
Estrategias de persuasión en las versiones bíblicas. El caso de la Biblia de Ferrara

SERGIO FERNÁNDEZ LÓPEZ

<https://doi.org/10.4000/e-spania.35733>

Résumés

Español Français

La Biblia de Ferrara es un fenómeno prácticamente único en la Europa renacentista. Su uso entre comunidades sefardíes y núcleos criptojudíos que habían olvidado el hebreo, pero que mantenían su antigua religión, hizo de aquella traducción un elemento de rejudaización fundamental. De ahí que la versión ferrarense utilice numerosas estrategias de persuasión desde su misma portada y que su exégesis se aleje frecuentemente de interpretaciones cristológicas, mariológicas o proféticas propias del cristianismo.

La Bible de Ferrare est un phénomène pratiquement unique dans l'Europe de la Renaissance. Son utilisation parmi les communautés séfarades et les noyaux crypto-juifs qui avaient oublié l'hébreu, mais qui conservaient leur ancienne religion, a fait de cette traduction un élément fondamental de réjudaïsation. Par conséquent, la version Ferrarense utilise de nombreuses stratégies de persuasion - en commençant par le frontispice- et son exégèse s'écarte fréquemment des interprétations christologiques, mariologiques ou prophétiques caractéristiques du christianisme.

Entrées d'index

Mots-clés : Bible de Ferrare, stratégies de traduction, exégèse

Palabras claves : Biblia de Ferrara, estrategias de traducción, exégesis

Texte intégral

- 1 A nadie se le escapa que la Biblia de Ferrara ofrece al lector un texto exclusivo y especial. Quien ha tenido ocasión de saborearlo puede del mismo modo enamorarse que disgustarse por ese extraño español enrevesado, arcaico y particular. Y es que, si nos atenemos a la finalidad de su traducción, de origen y directriz tanto judía como cristiana, nos encontramos ante un fenómeno seguramente único en su extensión en la Europa del Renacimiento, del que no sabemos aún tanto como nos gustaría. De hecho, explicar su aparición e insertarla sobre todo en una tradición concreta de versiones bíblicas sigue resultando un asunto complejo, debido a la falta de probables testimonios impresos anteriores, que hacen casi imposible establecer la historia del género, bíblico en este caso, y que andamos casi a tientas, sin saber las razones que motivaron su impresión final y éxito, ni las potenciales deudas con aquellos precedentes.
- 2 En este sentido, no han dejado de publicarse en las últimas décadas investigaciones que han tratado de ahondar y de primar la importancia del circuito comercial en el que nace

toda obra impresa¹. Esta cuestión, externa pero no ajena al libro, como sería el esfuerzo de aquellos que costearon como libreros o mercaderes la impresión de los textos o la misma labor de los mecenas que contribuyeron a su desarrollo, no debería de pasarse por alto, pues a menudo explica el fenómeno más que otro factor. Valga el caso paradigmático de la novela cortesana, cuyo éxito editorial no se entendería sin la afición que le dispensaron como lectoras sus más fervientes editoras, desde María de Quiñones a Francisca de Medina². Y qué decir de la labor de aquellos sectores interesados en convertir las obras en instrumentos destinados a difundir ciertas ideas. Sin duda, las imprentas judías de Ámsterdam y, la que nos ocupa, de Ferrara, parecen casos evidentes en los que habría que tener muy en cuenta las cuestiones comentadas³.

3 Lo mismo podríamos apuntar, por poner otro ejemplo, de las imprentas y librerías de los hermanos Giolito, cuyo más famoso hermano, Gabriel, era sinónimo de éxito comercial. A él se le cede en 1553, precisamente, la tienda del librero más prestigioso de Ferrara, Bonfiolo Sivieri⁴, donde se vendieron un sinfín de libros en lengua española, desde la *Celestina* a los diálogos de Valdés, y que recibió, entre otras, una gran inversión, muy rentable por cierto, de Antonio Lucio, médico personal de la duquesa Renata, esposa del duque de Ferrara, a quien se dedica la Biblia de que tratamos ahora, como saben, en una de los dos dedicatorias⁵.

4 Quiere decirse que el negocio estaba asegurado, pues a mediados del siglo XVI Ferrara precisaba de obras españolas y portuguesas, tanto literarias como espirituales. La Biblia de Ferrara nació por tanto con la intención de cubrir la necesidad de una sociedad concreta, fundamentalmente la comunidad sefardí, que estaba compuesta por un público diverso, desde judeoconvertos deseosos de volver al judaísmo hasta sefardíes exiliados y criados durante décadas en el cristianismo, que seguramente tenían no pocas reticencias de volver a su religión, aunque en cualquier momento pudiesen reclamar su legado judío por diversas razones. Y todo ello sin olvidar además al público judío ferrarense, a quien iría destinada de forma oficial, y por supuesto al lector cristiano.

