



TRABAJO DE FIN DE GRADO

La Biblia de Ferrara: su influencia en la comunidad sefardí de Ámsterdam y su valor para la historia del español

Estibaliz Marquínez de Celis

Grado en Filología Hispánica

Tutora: Emiliana Ramos

Departamento de Filología Hispánica, Románica y Teoría de la Literatura

2019-2020

Resumen

El presente trabajo surge de una incógnita: ¿por qué la Biblia de Ferrara, una traducción bíblica de mediados del siglo XVI, tiene una influencia que perdura hasta bien entrado el siglo XVIII en la comunidad sefardí de Ámsterdam? El influjo del texto producido por sefardíes no solo se percibe en la traducción de obras litúrgicas, sino que se hace notar incluso en la literatura secular. Además, consigue que, en una comunidad de habla portuguesa como es la sefardí de Ámsterdam, la tradición literaria se cultive tanto en lengua portuguesa como en española.

El interrogante toma fuerza cuando analizamos el código del texto: se trata de una traducción del hebreo al español, pero no al castellano hablado por los españoles en el siglo XVI, ni siquiera al judeoespañol que desarrollarían posteriormente los sefardíes; sino al ladino. Esta peculiar modalidad estilística del español traslada las estructuras gramaticales hebreas al romance, de forma que el texto resulta prácticamente ininteligible para los lectores que, o bien desconocen el hebreo, o no están familiarizados con las Sagradas Escrituras.

Así pues, el objetivo de este trabajo es, en primer lugar, averiguar cómo y por qué se editó la Biblia de Ferrara en la ciudad estense, y si para su elaboración se tomaron como referencia las Biblias hispánicas medievales. Mediante el estudio del texto y de su prólogo, trataremos de comprender las verdaderas motivaciones que llevaron a los editores a publicarlo.

Conocido el punto de partida del proyecto, dirigiremos la mirada hacia las reediciones de la Biblia de Ferrara que se realizaron en Ámsterdam, y analizaremos brevemente el impacto que tuvo el texto sagrado en el panorama literario de la comunidad. Como colofón, cotejaremos un fragmento de la edición primigenia de la Biblia sefardí –la de Ferrara– y sus reediciones holandesas, a partir del aparato crítico realizado por den Boer (1994: 273-278). A través de una aproximación al análisis de las variantes, podremos comprobar el proceso evolutivo de esta variedad del español.

Índice

0. Presentación.....	1
I. Confusión terminológica: ladino, judezmo y judeoespañol.....	2
II. Sefardíes en la diáspora occidental	5
II.1. Italia.....	5
II.2. Holanda.....	6
III. Biblia de Ferrara.....	8
III.1. Antecedentes.....	8
III.2. Prólogo.....	10
III.3. La lengua del texto.....	12
IV. Transmisión y recepción de la Biblia de Ferrara en Ámsterdam.....	14
V. Análisis de algunas variantes y su valor para la historia de la lengua.	16
VI. Conclusiones.....	20
VII. Bibliografía.....	21
VIII. Anexo.....	24

Y tomaron en su mano de fruto de la tierra y descendieron a nos y tornaron a nos respuesta y dixeron: buena la tierra que .A. nuestro Dio dán a nos (Deuteronomio, 1: 25, en den Boer 1994: 276).

0. Presentación

La elaboración de este trabajo parte de una pregunta –en principio– simple: ¿por qué si la mayoría de los miembros de la comunidad sefardí de Ámsterdam era de origen portugués, se produjo una vasta tradición literaria en español? Lo que al principio pretendía ser un análisis de situaciones de bilingüismo o diglosia ha derivado en el estudio de un texto que tuvo tal repercusión que determinó la cultura de toda una sociedad: la Biblia de Ferrara.

En efecto, el presente trabajo trata de analizar la lengua de la Biblia de Ferrara y sus reediciones de Ámsterdam, textos de capital importancia para la diáspora sefardí establecida en Occidente. Para ello, en primer lugar, resulta preciso aclarar la confusión terminológica que supone hablar del código de la Biblia. Asimismo, es necesario describir las comunidades sefardíes de Ferrara y Ámsterdam, porque el texto sagrado se publicó en la ciudad estense, pero tuvo una mayor repercusión en Holanda. En esta sección nos centraremos en la predisposición de los respectivos territorios para acoger comunidades sefardíes; en el origen, lengua y religiosidad de estos grupos de judíos exiliados, y en su mundo editorial. Solo así podremos entender el surgimiento de este texto *sui generis* y el motivo por el que la primera edición fue la única impresa en Italia, mientras que en Ámsterdam proliferaron las reediciones.

En una segunda fase acometeremos un pequeño estudio de la Biblia de Ferrara, con la intención de responder a varias incógnitas, como sus fuentes, las intenciones de los editores y su recepción inicial. Apuntaremos, además, algunas peculiaridades del texto original. A continuación, presentaremos las reediciones de la Biblia que se realizaron en Ámsterdam y estudiaremos su recepción. Finalmente, llevaremos a cabo un pequeño análisis lingüístico diacrónico basado en el aparato crítico que realizó den Boer (1994: 273-278) del primer capítulo del Deuteronomio, que incluye la Biblia de Ferrara y sus reediciones holandesas. El objetivo último del trabajo es comprobar cómo la variedad ladina del español ha ido evolucionando a través de los siglos; en definitiva, entender el valor de este texto para la historia del ladino y, por tanto, de la lengua española.

I. Confusión terminológica: ladino, judezmo y judeoespañol

Cuando los judíos que no habían abjurado de su fe fueron expulsados del reino de Castilla por el decreto de los Reyes Católicos en 1492, los judíos fieles al hebraísmo tomaron diferentes vías para el exilio: algunos optaron por viajar a Portugal hasta la expulsión de 1496, otros decidieron establecerse en Navarra hasta que sucedió lo propio en 1515, y los restantes emprendieron un viaje por el Mediterráneo (Lleal 2004: 1139-1147). Así, formaron comunidades como las de Italia, Marruecos y las del Imperio otomano. No obstante, un grupo de judíos de origen mayoritariamente portugués decidió primero bautizarse y vivir su fe en secreto en la Península, para posteriormente emigrar a los Países Bajos, gracias a las oportunidades comerciales y a la libertad de culto que se les ofrecían allí. Se trata de los llamados criptojudíos o marranos que volvieron a profesar abiertamente el judaísmo tras varias generaciones viviendo como cristianos. Los marranos no conocían la lengua hebrea y, por miedo a ser descubiertos y por la imposibilidad de manejar los textos sagrados de la religión judía, vivían la religiosidad de una manera más laxa de lo que establecía la ley del Torá, de manera que tuvieron que reeducarse en las cuestiones del hebraísmo (Kaplan 1992: 77-80).



MENDOZA, S. (17/02/14): «El anhelo de regreso a Sefarad», en ABC, <https://bit.ly/2WYqpbA> [07/05/20].

En cuanto a la lengua de los judíos en la Península, antes de la expulsión no difería sustancialmente de la que utilizaba cualquier cristiano: sus únicas peculiaridades tenían

que ver con el léxico del calendario, la religión y las instituciones judías. Además, en las sinagogas, los jóvenes aprendían a leer y escribir en hebreo, por lo que conocían el idioma, pero la lengua de uso era el romance de cada territorio: catalán, portugués, castellano, etc. Así pues, no se puede hablar de una variedad sefardí diferenciada hasta fechas muy posteriores al exilio, hasta bien entrado el siglo XVI (Díaz-Mas 1982: 97-99).

No obstante, existe cierta confusión terminológica para referirse a las lenguas propias de los judíos exiliados, por lo que conviene hacer las diferenciaciones pertinentes para comprender a qué aludimos cuando mencionemos que la Biblia de Ferrara está escrita en ladino, así como cuando comentemos que las comunidades sefardíes en los Países Bajos se comunicaban en judezmo o judeoportugués.

El término *ladino*, derivado de *LATINUS*, ha sido muy productivo a lo largo de la historia, siempre haciendo referencia a la romanidad. Concretamente, en el seno de la comunidad sefardí, *ladino* y derivados de él, como *enladinar*, aparecen desde casi el inicio de la diáspora, en el siglo XVI, igual que *judezmo*. De hecho, las comunidades utilizaban *ladino* para designar la lengua de uso y la litúrgica por igual, en oposición al hebreo. Asimismo, empleaban *judío* o *judezmo* para denominar su lengua de uso diario frente a las de las comunidades en las que residían (García Moreno 2010: 3). No obstante, en el presente trabajo utilizaremos *ladino* en su acepción de lengua calco empleada para traducir los textos sagrados de la tradición hebraica, es decir, la variedad del español en que están escritas las traducciones bíblicas sefardíes, como la Biblia de Ferrara.

