sus intenciones. Arragel aborda esta interpretación en una apostilla *ad locum* ("*E llorólo su abuelo*. Este es Isac, e sin dubda que Isac non finó fasta que ovo Josef xxiv años"). El mismo motivo también se recoge en la Biblia romanceada E19 (*e lloró a él su abuelo*).

5.4. Génesis 45,26

Cantera e Iglesias: *Ellos le dieron cuenta, diciendo: "¡Aún vive José y es quien manda en todo el país de Egipto!" Mas el corazón de aquél quedó impávido, pues no les dio crédito.*

(ed.), *Escorial Bible I.j.4. Volume I. The Pentateuch*, Philadelphia (University of Pennsylvania Press) 1953, 20, n. 36.

Este versículo capta otro momento conmovedor en el periplo josefino: i.e. cuando los hijos de Jacob regresan a Canaán y le informan a su padre que el hijo que creía muerto aún vivía y estaba en la corte del Faraón en Egipto. El detalle que cabe subrayar es cómo los diversos traductores medievales romancean el hebreo *wa-yafag libbo* (en Cantera e Iglesias: “el corazón de aquél quedó impávido”). La frase en hebreo puede traducirse *ad litteram* “y se le paró el corazón”. Los exégetas judíos discuten, sin embargo, el sentido preciso de este paro cardíaco. Para Rashi, por ejemplo, la frase *wa-yafag libbo* es una expresión de incredulidad. Jacob estaba tan ofuscado que no atinaba a creer las buenas nuevas (su explicación se corresponde con la del *Tafsīr* judeo-árabe de Saadia: “lo puso en duda [*shakkaka*] su corazón”). En cambio, Ibn Ezra y Nahmánides arguyen, contra Rashi, que hay que tomar esta expresión en su acepción más simple: Jacob literalmente se desmayó de la emoción, perdió el sentido y se desplomó.

¿Cómo proceden los otros traductores medievales?

E3 *E contáronle deziendo: “Aún es Josep bivo e que es Señor de toda la tierra de Egipto”; e afloxóse la su voluntad que los non quiso creer.*

E19 *E renunciáronle e dixiéronle: “Aún es Josep bivo e es podestador en toda tierra de Egibto”; e contorvóse su coraçón e non los creyó.*

E7 *E fiziéronle saber diziendo: “Aún es bivo Josep e ha grant poderío en tierra de Egipto”; e saltó su coraçón e non lo pudo creer.*

E4 *E notificáronle diziendo: “Aún Josep es bivo e es apoderado en toda tierra de Egipto”; e desmayóse su coraçón que non les creó.*

E7 y E19 lo traducen con calcos hebraizantes: *saltó su coraçón, contorvóse su coraçón*. El calco de E4 se hace eco de la explicación de Ibn Ezra (*desmayóse su coraçón*), apostilla que también se recoge en la perífrasis de E3 *afloxóse su voluntad* (véase también el verso 248a de las *Coplas de Yosef*: *Ya’aqob mucho se quexava y fuera desmaído*).

Arragel, sin embargo, procede de nuevo con una traducción perifrástica que rebasa el *sensus litteralis* de su fuente escriturística: *E contáronle el fecho, diziéndole cómo aún era bivo Josep e que señorava en tierra de Egipto. E detovósele el movimiento del coraçón e de la calentura redental, e quedó así como muerto, ca non gelo quiso creer. ¿Qué hace aquí Arragel? Recoge en el cuerpo mismo de su traducción una explicación médica del sobresalto sufrido por Jacob, una prognosis suplida por Nahmánides en una larga glosa *ad locum*. El gerundense explica cómo, según algunos libros de medicina (*be-sifre ha-rifeut*), el movimiento del corazón a veces cesa y se queda la persona como si estuviera muerta (*ki pasaqah tenu’at ha-lev we-hayah ke-met*), todo debido a la efusión rápida del calor natural (*ha-hom ha-toladi*) por el cuerpo de Jacob (el *calor redental* de Arragel). El texto de Arragel incorpora casi verbatim esta apostilla*

exegética. Cabría preguntarse, por supuesto, si Arragel mismo insertó esta glosa en la traducción o si fueron los copistas que quizás malinterpretaron una glosa exenta de Arragel como parte del romanceamiento y la intercalaron *in situ*. De una u otra forma, la comentarística rabínica pesa sobre esta traducción y es deber nuestro, como editores, poner de relieve en las notas el carácter puramente exegético de esta ampliación extra-bíblica.

Veamos, finalmente, un pequeño ejemplo extractando las glosas.

5.5. Génesis 32,26

E vido que non podía contra él e tánxole en el hueso redondo del anca. De poder, el ángel bien pudiera contra él, salvo que non tenía licencia; e lo que dize "tánxole en el hueso redondo del anca", el ángel bien quisiera, como ya dixe, nozir a Jacob, e díxole el Señor: cinco ventajas de cinco bondades te lieva de cinco católicos, conviene saber: ayuda de su misma propia bondat e de su padre e de su abuelo e de su abuela; mírate si tienes tú otro tanto bien e gloria...

