

NUEVAS REFLEXIONES SOBRE LA PRESENCIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL *QUIJOTE*: EL CASO DE LA BIBLIA DE FERRARA¹

Ruth Fine

Universidad Hebrea de Jerusalén

“Pero, habiendo estado un mes en ella, por Ferrara, Parma y Plasencia volvió a Milán”

Cervantes, *El licenciado Vidriera*.

INTERROGANTES INICIALES

En el marco de mi estudio precedente (Fine 2001), he intentado demostrar la significativa presencia del Antiguo Testamento en el *Quijote*, tanto por las numerosas marcas de intertextualidad en él identificables, como por la trascendencia que el texto bíblico posee en el mundo configurado de la obra y, probablemente, en la cosmovisión de su autor. En dicho estudio, y a partir de una revisión comparativa de los textos, he reconocido y clasificado numerosas relaciones intertextuales establecidas por el texto cervantino respecto del referente bíblico hebreo.

Tales relaciones comprenden casos de intertextualidad tanto de primer grado *_copresencia_* como más abundantes de segundo grado *_transformación, elaboración_*. A lo largo del *Quijote* se encuentran diseminados antropónimos, topónimos, nombres de libros, versículos y hasta citas tomadas del Antiguo Testamento (relaciones de primer grado). Asimismo, hallamos paralelismos y relaciones significativas menos explícitas, en el nivel lingüístico, el retórico y el conceptual (marcas intertextuales de segundo grado).

Nuestra investigación abordó, también, la difícil cuestión acerca de cuál ha sido la versión del texto bíblico empleada por Cervantes. En tal sentido, el análisis desarrollado ha demostrado que la más correspondiente con el *Quijote* es la de la Vulgata, en la versión unificada y oficial tridentina: la sexto-clementina, o quizás en traducciones parciales al romance que siguieran dicha versión. Un simple cotejo onomástico puso de relieve este hecho, al menos para una versión bíblica que Cervantes hubiera tenido a mano o en su memoria durante la redacción del *Quijote*, lo cual no puede descartar de modo concluyente la posibilidad de que el escritor haya conocido otras, incluso la de Casiodoro de Reina-Valera. Desde ya, además de los ejemplos onomásticos, hay a lo largo del texto cervantino otras marcas de intertextualidad que corroboran esta tesis.²

Deseo volver aquí a la problemática del texto bíblico utilizado por el autor del *Quijote*. La posibilidad o certeza del conocimiento por parte de Cervantes de la Biblia de Ferrara fue sugerida por críticos diversos³ (Leandro Rodríguez 1956; Monroy 1979; Higuera 1995; In-Sook 1996); en algunos casos *_que estimo fuera del discurso crítico_* la argumentación constituye una confirmación del supuesto origen converso de Cervantes; en otros se funda, primordialmente, en datos de carácter biográfico, como la prolongada permanencia de Cervantes en Italia, tan

llena de blancos e interrogantes. Así, por ejemplo, Ferrara es mencionada en la novela ejemplar *El Licenciado Vidriera*, junto con otras ciudades del norte de Italia. ¿Indica esto el paso de Cervantes por dicha ciudad en años previos a la apropiación de la misma por el estado Pontificio (1597), lo cual puso fin al florecimiento de la comunidad judía estense? ¿Se trata, acaso, de un mero recorrido literario convencional, como ha sido reiteradamente observado? Aunque esto último sea probablemente cierto, el paso por otras ciudades italianas, como Roma, importantes sedes de comunidades judías en el siglo XVI, parece indiscutible. La presencia en dichas comunidades de los volúmenes de la ferrarense, en su primera edición de 1553, es también un hecho evidente. ¿Implica eso que Cervantes estuvo en contacto con las comunidades sefardíes y que ello le dio acceso a la traducción bíblica? El *Persiles*, por ejemplo, a partir de su significativa y nada favorecedora mención de judíos de Roma, ¿sería testimonio de tal contacto? ¿Tuvo Cervantes un particular interés biblista que lo indujo a la búsqueda y lectura de la Biblia de Ferrara? Tales interrogantes permanecen sin respuesta; no obstante, por mi parte, creo poder sostener textualmente, desde el análisis del *Quijote*, que el texto bíblico de la ferrarense está alejado en grado sumo del referente bíblico inscripto en dicha obra, tanto lingüística como conceptualmente. Asimismo, intentaré demostrar que la improbabilidad de dicho contacto se fortalece al tener en cuenta el trasfondo social y religioso en el cual se ubica la Biblia de Ferrara, así como sus rasgos de estilo y, muy especialmente, sus objetivos y destinatarios.