El ladino fue concebido con un propósito claro: el de traducir «palabra por palabra de la verdad hebraica» (den Boer 2008: 319). En efecto, se podría considerar una variedad diafásica del español, pues no es una lengua de uso común, sino un código de uso restringido exclusivamente para las traducciones religiosas. De esta manera, el ladino no es un sistema lingüístico independiente, sino que solo tiene sentido en relación con el hebreo: las traducciones no solo se realizan por unidades léxicas, sino que, además, su objetivo es trasladar el sistema morfológico y sintáctico de la lengua hebrea a otra muy alejada tipológicamente (Alvar 2000: 38). En palabras de Hassán (1994: 22), «más que traducir el hebreo al español lo que hace es proyectar en el texto español formantes lingüísticos del hebreo», es una especie de hebreo disfrazado de español, una lengua semisagrada, pedagógica y litúrgica que no se habla (Sephiha 1996: 172).

Por otro lado, respecto a *judezmo* ‘habla judía’ y *judeoespañol* o *judeoportugués* ‘habla judía española/ portuguesa’, se trata de términos empleados para denominar las lenguas romances que hablan los sefardíes exiliados, pero *judeoespañol* y *judeoportugués* son más precisos, ya que señalan cuál es la lengua romance de la que derivan. Dichas variedades no son sino resultado de la evolución natural que el español y el portugués tuvieron como lenguas de comunicación en algunas comunidades sefardíes, «independientemente de la normalización operada en la península» (Díaz-Mas 1982: 98).

En cuanto a los ámbitos de uso, por su vocación de hacer llegar los textos sagrados con las menores alteraciones posibles, es lógico que el ladino quedara irremediamente asociado al ámbito litúrgico. Esto se debe también a su aparente gravedad, la impresión que causaba de antigüedad, e incluso su complejidad, que daban a la traducción un carácter cuasi sagrado (Roth 1959: 299-308); esto es, el halo de complejidad e ilegibilidad que rodeaba a los textos ladinos los hacía, de alguna manera, merecedores de sacralidad. En cambio, el judeoespañol y el judeoportugués fueron las lenguas elegidas para lo secular, para los textos literarios y cotidianos.

Por tanto, el ladino y el judeoespañol no son dos lenguas diferentes, sino dos formas de una sola. De ahí que Hassán (2004: 92) denuncie que muchos eruditos incurran en el error de entender el binomio ladino/judeoespañol como único punto de partida para hacer buena lingüística judeoespañola, enfatizando en que la diferencia clave entre uno y otro es puramente estilística o diafásica, es decir, son modos diferentes, pero interdependientes. Así, el ladino tiene rasgos de la lengua vernácula y el judeoespañol, ya sea hablado o literario, también integra elementos propios del ladino. Tampoco se puede incurrir en la simplificación de que el ladino era la lengua propia de la modalidad escrita y el judezmo la de la oralidad, pues en las liturgias los rabinos utilizaban el ladino oralmente, y la literatura cuenta con numerosos ejemplos de obras en judezmo (Hassán 2004: 90).¹

En conclusión, en lo que concierne al presente trabajo, es importante comprender que ladino y judezmo o judeoespañol no son términos equivalentes, sino que designan realidades diferentes, pues tienen distintas funciones en el mundo sefardí. Ahora bien, las

¹ En su artículo, Hassán (2004: 87-99) cuestiona y precisa algunas de las definiciones que Manuel Alvar aporta en su obra *El ladino, judeo-español calco*. Rechaza, a su vez, las definiciones que el *DLE* (s.v. *ladino*) le dedica al *ladino* en su 22ª. edición, ya que equipara los términos *ladino* y *judeoespañol*.

dos variedades se dan en una misma comunidad, por lo que existe una influencia mutua que no debemos olvidar. Así, el ladino en el que se redacta la Biblia de Ferrara tendrá tal recepción en Ámsterdam que acabará interfiriendo en la literatura vernácula de su comunidad sefardí.

II. Sefardíes en la diáspora occidental

II. 1. Italia

Antes de estudiar el texto de la Biblia ferrarense, es necesario partir de un contexto histórico que nos permita entender por qué si en Ferrara se tradujo y se editó el texto sagrado, todas las ediciones posteriores se publicaron en Ámsterdam. Así pues, en este apartado expondremos qué grupos de sefardíes se establecieron en cada lugar, en qué momentos y en qué condiciones, trataremos de averiguar qué lenguas manejaban y su control sobre el mundo editorial.

En primer lugar, la diáspora a Italia comenzó en el mismo año de expulsión, en 1492. La mayoría de los exiliados se dirigieron a las ciudades de Nápoles y Roma, donde fueron invitados por el propio Papa. Sin embargo, los judíos sefardíes no fueron bienvenidos por la población local; su imagen se vio especialmente dañada tras las epidemias de peste, ya que se les culpaba de propagar la enfermedad. Finalmente, fueron expulsados de Nápoles en 1541 (Toaff 1994: 185-188).

En consecuencia, Ferrara se convertiría en la capital de la diáspora sefardí en Europa occidental durante el siglo XVI. En palabras de Toaff (1994: 192), el ducado de Este, que ostentaba el poder de la ciudad, siempre abrió sus puertas a la «nación judía lusitana y española». Además de acoger a los aragoneses y castellanos que se habían establecido en otras ciudades italianas a finales del siglo XV, Hércules II, el duque de Este, invitó también a los mercaderes portugueses (Toaff 1994: 193). Así, Ferrara acogió a un grupo de sefardíes muy heterogéneo, formado «por exiliados españoles (de origen ibérico, de Castilla y Aragón) procedentes del Imperio otomano, llamados levantinos; y por ponentinos, judíos españoles y portugueses que procedían directamente de la Península Ibérica (estos últimos criptojudáizantes)» (Cuadros-Muñoz 2016: 398-399). En efecto, Ferrara era un lugar de tránsito para los judíos sefardíes que, sobre todo, representaba un oasis de seguridad.

En pleno apogeo de la comunidad sefardí en Ferrara, Abraham Usque (o Duarte Pinel²), un marrano lusitano, fundó su tipografía en 1551 (Roth 1943: 307). En ella se imprimieron textos relativos a la cultura y religión de los sefardíes en español, portugués y hebreo (Toaff 1994: 194-196). Los textos en hebreo se publicaban para los sefardíes levantinos, que todavía manejaban la lengua sagrada; en cambio, los textos en lengua romance se realizaban para un público marrano que desconocía el hebreo. Según Cecil Roth (1943: 307), Abraham Usque y Yom Tob Atías (Jerónimo Vargas) se unieron para publicar diez libros, siete de ellos litúrgicos. Entre ellos, destaca el texto que nos ocupa, la Biblia de Ferrara, una traducción literal no solo del léxico, sino también de las estructuras sintácticas y morfológicas del hebreo. Además de la famosa Biblia, publicaron también libros de oraciones traducidos siguiendo la misma técnica³.

En conclusión, Ferrara no solo fue un punto de acogida para la primera oleada de expulsos de la Península, sino que reunió comunidades que, si bien todas eran sefardíes, sus puntos de partida y sus circunstancias eran muy diferentes. También se convirtió en el mayor centro de reunión de los marranos en el siglo XVI (Toaff 1994: 193). No obstante, esta situación favorable duraría poco, pues en 1569 Ferrara pasaría a formar parte de los Estados Pontificios (Díaz-Mas 2020: 49); el cardenal Savelli denunció entonces que «muchos son fugitivos de Portugal, donde vivían como cristianos, y llegados a Ferrara viven como judíos y todos se dirigen a esa ciudad y después pasan de allí a Venecia y al levante» (Toaff 1994: 198). Por ello, ciudades como Venecia o Liorna recogieron el testigo de Ferrara en Italia, mientras que, al norte de Europa, concretamente en Ámsterdam, comenzaba a florecer la cultura de los judíos hispanoportugueses.

