

TRADUCCIÓN Y EXÉGESIS EN LAS BIBLIAS ROMANCEADAS

TRANSLATION AND EXEGESIS IN EARLY CASTILIAN BIBLES

LUIS M. GIRÓN NEGRÓN
Harvard University

<https://orcid.org/0000-0003-1944-2741>

Resumen: Este ensayo ofrece algunas reflexiones metodológicas para beneficio de hispanistas sobre la edición de las Biblias romanceadas desde la perspectiva del hebraísmo, sobre todo el reto que supone para estas ediciones la impronta textual de la exégesis rabínica —el conjunto de interpretaciones judías inspiradas por la Biblia hebrea—. Un repaso introductorio sobre la exégesis judía tardomedieval da paso a un muestrario de diez pasajes (su mayoría de la *Biblia de Arragel*) que ilustran la diversidad de huellas exegéticas judías en el cuerpo de estas traducciones.

Palabras claves: Biblias romanceadas; exégesis judía; la *Biblia de Arragel*; traducción en la Edad Media.

Abstract: This essay offers a few methodological reflections for the benefit of Romance philologists on the edition of early Castilian Bibles from the perspective of Jewish studies. Our primary concern is the challenge for editors presented by the textual traces of rabbinic exegesis in these Bibles, that is Jewish interpretations of the Hebrew Bible. An introductory overview of late medieval Jewish biblical interpretation leads into a sample of ten passages (mostly from the *Arragel Bible*) that illustrate the diverse range of Jewish exegetical traces discernible in these translations.

Keywords: early Castilian Bibles; Jewish exegesis; the *Arragel Bible*; translation in the Middle Ages.

SUMARIO

1. La exégesis judía como fuente de las Biblias romanceadas: notas introductorias.— 2. Huellas de la exégesis I: rastros menores de los comentarios filológicos.— 3. Huellas de la exégesis II: interpolaciones midráshicas breves.— 4. Huellas de la exégesis III: perífrasis exegéticas de mayor amplitud.— 5. Huellas de la exégesis IV: solución de enigmas filológicos en los romanceamientos a la luz de fuentes judías.— 6. Bibliografía citada.

1. LA EXÉGESIS JUDÍA COMO FUENTE DE LAS BIBLIAS ROMANCEADAS: NOTAS INTRODUCTORIAS¹

En un encuentro con el equipo editorial del proyecto *Biblias hispánicas* en Palma de Mallorca en el 2017 y en un encuentro subsiguiente en el 2018 para presentar las primicias de dicho proyecto, el director Andrés Enrique me pidió que ofreciera algunas reflexiones metodológicas sobre la edición de las Biblias romanceadas para beneficio de los hispanistas desde la perspectiva del hebraísmo. Sobre todo, me pidió abordar el reto que supone para estas ediciones la impronta textual de la exégesis rabínica –el conjunto de interpretaciones judías inspiradas por la Biblia hebrea–.

El problema de fondo era muy claro. El grueso de los romanceamientos bíblicos al castellano antiguo –al menos los fragmentos que han sobrevivido– son traducciones hechas por judíos directamente del hebreo y el arameo. Esto contrasta notablemente con el resto de la Europa medieval. Casi todas las traducciones medievales de la Biblia a los vernáculos ultrapirenaicos son de la Vulgata de San Jerónimo o de alguna versión intermedia (con la notable excepción de la Biblia en eslavo antiguo basada en la Septuaginta griega). Dentro de la península ibérica, éste también es el caso con la mayoría de los testimonios que nos han llegado de las biblias catalanas y portuguesas: con pocas excepciones por el lado catalán, son casi todas traducciones del canon cristiano –en su mayoría del Salterio y el Nuevo Testamento– que se remontan a la venerable versión latina del biblista estridonense².

¹ Este ensayo deriva de la presentación hecha el 22 de noviembre del 2018 en el congreso *Biblias hispánicas: traducción vernácula en la Edad Media y el Renacimiento* (Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca). Aunque se ha retocado a fondo el texto original de la presentación, preservamos *grosso modo* el carácter semi-informal de la charla, que combinaba la síntesis pedagógica de material archiconocido por los hebraístas para beneficio de hispanistas con las primicias de unas aportaciones científicas basadas en la edición y estudio de la *Biblia de Arragel*: proyecto para la serie *Heterodoxia Iberica* de Brill que prepara este servidor en colaboración con Andrés Enrique Arias, Francisco Javier Pueyo Mena y el llorado Ángel Sáenz Badillos.

² Por el lado catalán, se conservan cuatro traducciones parciales que derivan de las lenguas originales de la Biblia hebrea: (1) un manuscrito quinientista (BNP Ms. esp. 244) con un salterio fragmentario traducido del hebreo en el siglo quince en Nápoles, pese a las correcciones y adiciones subsiguientes, basadas en la Vulgata, de un segundo revisor; (2) también un *siddur* para conversos del último tercio del siglo quince con cuarenta y un salmos y demás intertextos bíblicos traducidos al catalán (descripción de ambos en Casanellas 2014, pp. 23-24); (3) un par de fragmentos del Salterio (*ibidem*, p. 23 y n.º 20; Junyent Molins 2013); y, (4) varias porciones de una Biblia del siglo catorce (Jos 18, 24; 1 Par) documentada en cuatro manuscritos y varios fragmentos que fueron traducidas no de la Vulgata, como el resto de la misma, sino del hebreo (Casanellas 2020, pp. 401-402). Pero el grueso de las traducciones bíblicas que se conservan –la mayoría de los Salterios íntegros traducidos entre los siglos trece y quince, el grueso de la Biblia completa del siglo catorce antes mencionada, los Evangelios del códice Palau del siglo quince, los vestigios de la Biblia valenciana de Ferrer, etc.–

Pero las biblias castellanas –salvo por las traducciones atestiguadas en *E6/E8*, *General Estoria* y uno que otro fragmento– son casi sin excepción romanceamientos hechos directamente del hebreo y del arameo. Hunden sus raíces en una tradición intrajudía de ciencias bíblicas, aunque se preserven en manuscritos de letra latina mandados a hacer por mecenas cristianos para beneficio de sus correligionarios. Las biblias romanceadas están salpicadas de retoques perifrásticos, giros lingüísticos, y otras desviaciones de la fuente original que se originan en gran parte en las perspectivas filológicas e interpretativas de la comentarística rabínica.

Un manejo filológico del español antiguo, aunque evidentemente necesario, es por ende insuficiente para la edición de estas biblias. Es obvio, en primer lugar, que la intelección de estos romanceamientos requiere compulsarlos con la fuente bíblica original en hebreo o arameo. Sin una colaboración disciplinada con un perito en filología semítica, la filología hispánica no basta por sí sola para dilucidar cómo estos traductores desentrañaban el *sensus litteralis* de estas Escrituras, sus *ipsissima verba* en las lenguas originales. Al mismo tiempo, estos romanceamientos no se limitan a trasvasar un material lingüístico foráneo al castellano *ad litteram*, sino que también reflejan el peso formativo de la exégesis judía –las interpretaciones rabínicas de la Biblia hebrea– como filtro adicional en la traducción. No es suficiente leer la Biblia en hebreo para dilucidar de forma exhaustiva cómo traducen estos romanceadores. La Biblia en la Edad Media, tanto por el lado judío como por el cristiano, nunca está exenta de interpretaciones (*the Bible in the Middle*

derivan directa o indirectamente de la Vulgata. En cuanto al corpus portugués, aunque las aljamas portuguesas habían sido centros significativos de vida intelectual en la baja Edad Media (véanse, *e. g.*, los importantes incunables en hebreo de la segunda mitad del siglo quince producidos en Faro y Lisboa –*cf.* Nascimento 1993, p. 88; 2010, p. 12, n. 17–), no ha sobrevivido ninguna traducción bíblica tardo-medieval al galaico-portugués. Visión de conjunto sobre las biblias romanceadas en castellano en Avenzoza 2008, 2011, 2012; Pueyo-Mena, Enrique-Arias 2013; Francomano 2011; Sánchez-Prieto Borja 2002a, 2002b; panorama de las biblias portuguesas medievales en Nascimento 1993, 2010; Reinhardt, Santiago-Otero 1986, pp. 41-46; y Avenzoza 2009; la *status quaestionis* sobre las biblias catalanas en Puig i Tàrrach 2001; Casanellas 2014, 2020; Avenzoza 2012; Escolà Tuset 2016, amén de los esfuerzos monumentales de Armand Puig i Tàrrach y Pere Casanellas con el *Corpus Biblicum Catalanicum*, <http://cbcat.abcat.cat> [consulta: 01/11/2018]. Repasamos todas estas traducciones bíblicas iberorrománicas con mayor lujo de detalle en el Estudio Histórico-Literario de nuestra edición de la *Biblia de Arragel* en curso de preparación. Cabe notar, finalmente, que el estudio de estos romanceamientos se ve engrosado por un vasto elenco de fuentes diversas que también echan luz sobre los principios filológicos y exegéticos de las traducciones bíblicas intrajudías: véase, como ejemplo reciente, el glosario-comentario en hebreo y castellano sobre los Salmos, Job, Proverbios, Rut, el Cantar de los Cantares y Qohelet que se conserva en el manuscrito Hunt. 268 de la Bodleian Library en Oxford, objeto reciente de una espléndida edición con estudio de Esperanza Alfonso, acompañada por un glosario alfabeticado y estudio lingüístico, preparado por Javier del Barco, de sus 2018 glosas castellanas transcritas en aljamía hebrea.

Ages is always an interpreted Bible, como suelo repetirles a mis estudiantes en las aulas norteamericanas). Su diseminación, ya sea en romanceamientos, en sermones (*derashot*), en perífrasis narrativas, o en otras representaciones artísticas en la literatura, la música, y las artes visuales, está marcada a fuego por las interpretaciones más influyentes de los comentaristas rabínicos y medievales, sobre todo en la tradición peninsular. Para editar estas Biblias hay que conocer también la comentarística judía.