5 En mi opinión, ese público receptor pudo determinar perfectamente no solo el sistema de traducción, literal en este caso, sino también, podríamos llamarlo así, el estrato o más bien el estilo de la lengua utilizada. De hecho, frente al que reflejan algunas obras aljamiadas de la época, como el glosario *Séfer Hesheq Selomoh* (1588), o traducciones bíblicas como el *Pentateuco de Constantinopla* (1547), el lenguaje de la Biblia de Ferrara resulta más literario y menos judaizado, si se quiere, que el de aquellas obras anteriores que parecen haber mantenido más viva la tradición oral (y quizá escrita) de traducciones medievales de la Península Ibérica, a menudo más arcaizante y a veces popular, junto a otros rasgos distintivos⁶. La lengua se adecuaba de este modo al público receptor.

6 Pero vayamos por partes. Si atendemos a la misma portada de la Biblia, puede comprobarse que la intención persuasoria estaba presente desde el inicio. De hecho, en ella dice tratarse de una: “Biblia en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebraica por muy excelentes letrados, vista y examinada por el oficio de la Inquisición”. Hace ya años que quedó demostrado que ese añadido final alusivo al santo Oficio solo intentaba conciliar la traducción con la permisividad del Tribunal de la Inquisición, pues no era en absoluto algo común que el visto bueno de la censura apareciera como parte del título de un libro. Su único fin, por tanto, era comprometer de antemano la benevolencia del Santo Oficio, beneficiándose para ello de la casa ducal a la que se vinculaba el proyecto⁷. Con todo, pese a que la Biblia de Ferrara no apareció de forma expresa en los índices inquisitoriales hasta 1707, donde se alude a una “Biblia en lengua española traducida de la verdad hebraica que falsamente dice ser vista y examinada por el oficio de la Inquisición”⁸, sabemos que sufrió todo el rigor de la censura.

7 Este hecho quizá explique la escasa antigüedad de los volúmenes que se conservan en España y que su procedencia no pueda rastrearse más allá de la segunda mitad del siglo XVIII, como muestran los tres ejemplares más antiguos, los de la Biblioteca de Palacio, que apuntan a Fernando VII, como indica su ex libris; al duque de Almodóvar, ilustrado cercano a Carlos III, y al infante don Antonio, hermano de Carlos IV⁹. No obstante, la versión de Ferrara circuló por suelo hispano mucho antes. Así lo corroboran no solo diversos expedientes inquisitoriales, sino también el uso que hicieron de la traducción autores como Quevedo o el mismo fray Luis de León, quien copia sin empacho aquella traducción en su comentario al *Libro de Job* (1591). Se trata, hasta donde he podido averiguar por el momento, del único testimonio que corrobora la difusión de esa Biblia por España en su impresión ferrarense durante el siglo XVI, ya que todos los demás parecen aludir, o podrían hacerlo por su fecha, a la posterior impresión holandesa de la Biblia¹⁰. El ejemplo que sigue (Job 3,11) es suficiente para demostrarlo:¹¹

Escorial 5: ¿Quién supiese qué me aprovecharon los regazos? ¿E las tetas que mamé?

12

Fray Luis: ¿Para qué me anticiparon las rodillas? ¿Y para qué tetas que mamé? 13

Ferrara: ¿Por qué me anticiparon rodillas? ¿y para qué tetas que mamé?14

8 Por otro lado, el título ofrece también una información fundamental sobre el sistema de traducción seguido y, posiblemente, sobre la concepción lingüística de los traductores, pues afirman que se trata de una Biblia “traducida palabra por palabra de la verdad

hebraica”. En principio, parece que lo que quieren es contraponer esta versión a otras traducciones de los libros sagrados, aunque no hechas directamente desde el texto hebreo, sino a través de otras traducciones intermedias, bien griegas, bien latinas. De este modo, intentaban dejar claro que el punto de partida era el texto hebreo originario. Pero es posible que implícitamente quisieran decir algo más, como parece desprenderse asimismo del prólogo al lector que abre la obra, donde se afirma:

Hice trasladar la Biblia en nuestro español, pues las otras naciones no se pueden en este beneficio quejar de sus naturales [...]. Y como en todas las provincias de Europa, o de las más, la lengua española es la más copiosa y tenida en mayor precio, así procuré que esta nuestra Biblia, por ser en lengua castellana, fuese la más llegada a la verdad hebraica que se pudiese, *como fuente y verdadera origen do todos sacaron...*

15

9 La lengua de donde se partía, por tanto, era más que sagrada, era la lengua verdadera. No se trataba, pues, de una lengua cualquiera. La hebrea era la lengua originaria, como creyeron muchos humanistas destacados como Arias Montano, según expone de manera particular en su tratado *De arcano sermone*¹⁶, o como advirtió Moshé Arragel, conocido traductor de la Biblia de Alba, quien había señalado ya en las glosas de su traducción romance que: “toda la tierra era una fabla, que era la hebraica”¹⁷.