II.2 Holanda

Una ciudad tan comercial como Ámsterdam no tardó en apreciar el potencial económico de los mercaderes judíos de la península ibérica, mayormente portugueses. Como señala Kaplan (1992: 81-82), españoles y portugueses formaban en el exilio la «nação judeo-española-portuguesa», conectada por lazos étnicos y familiares. Lo cierto es que la mayoría de los emigrados a Holanda eran criptojudíos de origen portugués que emigraban por razones económicas y religiosas. Al haber vivido varias generaciones

² Los marranos tenían normalmente dos identidades: su nombre judío y el cristiano que se les había asignado en el bautismo.

³ Entre las obras seculares, destaca *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, de Samuel Usque, en la que «se nota la presencia de la traducción ferrarense a pesar de estar redactado en portugués» (den Boer 2008: 319).

como cristianos, en sus nuevos hogares tenían que reconocer la culpa de su pasado cristiano y comprometerse a reeducarse en la religión judía ortodoxa (den Boer 2003: 101). En cuanto a la lengua en que se comunicaban las comunidades sefardíes de Ámsterdam:

Los de origen español representaban un porcentaje muy bajo, y, por ello, no extraña el que la lengua oficial de las congregaciones judías de Ámsterdam fuese el portugués. Se sobreentiende que el español era la lengua materna de la minoría española. Algunos de los emigrantes españoles dominaban también el portugués por haberse refugiado sus antepasados en Portugal después de 1492, y entre los portugueses había varios que hablaban español [...] (Kerkhof 2011: 414).

Por ende, al igual que los conversos que llegaron a Ferrara, los sefardíes que se afincaron en los Países Bajos en los siglos XVII y XVIII ni conocían la lengua hebrea, ni los preceptos de la fe judía. Para remediar esta situación, arribaron rabinos de comunidades judías tradicionales y los nuevos fieles se sirvieron de los textos religiosos en ladino (den Boer 2000: 7). De hecho, Menasseh ben Israel fundó una imprenta en 1628 que propiciaría que Ámsterdam se convirtiese en la capital del libro sefardí (den Boer 2000: 6). Entre sus ediciones, destacan las múltiples reediciones que se hicieron de la Biblia de Ferrara, texto que den Boer califica como «el regreso simbólico de los conversos al pueblo de Israel» (2008: 316). Además de las numerosas reediciones de la Biblia hebrea, también se publicaron más de cien libros de oraciones escritos en el mismo código que el texto sagrado por antonomasia, es decir, en la variedad hebraizante del español tan difícil de comprender para los recién llegados (den Boer 2008: 317). Por último, en la imprenta de ben Israel no solo se editaba literatura litúrgica, sino que también había una vasta producción dedicada a la literatura en español y portugués (den Boer 2000: 7).⁴

En resumen, Ámsterdam tomaría el relevo de Ferrara como capital de los sefardíes en Occidente. A diferencia de la ciudad estense, Holanda recibió sobre todo sefardíes portugueses, por lo que la lengua de comunicación de las congregaciones era el portugués. Pese a ello, la Biblia de Ferrara tuvo una acogida sin precedentes, y el método de traducción literal de los tipógrafos ferrarenses tuvo un inmenso éxito en la *naçao* judeo-española-portuguesa residente en Holanda. Así, su carácter grave, antiguo y prestigioso tendría una gran influencia en textos tanto religiosos como seculares.

⁴ Se desarrollará en el punto IV.

III. Biblia de Ferrara

III.1. Antecedentes

Aunque es innegable que la Biblia de Ferrara es una obra única por sus características y, sobre todo, por su repercusión, no se puede afirmar que sea totalmente novedosa. El texto en ladino editado por Abraham Usque y Yom Tob Atías forma parte de una tradición exegética⁵ cuyos orígenes se remontan a la Antigüedad (Velázquez 2005). Sin embargo, se han postulado como antecedentes cercanos a la Biblia de Ferrara (1553) las Biblias medievales hispanas cristianas⁶, la tradición oral sinagoga en la Península anterior al exilio, el texto de Santes Pagnino⁷ (1527) y el Pentateuco de Constantinopla (1547) (Morreale 1994: 69-77). En ocasiones, la traducción también se inspira en la *Vulgata* de San Jerónimo (Sephia 1994: 310). Huelga decir que el texto que analizamos se basa fundamentalmente en el Texto Masorético en hebreo y arameo, que corresponde al Antiguo Testamento en la tradición cristiana (Morreale 1994: 81).

No deja de parecernos extraño, sin embargo, que Usque y Atías (1996: 4) afirmaran que no había traducciones literales del Antiguo Testamento en español, cuando contamos con varios manuscritos que atestiguan un fenómeno similar en la Península durante la Edad Media. Del Barco (2004: 245-246) sostiene que hay una correlación entre estos textos –en su mayoría perdidos–, entre los que destacan los Manuscritos del Escorial⁸ (s. XIV) y la Biblia de Alba (s. XV), y la Biblia de Ferrara. No obstante, Schwarzwald (2010: 117) argumenta que las versiones medievales no se pueden considerar fuentes del texto ferrarese pues, si bien es indiscutible que dichas traducciones las llevaran a cabo judíos, sus patrones eran cristianos, y se hacían para un público también cristiano. En la comparación que lleva a cabo entre la Biblia de Ferrara, el Pentateuco de Constantinopla, la Biblia de Alba y los Manuscritos del Escorial (2010: 120-135), se aprecia que las versiones medievales hispánicas se ajustan más a la sintaxis de la lengua de uso que las versiones del exilio, donde se reproduce la del hebreo.⁹ Además, las numerosas diferencias

⁵ Tradición que se basa en la traducción lo más literal posible de las Sagradas Escrituras.

⁶ Para más información sobre las Biblias hispánicas medievales, *cfr.* <http://www.bibliamedieval.es/>.

⁷ *Veteris et Novi Testamenti nova translatio*.

⁸ Destacan el E3, E4, E5, E7 y E19.

⁹ Otras diferencias dignas de mencionar son la hispanización de los nombres propios judíos y el uso de los nombres de Dios: las versiones hebraicas no castellanizan los nombres propios, y el tetragrama es representado mediante las letras A. o YY (Schwarzwald 2010: 123-124).

que hay entre las propias versiones hispánicas medievales dan cuenta de la creatividad de los traductores.

Por el contrario, los textos ladinos posteriores al exilio son muy similares entre sí, probablemente porque el carácter literal de la traducción ladina reduce las opciones de variabilidad. En palabras de Schwarzwald (2010: 136), «la redacción en caracteres latinos y otros parecidos con las Biblias españolas se realizaron con la intención de facilitar el acceso al texto de los conversos que volvían a la religión judía». De esta manera, según la investigadora (2010: 136), las similitudes con la Biblia de Alba se explicarían no por ser este texto un ejemplo a seguir, sino más bien por tratarse de un material más accesible para los conversos no educados en el judaísmo. Sea como fuere, la influencia de las Biblias romanceadas medievales es innegable, ya que forman parte de una tradición de la que la Biblia ferrarense es heredera.

En cuanto a las similitudes con el Pentateuco de Constantinopla¹⁰, no debemos olvidar que, al estar escrito en tres lenguas, los lectores sefardíes tenían la opción de consultar el texto original hebreo junto a la traducción en su lengua materna. Los receptores de la Biblia de Ferrara no contaban con este recurso porque, como hemos expuesto, no sabían leer hebreo. Así pues, podríamos inferir que el Pentateuco de Constantinopla tiene una ambición pedagógica para con la lengua hebrea, mientras que los autores de la Biblia de Ferrara simplemente pretenden difundir unas Sagradas Escrituras en lengua romance fieles a las originales.

Por último, debemos considerar una cuestión que los propios autores mencionan en el prólogo del texto: «fue forçado seguir el lenguaje que los antiguos hebreos españoles usaron» (Usque y Atías 1996: 5). Esta afirmación no debe interpretarse como que los judíos en la Edad Media utilizaban para comunicarse un código cercano al ladino de las traducciones bíblicas¹¹, sino que podría existir en las sinagogas una tradición de traducir el texto hebreo al castellano de una manera literal, igual que lo harían por escrito en Constantinopla y Ferrara. Según Delgado, «eso justificaría su estilo arcaizante y artificial

¹⁰ Como su propio nombre indica, lo conforman los cinco primeros libros del *Tanaj*. Es un texto políglota publicado en Estambul en 1547 que se estructura en tres columnas: en neogriego, en hebreo y en ladino. Para las tres lenguas se utilizan caracteres hebreos (Fernández Marcos 1985:185-188).

¹¹ C. Lleal (2004: 1140): «[los textos hebreos] si bien están escritos en caracteres hebraicos, reflejan claramente un uso del romance de la zona que en muy poco difiere del de sus coetáneos cristianos» (2004: 1140).