Antes de proceder con nuestros ejemplos, es necesario, para beneficio de los hispanistas, repasar a grandes rasgos los estilos y fuentes de las tradiciones exegéticas principales que dejan huellas discernibles en las Biblias romanceadas.

Los traductores de estos romanceamientos manejaban las interpretaciones rabínicas de la Biblia en sus dos vertientes principales. La observancia religiosa de los judíos rabínicos deriva, por un lado, de la *halajá* (“la ley judía”), es decir, la exégesis de las Escrituras abocada a su interpretación legal en relación con la observancia religiosa de los judíos rabínicos (los materiales recogidos en tales textos como la Mishná, los Talmudim, las compilaciones de respuesta –las *sheelot u teshuvot*– y las codificaciones normativas de la *halajá*). Conocían a fondo, por el otro, las interpretaciones *midráshicas* volcadas en sermones rabínicos y narraciones extrabíblicas de orientación exegética o *aggadot* (singular *aggadá*), es decir, los textos agavillados en tales colecciones de *midrashim* (plural de *midrash*) como el *Midrash Rabbá* o el *Midrash Tanhuma* y que abordaban las grandes cuestiones teológicas del judaísmo clásico con una hermenéutica muy peculiar de corte no-legal aplicada a la Torá, de la que hablaré en un momento.

Además de la *halajá* y el *midrash*, estos traductores también eran beneficiarios de los grandes avances en la filología semítica comparada como herramienta exegética: es decir, la dilucidación del *peshat* (*i. e.* el sentido literal de las Escrituras) de forma contextual y con un conocimiento lingüístico preciso del hebreo y el arameo que se remonta a los hallazgos científicos de las juderías arabófonas (el estilo asociado, por ejemplo, con la obra de Abraham ibn Ezra). A este elenco de acercamientos habría que añadirle, finalmente, otras dos tradiciones intelectuales: la exégesis alegórica de corte filosófico, abocada a las interpretaciones racionalistas de las visiones bíblicas, sobre todo entre biblistas de sensibilidad maimonidiana (por ejemplo, Guersónides), y la hermenéutica teosófica de los cabalistas, con sus propias perspectivas *midráshicas* sobre los rasgos metafísicos del lenguaje bíblico, la interpretación esotérica de la *Torá* como una narrativa mística³.

³ Visión de conjunto sobre la exégesis bíblica hispano-judía –figuras principales, fuentes, y variedad de acercamientos interpretativos– en Sáenz-Badillos, Targarona Borrás 2003. Véanse también las secciones pertinentes en el panorama histórico sobre la literatura hebrea y judía

Los traductores de estos romanceamientos se identificaban con unas u otras de estas tradiciones del biblismo judeo-andalusí. Es decir, que a la hora de traducir abrevaban en las fuentes clásicas y medievales del biblismo hispanojudío: en primer lugar, la literatura clásica rabínica, sobre todo, el Talmud Bavli y el Talmud Yerushalmi, los *midrashim* clásicos, y las colecciones antiguas de *derashot* (los sermones rabínicos); en segundo lugar, las traducciones antiguas de la Biblia al arameo (los *targumim*, sobre todo el de Onqelos y el Pseudo-Jonatán) y las traducciones bíblicas judeoárabes (en especial, el venerable *Tafsīr* de Saadia Gaón); en tercer lugar, las herramientas exquisitas de la filología semítica judía –sus gramáticas y diccionarios–; finalmente, el corpus medieval de comentarios bíblicos que vienen a poblar los márgenes de las Biblias rabínicas o *Miqraot Gedolot* –Rashi (1040-1105), Abraham ibn Ezra (1089-1164), Nahmánides (1194-1270), David Qimhi (¿1160?-¿1235?), Guersónides (1288-1344), etc. y demás fuentes medievales engrosadas con valioso material exegético (sermones, tratadística, la literatura filosófica, los *yalqutim*, etc.)⁴–.

Todas estas traducciones se nutren –algunas más, algunas menos– de las interpretaciones bíblicas transmitidas en este archivo literario. Y cabe enfatizar (mi último punto antes de proceder con ejemplos específicos) que esta tradición exegética deja huella en todos estos romanceamientos, sea cual fuere la forma de traducir predilecta por sus traductores respectivos. Las traducciones que se han editado y que nos congregan en esta asamblea se ubican, como habrán visto, en un amplio espectro de estilos entre los polos del literalismo extremo y la perífrasis libre. Algunos traductores favorecen la traducción-calco de las Escrituras: una traducción *ad litteram* de carácter servil, hiperliteral, apegada incluso a la morfosintaxis del hebreo en sus aspectos intraducibles (como cuando Ferrara recurre a la preposición *a* para traducir la partícula acusativa *et*). Estos traductores procedían así casi siempre por razones devocionales asociadas en parte con lo que Richard Steiner llama *the omnisignificance doctrine of the Rabbis*⁵: la convicción religiosa (sobre todo en los *midrashim*) de que la inspiración divina en las Escrituras abarca la totalidad del texto, incluso sus aspectos más triviales, lo aparentemente nimio, insignificante, o intraducible (cualquier repetición, cualquier juego de palabra, cualquier vínculo impresionista entre dos pasajes cualesquiera), y por

editado por Guadalupe Seijas 2014, y para los *midrashim* en particular, la síntesis brillante de sus premisas exegéticas en Kugel 1986.

⁴ Panorama introductorio sobre la literatura rabínica clásica que recoge estas tradiciones exegéticas en Strack, Stemberger 1988, en Neusner 1994 y en los ensayos agavillados en Safrai 1987 y Safrai, *et al.* 2006; para las tradiciones exegéticas reflejadas en los *Targumim*, véase Bowker 1969, y para Saadia, Steiner 2010; finalmente, remitimos de nuevo a Sáenz-Badillos, Targarona Borrás 2003 para una caracterización sinóptica de los exégetas principales asociados con los comentarios judíos que dejan huella en estos romanceamientos.

⁵ Steiner 2010, p. 9.

ende nada es superfluo a la hora de traducir. Todo detalle textual es interpretable, toda irregularidad acarrea la posibilidad de sentido, incluso una pluralidad o infinidad de sentidos. Nada más ajeno a la hermenéutica de los *midrashim* que la consigna de Séneca tan cara a Montaigne en una de sus *Epistulae morales ad Lucilium* (117): *Transcurramus solertissimas nugae* (“Pasemos por alto estas sutiles menudencias”)⁶. Esta fe *midráshica* es la mentalidad que cristaliza en el estilo de traducción de las Biblias ladinadas del siglo XVI, con Ferrara a la cabecera.

Otros traductores, sin embargo, favorecen un estilo más libre de traducción *ad sensum*: una fidelidad escrupulosa al sentido pero abierta a la perífrasis, ya fuera por ampliación u omisión, con miras a facilitar la intelección del texto (el *Tafsīr* de Saadía ofrece un precursor luminoso entre las antiguas traducciones judías). Para estos traductores, la Revelación es divinamente inspirada, si bien, como arguyera Maimónides, el hebreo bíblico es una lengua convencional sin atributos metafísicos⁷ y los autores bíblicos son instrumentos de la revelación divina a través de su propio vernáculo. Claro que algunos traductores abiertos a la perífrasis recurren a menudo a la poda textual —la supresión de repeticiones, la sustitución pronominal, la omisión de partículas superfluas, etc.— por razones puramente estilísticas. Pero la mayoría de las veces también se toman libertades que responden no a criterios puramente estilísticos sino más bien al estímulo interpretativo de sus fuentes exegéticas.

Todo esto me lleva al principio fundamental que gobierna mi acercamiento a estos textos vistos desde el hebraísmo. O más bien, un principio editorial a caballo entre la filología hispánica y los estudios judíos, mi hermenéutica de la sospecha en aras de Paul Ricoeur. Cualquier discrepancia aparente con el texto bíblico original, por más insignificante o trivial que pudiera parecer, podría originarse en un comentario exegético judío. Todo escollo textual que suponga un desvío de la fuente bíblica exige, por ende, que primero se explore a fondo si hay alguna tradición exegética que pudiera explicarlo, antes de proceder con la edición del romanceamiento a la luz de criterios ecdóticos de corte comparatista puramente intra-románicos⁸.

⁶ Véase la cita casi al comienzo de su ensayo I.20 *Que philosopher, c'est apprendre a mourir* —Michel de Montaigne, *Essais. Livre I*, ed. Micha, p. 127—.

⁷ El acercamiento empírico de Maimónides a toda lengua como convención humana se documenta, por ejemplo, en su exégesis del Gn 2, 19-20 en la *Guía* 2, 30, mientras que su rechazo del concepto rabínico del hebreo bíblico como *lashon ha-qodesh* subyace en su explicación de dicha caracterización en la *Guía* 3, 8 tal y como lo puntualizan sus comentaristas medievales. Sobre la actitud maimonidiana al lenguaje a lo largo de su obra, véase Septimus 1994.

⁸ Como ha puntualizado Alfonso 2021, p. 257: “the bearing of medieval Jewish exegesis on translations of the Hebrew Bible into Romance is a matter of great interest that to date has not been explored with the depth and care it deserves”. Esperamos comenzar a subsanar esta laguna con la edición de *Arragel* en curso de preparación, de la cual derivamos el grueso de los ejemplos discutidos en este estudio.

En lo que resta de este ensayo repasaremos un elenco de problemas textuales que derivan del recurso a la exégesis por parte de estos traductores, ilustrada con diez ejemplos. Nueve de los diez provienen de la traducción del Génesis en la *Biblia de Arragel* (el texto en el que Andrés Enrique Arias, Javier Pueyo Mena y un servidor hemos estado trabajando en estos últimos años), aunque varios tengan paralelos en las otras Biblias romanceadas (sobre todo *E19* y *E4*). El último ejemplo proviene de la traducción recogida en los manuscritos de *Ajuda* y Escorial 3 (*E3*) y se basa en los frutos de un estudio reciente, que resumiré al final, inspirado por una propuesta original de mi maestro Bernard Septimus.