10 No se trataba, en definitiva, de procurar una fidelidad a un texto originario, como podía buscarse en el intento de cualquier traducción, sino de que la lengua originaria era la única verdadera y poseía por tanto una autoridad de la que carecía cualquier otra, como había advertido ya Feliciano Delgado. De ahí que el criterio seguido no fuese el de establecer la máxima adecuación entre la expresión hebrea y la española, acercándolas, sino el de conseguir que la expresión española fuese lo más cercana posible a la expresión hebrea¹⁸. Bastaría comprobar la buscada similitud fonética de numerosos términos para los que los traductores ferrarenses utilizaron frecuentes homófonos españoles, como “barraganes” para *gibbôrîm*, “cinamomi” para *qinnâmôn* o “aloes” para *’âhâlôt*. Y es que, como se llega a apuntar en el mismo prólogo de la Biblia, la hebrea era una lengua santa. Pero ese prólogo ofrecía bastante más información y toda ella parecía encaminada siempre a convencer de la legitimidad de la traducción. De este modo, se afirma luego que se ha hecho seguir:

En todo lo posible la traslación del Pagnino y su Thesauro de la lengua santa por ser verbo a verbo tan conforme a la verdad hebraica y tan accepta y estimada en la curia romana.¹⁹

11 Resulta evidente que esta declaración prologal, donde se aludía a la curia romana, se trataba de una hábil estratagema para conciliarse con la benevolencia del tribunal de la Inquisición e intentar salvar con ello la censura editorial²⁰. Claro que las dificultades no quedaban ahí. La inquisición no fue ni mucho menos el único obstáculo que tuvo que esquivar la Biblia de Ferrara. Sus editores también tuvieron que granjearse la amabilidad de otros sectores no menos poderosos, como los rabinos locales, a los que había que convencer si querían llevar su propósito a buen puerto.

12 No hay que olvidar a este respecto que la ciudad de Ferrara se había convertido en el mayor punto de reunión de marranos de la Italia de mediados del siglo XVI²¹, ni tampoco que hasta allí se habían desplazado igualmente, gracias a la política liberal del duque de Ferrara, un sinnúmero de judeoconversos criados en el cristianismo y cuyo conocimiento del hebreo y el judaísmo era realmente mínimo y distorsionado. De ahí que, en gran parte, la Biblia de Ferrara estuviese destinada a hacer proselitismo. La lógica preocupación de los rabinos de la zona por la reinserción de los conversos hizo de la Biblia de Ferrara, por tanto, un instrumento de rejudaización fundamental, si se tenía en cuenta que entre sus finalidades principales estaba sin duda la de procurar la participación de aquellos que habían olvidado el hebreo en la liturgia judaica.

13 No es de extrañar, en consecuencia, que las autoridades rabínicas citaran frecuentemente la Biblia de Ferrara, convirtiéndola en referente, modelo y, al fin, en un “texto masorético”, aunque en lengua española. Por ese mismo motivo mencionaron con empeño su exactitud y literalidad, y veneraron su lenguaje arcaico, pues era un modo de rescatar al cabo el pasado judío. Pero no nos adelantemos. Esto es lo que, de nuevo en el prólogo, dijeron concretamente sus editores acerca de la versión:

Para esto no faltaron todas las traslaciones antiguas y modernas, y de las hebraicas las más antiguas que de mano se pudieron hallar. Y también para ello procuré siempre muy sabios y experimentados letrados en la misma lengua así hebraica como latina.²²

14 Tanto Abraham Usque como Duarte Pinel no desaprovecharon la ocasión de aludir al uso de antiguas versiones romances de “excelentes letrados”. Sin embargo, todo parece indicar que, tras aquella expresión, se escondía el total desconocimiento de esos mismos “experimentados” escrituristas, pues de otro modo no habrían dudado en ofrecer sus nombres. Como fuese, no se pretende negar aquí que las conocieran y utilizaran. No hará falta recordar a este respecto que ya el padre José Llamas comparó hace setenta años la traducción ferraresca con la versión que se conserva en el manuscrito I.I.3 de la Real

Biblioteca de El Escorial con gran acierto, mostrando sus muchas conexiones y semejanzas²³, de tal modo que nadie se atrevería a negar desde entonces que los editores ferrarenses se hubiesen podido ayudar de versiones antiguas, ni que hubiesen podido seguir incluso un sistema oral de traducción tradicional. Lo que sí se pretende destacar ahora es que parece evidente que la referencia a aquellos “excelentes letrados” no tenía mayor finalidad que granjearse el beneplácito de lector y, sobre todo, censores.

