

I. INTRODUCCIÓN: LA BIBLIA, EL SIGLO DE ORO Y EL UNIVERSO LITERARIO DE CERVANTES

CONSIDERACIONES GENERALES

La España de Cervantes y la España del *Quijote* —expresiones que han quedado asimiladas— han pasado a ser sinónimos de la España del Siglo de Oro. No obstante, referirse al Siglo de Oro en España no es hablar de una categoría unívoca: ésta puede designar mundos culturales e histórico-sociales diversos y aun distantes, que en gran medida se han desconocido mutuamente. Así, lo que el hispanismo entiende de modo general como siglos áureos —los siglos XVI y XVII—, el hebraísmo los estima como los siglos IX, X, XI y mediados del XII, período de florecimiento de la cultura judía en la Península Ibérica. Ibn Gabirol, Ibn Ezra, Al Jarizi, Iehuda ha Levi —este último, creador de las primeras jarchas de autor conocido que incluyen versos en romance—, son todos nombres que integran un siglo de oro que desde la mirada del otro conforma una historia de ausencias, y a la inversa.

Un siglo de oro borrado y negado por otro siglo áureo: enigmas y silenciamientos, sí, pero también apropiaciones, desplazamientos y, fundamentalmente, sincretismos latentes. Uno de los objetivos primordiales de este libro será el de develar un tipo específico de diálogo que se desarrolló entre textos, lecturas y reescrituras, que a menudo, y sin saberlo, se enriquecieron mutuamente. Me refiero a la reescritura de la Biblia, y, en especial, del Antiguo Testamento, en la obra de Cervantes.

El conocimiento de la Biblia constituyó una realidad incuestionable en el período áureo, como expondré en el apartado que sigue, realidad directamente relacionada con la programática biblista iniciada por el Humanismo. Por lo tanto, la tarea de detección de las marcas textuales identificables en la obra de Cervantes cuyo referente es el texto bíblico, resulta relevante a fin de arrojar luz tanto sobre la reelaboración autónoma y peculiar de la herencia religiosa y cultural bíblica identifi-

cable en la obra cervantina, como sobre los modelos insertos en la conciencia cultural del período. La presente investigación pretende, por ende, constituir un aporte, no sólo acerca de la Biblia en la creación y cosmovisión de Cervantes —su formación intelectual, sus fuentes y su modo de operar respecto de éstas—, sino un modo de acercamiento al horizonte cultural del período en su totalidad.

El objetivo central de este libro es ofrecer un estudio intertextual acerca de la presencia de la Biblia en la obra de Cervantes, otorgando una atención especial al Antiguo Testamento. Indudablemente, el aspecto de mayor interés para mí, desde una perspectiva semiótica, es el suscitado por la función intratextual cumplida por las marcas bíblicas en la obra de Cervantes. Las referencias bíblicas presentes en la obra cervantina cumplen funciones intratextuales diversas, que serán categorizadas y analizadas en el marco de las obras estudiadas. De modo general, se trata de funciones retóricas, de apoyo o fortalecimiento del registro o efecto buscado en el sintagma específico (patético, cómico, irónico u otro), de aporte a la caracterización de los personajes, como también de ratificación y/o apertura, y aun de desestabilización, de significados y subtextos evocados por la obra en cuestión. Es esta última función —la de desestabilización o cuestionamiento— la que exige una labor interpretativa más denodada, y, si bien será asumida con cautela, ocupará un espacio de relevancia en nuestro análisis.

Determinadas isotopías bíblicas evidencian un tratamiento más recurrente en la obra de Cervantes y, por ende, el análisis las privilegiará: se trata de los campos semánticos correspondientes a la sabiduría, la virtud, el amor y, de modo general, la normativa que la Biblia despliega en relación con la conducta del hombre para con el hombre y con Dios.