2. HUELLAS DE LA EXÉGESIS I:
 RASTROS MENORES DE LOS COMENTARIOS FILOLÓGICOS⁹

Los primeros cuatro ejemplos son muy sencillos, algunos casi triviales: textos bíblicos con variantes menores que revelan huellas leves pero detectables de fuentes exegéticas abocadas al *peshat* (es decir, comentarios abocados a desentrañar el *sensus litteralis* del pasaje susodicho desde una perspectiva contextual). Son los pequeños añadidos que bien podrían antojársele a un editor meros retoques de estilo o de lengua por parte de los traductores, si no tuviéramos presente las fuentes subyacentes en la comentarística judía.

Ejemplo I
 Gn 2, 12

Arragel: *E el oro de aquella tierra es bien purísimo.*
 Hebreo: וְזָהָב הָאֶרֶץ כֶּהָיָה טוֹב
u-zehav ha-arets ha-hiw tov (טוב)
 C. I.: y el oro de ese país es **excelente**

⁹ Las citas de la Biblia hebrea, del Targum Onqelos y de los comentaristas judíos principales (Rashi, Ibn Ezra, Nahmánides, David Qimhi, Guersónides) en los ejemplos a continuación son de la magna edición de las *Miqraot Gedolot* de Menachem Cohen (para el texto del Génesis y sus comentarios en particular, véanse Cohen 1997, 1999). Las citas de la *Biblia de Arragel* con sus glosas proceden de nuestra edición crítica comentada para la serie *Heterodoxia iberica* de Brill en curso de preparación con Andrés Enrique Arias, Francisco Javier Pueyo Mena y el llorado Ángel Sáenz Badillos, si bien incluimos la foliación original para citar las glosas, que pueden compulsarse en el facsímil de 1992 (Schonfield 1992). Citamos las demás Biblias romanceadas según los corpora digitalizados *Biblia medieval* y *Biblias hispánicas*, dos corpora a los que puede accederse a través de la página *Biblia medieval*, www.bibliamedieval.es [consulta: 01/11/2018]. La traducción moderna de la Biblia al español citada en los *comparanda* es la de Cantera Burgos, Iglesias González 2009.

Arragel traduce el Gn 2, 12: *e el oro de aquella tierra es bien purísimo*. El detalle que intriga: ¿por qué califica el oro edénico como *purísimo*? El hebreo dice verbatim: *u-zehav ha-arets ha-hiw tov* (Cantera, Iglesias 2009: *y el oro de ese país es excelente*). El hebreo *tov*, adjetivo muy común, significa “bueno”. Así lo reflejan tanto la Vulgata como los romanceamientos medievales y renacentistas.

<i>E3</i>	E el oro de aquella tierra es bueno
<i>E4</i>	E el oro de aquella tierra es muy bueno
Ferrara	Y oro de la tierra essa bueno
Vlg.	et aurum terrae illius optimum est (<i>GE</i> E el oro de aquella tierra es muy bueno)

¿Pero por qué *purísimo*? *Arragel* traduce aquí según la explicación del biblista narbonense David Qimhi (1160-1235). Dice Qimhi *ad locum* que el oro extraído del Edén era de mejor calidad que el de ningún otro sitio, siendo el mejor y el más puro (*tov we-naqi*) de los metales valiosos y las piedras preciosas. La calificación arragelina parece hacerse eco de ese *we-naqi* hebreo en la descripción de Qimhi.

Ejemplo II Gn 40, 6

<i>Arragel</i>	<i>violos tristes e trimiando</i> <i>tremar</i> (< latín <i>tremere</i>)
Hebreo:	וַיִּרְאֵהוּ אֱתָם וְהֵגֵם זַעֲפִים <i>wa-yar otam we-hinnam zo‘afim</i> (זעפִים)
C. I.:	<i>y vio que estaban disgustados</i>
King James:	<i>and looked upon them, and behold, they were sad</i>

Los próximos dos ejemplos, también del mismo estilo, reflejan la deuda arragelina con el saber filológico de un comentarista aún más influyente, el exégeta tudelano Abraham ibn Ezra (1089 - ca. 1167). En Gn 40, 6 se nos dice que José en la cárcel se topó una mañana con el copero y el panadero, después de que ambos tuvieran sendos sueños perturbadores, y vio que ambos estaban *zo‘afim* (en hebreo *wa-yar otam we-hinnam zo‘afim*, que Cantera e Iglesias traducen *y vio que estaban disgustados*). *Arragel* traduce esta cláusula: *violos tristes e trimiando*. ¿Por qué esta traducción dual? El doblete sinónimo, en este caso, conjuga dos propuestas de traducción entre los biblistas judíos. La primera parte del binomio refleja el sentido primario del hebreo *zo‘afim* (“tristes, acongojados”), del que se hacen eco las demás Biblias y que coincide con el de la Vulgata (la misma acepción también reflejada en la

traducción inglesa de la Biblia King James):

Faz.	e violos tristes
E3	e vídolos que estavan tristes
E19	e vídolos que estavan tristes
E7	e vídolos en como ellos estavan tristes
E4	e violos estar desmayados
Ferrara	y vido a ellos, y he ellos tristes
Vlg.	et vidisset eos tristes (<i>GE</i> violos estar tristes)

Es el sentido también avalado por Rashi en su comentario (*'atsevim*, “entristecidos”: **עצבים זעפים**) y Onqelos en su Targum arameo (*nesisin*, נסיסין). *Trimiendo* (del español antiguo *tremar*, que deriva a su vez del latín *tremere*, “temblar”) refleja, en cambio, la matización conceptual de Ibn Ezra, que explica el hebreo bíblico *zo'afim* como sinónimo del hebreo rabínico *mitra'ashim* (מתרעשים, “agitados, temblorosos”: participio del verbo *nitra'esh*). El copero y el panadero se estremecían literalmente. El argumento de Ibn Ezra, que no viene aquí a cuento, es de carácter filológico (la comparación de *zo'afim* con el sema *za'af*, “ira”, de idéntica raíz en la forma *mi-za'po* en Jon 1, 15 – “y el mar calmó su furia” – : ambas formas comparten la misma raíz). Lo que me interesa subrayar: *Arragel* yuxtapone el sentido literal con una derivación contextual que avala su fuente con un argumento filológico.

Ejemplo III

Gn 13, 2

<i>Arragel</i> :	E Abram era muy rico e pesado de mover mucho , con tanto ganado e plata e oro.
Hebreo:	וְאַבְרָם קָבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֵהוּ בַכֶּסֶף וּבַזָּהָב <i>we-avram kaved meod ba-miqneh ba-kesef u-va-zahab</i>
C. I.:	Ahora bien, Abram era muy rico en ganado, plata y oro.

El tercer ejemplo, también un eco de Ibn Ezra, es igual de sencillo. *Arragel* traduce el Gn 13, 2: *E Abram era muy rico e pesado de mover mucho, con tanto ganado e plata e oro*. El hebreo reza *we-avram kaved meod*, que Cantera e Iglesias traduce como: *Abram era muy rico en ganado, plata y oro*. De nuevo, ¿de dónde se saca lo de *pesado de mover mucho*? El sentido primario del hebreo bíblico *kaved* es “pesar, tener peso”, pero se usa en la Biblia frecuentemente con el sentido figurado de “ser rico, acaudalado, honrado, valioso”. Ibn Ezra, en su comentario, aprovecha este *locus* bíblico para

explicar de forma contextual por qué el hebreo *kaved* adquiere este sentido figurado. Nos dice Ibn Ezra:

ואברם כבד מאד שיש לו כבודה רבה ומי שיש לו כן תנועתו כבודה

(we-avram kaved meod *significa que Abraham tenía grandes riquezas. El que tiene riquezas en abundancia se mueve pesadamente* [tenu‘ato kevedah]). En este caso, *Arragel* incorpora en su texto una traducción verbatim de la glosa de Ibn Ezra. Las otras Biblias se debaten entre una acepción u otra (“era rico” versus “era cargado”).

E3	E Abrán cargado mucho de ganado e de plata e de oro
E7	E Abram era muy rico de ganados e de oro e de plata
E4	E a Abram era muy mucho ganado e con la plata e con el oro
F	Y Abram cargado mucho en ganado, en plata y en oro
Vlg.	erat autem dives valde in possessione argenti et auri
GE	con muchos ganados que traíen e con muchas otras riquezas que avién

Pero la *Biblia de Arragel* se hace eco textual de lo que afirma Ibn Ezra.

Ejemplo IV Gn 49, 33

<i>Arragel</i> :	<i>e murió súbitamente, sin dolor nin dolencia.</i>
Hebreo:	<i>wa-yigwa‘</i> (וַיָּגִוַע)
C. I. (49, 32):	y expiró

El cuarto ejemplo ofrece un añadido un poco más extenso también entresacado de un comentario bíblico. En Gn 49, 33 (49, 32 en la Vulgata) se nos dice (cito ahora de Cantera e Iglesias) que *cuando Jacob hubo acabado de dar instrucciones a sus hijos, recogió sus pies en el lecho y expiró*. Lo que interesa aquí es la traducción del hebreo *wa-yigwa‘* (“y expiró”). La mayoría de los romanceamientos se aferran a su acepción primaria:

Faz.	e murió
E3	e transióse
E19	e murió
E7	e murió

<i>E4</i>	e espiró
Ferrara:	y transiósse
Vlg.	et obiit
<i>GE</i>	e muriósse

¿Cómo lo traduce *Arragel*? *E murió súbitamente, sin dolor nin dolencia*. Al igual que en los ejemplos anteriores, esta ampliación explanatoria se hace eco de una apostilla interpretativa –en este caso, de David Qimhi– si bien remite a una observación más pía que filológica. Cuando los justos mueren, nos dice Qimhi, su muerte es rápida y sin dolor (*be-mitat ha-tsaddiqim mitah gallah be-lo tsa'ar*):

ויגוע במיתת הצדיקים מיתה קלה בלא צער

O sea, que *Arragel* amplifica su traducción con una breve observación exegética que rebasa lo puramente lingüístico.