[de la BF], de cercanía material a la estructura del texto hebreo» (1994: 197). No podemos saber a ciencia cierta si esta práctica litúrgica oral se llegó a escribir o no, ya que la mayoría de los textos hebreos fueron quemados tras la expulsión de 1492 (Díaz-Mas 2020: 35-36), pero no se podría entender la proliferación de este tipo de textos sin una tradición oral subyacente (Schwarzwald 2010: 137).

En conclusión, la Biblia de Ferrara surge de una tradición que comienza con los exégetas judíos, se cultiva oralmente en las sinagogas y por escrito en las Biblias romanceadas de tradición cristiana, y florece en el siglo XVI, en la época del exilio sefardí. A pesar de su gran parecido con el texto del Pentateuco de Constantinopla, la escritura en alfabeto latino y algunas características heredadas de la Biblia de Alba podrían delatar la vocación universal de la Biblia de Ferrara para judíos que nunca dejaron de serlo, conversos y cristianos.

III.2. Prólogo¹²

El prólogo de la obra da cuenta de las intenciones de los editores, y nos aporta una información muy valiosa en lo que concierne a las intenciones del texto, sus fuentes y, sobre todo, la lengua que se utiliza para su redacción. Así, el apartado de «Al lector» (1996: 4-6) que encabeza la Biblia de Ferrara no deja de ser una justificación para explicar sus formas lingüísticas. Comienza reivindicando la importancia de la tarea acometida, pues todas las naciones cuentan con sus propias traducciones menos el español, que es, *de facto*, la lengua de prestigio en Europa. Precisamente por la alta estima que se le tiene al español se ha llevado a cabo una traducción tan cercana a la lengua hebrea. De esta manera, según los autores (Usque y Atías 1996: 4), el hecho de que el español de la Biblia esté subordinado al hebreo no minusvalora la lengua castellana, sino que la pondera.

A continuación, se cita como referente la traducción de Santes Pagnino, pues, manteniendo la fidelidad del original hebreo, consiguió que su texto fuese admitido por la Curia romana. Precisamente esto es lo que persiguen Usque y Atías: que la Biblia sea fiel a la verdad hebraica, pero que no se limite a un público judío, sino que llegue a los cristianos también. Sin embargo, si incluso los fieles hebreos habrían de tener dificultades para desentrañar el texto, ¿cómo pretendían los editores que la Biblia de Ferrara fuera de

¹² Cfr. VIII. Anexo.

alguna utilidad a los cristianos que, para empezar, tenían menor conocimiento del Antiguo Testamento y, además, desconocían la lengua hebrea? Los tipógrafos tenían un propósito, sin duda, ambicioso, y quizás poco realista.

Continuando con las explicaciones sobre la lengua que presentaba el texto, en palabras de los editores, «fue forçado seguir el lenguaje que los antiguos Hebreos Españoles usaron; [...] tiene su gravedad que la antigüedad suele tener» (Usque y Atías 1996: 5). A través de estas declaraciones, los autores equiparan antigüedad y gravedad: lo antiguo, así, parece acercarse más a lo sagrado que lo conocido.

Al hilo de la elección del código, los tipógrafos previenen al lector afirmando que el texto que prosigue es complejo: señalan que la Biblia, por su propia naturaleza, es una lectura muy densa que no se debe tomar a la ligera. También comentan que, incluso antes de su publicación, la Biblia de Ferrara tuvo detractores que alegaban que los vocablos del texto «sonarían mal en las orejas de los cortesanos» (Usque y Atías 1996: 5). De este modo, sabemos que los editores tenían constancia de la polémica que podía generar el estilo de su Biblia, pero lo justifican enalteciendo la profesionalidad de los traductores contratados para la empresa.

En concreto, sobre la técnica de traducción utilizada, indican que se traduce una palabra hebrea por otra castellana y que se respeta el orden del texto original. En resumen, «la obra no puede tener defecto en sí, [pues] el phrasis es de la misma lengua y los ladinos tan antiguos y sentenciosos, y entre los Hebreos ya convertidos como en naturaleza» (Usque y Atías 1996: 5). Dicho de otra manera, se respeta la morfosintaxis del hebreo y se utilizan para la traducción del léxico vocablos castellanos arcaicos y solemnes, de forma que tanto los hebreos que nunca abjuraron de su fe como los conversos lo podrían entender. Por último, reconocen que, pese a todo, el equipo de traductores ha tenido discrepancias en algunos pasajes, que se indican con asterisco o entre paréntesis.

Por consiguiente, el exordio de la Biblia de Ferrara es un breve, pero valioso testimonio que da cuenta de las intenciones de los editores que pusieron en marcha el proyecto de la traducción. Una de las conclusiones que podemos extraer de este prólogo es que el cuestionamiento del peculiar método de traducción se da desde sus orígenes: incluso antes de publicarse, la Biblia de Ferrara tuvo detractores. Es más, el debate entre

fidelidad y legibilidad comenzó en el propio equipo de traductores, que en ocasiones no se ponían de acuerdo en la elección de los términos.

III. 3. La lengua del texto

La lengua del texto coincide con las premisas del prólogo: cada palabra hebrea se traduce por otra en español ladino y hay una clara preferencia por los arcaísmos. Según Lapesa (1981: 527) y Schwarzwald (2010: 138), la preferencia por el arcaísmo es algo que ya caracterizaría a la comunidad judía desde tiempos anteriores a su expulsión de la Península. A pesar de la presencia de arcaísmos y algunos hebraísmos, el léxico de la Biblia de Ferrara no se diferencia radicalmente del vocabulario español del siglo XVI (del Barco 2004: 251). Esto se puede deber precisamente a que los promotores del texto, Atías y Usque, eran conversos, por lo que manejaban el mismo español y el mismo portugués que aquellos que habían permanecido en la Península. Otra razón puede ser la ambición universal de la Biblia, cuyo alcance no se quería limitar a un público judío, sino que pretendía llegar a los cristianos. No podemos olvidar que la religión de la ciudad que los había acogido era la católica, por lo que los sefardíes no podían traicionarla de ningún modo (del Barco 2004: 252-254).

Concretamente, en el nivel gráfico-fónico, se mantiene la grafía originaria de los nombres propios (Delgado 1994: 144), lo que confiere cierta dificultad a la lectura. En cuanto al sistema morfológico, probablemente lo que más complejidad entrañe es la traducción literal de las formas verbales, ya que «la BF [...] tiene un sistema de correspondencias entre las formas verbales hebreas y las castellanas» (del Barco 2004: 265). No obstante, el empleo de formas verbales no es el mismo en todas las lenguas, y mucho menos en lenguas tan diferentes como el español y el hebreo, por lo que los matices de la lengua origen se pierden a través de una traducción poco exacta. Por ejemplo, los participios de presente –muy productivos en hebreo– se traducen como tales en español, en lugar de emplear la forma personal o las subordinadas de las que se servían las Biblias hispánicas medievales (Schwarzwald 2010: 133).

En el plano sintáctico se hacen calcos, como las duplicaciones («enalteçer se enalteçio») (Schwarzwald 2010: 133). Para la traducción del acusativo, se aprecia el uso de la preposición *a* ante cualquier tipo de complemento directo, aunque no sea de persona: «crio el Dio a los çielos y a la tierra» (Schwarzwald 2010: 131). En cuanto al léxico, «el

mundo de las realidades que se designan en el texto hebreo corresponde a realidades existentes en un acervo común mediterráneo» (Delgado 1994: 144), por lo que no suponen un problema, a no ser que representen una cosmovisión, como veremos a continuación. Así pues, es complejo llegar a entender el texto sin nociones de gramática hebrea, ya que el lector cristiano o converso tiene que hacer una reinterpretación del texto traducido para que tenga sentido en su lengua materna.

Conocidos algunos detalles de la traducción, relataremos la polémica más sonada de la edición ferrarense de la Biblia hebrea: las diferencias entre los ejemplares “judíos” y los “cristianos”. En efecto, aunque la Biblia de Ferrara solo tuviera una edición (la de 1553), se han encontrado algunas diferencias entre los ejemplares (Orfali 1994: 235). Así, se perciben divergencias en las dedicatorias (Salomon 2010: 489): las que podríamos calificar como hebreas están firmadas por Abraham Usque y Yom Tob Atías, los nombres hebreos de los tipógrafos, mientras que las cristianas las firman como Duarte Pinel y Jerónimo Vargas. La fecha también cambia: la primera corresponde al calendario hebreo y la segunda al cristiano. Por último, la edición judía está dedicada a doña Gracia Nasí¹³, y la cristiana al duque de Ferrara, cuyo gobierno se mostró siempre a favor de acoger comunidades sefardíes.