- 15 Por otro lado, también aludieron al uso de “las versiones hebraicas más antiguas que de mano se pudieron hallar” para hacer la traducción, lo que sin duda mencionaron al inicio del prólogo como garantía ante las probables reticencias de la celosa ortodoxia judía de los rabinos ferrarenses, siempre atentos a la corrección del texto hebreo utilizado como base de la traslación. Por último, por lo que respecta al sistema de traducción, en el prólogo se afirma que:

Aunque a algunos parezca el lenguaje de ella bárbaro y extraño y muy diferente del pulido que en nuestros tiempos se usa, no se pudo hacer de otro modo, porque queriendo seguir verbo a verbo y no declarar un vocablo por dos (lo que es muy dificultoso) ni anteponer ni posponer uno a otro, fue forzado seguir el lenguaje que los antiguos hebreos usaron, que, aunque en algo extraña, bien considerando hallarán tener la propiedad del vocablo hebraico y allá tiene su gravedad que la antigüedad suele tener²⁴.

- 16 En realidad, no sabemos nada tampoco de ese “lenguaje que los antiguos hebreos usaron”. Es posible que los editores se estuviesen refiriendo a antiguas versiones usadas en la sinagoga, pero ni tenemos testimonios, ni nos quedan referencias de los que intentaron hacer traducciones desde el hebreo por aquel entonces. Lo cierto es que esa posibilidad, unida a la aparente cercanía material a la estructura del hebreo que exigía la superioridad de la “verdad hebraica”, le otorgaban a la traducción su característico estilo arcaizante, creándose así una ficticia imagen de antigüedad que tuvo que atraer sin duda a los sefardíes, que, tras haber vivido como cristianos, “sintieron la necesidad de recuperar todo aquel pasado judaico del que –voluntariamente o por fuerza– habían estado separados”²⁵.

- 17 Creo que, como supo señalar con gran finura Harm der Boer, del mismo modo que muchos de ellos volvieron a usar apellidos de ilustres linajes judíos medievales, la Biblia de Ferrara pudo significar para esas mismas personas un inestimable reencuentro con la antigua tradición²⁶. Ahí residió posiblemente gran parte de su éxito, pues no en vano, durante más de dos siglos, la traducción ferrarense fue utilizada en la liturgia judaica por diversas comunidades sefardíes, desde Bayona a Venecia, pasando por Ámsterdam, Ruan, Livorno, etc. Y aunque es cierto que no iba dirigida exclusivamente a sefardíes de origen converso, para estos no tardó en convertirse en un “texto canónico”, en el texto masorético de los judíos de habla española. Al fin y al cabo, la literalidad de la traducción, por lo demás tan reiterada, era el mejor modo de compensar la falta de acceso al texto hebreo original.

- 18 En este sentido, comentaba Natalio Fernández que, con excepción de la versión de los 70, que llegó a suplantar al texto hebreo en las sinagogas de la diáspora helenística, las traducciones nunca tuvieron en el judaísmo una existencia propia, sino que fueron meras ayudas para comprender el original hebreo, que se seguía utilizando en la educación y liturgia, como ocurrió con el Targum²⁷. Por eso no me ha parecido nunca descabellado defender la posibilidad de que las versiones romances medievales cumplieren precisamente con esa labor, aunque no podamos confirmar a ciencia cierta si existieron traducciones bíblicas judeorromances, escritas seguramente con caracteres hebreos y perdidas luego, quizá, en las numerosas quemas públicas de biblias que hubo por toda España. Existen testimonios medievales de sobra conocidos que apuntan desde luego en esa dirección; me refiero al uso de versiones romances en la liturgia y la docencia, como el que sigue de rabí Yonah de Gerona, quien a mediados del siglo XIII aconsejaba al lector que comenzaba a aprender la Torah:

Debe completar el pericopio del Pentateuco con el resto de la comunidad leyendo dos veces cada versículo del texto hebraico y una vez la traducción aramea, *targum*. Y si no tiene *targum*, que lea el versículo en hebreo dos veces y una en el vernáculo, lo cual es mejor que leer tres veces el versículo en hebreo.²⁸

- 19 Es más, autores como Diez Merino no solo defendían que la población judeoespañola con sus rabinos al frente dominó a la perfección la lengua romance, sino también que aquellos maestros la emplearon como lengua de la docencia en sus escuelas talmúdicas. Incluso llega a afirmar que, por esa misma razón, los estudiantes extranjeros, desde los franceses hasta los bohemios que llegaron a la Península atraídos por el prestigio de sus academias, tuvieron que aprender la lengua romance para seguir las lecciones de exégetas como Nahmánides, Ibn Adret o Isaac Perfet, concluyendo que:

los maestros y discípulos de las academias de Toledo, de Valladolid, de Palencia, etc., emplearon la lengua del lugar. Se piensa que la lengua de los estudiantes europeos judíos, cuando hablaban entre sí, sería el hebreo, pero quizá sea más una hipótesis que una tesis probada²⁹.