3. HUELLAS DE LA EXÉGESIS II: INTERPOLACIONES MIDRÁSHICAS BREVES

Los ejemplos anteriores se ciernen sobre la intelección de un vocablo hebreo y hasta qué punto los comentaristas le permiten al traductor dilucidar su sentido con ciertas libertades. Pero a menudo, la deuda con los exégetas se vuelca más bien sobre la interpretación *midráshica* del pasaje en cuestión, especulaciones imaginativas que dan pie a toda una serie de elaboraciones extrabíblicas sobre el texto subyacente. Estas *aggadot* –leyendas *midráshicas* de corte narrativo– dejan huellas aún más chocantes en nuestros romanceamientos bíblicos. Veamos dos ejemplos (V y VI):

Ejemplo V Gn 37, 35

<i>Arragel</i> :	<i>e llorólo su abuelo</i>
Hebreo:	<i>wa-yevekh oto aviw</i> (וַיִּבֶךְ אֹתוֹ אָבִיו)
C. I.:	Y su padre le lloró

El hebreo dice sencillamente *aviw*, “su padre”, tal y como lo traducen la mayoría de las Biblias romanceadas: Faz. *e ploraré y en mi vejeza*; *E3*: *e llorólo su padre*; *E7*: *tomó duelo por el su padre*; *E4*: *e lloró lloró [sic] su padre*; Ferrara: *y lloró a él su padre*; Vlg.: *et illo perseverante in fletu* (*GE* omite esta

frase pero se añade *ca lloraré* a las palabras de Jacob). El sentido obvio debiera ser que *aviw* se refiere a Jacob, el padre de José: el que irrumpe aquí en llanto por la presunta muerte de su hijo. Sin embargo, *Arragel* asevera: *e llorólo su abuelo* (lo mismo se da en *E19*). ¿Por qué se afirma que fue el abuelo y no el padre quien lo lloró? ¿De dónde salió ese abuelo? Esta desviación del sentido *ad litteram* en *Arragel* y en *E19* remite a una explicación puramente *midráshica*.

¿Qué preguntas se planteaban los rabinos de cara a este versículo? Dos preguntas muy típicas de la mentalidad *midráshica*. La primera: ¿por qué se especifica que “su padre” lo lloró? En hebreo bastaba con decir “y lo lloró” pues debiera ser obvio que el que lo lloraba era su padre. Los rabinos concluyen, por ende, que si la Biblia especifica que “su padre” lo lloró, algo nos quiere comunicar Dios con esta aparente redundancia, esta explicitación innecesaria del sujeto tácito del verbo. Además (la segunda pregunta que se hacen y que viene de la mano de la primera): ¿por qué se dice que “lo lloró” y no que “hizo luto por él”? El versículo entero reza: *Todos sus hijos y todas sus hijas apresáronse a consolarle; pero él rehusó consolarse y dijo: ¡Bajaré a donde mi hijo en duelo (avel), al sheol! Y su padre le lloró*. El hebreo *avel* (“en duelo”) implica que el padre estaba de luto, según lo prescribe la ley judía, pues creía que José estaba muerto. ¿Por qué, entonces, sólo se indica a continuación que su padre lo lloró sin especificar también que observaba *avelut*, que Jacob estaba observando los ritos normativos del duelo tradicional? Es a partir de estas provocaciones textuales, estas aparentes redundancias en el texto bíblico, que los rabinos concluyen: si *aviw* “su padre” no se refiere al padre de José (la respuesta obvia), lo que Dios sugiere aquí es que “su padre” se refiere más bien a Isaac, el padre de Jacob.

En tal caso, como propone por ejemplo el tratado *Génesis Rabbá* 84, 22, Isaac se solidariza con Jacob al verlo transido de dolor, pero aunque sabe que José vivía, ve que Dios mismo se abstiene de hacérselo saber al padre, e Isaac, igualmente, finge llorar sin hacer duelo, aguardando a que Dios mismo diera a conocer Sus intenciones.

ויבך אתו אביו זה יצחק ר לוי ור סימון ר לוי אצלו היה בוכה וכיון שהיה יוצא מאצלו היה רוחץ וסך ואוכל ושותה ולמה לא גילה לו אמר הקב"ה לא גילה לו ואני אגלה לו ר סימון אמר על שם כל המתאבלים עליו מתאבלים עמו

Esta interpretación imaginativa enlaza con otras reflexiones teológicas que no vienen ahora a cuento (en esencia, las posibles respuestas a la pregunta subyacente para los rabinos: ¿por qué parece que Jacob perdió el don de la profecía en su vejez?).

Lo que cabe subrayar aquí: *Arragel* concuerda con esta interpretación *midráshica*. Así mismo lo sugiere al comienzo de su glosa *ad locum* (f. 49vb):

E lloró su abuelo. Éste es Isac, e sin dubda que Isac non finó fasta que ovo Josef XXIX años. Otros dizen que la profecía era ya partida de ambos dos, digo tanto de Jacob e Isac, de parte del grand rencor que ovieron de Josef, que sin dubda el non plazer excusa e parte la profecía de los profetas.

Traduce por esto el versículo a la luz del *midrash*, ya fuera inspirándose directamente en *Génesis Rabbá* o a través de los numerosos comentaristas que citan esta *aggadá*, entre ellos Rashi, Qimhi y Hizquni: e.g. la glosa de Rashi *ad locum*

Y su padre lloró por él. Isaac lloró por lo afligido que estaba Jacob, pero no hizo duelo pues sabía que José estaba vivo.

ויבך אתו אביו יצחק היה בוכה מפני צרתו של יעקב אבל לא היה מתאבל שהיה יודע שהוא חי

Ejemplo VI
Gn 45, 12

Arragel: que por mi boca yo estó fablando con vosotros sin ningún trujamán
 Hebreo: *ki-fi ha-medabber alekhem* (כִּי-פִי הַמְדַבֵּר אֵלֵיכֶם)
 C. I.: que mi propia boca es la que os habla

Algo parecido acontece en Gn 45, 12, cuando José se revela finalmente ante sus hermanos, que lo creían muerto. *Arragel* traduce el hebreo *ki-fi ha-medabber alekhem* (“que mi propia boca es la que os habla” en la versión de Cantera e Iglesias) con un breve *addendum*: *que por mi boca yo estó fablando con vosotros sin ningún trujamán*. ¿Por qué añade *Arragel* que José les habló *sin ningún trujamán*? Según otra interpretación, lo que la Biblia insinúa es que José había disimulado su identidad hasta ese momento con la asistencia de un trujamán pero ahora les hablaba en hebreo para que pudieran constatar que era, en efecto, su hermano. Este motivo exegético se recoge en numerosas fuentes: Rashi, Qimhi, Tur, Onqelos, *Génesis Rabbá* 93, 10, *Midrash Tanhuma Wa-yiggash* 5 (la única crítica sustancial se da en Nahmánides). Y *Arragel*, de nuevo, aborda esta interpretación en una glosa *ad locum* (f. 54va):

Tanto quería dezir que por quanto fasta aquí fablavan ellos por medianería de trujamán la lengua ebraica, agora Josef fablava con ellos su ebraico. E era ensomo de la señal del retajamiento que les avía ya mostrado, segunda señal que viesen qu’él era Josef, su hermano.

Pero en este caso, su romanceamiento se hace eco *verbatim* de un detalle específico en una fuente particular, la perifrasis que hace Ibn Ezra de la respuesta de José:

El sentido [de la frase que *por mi boca...*] es: “Yo les estoy hablando en la lengua de vuestro pueblo, sin ningún intérprete [*belo melits*]”

ההטעם שהיה מדבר בלשונם עמם בלא מליץ

4. HUELLAS DE LA EXÉGESIS III: PERÍFRASIS EXEGÉTICAS DE MAYOR AMPLITUD

De los seis ejemplos que hemos considerado hasta ahora, cuatro consisten en breves intervenciones filológicas sobre el sentido de un vocablo hebreo y los otros dos en traducciones amplificadas con breves añadidos *midráshicos* de corte narrativo y carácter extrabíblico. Los próximos tres ejemplos ofrecen variantes del segundo tipo de intervención, marcadas ya sea por la interpolación de cláusulas más extensas o por una perífrasis de versículos enteros que vuelcan casi al dedillo las interpretaciones recogidas en fuentes particulares.

Ejemplo VII Gn 43,14

Arragel: *Ca yo, así como quedé sin mi hijo Joseph, magino quedar sin los otros.*
 Hebreo: *wa-ani ka-asher shakholti shakhalti* (וַאֲנִי כַּאֲשֶׁר שָׁכַלְתִּי שָׁכַלְתִּי)
 C. I.: En cuanto a mí, si he de quedar privado de hijos, privado de hijos quedo.

El problema textual que confrontan los filólogos biblistas es que en el final del versículo se dice *como quedé privado de hijos, me quedé privado de hijos* con la reiteración del verbo *shakhal*, ambas variantes en el tiempo perfecto. Casi todas las traducciones que citamos a continuación concuerdan en que el segundo verbo debe entenderse como un imperfecto con sentido futuro (el significado de esta frase y la explicación implícita en el comentario de Ibn Ezra):

Faz.	omitido
<i>E3</i>	e yo como me desfijé, desfijar me é
<i>E19</i>	e yo como me desfijo, desfijar me é
<i>E7</i>	e yo como me desfijé, desfijar me é
<i>E4</i>	e yo como soy desfijado, seré desfijado
Ferrara	y yo como me deshijé deshijeme
Vlg.	ego autem quasi orbatus absque liberis ero

Pero *Arragel* no se hace eco tan sólo de esta explicación sino que traduce casi *verbatim* la reescritura del versículo en la glosa de Ibn Ezra:

Así como quedé privado de hijos por la muerte de José, me imagino [Arr. *magino* / Heb. *aḥshov*] que también me quedaré privado de todos mis hijos

כאשר שכלתי במות יוסף אחשוב כי שכלתי מהכל

Ese *magino* de *Arragel* representa una traducción *verbatim* del hebreo *aḥshov* en el comentario del tudelano.