LA BIBLIA DE FERRARA: CONTEXTO, ESTILO Y RECEPTORES

La traducción ferrarense se publica en el año 1553, durante un lapso considerado de tregua en la lucha entre la Reforma y la Contrarreforma y bajo la protección del duque de Ferrara, Hércules II. En la segunda mitad del siglo XVI, Ferrara se había convertido en la sede de la segunda comunidad sefardí más importante de Italia, después de la de Roma. La investigación ha demostrado que la edición de Ferrara ha sido sólo una, pero que contó con variantes en los distintos ejemplares que fueron publicándose en la imprenta de Usque por Jerónimo de Vargas (Yom Tob Atías) y Duarte Pinel (Abraham Usque).⁴ Tras esta primera edición hubo seis reediciones íntegras, a partir de 1611, en Amsterdam, y trece parciales, nueve del Pentateuco y cuatro de los Salmos.

La Biblia de Ferrara “en lengua española traduzida palabra por palabra de la verdad hebrayca” se inscribe en la tradición de traducciones de las Sagradas Escrituras a las lenguas vernaculares judías.⁵ El enfoque interpretativo y lingüístico de dicha tradición se caracteriza por una máxima fidelidad respecto del texto original hebreo y por un objetivo de literalidad. En la dedicatoria dirigida al lector se afirma:

así procuree que esta nuestra Biblia por ser en lengua Castellana fuesse *la más llegada a la verdad Hebrayca* que pudiesse, como fuente y verdadera origen do todos sacaron, haziendo seguir pero en todo lo posible la traslación del Pagnino y su *Thesaurus de la lengua Sancta* por ser de verbo a verbo tan conforme a la letra Hebrayca y tan accepta y estimada en la Curia

Romana [...] *Y aunque a algunos parezca el lenguaje della bárbaro y extraño, y muy diferente del polido que en nuestros tiempos se usa, no se pudo hazer otro, 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 Españoles usaron; que aunque en algo estraña, bien considerando, hallarán tener la propiedad del vocablo Hebrayco, y allá tiene su gravedad que la antigüedad suele tener.* (La Biblia de Ferrara 1996, pp. 4-5. El énfasis es mío)

Al hablar de la “verdad hebreaica”, debemos tener en cuenta la primordial concepción judía de que la lengua hebrea posee una autoridad mayor que cualquier otra lengua; la traducción recibe, entonces, su propia autoridad a partir de la mayor cercanía al texto originario. El objetivo consiste en que la expresión vernácula, en este caso la española, sea lo más cercana posible a la hebrea, es decir, que funcione como lengua calco o hebraizante; la fidelidad al modelo pesa más que la ambición formal. No obstante, cabe recordar que la noción de “verdad hebrayca” (expresión jeronimiana) ubica a los ferrarenses dentro del esfuerzo biblista general, y no exclusivamente judío, de corregir la Vulgata, registrado en la primera mitad del siglo, cuya meta era nutrirse “en la fuente y verdadero origen de do todos sacaron” (ibid., p. 4). En dichas versiones latinas _la de Santes Pagnino de 1527, por ejemplo, elogiada por el traductor de la ferrarenses, como hemos visto, en su dedicatoria al lector_ se observa un grado de violencia inferida a la lengua receptora, en pos de la fidelidad a la letra del hebreo, lo cual constituirá la característica estilística fundamental de la Biblia de Ferrara.