- 20 Así pues, ya fuese a modo de *tárgum*, esto es, de ayuda para entender el texto bíblico hebreo entre aquellos que tenían cierto dominio de la lengua sagrada, ya fuese a modo de texto masorético en español para los que desconocían el hebreo, a nadie podría extrañar que, siglos después, la Biblia de Ferrara fuese también acogida por no pocas comunidades sefardíes y la utilizaran para la docencia y la liturgia.
- 21 En la magnífica tesis de Gérard Nahon, al menos, se recogen un sinfín de testimonios que demuestran que se convirtió en el texto que más ayudó a la rejudaización de las comunidades del Sur de Francia, lo que se confirma en su posterior libro, fruto de la ampliación documental de aquella tesis, entre la que pueden leerse diferentes declaraciones cuyos protagonistas confiesan que sus vecinos leían diariamente la Biblia para cumplir con los preceptos en la versión ferrarense aún en el siglo XVIII³⁰. Y lo mismo se observa en los testimonios que había ofrecido algunos años antes su director de tesis, Israel S. Révah, relativos a la comunidad de Ruan, al norte de Francia, en los que se insiste en que uno de los principales instrumentos de rejudaización de los marranos portugueses durante el siglo XVII había sido también, al parecer, la Biblia de Ferrara³¹.
- 22 En definitiva, la funcionalidad principal de la versión ferrarense quedaba clara. De ahí que no hayan sido pocos los investigadores que la incluyan dentro de la literatura de proselitismo enviada a los centros o comunidades en los que subsistían corrientes o grupúsculos de criptojudíos y a otros núcleos en los que el judeoespañol se mantuvo más o menos vivo. No es extraño en este sentido que la exégesis y traducción de la Biblia respondiesen a esa misma funcionalidad y que, por lo común, se apartase de las interpretaciones dogmáticas o cristológicas propias del cristianismo, así como que mostrase discrepancias frecuentes respecto de la Vulgata en pasajes que dieron pronto lugar a interpretaciones mesiánicas. Posiblemente, el ejemplo más significativo sea el conocido pasaje de Isaías 7, 14, que ocasionó incluso una de las variantes mayores de las ediciones de la versión ferrarense y que no por más conocido y reiterado queremos obviar aquí, aunque la controversia se recuerde tan solo a vuelapluma.
- 23 Como es sabido, se trata de un clásico pasaje que los católicos esgrimieron para probar la virginidad de María, desde que Mateo anunciara en su Evangelio que la profecía se había cumplido en ella, y que la Vulgata había traducido de este modo: “*Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuhel*”. De entre todos los romanceamientos medievales, es la versión que conserva el manuscrito I.I.3 de El Escorial, considerada traducción matriz de la que partió la Biblia de Ferrara, la que mejor muestra la disputa judeocristiana. De hecho, sobre la lectura “Ahé la virgen preñada e parirá fijo e llamarán su nombre Emanuel”, alguien rasgó el término “virgen” para colocar al margen la voz “manceba”, donde también puede leerse: “Fue mui malicioso el que borró el n[ombre] virgen y puso manceba, véase S. Jerónimo” (fol. 233vo.). Por su parte, los editores ferrarenses ofrecieron tres opciones de traducción. Así, unos ejemplares traían “moça”, otros, “virgen”, mientras que otros ofrecían “alma”, que transcribía sin más la voz hebrea subyacente: “*almah*”.
- 24 Quizá, como quería Cecil Roth, es posible que los editores ferrarenses hubiesen optado en principio por la traducción “moça”, y que luego, ante la posibilidad de que en un país católico se pudiese interpretar como una lectura herética, optasen por la traducción “virgen”, y que más tarde, por último, ofreciesen el más aséptico “*almah*”, como mera transcripción del hebreo³². Como fuese, lo que no puede afirmarse, como señala Orfali, es que la voz “moça” solo apareciera en los ejemplares “judíos”³³.
- 25 Es precisamente Moisés Orfali quien ofrece con acierto el siguiente ejemplo que se trae a colación y que muestra con mayor claridad el intento de la Biblia de Ferrara de alejarse de una posible interpretación cristológica del pasaje.³⁴ Se trata del versículo 22,17 del libro de los Salmos. Aquí, la Biblia de Ferrara sigue la lectura masorética del texto hebreo *ca'ari* ‘como león’, ofreciendo al cabo la traducción literal “como león [atacan] mis manos e mis pies”. La Vulgata, sin embargo, aprovechó triunfalmente la errónea versión de la Septuaginta, que había leído *carú* ‘agujerearon’, en lugar de *ca'ari* ‘como león’, de donde procedía su traducción, interpretada en clave profética como alusión a la crucifixión de Cristo: “*foederunt manus meas et pedes meus*”, esto es, “horadaron mis manos y mis pies”, de la que Ferrara sin duda quiso apartarse.
- 26 Veamos, para terminar, un último ejemplo del libro del Génesis, relativo al vaticinio de Jacob sobre Judá (Gen, 49,10). Quizá sea el momento de recordar que los editores ferrarenses habían asegurado en el prólogo haber seguido en su traducción la versión de Pagnini, aunque, de mi punto de vista, aquella declaración solo tuviese la única intención de congraciarse con el Consejo de la Suprema. Pues bien, de haber sido verdad lo que afirmaban los editores, la Biblia de Ferrara tendría que haber ofrecido una traducción parecida a “*fasta que venga el Mesías*”, como había hecho la versión I.I.3 de El Escorial: “*usquequo veniat Mesias*”. Es cierto que la solución ofrecida por Pagnini, juntamente con la de la traducción medieval I.I.3 o con la de otras versiones romances judeomedievales, como la del manuscrito I.I.7, también escurialense, “*fasta que venga el unguido*”, resultaban perfectamente compatibles con la exégesis judía³⁵, pues no en vano el propio Targum había interpretado el pasaje en clave mesiánica. Con todo, estas elucidaciones no soportarían una exégesis literal del versículo, que la Vulgata, por su parte, había traducido