Ejemplo VIII

Gn 44, 5

Arragel: *Furtastes aquella copa con que mi señor bevía, con la cual usa provar si son ladrones los que vienen a su casa; como quien non cura d'ella, e casi que como por manera de adevinança, dize los que son ladrones*

Hebreo: הֲלוֹא זֶה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה אֲדוֹנֵי בֹן הַיָּוֵא נִחֵשׁ וְנִחֵשׁ בּוֹ
ha-lo zeh asher yishteh adoni bo we-hu nahesh yenaresh bo

C. I.: ¿No es el objeto en que bebe mi señor y con el que suele hacer sus augurios?

De nuevo, esta perífrasis amplificatoria del comienzo del versículo 44, 5 incorpora casi por completo la explicación que ofrece Ibn Ezra (citada también por Tur) sobre la añagaza de José para arrestar a sus hermanos:

[José] usaba esta copa para probaros con ella, a ver si erais ladrones: [*nahesh* (con el que hace augurios)] es comparable a *nihashti* (Gn 30, 25)... El significado de esta frase: ¿por qué no teníais miedo de robarme la copa? Puse la copa de plata ante vuestros ojos para probaros y cuando miré hacia otro lado, la robasteis...

No hace falta mayor explicación.

Ejemplo IX

Gn 45, 26

Arragel: *E contáronle el fecho diziéndole cómo aún era vivo Josef e que señorava en tierra de Egipto. E detóvosele el movimiento del corazón e de la calentura redental, e quedó así como muerto, ca non gelo quiso creer.*

Hebreo: וַיִּגְדּוּ לוֹ לְאֹמֶר עוֹד יוֹסֵף חַי וְכִי-הוּא מִשָּׁל בְּכָל-אֶרֶץ מִצְרָיִם וַיִּפֶּגַע לְבָבוֹ כִּי לֹא-הָאֵמִינן לָהֶם

C. I.: 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 (*wa-yafog libbo*), pues no les dio crédito.

Este versículo capta otro momento conmovedor en el periplo josefino: cuando los hijos de Jacob regresan a Canaán y le informan a su padre que el hijo que creía muerto aún vivía. El detalle que me interesa es la frase hebrea *wa-yafog libbo* (וַיִּפֶּגַע לְבָבוֹ, en Cantera e Iglesias: *el corazón de aquél quedó impávido*).

Esta frase puede traducirse *ad litteram*, “y se le paró el corazón”. Los exégetas judíos discuten, sin embargo, si hay que tomar o no de forma literal lo de este paro cardíaco. Para Rashi, por ejemplo, la frase *wa-yafog libbo* es una expresión figurada de pura incredulidad:

wa-yafog. Su corazón se trastornó y dejó de creer. No prestó atención a las palabras [que oía]. Está relacionado con “cesan [*mafigin*] de degustarlo” en el lenguaje de la Mishná...

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 su corazón” [*fa-šakkaka qalbu-hu* / [פִּשְׁכַּךְ קַלְבּוֹהוּ]). 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. Aquí el comentario de Ibn Ezra *ad locum*:

wa-yafog proviene de la misma raíz que *fugat* en “no te concedes sosiego [*fugat*]” (Lm 2, 18). Quiere decir que se le paró el corazón y enmudeció. Tiene el mismo significado que “y el corazón del mismo se amorteció en su interior” (1 S 25, 37). Jacob reaccionó así porque **no les dio crédito** (Gn 45, 26). Sin embargo, cuando vio las carretas, su espíritu revivió. No debe sorprender la expresión *wa-yafog libbo* pues los profetas suelen hablar de esa forma hiperbólica. Compárese con “ni aun aliento me resta” (Dn 10, 17).

¿Cómo proceden los otros traductores medievales citados arriba? *E7* y *E19* lo traducen con calcos hebraizantes: *E7*: *saltó su corazón*; *E19*: *contorvóse su corazón* (aunque *contorvóse* podría hacerse eco del hebreo *nehelaf* en Rashi *ad locum*). Fazienda se hace eco palmario de la explicación de Rashi y Saadia como expresión de incredulidad: *e dubdó en so corazón e no los creié*.

La Vulgata, por el lado cristiano, lo explica por analogía al despertarse de un sueño pesado (*quo audito quasi de gravi somno evigilans tamen non credebat eis*), base del romanceamiento alfonsí en *GE* (*se paró assí como qui espierta de griewe sueño e no gelo creié*)¹⁰. El romanceamiento de *E4* (*desmayóse su coraçón*) refleja de forma sucinta las explicaciones de Ibn Ezra y Nahmánides como un síncope *stricto sensu*, lo mismo que su versificación tardomedieval en las *Coplas de Yosef* 248¹¹:

Ya ‘aqob mucho se quexava y **fuera desmaído**
y non se conortava, que non lo uvo creído,
y dixo que pensava que Yosef fue comido,
que nunca más pensava de veer a Yosef.

El romanceamiento del verbo tanto en la perífrasis de *E3* (*afloxóse su voluntad*) como en la traducción de Ferrara (*Y debilitóse su coraçón*) podrían reflejar el hebreo *halash we-nirpah* en la apostilla filológica de Qimhi *ad locum* (“su corazón se debilitó y quedó sin fuerzas”).

Arragel, sin embargo, procede con una traducción perifrástica que rebasa por mucho el *sensus literalis* de su fuente escriturística:

E contáronle el fecho, diziéndole cómo aún era bivo Josef 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*? *Arragel* recoge en el cuerpo mismo de su traducción una explicación médica del sobresalto sufrido por Jacob, una prognosis suplida por Nahmánides, después de refutar la propuesta de Rashi, en la segunda mitad de una larga glosa *ad locum*:

וגם זה יופג לבו – שנתבטל לבו ופסקה נשימתו, כי פסקה תנועת הלב והיה כמת; וזה העניין ידוע בבה השמחה פתאום, והזכר בספרי הרפואות, כי יסבלו זה הזקנים וחלושי הכח, שיתעלפו רבים מהם בבה להם שמחה בפתע פתאום, והחום התולדי יוצא ומתפור בהיצוני הגוף, ויאפס הלב בהתקררו, והנה נפל הזקן כמת.

El gerundense explica cómo, según algunos libros de medicina (*besifre ha-refu’ot*), el movimiento del corazón a veces cesa y se queda la persona como si estuviera muerta (*ki pasqah tenu ‘at ha-lev we-hayah ke-met*), todo debido a la efusión rápida del calor natural (*ha-ḥom ha-toladi*) por el cuerpo

¹⁰ La interpretación judeohelenística que se recoge en los Setenta explica el verbo hebreo como expresión de asombro (“καὶ ἐξέστη ἡ διάνοια Ἰακωβ οὐ γὰρ ἐπίστευσεν αὐτοῖς”).

¹¹ Girón Negrón, Minervini 2006, pp. 178-179.

de Jacob (el *calor redental* de *Arragel*). El texto de *Arragel* incorpora casi *verbatim* esta apostilla exegética:

E contáronle el fecho diziéndole cómo aún era bivo Josef e que señorava en tierra de Egipto. E *detóvosele el movimiento del corazón (ki pasqah tenu'at ha-lev)* e de *la calentura redental (ha-ḥom ha-toladi)*, e *quedó así como muerto (we-hayah ke-met)*, ca non gelo quiso creer.

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

5. HUELLAS DE LA EXÉGESIS IV: SOLUCIÓN DE ENIGMAS FILOLÓGICOS EN LOS ROMANCEAMIENTOS A LA LUZ DE FUENTES JUDÍAS

Ejemplo X Gn 8, 4

Hebreo:	<i>'al hare ararat</i>	עַל הַרֵי אֲרָרָט
C. I.:	sobre las montañas de Ararat	
LXX:	<i>tà ὄρη τὰ Αραρατ</i>	
Vlg.:	montes Armeniae	
<i>Arragel</i> :	sobre los montes de Armenia	
<i>GE</i> :	sobre dos montes de Armenia	
<i>Ajuda</i> :	sobre los montes de los bugíos	
<i>E3</i> :	sobre los montes de los bogíos	

Pasemos ahora a un último ejemplo, no de *Arragel* sino de *E3* y *Ajuda*, que ilustra cómo el recurso a las fuentes judías es a menudo indispensable para dilucidar enigmas lexicográficos que dificultan o imposibilitan la intelección de un texto bíblico romanceado¹².

¹² Ofrecemos aquí una síntesis apretada de algunos materiales agavillados en Girón Negrón 2020. Remitimos a este estudio para el elenco completo de fuentes que sustentan este ejemplo.

En Gn 8, 4 se nos dice que después de que bajaran las aguas del Diluvio, el arca de Noé vino a reposar sobre las montañas de Ararat: (עַל הַרֵי אֲרָרָט) / *'al hare ararat*). Ararat, hoy en día, es el nombre de un volcán con dos conos en el lado turco de la meseta armenia, en la intersección de Turquía, Irán, Armenia y Azerbaiján.

El romanceamiento de este topónimo no debiera ser tan complejo. Aunque todos los exégetas tienen diversas propuestas sobre la localización exacta del arca de Noé –no sólo judíos sino cristianos, y en este caso, incluso los comentaristas musulmanes del Corán (que lo identifica en *Sūrat hūd* 11, 44 con al-Jūdī)¹³–, nuestras Biblias romanceadas –con una sola excepción– optan por una de dos traducciones. Algunos romanceamientos transcriben el hebreo tal cual sin mayor complicación (*E4: sobre las sierras de Ararat*; Ferrara: *sobre montes de Ararat* –cf. LXX τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ–). Otros, como la traducción recogida en el código de *E3* (*sobre los montes de Armenia*) reflejan la identificación de este topónimo en la Vulgata de san Jerónimo con los *montes Armeniae*. Los colaboradores cristianos del rabino parece que intervinieron, en este caso, en la traducción del pasaje¹⁴.

La excepción notable se da en los manuscritos cuatrocentistas *Ajuda* y *E3* (que representan una misma traducción)

<i>Ajuda:</i>	sobre los montes de los bugíos
<i>E3:</i>	sobre los montes de los bogíos

El problema con este pasaje tiene dos vertientes –una para el romanista y otra para el hebraísta–. Para el romanista, el primer escollo es precisar sencillamente qué es un bugío. La primera vez que topé este pasaje desconocía su sentido.