Sin embargo, la Biblia ferrarenses presentará además, y a diferencia de las versiones latinas hebraístas, una plena adecuación a la exégesis rabínica o masorética, sin dejar lugar a interpretaciones de índole cristológica. El seguimiento de la literalidad del texto hebreo es máximo, dando lugar a ser calificada, incluso por críticos contemporáneos de anticristiana, tanto en su interpretación como en su intención de desautorizar la Vulgata (Ricci 1926, p. 8).⁶

La fidelidad lingüística respecto del texto hebreo se manifiesta en el nivel fonético, semántico y morfosintáctico. La fidelidad fonética se revela en los nombres propios y hasta gentilicios (p.ej. filisteo [en heb. *pelishtí*] es traducido como pelisteo, conservando el sonido oclusivo del hebreo; Jordán [en heb. *Yardén*], se mantiene como Yardén). En el plano semántico, como se ha visto, el traductor elude la transferencia cultural cuando las versiones cristianas han hecho una traducción teológica neotestamentaria.⁷ El plano morfosintáctico es el que presenta mayores dificultades: así, por ejemplo, se intenta conservar en la traducción la misma estructura sintáctica hebrea o la más cercana a ella, manteniendo el orden originario, de modo que, en muchos casos, la sintaxis debe comprenderse por referencia analógica al texto pleno hebreo (un importante ejemplo de ello es la ausencia de cópula en el tiempo presente, como traslación directa del hebreo). El fuerte influjo de la sintaxis hebrea produce construcciones que nunca han existido en español. En opinión de Delgado (1994), sin ese código común el texto analizado permanece incomprensible.

El español de la Biblia de Ferrara, cuyos posibles defectos son reconocidos por los propios editores al llamarlo “bárbaro y extraño”, crea una lengua receptora, el ladino o judeo-español. Lo añejo de su estilo y los hebraísmos “intolerables” hicieron, en opinión de Menéndez y Pelayo, que esta Biblia no fuera ni popular ni útil para los cristianos del siglo XVI (1947, p. 286). El estilo y el lenguaje fue criticado por los mismos sefardíes del período y en ediciones posteriores se intentó actualizar su lengua; así, por ejemplo, en la reedición de 1628, en la que se sustituyen ciertos arcaísmos léxicos. Junto con las muestras de respeto y admiración respecto de la ferrarense, se entrelazan apologías respecto de su estilo, que revelan que su atractivo no era de orden estético y en casos determinados encontramos hasta abiertas quejas ante un texto que por su literalidad resultaba incomprensible: “los que ignoran el hebreo les es imposible entender la D Ley [...] antes percibirán muchos absurdos [...] sin gozar de la satisfacción [...] de haver alcanzado la inteligencia dellos en su original” (Yosef Franco Serrano, citado por Boer 1994, pp. 255-256). El mismo Casiodoro de Reina, en la “Amonestación” al lector que abre su traducción de la Biblia, si bien elogia la Biblia de Ferrara, no deja de señalar su problematicidad al observar que: “es obra digna de mayor estima (*a juyzio de todos los que la entienden*) que quantas aora ay” (el énfasis es mío).

La Biblia de Ferrara tiene, entonces, como punto de partida, el texto hebreo masorético y un punto de recepción en el judío sefardí, conocedor del español; es decir que para su plena captación requeriría de un tipo de complicidad con su destinatario, quien debería ser conocedor del código lingüístico y especialmente cultural.

Morreale ha analizado exhaustivamente las relaciones de la ferrarense con las biblias judeo-españolas medioevales que durante varias generaciones venían usando los judíos ibéricos, llegando a la conclusión de que no se trata de una nueva traducción sino de una reelaboración de las anteriores. Dicha crítica estima, asimismo, que los ferrarenses llevan a la práctica el *ad verbum* más sistemáticamente y de modo más constante que sus predecesores, dejando traslucir la morfosintaxis y el léxico del texto precedente. Todo ello da como resultado un estilo arcaizante y artificial.