como “non auferetur sceptrum de Iuda..., donec veniat qui mittendus est”, esto es, “no se quitará el cetro de Judá..., hasta que venga el que será enviado (al que pertenece)”.

27 La controversia estaba servida. Pero nadie mejor para explicarla que un testigo de excepción como Mošeh Arragel de Guadalajara, traductor de la citada Biblia de Alba, quien recogió perfectamente aquella polémica en las glosas de su magna obra³⁶. En primer lugar, Arragel expuso la exégesis cristiana del pasaje, interpretado en un sentido estrictamente mesiánico aplicado a Cristo, pues este descendía directamente de la línea de David. Más tarde, expuso la exposición tradicional judía, todavía en clave mesiánica, y, junto a ella, por último, la explicación literal e histórica del versículo, de las que comenta:

El ebraico dize *fasta que venga Silo*. Unos dizen que Silo quiere dezir su fijo, el qual es el rey Mexías. Dize rabí Abraham: «non imagines que perdería el ceptro e el reinado quando viniese Silo», mas es así como a un ombre que dizen: «non fallecerá a fulano de comer fasta que tenga posesiones e casas, heredades»; o así como dixo Dios por Jacob: «non te dexaré fasta que yo cumpla lo que te seguré», que non lo avía de desamparar después. E Jacob otorgava aquí el reinado a Judá más que a todos los otros [...]. Otros dizen e glosan *fasta que venga Silo*, que quiere dezir: «non se tirará para ser el ceptro de Judá fasta que se descomponga e se entre Silo». Quier tanto dezir: ‘fasta que non haya tabernáculo en Silo’, que era una villa de Israel.³⁷

28 En esta segunda elucidación, conocida por Arragel y en boga durante la Edad Media, se sustraía el vaticinio mesiánico reconocido en el propio Targum para dar paso a una explicación meramente histórica. *Siloh* se convertía entonces en una mera villa de Israel y era precisamente con esta interpretación con la que coincidía la Biblia de Ferrara, como si sus editores se hubiesen esforzado por rechazar la interpretación profética, aunque también judía y rabínica, con la idea de desechar cualquier posibilidad de que se pudiese aplicar a Cristo, como hubiese deseado la exégesis cristiana. De ahí la traducción final ferrarense: “Non se tirará vara de Yehudah..., fasta que venga Siloh”.

29 Estos ejemplos, en definitiva, resultan suficientes para entender la razón por la que, de todas las versiones judeorromances hechas por judíos para judíos o posibles judíos, la traducción ferraresca fue considerada la más perfecta filológica y estilísticamente, y, por esa misma razón, la más temible para el dogma cristiano. Su finalidad e intención proselitista eran, en fin, evidentes.

Notes

1 Sobre este asunto llamaba la atención hace ya treinta años Víctor INFANTES, “La prosa de ficción renacentista: entre los géneros literarios y el género editorial”, *Journal of Hispanic Philology*, 13, 1989, p. 115-124.