Bugio (en *E3*, *bogío*) es un vocablo iberorromance para “mono, simio”. Se documenta en catalán (*bugia, bogia*)¹⁵ y, sobre todo, en portugués

¹³ Repaso de las fuentes arabo-islámicas en *ibidem*, pp. 409-411, especialmente n. 25.

¹⁴ *General Estoria* también se ciñe a la Vulgata, con un pequeño addendum: “sobre dos montes de Armenia”. La especificación de que sean dos montes exactamente no se deriva de la Vulgata ni de Pedro Coméstor, la otra fuente alfonsí aducida en la discusión de Gn 8, 4, pero sí se documenta en la literatura de viajeros: e. g. Benjamín de Tudela, la *Embajada a Tamorlán* de Ruy Pérez de Clavijo, e incluso un eco probable en *Le livre des merveilles du monde* de Jean de Mandeville –Girón Negrón 2020, pp. 411-412, n. 27–.

¹⁵ Ramon Llull, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, libro II, cap. 52 (“Sènyer –ço dix l'escuder–: en una terra s'esdevenç que dues bugies posaren llenya sobre una lluernia, e cuidaven-se que fos foch”: Ramón Llull, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ed. Gallofre, p. 136). Véanse las fuentes aducidas para este vocablo catalán en Coromines 1980-2001, vol. II, pp. 326-327, cuya fuente más temprana es la *Reva* de Perpignan de 1284, en la cual se alude a unos aranceles impuestos para la importación de “tot simi o bogia o maymon”. También documenta la variante masculina *bugiot*, sobre todo en las Islas Baleares.

(*bugia, bugio*)¹⁶. Las atestaciones en español antiguo son, con todo, rarísimas. De hecho, sólo conozco dos. Ésta es una. La otra es la traducción cuatrocentista que hizo Juan de Cuenca de la *Confessio amantis* de John Gower, un largo poema narrativo en inglés medio de finales del siglo XIV:

aconteció así que en aquel logar avía un ximio e una serpiente que avían caído; el bugío, commo vido venir la sogá, saltó de donde estava e asióse a la sogá, e Bardus sacólo luego fuera¹⁷.

Claro que Juan de Cuenca no la tradujo directamente del inglés sino más bien de una versión intermedia en portugués hecha por el clérigo anglo-lusitano Robert Payne (esto sugiere que incluso *bugio* podría ser aquí un préstamo del portugués).

Por otra parte, la variante *bogia* figura también entre los *le'azim* aducidos por David Qimhi en su *Sefer ha-shorashim* como forma románica para

¹⁶ Las instancias de *bugio* y sus variantes para “mono”, recuperadas en *O Corpus do Portugues*, www.corpusdoportugues.com [consulta: 01/11/2018], son todas de los siglos catorce y quince: e. g. *Orto do Esposo*: “E estes taaes som semelhâtes aas **bugias**, que som animalias semelhantes aos homêes ãna figura... As femeas das **bugias** ham grande afeyçom e amor a seus filhos”; *Diálogos de São Gregorio*: “E pois fez todo seu officio veo-se pera casa de don Fortunado e, ante que beezessen a mesa, veo hum jogar con huma **bugia** e tragia sas campãas que lhi fazia tanger. E, ante que nunca beezessen a mesa, fez tanger as campãas aa **bogia** pera se pagaren del que o recebessen dentro pera comer” –Silva Neto 1950, p. 46, lín. 6-11–; *Livro de Esopo*: “XXIV. O lobo que accusa a raposa perante o **bugio**... Ho lobo sse partio confuso, e o bugio começou a olhar a rraposa e escusá-la, dizendo que era inocente do que ho lobo a acusava... XLII. A **bugia** que pede a raposa um pedaço da cauda. Comta este poeta este emxemplo e diz que húa **bugia** fazia gram queixume aas outras animalias, porque nom tijnhá rrapo pera cobrir ssua vergonça” (esta segunda fábula sobre el mono que no tenía una cola con la que pudiera ocultar sus partes sexuales se hace eco de una curiosidad biológica aplicable al macaco de Berberia en Bejaia [véase abajo]: sus colas vestigiales); Dom Duard, *Leal Conselheiro* (1437-1438): “E a outros, que com a bevedice som do conto daquelles que per ledice se tornam **bugios** ou caães...”; otros ejemplos: Vicente Gil, *História de Deos* (Camões 2002, vol. I, p. 303, lín. 285-287): “O diabo é demo porque é o rapaz tam sutil em extremo que nam há **bugio** tam mal inclinado”; Joao de Barros, *Décadas de Asia* (Década Primeira Livros I-IX): “Samente as partes vergonhosas eram cobertas, deles com peles de **bugios**, outros com panos de palma, e os mais principais com alguns pintados que per resgate houeram dos nossos navios que ali iam resgatar ouro”; Hernán Núñez, en sus *Refranes y proverbios en romance* (ca. 1549), cita el proverbio portugués: “Xaquima de cavallo naon enfrea bugio” (que luego traduce al castellano: “Xáquima de cavallo no haze a la mona”). Meyer-Lübke (1935, p. 124) también documenta el portugués *bugio* con la acepción de *Affe* (entrada 1375, s. v. **Bugia**). Le agradecemos a David Porcel Bueno sus referencias tan eruditas a algunas de las fuentes medievales (*Orto do Esposo*, *Diálogos de São Gregorio*) y a las explicaciones pertinentes del lexicógrafo Rafael Bluteau (1638-1734) en su *Vocabulario portuguez e latino* –Bluteau 1712-1721, vol. II, pp. 205-206, s. v. *bugio* (véase también Bento Pereira 1605-1681, *Thesouro da lingua portuguesa*. Pereira 1647, f. 21v)–.

¹⁷ He aquí la fuente en inglés medio (vv. 4994-5000, 5006-5008): “Into that pet was also falle / An Ape, which at thilke throwe, / Whan that the corde cam doun lowe, / Al sodeinli therto he skipte / And it in bothe hise armes clipte. / And Bardus with his Asse anon / Him hath updrawe, and he is gon. / [...] / And he eftsone his corde caste; / Bot whan it cam unto the grounde, / A gret Serpent it hath bewounde, / The which Bardus anon up drouh”.

“mono” (בוגיא"ה), la documentación más temprana de este zoónimo que hemos hallado hasta ahora (*ante quem* 1230)¹⁸.

Pero sí, *bugío* es mono, y para ser más preciso, se refería al principio al macaco de Berbería (*Macaca sylvanus*), una especie muy rara que hoy en día sólo sobrevive en los bosques del Atlas y en el entorno de Gibraltar. Su etimología árabe refleja su origen en un topónimo norafricano. Deriva del árabe andalusí *bujíyya*, que remite a su vez a *Bijāyah*, la ciudad portuaria en Argelia famosa en la Edad Media como centro comercial del cual se exportaban monos y otros productos, entre ellos las velas de cera o *bujías* (un arabismo castellano que deriva del mismo topónimo)¹⁹.

Son varios los textos literarios clásicos que documentan a lo largo de tres siglos la asociación de *Bijāyah* con los monos en la península ibérica. En el siglo XIV figura en la fábula juanruiziana de la disputa legal entre el zorro y el lobo presidida por Don Ximio, el alcalde de Buxía (*Libro de buen amor* 325):

Emplazóla por fuero el lobo a la comadre;
fueron ver su juizio ante un sabidor grande:
Don Ximio avia por nonbre, de Buxia alcalde;
era sutil e sabio, nunca seya de valde²⁰.

¹⁸ Biesenthal y Lebrecht (1847, p. 393) bajo la raíz שמם *s. v. semamit* (שממית). Los comentaristas judíos ofrecen diversas explicaciones del raro vocablo *semamit* en Pr 30, 28: para algunos “araña” (e. g. Rashi אריניא, variante del francés antiguo *araigne/arigne*) y Guersónides [hebreo *akavish*]; para otros, “golondrina” (Saadia y Jonah ibn Janah lo equiparan con el árabe *khaṭāf*, la misma explicación también se da en Joseph Qimhi *ad locum*). David Qimhi documenta ambas explicaciones como araña (en *la'az* אריניא, que asocia con BT Shabbat 77b) y golondrina, pero también alude a “algunos comentaristas que se refieren al mismo en *la'az* como *bogia*”, haciéndose eco de la misma explicación que ofrece su hermano Moshe Qimhi *ad locum*, según el cual el animal referido se asemeja a los seres humanos en su capacidad para agarrar objetos con las manos. Honnorat (1846, p. 291) a su vez documenta *bogia* como vocablo de procedencia occitánica. Le agradecemos a nuestra admirada colega Esperanza Alfonso que nos alertara sobre esta importante referencia en la sesión oral que tuvimos después de mi presentación en Palma de Mallorca en el 2018.

¹⁹ *Bugia/bogia* figura en portugués y catalán para “vela de cera” (en castellano *bujía* y la forma derivada *bujera*); en francés, provenzal e italiano también se documentan, respectivamente, *bugie*, *bougia* (Honorat 1847, p. 307) y *bugia*, todas derivadas del mismo étimo árabe y con la misma acepción de “vela” (voces que no deben confundirse con el homónimo italiano *bugia* y derivados, la forma provenzal *bauzia/bauza* y el francés antiguo *boisie* para “mentira”). La forma *bogia* para “vela” ya se documenta en portugués en el siglo XIII: e. g. la cantiga de Nuno Tréz “Em mi tolher meu amigo filhou comigo perfia, / por end'arderá, vos digo, ant'el lume de *bogia*” –Videira Lopes 2016, vol. II, p. 200 (poema 3, vv. 21-22)–. El recurso a *bugia* y sus variantes tanto para “mono” como para “vela de cera” deriva del árabe andalusí *bujíyya*, que Corriente (1999, p. 265) explica como fruto de la “pronunciación del nombre de la ciudad argelina de Bijāyah (= **Bugia**), con labialización de la vocal e *imālah* intensa, prob. característica de los emigrados andalusíes que mediarían en el trato comercial con esta plaza, de donde se importaban ambas cosas. Der. intrarrom. pt. **bugiar** and **bugiaria**”. Véase también a Cunha 2015, p. 104. Los vínculos comerciales de Bugia con la península Ibérica están bien documentados a lo largo de la baja Edad Media (sus relaciones diplomáticas y comerciales con los catalanes y los mallorquines facilitaron, por ejemplo, la primera misión de Ramón Llull en Bugia en 1307, que culmina en el encarcelamiento).