Desde una perspectiva metodológica, los comportamientos textuales que serán identificados y atendidos son los que corresponden a la reescritura, la polifonía y la intertextualidad, entendiéndola última como la relación que se produce entre dos o más textos, cuando dentro de un texto son identificables sintagmas más o menos explícitos tomados de otros textos, en este caso, del texto bíblico.

Por su parte, la noción de reescritura será entendida como la imbricación de la lectura y de la escritura de la cual resulta un texto nuevo. La misma constituye un concepto fundamental en la orientación crítica del presente estudio, puesto que toda reescritura legitima la trascendencia y validez que los referentes poseen, tanto para un autor como

para una época específica. De allí que el reconocimiento del proceso de reescritura no constituya una mera identificación de fuentes e influencias, sino una dilucidación del modo en que los textos fueron absorbidos y decodificados por otros discursos en un determinado tiempo y contexto. La obra cervantina configura así un espacio palimpsestico, el cual revela huellas parcialmente borradas o modificadas de otros textos inscriptos en ella. Nuestra meta consistirá en la captación, en el marco de ese gran palimpsesto cervantino, de la presencia de la Biblia, a fin de decodificar sus alcances y significados.

Las nociones de intertextualidad y reescritura resultan colindantes con la de polifonía, promovida por Bajtín, como se verá en el próximo capítulo. Según dicha noción, el texto literario puede ser captado como una estratificación en la que cada sintagma constituye un sistema de significaciones y valores. Así, en la obra cervantina pueden identificarse marcas textuales significativas de pertenencia y raigambre cultural diversa y con distinto grado de manifestación expresa. En tal sentido, y desde una perspectiva de procesamiento de la herencia pluricultural, la novela cervantina emerge como una obra polifónica o dialógica: una obra en la que están presentes todas las voces socioideológicas del período, entre ellas la de la Biblia y la de sus lecturas e interpretaciones.

La considerable presencia de referencias al texto bíblico en la creación cervantina ha sido objeto ya de varios estudios críticos, orientados en su mayoría hacia la ratificación de la ortodoxia católica esgrimida por el escritor español. Mi investigación en este horizonte crítico tiene como primera finalidad el alejamiento de toda intención argumentativa respecto de la inclinación religiosa del autor. Me importa subrayar que la investigación que realizo intenta sustraerse de dicho borrascoso y problemático terreno ideológico, aquél que busca reconstruir la religiosidad de Cervantes y sus inclinaciones, ya ortodoxas, ya heterodoxas y hasta, incluso, judaizantes. Es notorio y significativo, a la vez que nocivo para este tipo de investigación, el hecho de que la mayoría de los críticos que se han ocupado del tema haga patente su orientación y propósito de apropiación ideológico-religiosa en relación con Cervantes y su obra.

En efecto, los trabajos existentes hasta el presente referidos a la presencia de la Biblia en la obra de Cervantes ostentan dos orientaciones básicas, ambas poseedoras de una carga ideológica: un primer grupo de investigadores intenta demostrar el profundo catolicismo ortodoxo de Cervantes, su amplio conocimiento de las Sagradas Escrituras, así como

el manejo directo de las fuentes bíblicas por parte de este autor¹. Cabe observar que la tendencia general de quienes adhieren a este tipo de orientación consiste en atribuir los intertextos al referente del Nuevo Testamento, aun cuando en oportunidades el antecedente primario sea el de las Escrituras Hebreas².

Desde la otra orilla, otro grupo de críticos se ha propuesto minimizar y aun ignorar la presencia del Nuevo Testamento, identificando en la obra de Cervantes, especialmente en el *Quijote*, las referencias a la Biblia hebrea, a fin de fundamentar, no sólo la «impureza» de sangre de Cervantes, sino su criptojudaismo, que le habría dado acceso directo a las fuentes judías y que justificaría su significativo interés por dicho texto. Así, por ejemplo, Leandro Rodríguez supone que la madre de Cervantes lo introdujo en los secretos de los libros sagrados, que él habría memorizado³. Otros investigadores encuentran codificadas en la obra de Cervantes, primordialmente en el *Quijote*⁴, no sólo la Biblia hebrea sino la Cábala o mística judía.