2 Isabel COLÓN CALDERÓN, *La novela corta en el siglo XVII*, Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

3 M. Ángel TEJERO y Javier GUIJARRO, *De los caballeros andantes a los peregrinos enamorados. La novela española en el Siglo de Oro*, Cáceres: Eneida, 2007, p. 17.

4 Renata SEGRE, “Contribución documental a la historia de la imprenta Usque y de su edición de la Biblia”, in: Iacob M. HASSÁN (ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara*, Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994, p. 205-226, p. 207.

5 Como se recordará, en unos ejemplares la traducción se dedica al duque de Ferrara y está firmada por Jerónimo de Vargas y Duarte Pinel. En otros, está dedicada a doña Gracia Nací y firmada por los anteriores, pero con sus nombres judíos, Yom Tob Atías y Abraham Usque.

6 Como señala Bunis, las características “judías” de la Biblia de Ferrara tienden a destacar cuando se la compara con traducciones cristianas como la Biblia del Oso. Pero cuando se la compara con versiones ladinas de la Biblia documentadas en Italia en los siglos XVI y XVII o con la lengua judeoespañola hablada en el Mediterráneo oriental, la lengua de la traducción ferrarense emerge como la menos “judaizada” y guarda una semejanza mayor con el español literario cristiano que con el texto ladino, por ejemplo, del Pentateuco de Constantinopla, más arcaizante y popular, sin hispanización de nombres hebreos, etc. David B. BUNIS, “Tres formas de ladinar la Biblia en Italia en los siglos XVI-XVII”, in: Iacob B. HASSÁN (ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara*, Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994, p. 315-345.

7 Samuel USQUE, *Consolação às tribulações de Israel, edição de Ferrara, 1533*, introd. Yosef HAYIM YERUSHALMI e José V. de PINA MARTINS, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 89-90. Cf. Sergio FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Las biblias judeorromances y el Cantar de los Cantares. Estudio y edición*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2010, p. 287.

8 Harm den BOER y Jan LECHNER, *España y Holanda*, Leiden: Rodopi, 1995, p. 207. Posteriores censuras de la Biblia Ferrarense pueden consultarse en *Index librorum prohibitorum ac expurgandum novissimus*, ed. Francisco PÉREZ DE PRADO, Matriti: ex Chalcographia de Emmanuelis Fernandes, 1747, p. 163; y en el *Índice último de los libros prohibidos y mandados a expurgar*, ed. Agustín RUBÍN DE CEBALLOS, Madrid: Imprenta de don Antonio Sancha, 1790, p. 29.

9 Uriel MACÍAS KAPÓN, “La Biblia de Ferrara en las bibliotecas y bibliografías españolas”, in: Iacob B. HASSÁN (ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara*, Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario 1994, p. 473-502, p. 490.

10 Por ejemplo, en un expediente inquisitorial de 1622, fray Francisco de Jesús declara haber visto la edición de lujo de la Biblia de Ferrara impresa en papel azulado y publicada en Holanda en 1611: “Preguntado si sabe o ha entendido que otras personas tengan otras biblias en romance diga cuáles son. Dijo que no sabe sino de una Biblia que los años pasados se envió a su Majestad, que esté en el Cielo, impresa en Holanda, según entiende encuadernada en pergamino azul y que esta biblia pasó al cardenal duque...”, Archivo Histórico Nacional, *Inquisición*, legajo 4470/2, sin foliar. Cf. Sergio

FERNÁNDEZ LÓPEZ, “Las biblias del exilio en España. Sobre su difusión en la Península Ibérica según el testimonio de Pedro de Palencia y otros interrogatorios inquisitoriales”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 73, 2011, p. 293-301, p. 295.

11 Sergio FERNÁNDEZ LÓPEZ, “Del esfuerzo del traductor a la despreocupación del copista: La versión del *Libro de Job* de fray Luis de León”, *Hispanic Review*, 78, 3, 2010, p. 345-369, p. 358.

12 Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, Ms. I.I.5, fol. 167^vo.

13 Luis de LEÓN, *Obras castellanas completas*, ed. Félix GARCÍA, Madrid: BAC, 1957, II, p. 64.

14 *Biblia en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebraica*, Ferrara, 1553, fol. 323^o.

15 *Biblia en lengua española traducida palabra por palabra*, Ferrara, 1553, fol. a2^o.

16 Sergio FERNÁNDEZ LÓPEZ, “La idea de la lengua sagrada en el *Apparatus* de Arias Montano”, in: Ana CASTRO SANTAMARÍA y Joaquín GARCÍA NISTAL (ed.), *La impronta humanística (ss. XV-XVIII). Saberes, visiones e interpretaciones*, Officina di Studi Medievali: Palermo, 2013, p. 81-88.