La investigación actual estima tres destinatarios y objetivos básicos para la Biblia de Ferrara: primeramente, las necesidades religiosas _litúrgicas y de estudio_ de la propia comunidad judía religiosa en la que fue escrita y publicada; en segundo término, su empleo como medio de preservación ante el riesgo de una “contaminación doctrinal” y, finalmente, el fin proselitista _la rejudaización de los conversos hispanoportugueses llegados a Italia, huyendo de la persecución inquisitorial y de la marginación social._⁸ De este modo, podemos establecer que sus destinatarios primordiales fueron, por un lado, los judíos sefardíes y, por otro, los judeoconversos y los criptojudíos que deseaban retornar al judaísmo y recuperar todo aquel acervo judaico, después de haber estado inmersos en el mundo cristiano.⁹ Para estos últimos, la literalidad de la traducción compensaba, en cierta medida, la falta de acceso al texto original. Es importante recordar que estos criptojudíos y cristianos nuevos constituyeron el primer grupo de judíos europeos que había tenido una inmersión directa y prolongada fuera del mundo espiritual de la tradición

normativa judía. Y que, por ende, habían tenido un libre acceso a las fuentes teológicas y filosóficas cristianas. La Biblia de Ferrara fue, por ello, parte primordial de una empresa cuyo propósito era volcar a la lengua española y portuguesa las fuentes judaicas para que pudieran tener acceso a ellas quienes habían sido apartados de las mismas y habían sido “contaminados” con doctrinas ajenas al canon. Es así como las autoridades rabínicas la aceptaron y adoptaron por razones pragmáticas: la falta de dominio del hebreo por parte de los que retornaban al judaísmo.

Los ejemplares de la Biblia de Ferrara se distribuyen, principalmente, en las comunidades judías de Europa y el Nuevo Mundo en las que subsistían corrientes de marranismo; así, en Amsterdam (donde encontraremos las siguientes ediciones) y en el sur de Francia, todo ello atestiguado por varias adaptaciones y reimpressiones registradas en dichas comunidades. Por último, Boer (1994) ha destacado el alto costo de los ejemplares de la edición de 1553 y la dificultad en conseguirlos.

EJEMPLIFICACIÓN TEXTUAL

Desarrollaré a continuación el cotejo entre el referente bíblico (la Vulgata, la Biblia de Casiodoro de Reina-Valera y la ferrarense) y una selección mínima de intertextos presentes en el *Quijote*, que estimo representativos. Dado que el objeto del presente estudio se limita a la comprobación de un posible contacto entre la Biblia de Ferrara y el *Quijote*, no indicaré la tipología de los intertextos analizados.

Textos comparados

1. El *Quijote* [abr. Q]*
 2. La Vulgata [abr. V]
 3. La Biblia de Casiodoro de Reina [abr. CR]
 4. La Biblia de Ferrara [abr. BF]*
- [* enfatizados]

I. Samuel I 17:2

Q I, Prólogo: 15 : El valle de Terebinto.

V: In valle Terebinthi.

CR: Valle de Ela.

BF: **Valle de Elah.**

La BF conserva el topónimo hebreo, sin traducirlo, como sí lo hace V y reproduce Q. Asimismo, notamos una variación gráfica recurrente en BF, respecto de los nombres propios, que consiste en añadir la h después de una vocal, al final de la palabra, transliterando así el fonema aspirado hebreo *hei*, que no existe en español (p.ej. Moseh, Yehudah, Menasseh).

II. Proverbios 31: 10

Q I, 33: 380: la mujer fuerte [...] quién la hallará.

V: Mulierem fortem quis inveniet.

CR: Mujer virtuosa, ¿quién la hallará?

BF: ¿Muger de fonsado quién fallará?

El término hebreo *jail*, calificando a la mujer, aparece tres veces en la Biblia (Proverbios 31: 10, 12: 4 y Rut 3: 11) y se caracteriza por una marcada ambigüedad, que ha dado lugar a un espectro de interpretaciones en la exégesis rabínica, lo cual se pone de manifiesto en las varias traducciones: *fortem* (fuerte), virtuosa, fonsado. Se trata de un sustantivo que BF opta por conservar como tal, morfológicamente, e intenta traducirlo con absoluta literalidad (fonsado, como ejército, significado que se registra hoy en el hebreo moderno); de este modo logra mantener, como en el original hebreo, el plano denotativo —caracterización de la virtud de la mujer— sugiriendo el sentido simbólico-alegórico, a partir del cual la mujer virtuosa simboliza la Biblia y, su esposo, a Dios. La fortaleza es, entonces, la cualidad representativa de la unión entre ambos.