Como he subrayado, este estudio intenta alejarse de tales orientaciones. Mi interés se centra en los textos: precisar la función textual que las numerosas referencias bíblicas podrían cumplir dentro de la obra, e interrogarnos, en oportunidades, acerca de las particularidades o coincidencias del comportamiento intertextual respecto del referente bíblico, en general, y del Antiguo Testamento, en particular, teniendo presentes también otros comportamientos intertextuales en el entra-

¹ En el marco de este grupo de críticos se inscriben Descouzis, 1966; Bañeza Román, 1988, 1989, 1990, 1993, 1995-1997; Monroy, 1979 (que se inclina por la identificación de una heterodoxia de corte protestante en la obra de Cervantes); In-Sook, 1996; Higuera, 1995; Muñoz Iglesias, 1989, y otros. Por su parte, Torres Antón-ñazas, 1998, quien asume una postura más ecléctica, al hablar de una «normalidad» religiosa en Cervantes, podría también ser incluido en este grupo de críticos que identifica a Cervantes plenamente con la ortodoxia católica imperante en el período.

² Un ejemplo, entre tantos, sería el de la cita del *Quijote*: «Acerca del poder de Dios, ninguna cosa es imposible» (II, 1), que Monroy, 1973, p. 140 sólo relaciona con Lucas, si bien se encuentra claramente, y presentando un paralelismo más estrecho, en Génesis y en Jeremías también.

³ Leandro Rodríguez, 1956.

⁴ Reichelberg, 1999; Robert, 1967; Aubier, 1997 y 1999. De las tres críticas mencionadas, es Aubier, 1997 y 1999, la que desarrolla de un modo más extremo la interpretación cabalística, utilizando para ello el sistema numerológico y onomástico (*gematría*) de la mística judía. Según ella, Cervantes se sitúa en la vena bíblica, en tanto que don Quijote asume un rol mesiánico.

mado de la obra cervantina. Por tanto, deseo insistir en que no constituye mi propósito encontrar una respuesta acerca de la religiosidad de Cervantes, su simpatía respecto de las tendencias biblistas de la época ni aun sobre las fuentes bíblicas directamente manejadas por él. En cambio, sí cabe afirmar, a través de la significativa presencia de las Sagradas Escrituras en el universo literario de Cervantes, la trascendencia que dicho texto tiene en el mundo configurado de la obra y aventurar, asimismo, la certeza de la centralidad que poseía la Biblia en el horizonte intelectual de su autor.

El presente estudio se estructura a lo largo de ocho capítulos. A este capítulo introductorio, en el que explico las directrices y objetivos del estudio, sigue el metodológico, en cuyo marco expondré el modelo intertextual que será empleado en el análisis ulterior, como también mi captación de las nociones de reescritura y de sincretismo respecto de la Biblia, deteniéndome, asimismo, en la cuestión de la versión o versiones bíblicas manejadas por Cervantes. Los cinco capítulos centrales estarán dedicados al análisis de la reescritura bíblica en las diferentes obras de Cervantes, siguiendo el orden de su publicación (salvo en el caso del *Quijote*, cuyas dos partes analizo de modo conjunto y ubico en función de la publicación del volumen de 1615). Cierra el libro un apartado que ofrece mis reflexiones finales.