17 *La Bible de Alba: an illustred Manuscript Bible in castillan, by Rabbi Moses Arragel*, ed. Jeremy SCHONFIELD (edición facsímil), Madrid: Fundación Amigos de Sefarad, 1992, fol. 33^vo.

18 Feliciano DELGADO, “Verdad hebraica y verdad románica en la Biblia de Ferrara”, in: Iacob B. HASSÁN (ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara*, Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994, p. 141-148, p. 143.

19 *Biblia en lengua española*, ed. cit., fol. a2^o.

20 Así lo había señalado ya Moisés ORFALI, “Contexto teológico y social de la Biblia de Ferrara”, in: Iacob B. HASSÁN (ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara*, Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994, p. 229-249, p. 245.

21 Fernand BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell’età di Filippo II*, Turín: Einaudi, II, p. 870.

22 *Biblia en lengua española*, ed. cit., fol. a2^o.

23 José LLAMAS, “La antigua Biblia de los judíos españoles”, *Sefarad*, 4, 1944, p. 219-244, p. 236-240.

24 *Biblia en lengua española*, ed. cit., fol. a2^o.

25 Harm der BOER, “La Biblia de Ferrara y otras traducciones españolas de la Biblia entre los españoles de origen converso”, in: Iacob B. HASSÁN (ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara*, Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994, p. 251-278, p. 252-253.

26 *Ibid.*, p. 253.

27 Natalio FERNÁNDEZ MARCOS, “La Biblia de Ferrara y sus efectos en las traducciones bíblicas al español”, in: Iacob B. HASSÁN (ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara*, Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994, p. 445-471, p. 447.

28 El testimonio lo dio a conocer Eleazar GUTWIRTH, “Religión, historia y las biblias romanceadas”, *Revista Catalana de Teología*, 13, 1988, p. 115-133, p. 122.

29 Luis DíEZ MERINO, “La educación entre los hebreos”, in: Benigno DELGADO (coord.), *Historia de la Educación en España y América*, Madrid: S. M. y Morata, 1992, I, p. 229-308, p. 284.

30 Gérard NAHON, *Communautés judéo-portugaises du Sud-Ouest de la France, Bayonne et sa région 1684-1791*, París: Université Paris Nanterre, 2 vol., 1969. Gérard NAHON, *Les “nations” juives portugaises du sud-ouest de la France, 1684-1791: documents*, París : Centro Cultural Português, 1981.

31 Israel S. RÉVAH, “Le premier établissement des marranes portugais à Rouen, 1603-1607”, *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves*, 13, 1953, p. 539-552.

32 Cecil ROTH, “The marrano Press at Ferrara (1552-1555)”, *The Modern Language Review*, 38, 1943, p. 307-316, p. 310.

33 Moisés ORFALI, “Contexto teológico y social de la Biblia de Ferrara”, art. cit., p. 232.

34 *Ibid.*, p. 234.

35 Cf. Gemma AVENOZA, *La Biblia de Ajuda y la Megil-lat Antiochus en romance*, Madrid: CSIC, 2001, p. 124. Como expone la autora, la traducción ofrecida por E3 sería aceptable en una Biblia para cristianos, pero también para judíos. Hauptmann, por su parte, hace notar las posibles relaciones de esta interpretación con la ofrecida por el *Targum*: “similarly, Messiah comes, Whose is the kingdom”. Otis H. HAUPTMANN, “Additional Notes on the Lexicon of Old Judaeo-Spanish Bible translation”, *Romance Philology*, 5, 1951-1952, p. 163-165, p. 165.

36 En ellas, comenzaba diciendo rabí Arragel: “En este dezir es grand división en el entendimiento d’él entre los cristianos e los judíos, e prolixo tiempo e escriptura era necesario para determinar entr’ellos; pero pues que la voluntad del señor muy alto, don Luis de Guzmán, maestre de la cavallería de Calatrava, es de mandar aquí escrevir las opiniones de la ley cerca de los judíos e cristianos [...], así pornemos aquí en plaça ambas opiniones: cristiana y judaica. La determinación quede a los señores teólogos defensores de la ley”. *La Bible de Alba*, ed. cit., fol. 57^vo.

37 *Ibid.*, fol. 57^vo-58^ro.

Pour citer cet article

Référence électronique

Sergio Fernández López, « Estrategias de persuasión en las versiones bíblicas. El caso de la Biblia de Ferrara », *e-Spania* [En ligne], 36 | juin 2020, mis en ligne le 01 juin 2020, consulté le 25 août 2020. URL : <http://journals.openedition.org/e-spania/35733> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/e-spania.35733>

Droits d'auteur



Les contenus de la revue *e-Spania* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.