Además de la dedicatoria, la única diferencia que se ha detectado entre los ejemplares de la Biblia es la del pasaje de Isaías (7: 14), en el que se anuncia que una joven está embarazada y dará a luz a un hijo: «he la Alma/Moça/Virgen concibién y parién hijo» (Delgado 1994: 146). Este breve versículo se publicó con tres variantes diferentes: *alma*, *moça* y *virgen*. Según Orfali (1994: 235), los traductores primero eligieron *moça*, opción preferida por la comunidad sefardí; a continuación, cambiaron el vocablo por *virgen* para adaptarse al contexto cristiano en que se publicó la obra y, finalmente, se optó por lo que se consideró como un término neutro: *alma*.

Este conflicto va más allá de lo puramente terminológico; es la consecuencia del mayor choque entre la religión judía y la cristiana, «pues de este versículo depende en gran parte uno de sus dogmas fundamentales: el de la concepción virginal de Cristo» (Conde 1994: 166). Esto explica que la comunidad hebrea prefiera *moça*, término que no hace ninguna referencia a la integridad sexual de la mujer (Delgado 1994: 146). No

¹³ Una poderosa judeoconversa portuguesa (Morreale 1994: 72).

obstante, en la cristiandad, el citado pasaje de Isaías se interpreta como una profecía del nacimiento de Jesucristo, y es por eso que su madre debe ser llamada *virgen* (den Boer 2008: 325). De esta forma, las dos formas citadas, *moça* y *virgen*, si bien sinónimos, son términos sesgados y enfrentados, porque tienen unas connotaciones muy diferentes en cada una de las religiones. En consecuencia, los traductores se decidieron finalmente por una opción intermedia: la de *alma*, es decir, el mantenimiento del término hebreo original. Es cierto que no era una palabra totalmente desconocida en la tradición hispánica, pues aparece en la Biblia de Alba en el siglo XIV (Roth 1943: 311); pero sí lo suficientemente novedosa como para no haber adquirido connotaciones que pudieran resultar polémicas.

Podemos concluir, por tanto, que el sistema de equivalencias verbales de la Biblia de Ferrara, su sintaxis, en algunos casos sus gráficas y parte de su léxico hacían inasequible su lectura a aquel que no estuviese lo suficientemente familiarizado con la lengua hebrea o con el propio texto. Por consiguiente, en Ámsterdam no se limitaron a publicar una y otra vez el mismo texto, sino que lo fueron modificando cada pocos años durante más de dos siglos.

IV. Transmisión y recepción de la Biblia de Ferrara en Ámsterdam

Como hemos mencionado, la Biblia de Ferrara se publicó en 1553. Sin embargo, el texto no se reeditaría hasta más de medio siglo después, en territorio neerlandés: la primera edición de Ámsterdam se publica en 1611, sin presentar ningún cambio. La primera Biblia completa¹⁴ que introduce innovaciones es la de 1630 (den Boer 1994: 257). A partir de entonces, se editan otras cuatro versiones de la Biblia completa¹⁵, nueve del Pentateuco con los libros de los Profetas¹⁶, cuatro de los Salmos y siete del Cantar de los Cantares¹⁷ (den Boer 2008: 317).

Para entender la influencia de la Biblia sefardí en la comunidad de Ámsterdam, debemos presentar primero su situación sociolingüística. Como ya se ha referido, el grueso de la población sefardí que se estableció en la capital holandesa lo formaban los portugueses, por lo que el portugués fue la lengua de comunicación hasta que la lengua

¹⁴ Lo que en la tradición judía se llama *Tanaj*. Incluye los cinco libros del Pentateuco (*Torá*), los de los Profetas y los Escritos (Díaz-Mas 2020: 9-10).

¹⁵ Ediciones de la Biblia completa en Ámsterdam: 1611, 1630, 1646, 1661, 1726 y 1762.

¹⁶ En hebreo, *Humás* con *Aftarot*. Se publicaron en 1627, 1643, 1655, 1691, 1697, 1705, 1718, 1724 y 1733.

¹⁷ Los dos pasajes forman parte de los Escritos.

romance fue sustituida por el holandés. Kerkhof (2011: 413-434) considera que este portugués era el mismo que el peninsular, pero salpicado de hebraísmos, neerlandismos, italianismos e hispanismos¹⁸. Algunos préstamos del español se introdujeron al judeoportugués mediante su variedad ladina, es decir, por la influencia de la Biblia de Ferrara y de otros textos sagrados (Kerkhof 2011: 414).

De hecho, en relación a los textos literarios y litúrgicos, eruditos como Kerkhof (2011: 414) o Roth (1959: 299-308) afirmaban que la Biblia de Ferrara tuvo tal repercusión entre los judíos de Ámsterdam que toda la literatura que le siguió se compuso en español para no deshacer la homogeneidad. Las palabras del autor Isaac Athías (*apud* den Boer 1994: 253) confirman esta teoría:

Assí como se traduzo la Sagrada escritura en español, ¿por qué no se podrá en la misma lengua todo aquello que fuere necesario para que la Ley del Señor se aumente? Y aun por esso, fue esta nuestra obra en el mismo language y no en el materno y proprio por no me salir de la Biblia y todas las rezas y por seguirlas aun más usamos de sus ladinos en muchas partes, no sólo por ser más propios al Hebreo mas también por más comunes a la nación y en efecto allá muestran la gravedad de las cosas antiguas.

Sin embargo, solo consultando algunos títulos de comedias podemos comprobar que no se cumplió la voluntad de Athías: se cultivó el teatro tanto en español como en portugués (den Boer 2008: 329-343). Exceptuando la presencia de literalismos propios de la Biblia en algunas obras de teatro (den Boer 2008: 333-338), la lengua literaria no difería de la del Siglo de Oro español y portugués, ya que los sefardíes nunca perdieron el contacto con la cultura de la Península, que consideraban parte intrínseca de su identidad (den Boer 2003: 95).

Si interpretamos las palabras de Athías como una voluntad de continuidad en castellano para los textos de carácter religioso, comprobamos que esto tampoco sucedió, pues las obras religiosas se publicaron en ambos idiomas. Los rabinos normalmente eran eruditos políglotas (den Boer 2008: 317), por lo que muchos escribían en varias lenguas, en lugar de limitarse a una que perpetuase la homogeneidad. El único ámbito que probablemente estaba monopolizado por el español, y más concretamente por el ladino, era la traducción de textos sagrados; según den Boer (2008: 318), debemos considerar «el

¹⁸ Los italianismos y algunos de los hispanismos se deben a las relaciones comerciales que mantenían con otras comunidades sefardíes, como la de Italia o la del Imperio otomano (Kerkhof 2011: 415).

número verdaderamente impresionante de libros de oraciones en español [ladino], más de un centenar, hechos con el mismo principio de traducción literal de la Biblia de Ferrara».

Es evidente que el texto ladino ocupaba una posición privilegiada en la cultura sefardí amsterdamesa. Sin embargo, no todos los rabinos estaban de acuerdo en que la Biblia de Ferrara y sus reediciones facilitarían un regreso a la fe judía, pues muchos alegaban que su ilegibilidad desconcertaba a los fieles. Así, se publicaron varias obras que explicaban los pasajes más complejos de la traducción bíblica¹⁹. Además, frustrados por la complejidad del español ladino, algunos fieles prefirieron acceder a otras Biblias, como la de Casiodoro de Reina (den Boer 1994: 255).

De todo lo referido se desprende que, si bien demográficamente los portugueses constituían una mayoría, el español tuvo un gran peso en la literatura judeorromance gracias a la repercusión de la Biblia de Ferrara. Sin embargo, no podemos hablar de diglosia, porque se publicaron obras en portugués en todos los ámbitos, incluso en la literatura religiosa. Las traducciones de los textos hebreos, incluidas la Biblia de Ferrara y sus reediciones, por el contrario, se mantuvieron siempre en español ladino. Por lo tanto, deducimos que la mayoría portuguesa que había decidido establecerse en Ámsterdam debía tener conocimientos de la lengua española, ya que «el judaísmo es una religión basada en la palabra escrita» (Díaz-Mas 2020: 9).