²⁰ Ruiz, *Libro de buen amor*, ed. Blecua, p. 86.

Ya en el siglo XV, un pasaje de *El Victorial* de Gutierrez Díaz de Gamés (parte II, cap. 46) hace referencia particular a *un monte donde crían muchos ximios* allí en Bugía:

Partió de allí el capitán, costeano la tierra, e llegaron las galeas ante la ciudad de Bona e de Bugía. Allí es un monte donde crían muchos ximios. No fallando más navíos de moros, dexaron la costa e entraron en el golfo²¹.

Esta asociación de los montes de Bugía con los simios perdura incluso en el Siglo de Oro, tal y como lo ejemplifica el primer cuarteto de un soneto satírico de Luis de Góngora (*ca.* 1609):

¿Son de Tolú, o son de Puertorrico,
Ilustre y hermosísima María,
O son de las montañas de Bujía
La fiera mona y el disforme mico²²?

O sea, que cualquier filólogo romanista podía constatar con un poco de esfuerzo que *bugío* significaba *mono*, que parecía ser un lusismo o un catalanismo recogido en esta Biblia, y que se documentaba incluso, transcrito en aljamía hebraica, en fuentes judías tardomedievales.

Ahora bien –y es aquí donde el romanista le cede la palabra a los estudiosos del judaísmo– ¿de dónde se sacaba el traductor judío de *Ajuda* y *E3* que las montañas de Ararat pudieran identificarse con unas supuestas montañas de monos?

La clave aquí, para sorpresa nuestra, es una malinterpretación anti-gua de la traducción judeo-árabe de Saadia Gaón, el gran polímata judío del siglo X. Saadia es el autor de la traducción más repercusiva de la Biblia hebrea en la historia intelectual del judaísmo premoderno: una traducción al árabe del Pentateuco y de otros libros bíblicos, con comentario, conocida como el *Tafsīr* (sema árabe que quiere decir precisamente “explicación, interpretación, comentario”). El árabe había sido la lingua franca de casi todos judíos que vivían entre los siglos nueve y trece. Todos los judíos arabófonos veneraban esta traducción (todavía hoy en día el *Tafsīr* de Saadia es objeto de estudio sinagogal en las juderías de Yemen)²³.

²¹ Díaz de Gamés, *El Victorial*, ed. Beltrán, p. 159.

²² Góngora, *Sonetos completos*, ed. Ciplijauskaitė, p. 182, n.º 114, vv. 1-4.

²³ La traducción que hace Saadia del Pentateuco, como observa Steiner (2010, pp. 1-2), sobrevive en dos versiones: la traducción integrada al comentario mismo que sólo se conoce por unos fragmentos del Génesis (Saadia Gaon, *Perushe Rav Se'adyah Gaon le-Bereshit*, ed. Zucker) y el Éxodo (Saadia Gaon, *Perushe Rav Se'adyah Gaon le-Sefer Shemot*, ed. Ratzaby) recuperados en la Guenizá cairota, y la versión íntegra, desgajada del comentario, que sobre-

Los judíos arabófonos la conocían y los biblistas judíos de la Alta Edad Media la estudiaban a fondo. Dos siglos después de que los judíos en España dejaran de usar el árabe, la traducción del *Tafsīr* seguía siendo parte de su cultura intelectual. El *Tafsīr* seguía dejando huellas en el quehacer exegético de sus biblistas fuera por vía intermedia o incluso por vía oral.

Como demostró Bernard Septimus en una charla inédita extraordinaria que inspiró esta pesquisa, las Biblias romanceadas acarrean huellas visibles de la trasmisión oral del *Tafsīr* entre los judíos que las tradujeron²⁴. Y tienen aquí un ejemplo fascinante y sutil.

¿Cuáles eran esos montes de Ararat donde vino a descansar el arca de Noé? Hubo varias propuestas antiguas, que repasamos en nuestro artículo antes citado²⁵, pero las fuentes rabínicas, judeo-helenísticas y siriacas coinciden en identificar esa referencia a Ararat con la antigua Corduene de los griegos (Κορδουηνή) al norte de Mesopotamia (en arameo, *Qardu*, y hoy en día Kurdistán). Avalan esta identificación el Targum Onqelos (*ture qardo*), Génesis Rabba 33, 4 (*Y el arca vino a reposar el séptimo mes en las montañas de Ararat: es decir, en la cordillera de Corduene* [על טורי קרדונייה / *‘al ture qordunyeh*])²⁶, Josefo (en una cita atribuida a Berossus el caldeo, según la cual λέγεται δὲ καὶ τοῦ πλοίου ἐν τῇ Ἀρμενίᾳ πρὸς τῷ ὄρει τῶν Κορδουαίων –*Antiquidades* I.93, cap. 3.6)²⁷–, y el Targum Pseudo Jonatán (*en las montañas de Qardón* [‘*al ture de-qardon*]: *una de las montañas se llama Qardunia* [קרדוניא] *y la otra montaña se llama Irmenia* [ארמניא]...)²⁸.

vive en manuscritos y en las ediciones impresas del *Tāj* (el Pentateuco yemení). La primera edición crítica de este Pentateuco es la de Derenbourg 1893, el primero de cinco volúmenes de las obras completas de Saadia (vols. I, III, V-VI y IX) publicados entre 1893 y 1899 con miras a producir una edición íntegra de todas las secciones sobrevivientes del *Tafsīr* dirigida por Joseph Derenbourg y completada por Hartwig Derenbourg y Mayer Lambert. Su edición del Pentateuco saadiano se basa en las biblias políglotas de Constantinopla (1546) y París (1629-1645), corregida con un manuscrito yemení. Joshua Blau también publicó una edición crítica del Gn 37-45 basado en un amplio elenco de fuentes manuscritas (Blau 1980, pp. 19-51) y un manuscrito de la Guenizá con lecturas alternas del Gn 43, 29 - 44, 20; 50, 8 - 50, 26 –Blau 2002, pp. 98-106–. Nuestra cita a continuación es de la edición de Derenbourg.

²⁴ Bernard Septimus presentó dos versiones de esta charla, titulada *Traces of Saadia's Tafsir in the Medieval Spanish Bible Translations* en la Universidad de Harvard: la primera el 3 de diciembre de 1995 en el primero de tres encuentros del Howard Gilman International Colloquium en Cambridge (Mass.), Salamanca, y Tel Aviv, respectivamente; la segunda el 10 de noviembre del 2007 en el congreso internacional *Romance Translations of the Bible in the Middle Ages* con sede en el Real Colegio Complutense de Harvard y co-auspiciada por Cilengua. Esperamos con ansias que esta brillante intervención llegue a publicarse.

²⁵ Girón Negrón 2020.

²⁶ Theodor-Albeck 1965, vol. I, p. 309.

²⁷ Josephus, *Jewish Antiquities*, trad. Thackeray, pp. 44-45. Para la fortuna de este pasaje de Josefo en fuentes latinas y en Alfonso X, véase Girón Negrón 2020, pp. 407-408, n. 19.

²⁸ Clarke 1984, p. 9.

Saadia Gaón también se hace eco de esta identificación en su traducción judeoárabe: *‘alā jibālī qardā* (“en las montañas de Corduene”). Y he aquí el detalle precioso. Parece que en algún momento en la transmisión oral de este topónimo bíblico, algunos judíos reinterpretaban *jibāl qardā* (“las montañas de Corduene [קַרְדָּא]”) como *jibāl qirada* (“las montañas de los monos”). *Qirada* es uno de los plurales del árabe *qird* (femenino *qirda*) que quiere decir “mono, simio”²⁹. *Qardā* y *qirada* comparten la misma raíz trilitera en árabe QRD (*QaRDā* / *QiRaDa*) e incluso se asemejan en sus respectivas vocalizaciones. *Montes de bugíos* es aquí una traducción “etimológica” del topónimo *qardā* revocalizado como *qirada* (o un plural comparable como la forma femenina *qirda*).

No sorprende que esta pseudo-traducción etimológica del topónimo bíblico judeoárabe perviviera en la tradición acumulativa de los biblistas judíos hasta dejar una huella fugaz en este romanceamiento. Como lingüistas, conocen muy bien la tenacidad de esa memoria colectiva que se vuelve tradición cristalizada en la toponimia. Como bien afirma el escritor argentino Juan José Saer en *El río sin orillas*:

La toponimia representa a decir verdad la primera constelación verbal que se despliega en la superficie atormentada del universo, proyectiles verbales lanzados por el aliento del hombre y que van a incrustarse no en los lugares sino en los mapas que les sirvieron de emblema³⁰.

6. CONCLUSIÓN

Estos *montes de bugíos* son otro “proyectil verbal” lanzado por el aliento de los biblistas judíos en nuestros romanceamientos medievales, y como tal, un ejemplo más que suficiente para remachar el sencillo planteamiento de estas reflexiones metodológicas: la recuperación filológica de las Biblias romanceadas no puede desentenderse de sus raíces judías. Lo que pudiera parecer al hispanista pura anomalía textual, mero error de copista, variante de lengua sin mayor trascendencia resulta a menudo la intervención deliberada de un judío culto, ecos textuales en estos *corpora* de la magna

²⁹ De acuerdo a Lane (1863, p. 2570), *qirada* y *qurūd* son ambos plurales de gran número del sustantivo singular masculino *qird* (con las formas *aqrud* y *aqrād* como plurales de pequeño número, *qarida* como un cuasi-plural, y *qirad* como el plural de la forma femenina *qirda*). Optamos por *qirada* como el plural más probable de la raíz QRD con que pudiera confundirse el topónimo *qardā* ya que la voz románica *bugíos* es un plural masculino, aunque hay otros candidatos viables (el cuasi-plural *qarida* o incluso el plural femenino *qirda*).