III. Éxodo 7: 5

Q I, 5: 73: Yo sé quién soy.

V: et scient [...] quod Ego sim Dominus.

CR: Y sabrán [...] que yo soy Jehová.

BF: Y sabrán [...] que yo Adonay.

El presente ejemplo —relación hipertextual o de segundo grado— es representativo de un comportamiento morfosintáctico característico de BF: la eliminación del verbo *cópula* en presente, como reproducción de su ausencia en el original hebreo. Cabe mencionar que nuestro ejemplo es aún más significativo, dado que la eliminación del verbo “ser” corresponde también a una causa normativa religiosa, puesto que dicho verbo es parte del nombre de la Divinidad (Jehová) y, por lo tanto, rige la prohibición de su mención. El contraste con *Q* resulta mayor, si notamos el énfasis puesto en la primera persona del verbo ser —soy— que cierra de modo condudente la frase de Don Quijote.

IV. Génesis 2:21

Q I, 33: 387: infundió sueño en Adán y que, estando durmiendo, le sacó una costilla.

V: inmisit ergo Dominus Deus soporem in Adam cumque obdormisset tulit unam de costis eius.

CR: Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán y, mientras éste dormía, tomó una de sus costillas.

BF: Y echó Adonay Dio adormidura sobre el hombre, y adormeciöse; y tomó una de sus costillas.

Hasta el capítulo 5 de Génesis, la voz hebrea *adam* aparece con el artículo determinante (*hei ha iediá*) _con excepción de 3: 17_ y, por ello, es traducida por BF y por las versiones cercanas al hebreo (p. ej. Dujovne 1961) como un sustantivo común _hombre_ y no como el nombre propio _Adam_. V y CR, colocarán alternativamente “hombre” y “Adam/Adán”. En el capítulo 5 encontraremos en el original, por primera vez, al mencionarse la línea genealógica, Adam como antropónimo, lo cual será consignado por todas las traducciones.

V. Eclesiastés 1:11

Q I, 15: 165: que no hay memoria a quien el tiempo no acabe, ni dolor que muerte no le consuma.

V: non est priorum memoria sed nec eorum quidem quae postea futura sunt erit recordatio apud eos qui futuri sunt in novissimo.

CR: No queda memoria de lo que precedió, ni tampoco de lo que ha de suceder quedará en los que vengan después.

BF: No memoria de los primeros, y también de los postrimeros que serán no será a ellos memoria con los que serán a la postrimería.

Ejemplo de calco sintáctico que violenta el orden normativo del español.

VI. Proverbios 18:21

Q I, 22: 238: que está en su lengua su vida o su muerte.

V: mors et vita in manu linguae qui diligunt eam.

CR: La muerte y la vida están en poder de la lengua.

BF: Muerte y vidas en poder de lengua.

En hebreo el sustantivo “vida” es siempre plural, rasgo morfológico que BF reproduce, transgrediendo la norma de la lengua receptora.

VII. Deuteronomio 6: 16 (también en Salmos 78 [V: 77]: 56)

Q I, 20: Así que no es bien tentar a Dios acometiendo tan desaforado hecho.

V: non temptabis Dominum Deum tuum.

CR: No tentaréis a Jehová, vuestro Dios.

BF: No provedes a Adonay vuestro Dio.

Q sigue a V, en su elección del verbo “tentar”, a diferencia de BF, que opta por “mostrar”. Se trata de un caso mostrativo de fidelidad a la exégesis masorética. Acorde con la verdad hebraica, el versículo presenta una clara confrontación herética con la Divinidad. El sentido hebreo del verbo es el de “examinar” a Dios, lo que implica no aceptarlo, dado que no es posible examinar a Dios ni poner en duda sus decisiones. Es por ello que la voz “probar” resulta más literal y contundente que la de “tentar”.