V. Análisis de algunas variantes y su valor para la historia de la lengua

El cotejo de las diversas versiones de la Biblia de Ferrara puede resultar de gran valor para la historia del ladino. En este sentido, Den Boer realizó un aparato crítico del primer capítulo del Deuteronomio (1994: 273-278) incluyendo todas las versiones de la Biblia completa (la de Ferrara y las de Ámsterdam) y las nueve de *Humás* con *Aftarot*. Asimismo, los filólogos Álvarez, Ariza y Mendoza (1994: 505-524) llevaron a cabo un análisis lingüístico a partir de la comparación entre la Biblia de Ferrara (1553) y la edición amsterdamesa de 1726.

A partir del aparato crítico de den Boer, que incluye todas las versiones de la Biblia tomando como referencia un fragmento concreto, y considerando también el análisis

¹⁹Por ejemplo, el rabino Yosef Franco reprodujo el texto de la Biblia de Ferrara sustituyendo las palabras u oraciones que no se entendían por otras más comprensibles (den Boer 2008: 324).

lingüístico comparativo de Álvarez, Ariza y Mendoza, hemos seleccionado algunos cambios que podrían resultar significativos para la historia de la lengua. Fundamentalmente, estos cambios o modernizaciones se concentran en los planos léxico y morfológico, ya que la sintaxis sigue siendo fiel a la hebrea.

En el nivel léxico, apreciamos una tendencia a abandonar arcaísmos y sustituirlos por voces más recientes, aunque igualmente cultas. Por ejemplo, *enfrente* por *escuentra*²⁰, *odio* por *aborrición*²¹, *justicia* por *justedad*²² y *presa* por *prea*²³. Sin embargo, también hay casos en los que se decidió mantener arcaísmos; es el caso de *esculcar*²⁴, forma que se ha mantenido en las variantes dialectales del oeste peninsular y que conserva cierta vitalidad en judeoespañol (*DCECH*, s.v. *esculca*). Son frecuentes también las sustituciones léxicas, como el reemplazo de *villa* por *ciudad*²⁵ o *instrumentos* por *armas*²⁶. Tanto *villa* como *instrumento* son términos que se siguen utilizando hoy, pero tras haber sufrido una pérdida léxica parcial o un cambio semántico.

Merece la pena comentar el cambio de *muchedumbre* por *multitud*²⁷ a partir de 1655, pues ambos términos han gozado de gran vitalidad durante toda su historia, incluso hasta la actualidad. Se trata de la sustitución de un término patrimonial por otro culto, lo que

²⁰ Según el *CORDE* (s.v. *escuentra*) se atestigua por última vez en la edición de Ferrara; en total aparece en 21 documentos, la primera vez en 1254. Alvar (2000: 147) afirma que se utiliza en el judeoespañol moderno.

²¹ Se moderniza ya en la primera edición de Ámsterdam; el *CORDE*, el *DA* y el *DCECH* no registran *aborrición*.

²² *Justedad* se utiliza desde 1444, predominantemente en el ámbito religioso (*CORDE*, s.v. *justedad*); *justicia* es un cultismo empleado en todas las épocas, desde Berceo (*DCECH*, s.v. *justo*).

²³ El término patrimonial *prea* se atestigua en el *Cid* (*DCECH*, s.v. *prender*), pero va perdiendo fuerza, de forma que, además de en la Biblia de Ferrara, solo aparece en el *Vocabulario* de Correas (*CORDE*, s.v. *prea*); *presa* es un préstamo del catalán que aparece por primera vez en 1300 (*CORDE*, s.v. *presa*) y lo recoge Nebrija en su *Vocabulario* (*DIRAE*, s.v. *presa*). En las ediciones bíblicas, se sustituye *prea* por *presa* a partir de 1655.

²⁴ El *DA* (s.v. *esculcar*) la califica de «voz antigua», mientras que el *CORDE* (s. v. *esculcar*) solo la registra en 16 documentos, siendo la mayoría de ellos ediciones de la Biblia hebrea.

²⁵ Berceo emplea *villa* y *cibtat* como sinónimos. Sin embargo, *villa* va perdiendo fuerza en el español, que prefiere *ciudad* para sustituir al término latino *urbs*. Así, *villa* designa exclusivamente a una población con ciertos privilegios especiales (*DCECH*, s.v. *ciudad* y *villa*).

²⁶ En este caso, *instrumento* es más reciente que *arma*, ya que la primera data del siglo XV (*CORDE*, s.v. *instrumento*), mientras que *arma* se registra en el XIII (*CORDE*, s.v. *arma*). El cambio se podría deber a una evolución en el uso de *instrumento*, que no solo se utiliza en el ámbito bélico, sino también en el artístico y científico (*DA*, s.v. *instrumento*); mientras que *arma* tiene un significado más restringido (*DA*, s.v. *arma*).

²⁷ *Multitud* es el «duplicado culto de *muchedumbre*» (*DCECH*, s.v. *mucho*). La primera vez que el *CORDE* (s.v. *muchedumbre*) registra *muchedumbre* es en 1208; en cambio, *multitud* es un préstamo latino que data de 1376 (*CORDE*, s.v. *multitud*).

demuestra cierta voluntad no solo por modernizar, sino incluso por elevar el vocabulario bíblico.

Álvarez *et al.* (1994: 514) mencionan como ejemplo de creatividad léxica, a partir de la derivación, la forma verbal *envoluntó* ‘decidió’. No obstante, el *CORDE* registra dicha forma en el anónimo *Traducción castellana del Libro de El Kuzari de Yehudah Hale*, de mediados del siglo XV. Por tanto, es posible que los traductores de Ferrara tomaran la forma de esta traducción religiosa documentada en la Península un siglo antes²⁸.

Por último, percibimos sustituciones de vocablos que podrían interpretarse como erratas. Por ejemplo, la forma verbal *soberviaistes*, del verbo *soberbiar*, es sustituida en varias ediciones²⁹ por *sobreviaistes*. La inexistencia del verbo *sobreviar* lleva a pensar en una posible errata que se cometió en la edición de 1646 y que se reprodujo en todas las ediciones de la Biblia completa, pero no en las parciales. De esta manera, podemos inferir que para las ediciones del *Tanaj* solo se tuvieron en cuenta las publicaciones anteriores de la Biblia completa, y no las de *Humás con Aftarot*, y viceversa. De cualquier manera, este error demuestra el desconocimiento del término *soberbiar*³⁰ por parte de los editores.

En lo que respecta a la morfología verbal, el participio de presente, que nunca llegó a generalizarse en el uso común castellano (Eberenz 2004: 625), es de gran productividad en las traducciones bíblicas que analizamos. Es cierto que algunas formas de participio de presente se adaptan en *Ámsterdam*³¹, pero las adaptaciones conforman una minoría. Además de la artificialidad de la elección de la forma verbal, llama la atención el apócope del participio de presente en singular³². Álvarez, Ariza y Mendoza presentan varias hipótesis para dicho fenómeno, pero ninguna les parece totalmente satisfactoria (Álvarez *et al.* 1994: 512): podría tratarse de un latinismo del judeoespañol (*sapiens*>*sabién*); o deberse a la pérdida extrema de *-e* final. De todas formas, los filólogos no tienen en cuenta

²⁸Ninguno de los diccionarios consultados (*DCECH*, *DA*, *DIRAE*) registra esta forma. El *CORDE* (*s.v.* *envoluntó*) lo atestigua en dos documentos: la mencionada traducción anónima y *Aita Tettauen*, de Galdós.

²⁹ Las de 1646, 1661, 1726 y 1762.

³⁰Corominas y Pascual (*DCECH*, *s.v.* *soberbiar*) localizan el verbo en las obras de Berceo, y el *DLE* aún le dedica una entrada (*s.v.* *soberbiar*), pero no aparece en el *CORDE*.

³¹ Por ejemplo, «Sihón rey del Emoreo que están en Hesbón» > «que habita» (desde 1655).

³² *Están, dan, andán*; frente a *subientes, creyentes*.

que estas formas aparecen en todas las ediciones excepto en la de 1643, en la que se recuperan las formas completas de los participios de presente³³.