³⁰ Saer 2009, p. 110.

tradición exegética acrisolada en nuestras aljamas. En resumen, la edición de estos romanceamientos es un proyecto inviable sin la colaboración disciplinada de hispanistas y hebraístas.

7. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alfonso, Esperanza (2021), *Translating the Hebrew Bible in Medieval Iberia: Oxford, Bodleian Library, MS Hunt. 268*, Leiden - Boston, Brill.
- Alvar, Carlos; Lucía Megías, José M. (eds.) (2002), *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia.
- Avenzoa, Gemma (2008), *Las traducciones de la Biblia en castellano en la Edad Media y sus comentarios*, en Toro Pascua, M.^a Isabel (coord.), *La Biblia en la literatura española. I. Edad Media. Vol. 2. El texto: fuente y autoridad*, Madrid, Fundación San Millán de la Cogolla - Trotta, pp. 13-75.
- Avenzoa, Gemma (2009), *Traducciones medievales de la Biblia al portugués*, en Pomer, Luis; Redondo, Jordi; Sanchis, Jordi; Teodoro, Josep Ll. (eds.), *Les literatures antigues a les literatures medievals*, Ámsterdam, A. M. Hakker, pp. 7-27.
- Avenzoa, Gemma (2011), *Biblias castellanas medievales*, San Millán de la Cogolla, Cilengua.
- Avenzoa, Gemma (2012), *The Bible in Spanish and Catalan*, Cambridge, Marsden and Matter.
- Blau, Joshua (ed.) (1980), *ha-Sifrut ha-'Arvit ha-Yehudit: peraqim nivharim*, Jerusalén, Magnes.
- Blau, Joshua (2002), *A Handbook of Early Middle Arabic*, Jerusalén, The Hebrew University.
- Bluteau, Rafael (1712-1721), *Vocabulario portuguez e latino*, Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus.
- Bowker, John (1969), *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of the Bible*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Camões, José (2002), *As obras de Gil Vicente*, Lisboa, Centro de estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa - Imprensa Nacional - Casa de Moeda.
- Cantera Burgos, Francisco; Iglesias González, Manuel (2009), *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (3.^a ed.).
- Casanellas, Pere (2014), *Medieval Catalan Translations of the Bible*, en Terrado, Xavier; Sabaté, Flocel (eds.), *Las veus del sagrat*, Lérida, Pagès, pp. 15-34.

- Casanellas, Pere (2020), *Bible Translations by Jews and Christians in Medieval Catalan Speaking Territories*, "Medieval Encounters" 26, pp. 386-414.
- Clarke, Ernest G. (ed.) (1984), *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken, Ktav Publishing House.
- Cohen, Menachem (ed.) (1997), *Mikra 'ot Gedolot - Ha-Keter: Genesis. Part I*, Tel-Aviv: Bar-Ilan University Press.
- Cohen, Menachem (ed.) (1999), *Mikra 'ot Gedolot - Ha-Keter: Genesis. Part II*, Tel-Aviv, Bar-Ilan University Press.
- Coromines, Joan (1980-2001), *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, Curial Edicions Catalanes (3.^a ed.).
- Corriente, Federico (1999), *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, Gredos.
- Corriente, Federico (2008), *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*, Leiden, Brill.
- Cunha, Antônio Geraldo da (2015), *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Lexicon.
- Derenbourg, Joseph (ed.) (1893), *Œuvres Complètes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyûmî. Volume Premier: Version Arabe du Pentateuque*, Paris, E. Leroux.
- Díaz de Gamés, Gutierre, *El Victorial*, ed. de Rafael Beltrán, Madrid, Real Academia Española, 2014.
- Escolà Tuset, Josep M.^a (2016), *El texto bíblico y su traducción en el medioevo catalán*, "Aemilianense" 4, pp. 117-135.
- Girón Negrón, Luis M. (2020), Sobre los montes de los bugíos: *Distorted Echoes of Saadia's Tafsīr in the Old Spanish Bibles of the 15th Century*, "Revue des études juives" 179/3-4, pp. 399-416.
- Girón Negrón, Luis M.; Minervini, Laura (2006), *Las Coplas de Yosef: entre la Biblia y el Midrash en la poesía judeoespañola*, Madrid, Gredos.
- Góngora, Luis de, *Sonetos completos*, ed. de Biruté Ciplijauskaitė, Madrid, Castalia, 1985.
- Honnorat, Simon J. (1846), *Dictionnaire provençal-français ou dictionnaire de la langue d'Oc, ancienne et moderne, suivi d'un vocabulaire français-provençal. Tome Premier: A-D*, Digne, Imprimerie de Repos.
- Josephus, *Jewish Antiquities. Books I-III*, trad. de H. St. J. Thackeray, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- Junyent Molins, Pol (2013), *Estudic codicològic del Ms. 81 de la BUB.reserva i del bifoli Cx.136 [de l'Arxiu Comarcal de l'Anoia]*, Barcelona, Universitat de Barcelona.

- Kugel, James (1986), *Two Introductions to Midrash*, en Hartman, Geoffrey; Budick, Sanford (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven, Yale University Press, pp. 77-103.
- Lane, Edward W. (1863), *Arabic-English Lexicon*, Londres, Williams and Norgate.
- Llull, Ramón, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ed. de M.^a Josepa Gallofre, Barcelona, Edicions 62, 1982.
- Marsden, Richar; Matter, E. Ann (eds.) (2012), *The New Cambridge History of the Bible. Volume 2: From 600 to 1450*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Michel de Montaigne, *Essais. Livre 1*, ed. de Alexandre Micha, París, GF-Flammarion, 1969.
- Nascimento, Aires (1993), *Bíblia: traduções em português*, en Lanciani, Giulia; Tavani, Giuseppe (eds.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa, Caminho, pp. 88-92.
- Nascimento, Aires (2010), *Dizer a Bíblia em português: fragmentos de uma história incompleta*, en Cavaco, Timóteo; Daniel, Simão (eds.), *A Bíblia e suas edições em Língua Portuguesa*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas - Sociedade Bíblica, pp. 7-58.
- Nascimento, Aires (2012), *Ler contra o tempo: condições dos textos na cultura portuguesa medieval (recolha de textos em Hora de Vésperas)*, Lisboa, Universidade de Lisboa - Centro de Estudos Clássicos.
- Neusner, Jacob (1994), *Introduction to Rabbinic Literature*, Nueva York, Random House.
- Pereira, Bento, *Thesouro da lingua portuguesa*, Lisboa, Officina de Paulo Craesbeeck, 1647.
- Pueyo-Mena, Francisco Javier; Enrique-Arias, Andrés (2013), *Los romanceamientos castellanos de la Biblia Hebrea compuestos en la Edad Media: manuscritos y traducciones*, "Sefarad" 73/1, pp. 165-224.
- Puig i Tàrrach, Armand (2001), *Les traduccions catalanes medievals de la Bíblia*, en *El text. Lectures i història*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat - Associació Bíblica de Catalunya, pp. 107-231.
- Reinhardt, Klaus; Santiago-Otero, Horacio (1986), *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid, CSIC - Centro de Estudios Históricos (Medievalia et Humanistica; 1).
- Ruiz, Juan, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, ed. de Alberto Blecua, Madrid, Cátedra, 2008 (8.^a ed.).
- Saadia Gaon, *Perushe Rav Se'adyah Gaon le-Bereshit*, ed. de Moses Zucker, Nueva York, Jewish Theological Seminary, 1984.
- Saadia Gaon, *Perushe Rav Se'adyah Gaon le-Sefer Shemot*, ed. de Yehuda Ratzaby, Jerusalén, Mosad Harav Kook, 1998.

- Sáenz Badillos, Ángel; Targarona Borrás, Judit (2003), *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medioevo*, Córdoba, Ediciones El Almendro (2.^a ed.).
- Saer, Juan J. (2009), *El río sin orillas*, Buenos Aires, Seix Barral (3.^a ed.).
- Safrai, Shmuel (ed.) (1987), *The Literature of the Sages, Part One*, Ámsterdam, Fortress Press.
- Safrai, Zeev; Safrai, Shmuel; Tomson, Peter; Schwarz, Joshua (eds.) (2006), *The Literature of the Sages. Second Part*, Ámsterdam, Fortress Press.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro (ed.) (2002a), *Biblias romanceadas*, en Alvar, Carlos; Lucía Megías, José M. (coords.), *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia, pp. 212-223.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro (2002b), *Fazienda de Ultramar*, en Alvar, Carlos; Lucía Megías, José M. (coords.), *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia, pp. 494-497.
- Schonfield, Jeremy (ed.) (1992), *La Biblia de Alba: An Illustrated Manuscript Bible in Castilian, by Rabbi Moses Arragel*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad.
- Seijas, Guadalupe (dir.) (2014), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid, Trotta.
- Septimus, Bernard (1994), *Maimonides on Language*, en Aviva, Doron (ed.), *The Heritage of the Jews of Spain. Proceedings of the First International Congress, Tel Aviv, July 1991*, Tel Aviv, Levinsky College of Education Publishing House, pp. 35-54.
- Silva Neto, Serafim Pereira da (ed.) (1950), *Diálogos de São Gregorio*, Coimbra, Atlântida.
- Steiner, Richard C. (2010), *A Biblical Translation in the Making. The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsīr*, Cambridge, Harvard University Press.
- Strack, Herman L.; Stemberger, Günter (1988), *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, ed. de Miguel Pérez Fernández, Valencia, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica.
- Theodor, Jehudah; Albeck, Hanoch (1965), *Midrash Bereshit Rabbah*, Jerusalén, Wahrman (2.^a ed.).
- Videira Lopes, Graça (ed.) (2016), *Cantigas medievais galego-portuguesas*, Lisboa, BNP - IEM - CESEM.

Fecha de recepción del artículo: octubre 2022

Fecha de aceptación y versión final: abril 2023