VIII. Génesis 2: 24

Q I, 33: 387: Por ésta dejará el hombre a su padre.

V: relinquet homo patrem suum.

CR: dejará el hombre a su padre.

BF: dexará varón a su padre.

Nuevamente, la voz hebrea para “hombre” es “*adam*”; en el ejemplo, por lo tanto, la traducción elegida por BF es la de “varón” y no “hombre”, dado que encontramos en el versículo el sustantivo hebreo “*ish*”, que contrasta con su femenino, en el mismo versículo, “*ishá*”.

IX. Reyes I 4:1

Q II, 45: 995: Salomón.

V: Salomon.
 CR: Salomón.
BF: Selomoh.

Comportamiento habitual de BF para la transliteración de los nombres propios, como fue señalado más arriba.

X. Salmos 84:7 [V: 83:7/ CR: 84:6]

Q II, 11: 712: que Él es el sabidor de las cosas que han de suceder en este valle de lágrimas.

V: in valle lacrimarum.

CR: atravesando el valle de lágrimas.

BF: passantes por valle de confusión.

A diferencia de V, CR y Q, en BF “*emek ha bajá*” es traducido literalmente por “confusión”, a partir de la raíz hebrea “*bij*” y de acuerdo con la exégesis masorética que ve en el aludido valle de Jerusalén, Guei Ben Heinom, situado camino al Templo, un sitio de confusión y aparecidos, por la profanación de Dios que allí tenía lugar y no un valle de llanto, como es considerado por la exégesis cristiana.

XI. Génesis 3: 19

Q II, 13: 726-727: en verdad que comemos el pan en el sudor de nuestros rostros.

V: in sudore vultus tui vesceris pane.

CR: Con el sudor de tu rostro comerás el pan

BF: Con sudor de tus narices comerás pan.

Traducción de una literalidad máxima por parte de BF, que violenta el reconocimiento y la comprensión del conocido pasaje bíblico. En el original hebreo “*apija*”, tus narices.

XII. Proverbios 31: 31

Q II, 17: 766: Tus mismos hechos sean los que te alaben.

V: et laudent eam in portis opera eius.

CR: y que en las puertas de la ciudad la alaben sus hechos.

BF: y alabarla en consejos sus fechas.

El presente versículo se relaciona con el ya analizado en II (“mujer fuerte”), específicamente con Rut 3: 11. La traducción de la voz hebrea “*shearim*” como consejos y no puertas (como en V y CR), responde a la interpretación rabínica de orden simbólico (p.ej. la de Maimónides, entre otros), según la cual Rut (mujer virtuosa / de ejército / fuerte) es consejo o fuente de inspiración, al haberse identificado con el sistema de valores de Israel y engendrar la dinastía de David.

XIII. Deuteronomio 28: 23

Q II, 20: 791: que el cielo se hace de bronce sin acudir a la tierra.

V: sit caelum quod supra te est aeneum et terra.

CR: Los cielos que están sobre tu cabeza serán de bronce.

BF: Y serán tus cielos que sobre tu cabeza cobre, y la tierra.

Ejemplo de coincidencia con CR y no con V.

XIV. Job 29: 10 y Salmos 22: 15 [V: 21: 16]

Q II, 39: 948: pegóseme la voz a la garganta.

V: vocem suam cohibebant duces et lingua eorum gutturi suo adherebat.

CR: y la voz de los principales se apagaba y se les pegaba la lengua al paladar.

BF: Boz de príncipes escondíanse, y su lengua a su palabra se apegaba.

XV. Samuel I 2: 8 y Salmos 113: 7 [V: 112]

Q II, 51: 1048 : gracias particulares al cielo, el cual del estiércol sabe levantar los pobres.

V: suscitatur de pulvere egenum et de stercore elevatur pauperem.

CR: Él levanta del polvo al pobre, alza del basurero al menesteroso.

BF: Alevantán de polvo mendigo, de muladar enaltecerá desseoso.