Para la forma de la segunda persona del plural en *-ades/ -edes*, según Eberenz (2004: 620-621), a mediados del siglo XV se pierde la *d* intervocálica y, en palabras de Girón Alconchel (2004: 855-866), a principios del siglo XVI las formas antiguas caen en desuso. No obstante, en la Biblia de Ferrara todas las formas de segunda persona del plural son las antiguas; y no se modernizan hasta la edición de 1655, es decir, más de un siglo después de que cayeran en desuso. En cuanto a las formas con *d* que nunca se llegan a modernizar en las ediciones holandesas, Álvarez, Ariza y Mendoza (1994: 505) vuelven a hacer varias propuestas que no les resultan convincentes: podría tratarse de arcaísmos, lusismos, o «de una fórmula de respeto, puesto que generalmente aparece en boca de Dios». En el caso concreto de las formas que no se modifican en el primer capítulo del Deuteronomio, *haríades* y *andariades*, podríamos explicarlo porque «las desinencias esdrújulas [...] tardan mucho más tiempo en perder la *d* [...] Este cambio no se consuma en literatura hasta principios del siglo XVIII» (Girón Alconchel 2004: 866).

En lo referente a la morfología pronominal, destaca la elección de los pronombres *nos* y *vos* para la primera y la segunda persona del plural, respectivamente, tanto en Ferrara como en Ámsterdam³⁴. Según Eberenz (2004: 614), la gramaticalización de *vosotros* y *nosotros* tuvo lugar en la primera mitad del siglo XV, y Villalón, en su *Gramática* de 1558, solo recoge dichas formas. Asimismo, el clítico *vos* evoluciona a *os* al mismo tiempo (Eberenz 2009: 184), de forma que Correas (*apud* Girón Alconchel 2004: 862) ya señala en 1627 que *vos* «le usavan los antiguos». No obstante, en las ediciones holandesas de la Biblia no se sustituye el clítico *vos* por *os*³⁵.

Todos los fenómenos mencionados y otros muchos que, por falta de espacio, no podemos comentar, dan cuenta del arcaísmo gramatical que preservan las Biblias holandesas. En el campo léxico apreciamos una voluntad de modernización, pero no siempre por hacer el texto más inteligible, sino para dignificarlo y actualizarlo. Por tanto, las ediciones de Ámsterdam presentan las mismas dificultades que la de Ferrara, y no

³³ *Estante, dante, andante*.

³⁴ En el fragmento que analizamos, se cambia *vos* por *vosotros* solo en una ocasión: «con vos» > «con vosotros» (1691, 1697, 1718, 1724).

³⁵ Salvo en la edición de 1718: «no vos quebrantedes» > «no os quebrantéys».

podemos afirmar que reflejen la lengua contemporánea, ni siquiera la de la variedad judeoespañola de los siglos XVII y XVIII. Por ello, el estudio de variantes de la Biblia ferrarense nos ofrece una nueva perspectiva para hacer historia de la lengua: no se corresponde con la variedad hablada por la comunidad sefardí, pero nos proporciona datos significativos para comprender el español de los judíos exiliados en toda su complejidad.

VI. Conclusiones

Habiendo llegado a este punto, retomamos las preguntas planteadas al principio: ¿cómo puede ser que, incluso tras el triunfo del protestantismo en el norte de Europa, las comunidades sefardíes de Ámsterdam siguieran prefiriendo la lectura de unos textos sagrados ilegibles? Probablemente fuera la culpabilidad por haber abandonado la lengua y las tradiciones hebreas durante más de un siglo (den Boer 2003: 101) lo que los llevó a vivir (o, al menos, a aparentar vivir) la fe judía de una manera exacerbada. La Biblia de Ferrara, gracias a su código arcaizante, complejo y hebraizante, les permitía exhibir una religiosidad ortodoxa que chocaba con el mundo moderno en que vivían. Así, el protagonismo del texto ladino puede deberse a un intento de redención del pasado cristiano, o quizás a un alarde de fidelidad a su identidad judía.

Al margen de lo sociológico, el análisis de la Biblia de Ferrara y sus reediciones nos aporta una valiosísima información para el estudio de la historia del español y sus variedades. El presente trabajo y, específicamente, el análisis de variantes a partir del aparato crítico de las Biblias solo es una pequeña aproximación a un campo de investigación que tiene mucho camino por recorrer. Lo que está claro es que Sefarad es una pieza fundamental en el patrimonio lingüístico y cultural hispánico.

VII. Bibliografía

- ALVAR, M. (2000): *El ladino, judeo-español calco*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- ÁLVAREZ, M.; ARIZA, M.; Y MENDOZA, J. (1994): «La lengua castellana de la Biblia de Ferrara», en I. M. Hassán y A. Berenguer Amador (eds.): *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara*, Madrid: CSIC: 505-524.
- BARCO, F. J. DEL (2004): «Las formas verbales en las biblias de Alba y Ferrara: ¿fidelidad al texto hebreo?», en *Sefarad*, 64: 2: 243-267, <https://bit.ly/35CwDeN> [03/05/20].
- BOER, H. DEN (1994): «La Biblia de Ferrara y otras traducciones españolas de la Biblia», en I. M. Hassán y A. Berenguer Amador (eds.): *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara*, Madrid: CSIC: 251-278.
- BOER, H. DEN (2000): «Amsterdam y la cultura judeoespañola», en *Insula*, 647: 6-7, <https://bit.ly/2VYOoIh> [03/05/20].
- BOER, H. DEN (2003): «Las múltiples caras de la identidad: nobleza y fidelidad ibéricas entre los sefardíes de Amsterdam», en J. Contreras y B. García (eds.): *Familia, religión y negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, Madrid: Fundación Carlos de Amberes: 95-112.
- BOER, H. DEN (2008): «La Biblia entre los judíos sefardíes de Amsterdam y otras colonias en Europa occidental», en G. del Olmo Lete (coord.): *La Biblia en la literatura española*, II, Madrid: Trotta: 315-348.
- CONDE LÓPEZ, J. C. (1994): «La Biblia de Ferrara en el Diccionario Histórico de la Lengua Española», en I. M. Hassán y A. Berenguer Amador (eds.): *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara*, Madrid: CSIC: 149-181.
- CORDE = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Corpus diacrónico del español*, <http://www.rae.es> [20/04/20].
- CUADROS-MUÑOZ, R. (2016): «El ¿judeo)español? de Pisa a la luz de cuatro inventarios de finales del siglo XVII», en *Sefarad*, 76: 2: 397-453, <https://bit.ly/3bYR5J7> [03/05/20].
- DA = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de Autoridades*, <https://bit.ly/2W5P5Jo> [03/05/20].
- DCECH = J. COROMINAS Y J. A. PASCUAL (1980-83): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid: Gredos.
- DELGADO, F. (1994): «Verdad hebraica y verdad románica», en I. M. Hassán y A. Berenguer Amador (eds.): *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara*, Madrid: CSIC: 141-148.
- DÍAS-MAS, P. (1982): *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Madrid: Riopiedras.
- DÍAZ-MAS, P. (2020): *Libros, lecturas y lectores sefardíes*, Madrid: CSIC, <https://bit.ly/2KXgbvQ> [03/05/20].
- DLE = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001): *Diccionario de la lengua española*, 22.^a ed., Madrid: Real Academia Española, <https://bit.ly/3dhuXtL> [03/05/20].
- DIRAE = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario inverso de la Real Academia española*, <https://dirae.es/> [03/05/20].
- EBERENZ, R. (2004): «Cambios morfosintácticos en la Baja Edad Media», en R. Cano (coord.): *Historia de la lengua española*, Barcelona: Ariel: 613-641.