Me importa puntualizar que el presente estudio no pretende ser exhaustivo ni abarcar todas las posibles relaciones intertextuales que la obra cervantina establece respecto del referente bíblico. Tal proyecto es, a mi entender, inabarcable. En primer término y como se observa a partir del diseño del libro antes expuesto, me he centrado en la producción narrativa y dramática de Cervantes, dejando de lado su creación poética. Entre otras razones, ello se debe al hecho de que las funciones retóricas son las predominantes en este último corpus y mi propósito ha sido analizar las variantes e interrelaciones entre los distintos niveles y funciones textuales, tal como se evidencian en la producción dramática y narrativa. Asimismo, en el marco del corpus elegido para el análisis —las novelas y el teatro—, me he focalizado en obras, secciones o aspectos específicos, ya sea porque ellos presentan un interés especial para los objetivos de mi estudio, ya porque en ciertas obras no hallé un diálogo intertextual que justifique su examen. Ello en modo alguno significa que otras lecturas o búsquedas no puedan hallar nuevos intertextos bíblicos correspondientes a niveles de análisis en los que mi mirada no se haya detenido.

En relación con lo anterior, deseo recalcar que el presente estudio prioriza en la obra de Cervantes la reescritura del Antiguo Testamento sobre el Nuevo, aspecto en el que volveré a insistir en momentos ulteriores de mi análisis. Esta elección se debe, en primer término y sin duda, a lo que denomino mi «enciclopedia bíblica» personal, fundada en el trasfondo cultural, formación y estudios de los que provengo. No obstante, dicha priorización no obedece principalmente a tal razón, sino al hecho ya mencionado de que uno de los objetivos primordiales de mi investigación —tanto en este libro como a lo largo de mi labor investigativa general— es el rescatar del relativo olvido en que han quedado sumidos, en el seno del discurso crítico áureo, la herencia cultural hispanohebraea, en general, y el paradigma bíblico veterotestamentario, en particular, objeto del presente estudio. Sin duda, y nada inocentemente, para el período aurisecular ambos —la tradición hispanohebraea y la Biblia hebrea— quedaron inexorablemente asociados como marca de un mismo origen que se deseaba desconocer: el del expulso, el judío. El arte, la literatura, el refranero, la *doxa* demuestran que continuaba vivo y fecundo en la conciencia social y cultural. La obra literaria de Cervantes ofrece una evidencia fehaciente de este hecho y ponerlo de manifiesto constituye una de las metas de este estudio.

Mi análisis pretende, a la vez, no sólo hacer notoria la vitalidad del referente bíblico veterotestamentario en la obra de Cervantes, sino también su imbricación y diálogo con el novotestamentario, aspecto que creo primordial, tanto desde una perspectiva literaria, como también exegética y aun ideológica. Ello será destacado a lo largo de mi trabajo y de allí que también mencione en oportunidades la presencia de intertextos cuya filiación es el Nuevo Testamento y, principalmente, ciertos ejemplos de sincretismo que poseen especial relevancia en el contexto de la obra cervantina.

Debo destacar algunas puntualizaciones de orden técnico: dado que este libro no está destinado principalmente a expertos en la Biblia, ni mucho menos a hebraístas, he decidido, salvo en contadas excepciones, no colocar los términos citados en el original hebreo, sino transliterarlos, para facilitar su lectura. Asimismo, empleo de modo general la versión de la Biblia de Casiodoro de Reina-Valera, en su revisión moderna de 1995. Esta decisión, que adopté no sin reservas, se debe a dos razones: la primera es facilitar la lectura, utilizando la traducción completa de la Biblia al español contemporánea al período de Cervantes y a su registro lingüístico —si bien es dudoso que haya sido manejada y

aun conocida por él—, pero eligiendo la edición modernizada; en segundo término, y dado que Cervantes no fue un exégeta ni un filólogo de la Biblia, preocupado por la exactitud de la citación ni por las diferencias en las traducciones, y dado que la Biblia le ha llegado por vías diversas y de incierta identificación, además de por su probable lectura directa, no he creído necesario reproducir para la ejemplificación la versión oficial latina tridentina (o sus traducciones muy posteriores al español), salvo en casos en los que la precisión de una diferencia entre las versiones lo requiera. Por ende, sólo remito a otras versiones, especialmente la tridentina, cuando la comparación textual así lo exige.