CONCLUSIONES: CERVANTES Y LA BIBLIA DE FERRARA, UN ENCUENTRO IMPROBABLE

Como hemos podido observar hasta aquí, en todos los ejemplos expuestos el *Quijote* sigue a la Vulgata, y sólo en un caso muestra una coincidencia exclusiva con la Biblia de Casiodoro de Reina (ejemplo XV), que puede atribuirse, quizás, a una contemporaneidad lingüística. En ningún caso que presente divergencias entre las traducciones la obra de Cervantes registra acercamiento alguno a la lectura hecha por la ferrarense. Esta conclusión se hace extensiva a todo el corpus de intertextos bíblicos identificados en el *Quijote* (unos trescientos, aproximadamente).

A la comprobación textual, que estimo la más fehaciente, se suma el conjunto de datos contextuales ya mencionados, los cuales apoyarían la tesis sugerida: primordialmente, la dificultad en la comprensión del texto por quien careciera de un código lingüístico y cultural precedente, y la falta de atractivo de su estilo arcaizante y carente de preocupación formal. Si a ello sumamos el fiel seguimiento de exégesis rabínica y de la verdad hebraica por parte de la ferrarense, es difícil considerar que Cervantes pudiera quedar incluido entre sus eventuales destinatarios. Aún puede añadirse a ello la prohibición de la lectura de las versiones bíblicas romaneadas y/o hebraizantes, el empleo de la misma por comunidades sefardíes circunscriptas y la escasez y costo de sus ejemplares.

A partir de lo expuesto, la filiación del *Quijote* respecto de la Biblia de Ferrara parece improbable. Si bien biográficamente Cervantes pudo haber tenido acceso en Italia a esta última versión, lo cual, a mi juicio y por las razones apuntadas, no resulta muy factible, considero, finalmente, que la investigación acerca de la presencia del Antiguo Testamento en el *Quijote* debe quedar desligada del modelo ferrarense, a pesar del indudable interés y atractivo que éste posee.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Cervantes

CERVANTES, Miguel de (1998) *Don Quijote de la Mancha*, ed. dirigida por F. Rico. Barcelona: Instituto Cervantes-Crítica.

_____ (1994) *El licenciado Vidriera*, en *Obra Completa II*, ed. dirigida por Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, pp. 645-679.

_____ (1997) *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. dirigida por Carlos Romero Muñoz. Madrid: Cátedra.

Versiones de la Biblia

1. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem* (1975). Adiuu. B. Fischer Osb, Iohanne Gribomont Osb. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
2. *La Biblia de Ferrara* (1996). Ed. de Moshe Lazar. Madrid: Biblioteca Castro.
3. *Torah, Neviim, Ketuvim* (1961). Edición según la Masorá. Tel Aviv: Ed. Sinai (en hebreo).
4. *Santa Biblia* (1995) Antigua versión de Casiodoro de Reina [1569], revisada por C. de Valera [1602]. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.
5. *La Biblia* (1961). Trad. al castellano de León Dujovne, Manasés y Moisés Konstantynowski. Buenos Aires: Ed. Sigal.

Bibliografía general

- BOER, Harm den (1994) “La Biblia de Ferrara y otras traducciones españolas de la Biblia entre los sefardíes de origen converso”, en *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional. Sevilla, noviembre de 1991*, ed. a cargo de Iacob M. Hassán. Madrid: Ediciones Siruela, pp. 251-296.
- DELGADO, Feliciano (1994) “Verdad hebraica y verdad románica en la Biblia de Ferrara”, en *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional. Sevilla, noviembre de 1991*, ed. a cargo de Iacob M. Hassán. Madrid: Ediciones Siruela, pp. 142-148.
- FINE, Ruth (2001) “La presencia del Antiguo Testamento en el *Quijote*”, en *Volver a Cervantes. Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Palma: Univ. de les Illes Balears, pp. 479-490.
- HIGUERA, Henry (1995) *Eros and Empire. Politics and Christianity in Don Quixote*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- IN-SOOK, Huh Hwang (1996) *La Biblia en la obra de Cervantes*. Tesis doctoral (sin publicar). Madrid: Universidad Complutense.
- MENÉNDEZ Y PELAYO (1947) *Historia de los heterodoxos españoles III*. Madrid.
- MONROY, Juan Antonio (1979) *La Biblia en el Quijote*. Terrassa, España: Libros CLIE.
- MORREALE, Margherita (1994) “La Biblia de Ferrara y los romanceamientos medievales: 2SM 22 y PS 18”, en *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional. Sevilla, noviembre de 1991*, ed. a cargo de Iacob M. Hassán. Madrid: Ediciones Siruela, pp. 69-139.