- EBERENZ, R. (2009): «La periodización de la historia morfosintáctica del español: propuestas y aportaciones recientes», en *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 32: 181-201, <https://bit.ly/2xuTzjf> [03/05/20].
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1985): «El Pentateuco griego de Constantinopla», en *Erytheia*, 6: 2: 185-203, <https://bit.ly/2YAcg0h> [03/05/20].
- GARCÍA MORENO, A. (2010): «El judeoespañol I: conceptos básicos», en Biblioteca Virtual E-Excellence, Madrid: Liceus: 2-23, <https://bit.ly/3aVry29> [03/05/20].
- GIRÓN ALCONCHEL, J. L. (2004): «Cambios gramaticales en los Siglos de Oro», en R. Cano (coord.): *Historia de la lengua española*, Barcelona: Ariel: 859-893.
- HASSÁN, I. M. (1994): «Dos introducciones de la Biblia de Ferrara», en I. M. Hassán y A. Berenguer Amador (eds.): *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara*, Madrid: CSIC: 13-66.
- HASSÁN, I. M. (2004): «¿Es el ladino judeoespañol calco? (CFR. DRAE)», en C. Calvo Rigual, E. Casanova y F. J. Satorre Grau (eds.): *Quaderns de filologia. Estudis lingüístics*, 9: 87-99, <https://bit.ly/2SvpIP3> [03/05/20].
- KAPLAN, Y. (1992): «La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización», en *Manuscripts*, 10: 77-89, <https://bit.ly/2zTUjiQ> [03/05/20].
- KERKHOF, M. P. A. M. (2011): «Préstamos en el portugués de los judíos hispano-portugueses de Ámsterdam en la primera mitad del siglo XVII», en *Sefarad*, 71: 2: 413-434, <https://bit.ly/2StzXTO> [03/05/20].
- LAPESA, R. (1981): «El judeo-español», en *Historia de la lengua española*, Madrid: Gredos: 524-534, <https://bit.ly/36IdyZa> [03/05/20].
- LLEAL, C. (2004): «El judeoespañol», en R. Cano (coord.): *Historia de la lengua española*, Barcelona: Ariel: 1139-1167.
- MENDOZA, S. (17/02/14): «El anhelado regreso a Sefarad», en *ABC*, <https://bit.ly/2WypbA> [07/05/20].
- MORREALE, M. (1994): «La Biblia de Ferrara y los romanceamientos medievales: 2SM 22 y Ps 18», en I. M. Hassán y A. Berenguer Amador (eds.): *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara*, Madrid: CSIC: 69-139.
- ORFALI, M. (1994): «Contexto teológico y social de la *Biblia de Ferrara*», en I. M. Hassán y A. Berenguer Amador (eds.): *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara*, Madrid: CSIC: 229-249.
- ROTH, C. (1943): «The marrano press at Ferrara, 1552-1555», *The Modern Language Review*: 38: 307-317, <https://bit.ly/2SvIiXs> [03/05/20].
- ROTH, C. (1959): *A history of the marranos*, Filadelfia: Jewish Publication Society of America, <https://bit.ly/2YAySxk> [03/05/20].
- SALOMON, H. P. (2010): «Some information concerning Yom Tob Atias (Jeronimo de Vargas)», en *Sefarad*, 70: 2: 487-495, <https://bit.ly/3c00rM> [03/05/20].
- SCHWARZWALD, O. (2010): «On the Jewish Nature of Medieval Spanish Biblical Translations», en *Sefarad*, 70: 1: 117-140, <https://bit.ly/2Wqh5Gw> [03/05/20].
- SEPHIHA, H. V. (1996): «Archaïsmes lexicaux en ladino (judéo-espagnol calque)», en *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 21: 169-175, <https://bit.ly/2SvoT8S> [03/05/20].
- TOAFF, A. (1994): «Los sefardíes en Ferrara y en Italia en el siglo XVI», en I. M. Hassán y A. Berenguer Amador (eds.): *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara*, Madrid: CSIC: 185-203.

USQUE, A. Y ATÍAS, Y. (1996): Biblia de Ferrara (ed. M. Lazar), Madrid: Biblioteca Castro, 1553.

VELÁZQUEZ MEJÍA, M. (2005): *Hermenéutica Exégesis: Uso Y Tradicion*, v. 1, México: UAEMéx, <https://bit.ly/3dcSDPS> [03/05/20].

VIII. Anexo

Prólogo de la Biblia de Ferrara

Al Letor

Scrive Tullio (prudentissimo Letor) en sus Oficios, que ninguna cosa tiene tanta fuerça à movernos como ver alguna manera o especie de provecho, el qual tanto mas se deve estimar, quanto es menos particular, por que el proprio vtil buscanlo todos, y procurar el del comun hazenlo muy pocos. Por lo qual queriendo complazer à mi desseo, que siempre fue amigo del vniversal provecho (aun que algunos diran que del mio, de cuyas lenguas no pretendo defenderme pues para mi tengo que no me ofenden) hize trasladar la Biblia en nuestro Español, pues las otras naciones no se pueden en este beneficio quejar de sus naturales. Por que Italia, Francia, Flades, Alemaña, e Inglaterra no carecen della; y aun en Cataluña, en nuestra España, se trasladó e imprimio en la misma lengua Catalana. Y como en todas las provincias de Europa, o las mas, la lengua Española es la mas copiosa, y tenida en mayor precio, assi procuré que esta nuestra Biblia, por ser en lengua Castellana, fuesse la mas llegada a la verdad Hebrayca que ser pudiesse (como fuente y verdadero origen de donde todos sacaron) haziendo seguir pero en todo lo possible la translacion del Pagnino y su Tesoro de la lengua Sancta, por ser de palabra à palabra tan conforme à la letra Hebrayca y tan aceptada y estimada en la Curia Romana; aun que para esta, no faltaron todas las versiones antiguas y modernas, y de las Hebraycas las mas antiguas, que de mano se pudieron hallar, y tambien para ello procuré siempre muy sabios y experimentados letrados en la misma lengua, assi Hebrayca como Latina. Y aun que á algunos parezca el lenguaje della barbaro y estraño, y muy diferente del pulido que en nuestros tiempos se vsa, no se pudo hazer otro, por que queriendo seguir palabra por palabra, y no declarar vn vocablo por dos (que es muy dificultoso) ni anteponer, ni posponer vno à otro, fue forçado seguir el lenguaje que los antiguos Hebreos Españoles vsaron, que aun que en algo estraño, bien considerado, hallaràn tener la propiedad del vocablo Hebrayco y allà tiene su gravedad, que la antiguedad suele tener. Quanto mas que à dezir la realidad de la verdad, como todas las lenguas tengan su estilo y phrasis, no se puede negar que la Hebrayca tenga la suya, que es la que aqui en esta translacion se vera, la qual no se dexò por otra, que por no quitar à cadavno lo suyo. Y no piense ninguno que la lectura della es como la de los otros libros, que de vna, o dos vezes se entienden, por que segun dizen los sabios, toda licion se deve leer diez vezes primero que se diga que se entendio, quanto mas la Sagrada Escripura, en que tiene el que fuere sabio necessidad de desvelarse para penetrar algo de las muy altas sentencias y ocultos misterios que en ella se encierran, lo que para muy pocos o casi ninguno sera: que la Escripura Sagrada tiene pocas palabras, muchas sentencias, y muy dulces y provechosas doctrinas, Por tanto conforme à lo que dize el, Señor, por boca de Yehosuah cap.j. No se tire libro de la Ley esta de tu boca, y leeras en el de dia y de noche para que guardes y hagas como todo lo escripto en el, que entonces prosperaràs tu carrera,

y entonces entenderas. Leala cada vno para el efecto que quisiere, que las palabras del Señor nunca lo traeran à mal, en lo de mas, yo quedo seguro (si con verdad lo puedo dezir) de la confusion que juizios diversos pueden sembrar, pues la obra no puede tener defecto en si, y los de la traduccion no son tales que los discretos los reprehendan en ninguno pues como ya dixere, el phrasis es de la misma lengua, y las construcciones tan antiguas y sentenciosas, y entre los Hebreos ya convertidos como en naturaleza. De donde nacio que algunos que presumen de pulidos quisieron desinquietar y hazer tornar atras este tan provechoso trabajo, diciendo sonarian mal en las orejas de los cortesanos y sutiles ingenios, pero estimando sus pareceres como de personas malevolas y detractoras, la hize sacar à luz sometiendo siempre los yerros y faltas à la correccion de los que mas saben. Y es de notar que en los lugares donde se viere esta estrella * es señal que hay duda en la declaracion del vocablo, y alguna vez diversos pareceres; los quales aun que tiren à vn fin, han querido siempre seguir el parecer de lo que mejor assentava à la letra, y mas conforme á nuestra lengua, estos espero juntamente salgan à luz con los Apocriphos, que no son del Canon Hebrayco, sintiendo este mi trabajo ser agradable. Y donde hallaren estos medios círculos () notaràn que lo de dentro dellos es fuera de la letra Hebrayca, pero es traydo por los sabios, para declaracion del sentido. Y hallaràn tambien vna .A. con dos puntos que es cifra del Santo nombre del Señor Tetragramaton.

Yesayahu.

Biblia de Ferrara, prólogo de la *Biblia en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebrayca, por muy excelentes letrados*, 1553.

CATELLI, M. Y GARGATAGLI, M. (1998): «Cuando la serpiente quiso llamarse culebra», en *El tabaco que fumaba Plinio*, Barcelona: Ediciones del Serbal: 163-165.