La escena del Génesis abordada en esta glosa es harto conocida. Un ángel se le aparece a Jacob y luchan a brazo partido hasta rayar el alba. Al no poder derrotar al patriarca, el ángel le desencana el hueso del muslo, inutilizándose. Esta glosa arragelina aborda un problema exegético sencillo. ¿Cómo es posible que un ángel no pudiera prevalecer contra un hombre? ¿De dónde sale ese alarde sansonesco de fuerzas con el que Jacob se mantiene incólume contra el pugilista angélico? La respuesta que ofrece Arragel hunde sus raíces en una conjetura *midráshica*: el ángel lo habría podido vencer pero, obviamente, Dios se lo había vedado (*el ángel bien pudiera contra él, salvo que non tenía licencia*). Esta explicación extra-bíblica se origina, como la anterior, en el comentario exegético de Nahmánides. Arragel parte del gerundense para explicar cómo *tánxole* (i.e. 'tocóle') –su traducción *ad litteram* del hebreo [*wa*]-*yigga*'– es aquí un eufemismo hebreo para 'hacerle una lesión, herirle' (i.e. *nozir*).

La próxima línea, sin embargo, es la que nos interesa desde la perspectiva de este ejercicio: *e díxole el Señor: cinco ventajas de cinco bondades te lieva de cinco católicos*¹⁴, *conviene saber: ayuda de su misma propia bondat e de su padre e de su abuelo e de su abuela*. ¿Qué son esas *ventajas* a las que alude Arragel? El sema *ventajas* parece tener aquí una acepción muy específica, pero no resulta fácil para un filólogo de hispánicas desentrañar su sentido inmediato

14 Arragel, según lo explica en el prólogo, usa *católicos* en un sentido equívoco para designar a toda persona virtuosa, una resemantización del término que le sirve para mediar entre los destinatarios cristianos del comentario y sus posibles lectores judíos.

de forma puramente contextual. La dificultad se disipa, sin embargo, al atinar con la fuente rabínica subyacente en esta apostilla interpretativa. Según *Bereshit Rabbah* 77,3: “Dijo rabí Hinena bar Isaac: ‘Dios le dijo al ángel: Él arremeterá contra ti con cinco *qemei'im* colgados al cuello, su propio mérito, el mérito de su padre y de su madre, y el de su abuelo y abuela’”. *Qemei'im* es un vocablo en hebreo rabínico para amuletos: es decir, que Jacob llevaba colgado del cuello sus buenas acciones y la de sus ancestros como un collar de amuletos protectores que lo escudaban contra las fuerzas del maligno. *Ventajas* es la traducción arragelina del hebreo *qemei'im* en la fuente exe-gética que aduce. Esto ya es de gran ayuda a la hora de anotar *ventajas* en nuestra edición de las glosas. Aún no hemos hallado otra instancia con esta acepción particular en fuentes castellanas medievales (una tarea pendiente para nuestro equipo de editores), pero la fuente hebrea del rabino confirma inequívocamente su sentido preciso *ad locum*, invitándonos a rastrear su origen en la tradición mágica premoderna.

6. CONCLUSIÓN

En resumen, el gran lingüista Roman Jakobson solía decirle a sus estudiantes que la filología era sencillamente “el arte de leer despacio”¹⁵. Esa perspectiva se aplica a la perfección al quehacer editorial que hemos expuesto. La lectura recuperativa de esta joya hispano-judía requiere paciencia, tiempo, morosidad. Pero editar un texto medieval, al igual que hacer filología, no es una actividad solitaria. Es *el arte de leer juntos*. Editar la Biblia de Arragel es un proyecto inviable sin el trabajo de equipo. Requiere la coordinación de hebraístas e hispanistas, lingüistas y filólogos, biblistas, historiadores del arte, estudiosos de la literatura y peritos en religión comparada sentados todos a la mesa para desentrañar primorosamente las voces desvanecidas del rabino Moshe y sus interlocutores. Sin un esfuerzo colaborativo en aras de las humanidades, estas voces quedan confinadas al desván triste y polvoriento de una erudición sin alma.

15 J. Ziolkowski, “What is Philology? Introduction”, en Id. (ed.), *On Philology*, Pennsylvania (Pennsylvania State University Press) 1990, 6 y 11 (n. 7).

RESUMEN

La colaboración de hispanistas y hebraístas que trabajen a caballo entre la filología y la exégesis es el *sine qua non* metodológico para editar responsablemente las Biblias romanceadas cuatrocentistas. En este ensayo se ofrecen algunas pautas editoriales para tales iniciativas desgajadas de nuestra experiencia colaborativa con la Biblia comentada de Arragel: un romanceamiento hispano-judío de la Biblia hebrea con más de seis mil glosas exegeticas. Ilustramos nuestras sugerencias con algunos pasajes comentados del romanceamiento y las glosas cuya intelección exige confrontarlos con las fuentes rabínicas subyacentes.

Palabras clave: Filología hispánica, Biblia de Arragel, Biblia Hebrea (s. XV), Traducciones, Exégesis.

ABSTRACT

The collaboration of Hispanists and Hebraists working astride Biblical exegesis and philology is a methodological *sine qua non* for the responsible edition of the 15th century Spanish translations of the Hebrew Bible. This essay offers several editorial guidelines for such a project, all derived from our collaborative experience with the critical edition of the Arragel Bible: an Old Spanish translation of the Hebrew Bible with over six thousand exegetical glosses. We make the case for our suggestions with a commentary on selected excerpts from both the translation and the glosses whose proper interpretation requires that they be confronted with their underlying Rabbinic sources.

Keywords: Hispanic Philology, Arragel Bible, Hebrew Bible (15th century), Translations, Exegesis.