ORFALI, Moisés (1994) "Contexto teológico y social de la *Biblia de Ferrara*", en *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional. Sevilla, noviembre de 1991*, ed. a cargo de Jacob M. Hassán. Madrid: Ediciones Siruela, pp. 229-249.

RICCI, Clemente (1926) *La Biblia de Ferrara*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

RODRÍGUEZ, Leandro (1956) *Don Miguel, judío de Cervantes*. Santander: Ed. Cervantina.

RYPINS, Stanley (1955) "The Ferrara Bible at Press", *The Library* 10, pp. 244-269.

NOTAS

¹ El presente estudio constituye un apartado de una investigación mayor, en proceso de publicación, cuyo objeto es la presencia del Antiguo Testamento en el *Quijote*. Una síntesis de dicha investigación fue presentada en el Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas, en Lepanto, octubre del 2000. Agradezco, nuevamente, la colaboración de mi colega, Menajem Argov, quien me ha guiado en el análisis y procesamiento de los datos veterotestamentarios.

² Cfr. Fine 2000, especialmente pp. 481-483.

³ Agradezco a Daniel Eisenberg el sugerirme indagar en este interrogante.

⁴ Rypins (1955) ha establecido que la Biblia de Ferrara no tuvo dos ediciones separadas _una para judíos y otra para cristianos_ sino que sus editores produjeron impresiones diferentes en tamaño y en calidad de papel, que presentan, a su vez, cambios tipográficos, corrección de erratas y variaciones léxicas.

⁵ Las traducciones, en el marco del judaísmo, no tuvieron una existencia propia, sino que eran meras ayudas para comprender el original hebreo que continuaba utilizándose en el estudio y la liturgia.

⁶ El caso más sobresaliente al respecto es el de Isaías 7:4, en cuanto a la traducción de la palabra hebrea "*almá*", como *virgo*/virgen (así en la Vulgata y en versiones cristianas de la Biblia, que ven en este versículo una profecía del nacimiento de Cristo) o como "moza" o "doncella" (traducción según la "verdad hebraica"). En la mayor parte de las versiones de la primera edición de la Biblia de Ferrara se opta por "moça" ("he la moça concibién y parién hijo"), en tanto que otras eligen la solución de compromiso "alma" (transcripción del hebreo "*almá*"). Son escasas las versiones que han traducido el vocablo por virgen, y las razones para ello son aún objeto de debate (Cfr. Orfali 1994).

⁷ Ver nota precedente.

⁸ Orfali estima que de todas las versiones romanceadas de la Biblia hechas por judíos con espíritu judío ésta es la más perfecta filológicamente y exegéticamente elaborada, hecho que la convirtió en la más temible para el dogma cristiano. (Cfr. Orfali 1994, pp. 232-234).

⁹ Señala Orfali, asimismo, que los conversos que retornaban al judaísmo no pueden ser vistos como un grupo uniforme: cabe distinguir a quienes eran obedientes de los vacilantes y aun cuestionadores. En relación a estos últimos, la empresa de su reinserción en el dogma judío hacía imprescindible la existencia de textos exegéticos acordes con dicho dogma (ibid.). Importa destacar que la Biblia de Ferrara no aparecerá mencionada directamente en el Índice inquisitorial sino hasta 1747. La declaración de su portada "vista y examinada por el officio dela Inquisición", no sería sino un intento de conciliación con el tribunal inquisitorial, declaración que en 1747 será confirmada como falsa.