En función de lo planteado en este apartado, estimo necesario ofrecer a continuación un breve acercamiento a la tradición escriturística ibérica, la cual permitirá acceder a la captación de la Biblia que pudieron tener Cervantes y sus contemporáneos.

ALGUNAS OBSERVACIONES ACERCA DE LA TRADICIÓN ESCRITURÍSTICA EN ESPAÑA

Considerar el concepto de reescritura en la Biblia implica, en primer término, determinar qué se entenderá por «Biblia» a lo largo del estudio desarrollado, y ello debido al hecho que la Biblia puede constituir una disemia desorientadora en el horizonte de la literatura española del Siglo de Oro⁵.

En efecto, el tratamiento de la Biblia en la obra de Cervantes nos conmina a establecer ciertas precisiones. ¿A qué se refería el prudente amigo del autor ficticio del *Quijote*, cuando en el prólogo al libro de 1605 mencionaba «la Escritura Divina» y luego «la Divina Escritura» (pp. 14 y 18)⁶, recomendando la citación tanto del Evangelio como del Libro de Reyes? Capítulos más adelante, el canónigo aconsejará a don Quijote la lectura de la «Sacra Escritura» (I, 49, p. 563), especificando el Libro de Jueces. Es evidente que para Cervantes la Biblia es un concepto inclusivo, que amalgama los dos Testamentos, el Nuevo y el Antiguo. Como las obras de numerosos hombres de letras auriseculares —

⁵ Ver Fine, 2006a.

⁶ A partir de aquí las citas del *Quijote* serán tomadas de la edición de 1998 y sólo se indicará el libro, el capítulo y el número de página.

Montemayor, fray Luis, Mateo Alemán, Lope, Calderón—, las páginas cervantinas recurren al paradigma bíblico en todos los niveles de su proyecto creativo: el retórico, el semántico, el simbólico-alegórico. Sin tener conocimiento de ello, el autor del *Quijote* opera de un modo similar al de aquellos escritores hispano-hebreos pertenecientes a otro Siglo de Oro, en cuyos textos, tanto de poesía como de prosa, religiosos o profanos, y empleando un registro ya sea serio o irónico, se instalan los intertextos bíblicos, las metáforas, los símiles, los personajes y los episodios pertenecientes a aquel imaginario compartido, en el seno de un mundo persistentemente dividido⁷. La obra de Cervantes, en general, y el *Quijote*, en particular, constituyen, a mi juicio, un ejemplo paradigmático que cuestiona dos presupuestos defendidos por parte de la investigación que se ha ocupado de la historia de la Biblia, especialmente a partir del Humanismo. El primero de ellos estima que, a diferencia de lo acontecido en Francia e Inglaterra, así como en otros países europeos que adoptaron la Reforma protestante, la literatura española no otorgó un papel central al referente bíblico. Las razones aducidas para ello son, primordialmente, el distanciamiento del afán biblista del Humanismo y la pérdida del contacto directo respecto del texto bíblico, todo ello como consecuencia de la empresa tridentina de unificación del texto de la Vulgata, así como de la prohibición de acceder a las Escrituras en lenguas romances⁸. El segundo presupuesto asume la primacía universal del Nuevo Testamento respecto del Antiguo, tanto en la exégesis bíblica como en la literatura y en el imaginario colectivo.

El primero de estos argumentos parece ignorar, por ejemplo, el renacimiento de la teología en España, a partir de Alcalá, el cual alcan-

⁷ Los ejemplos de intertextualidad bíblica son abundantes e incluyen la obra de todos los escritores hispano-hebreos. Un caso singular lo constituye Sem Tov del Carrión, ya en la España cristiana del siglo XIV, quien en su maqāma *El debate del cálamo y las tijeras* (en Díaz Esteban, 1969), presenta un denso entramado de referencias bíblicas, utilizando, a menudo, un patente registro irónico.

⁸ Así lo consigna, por ejemplo, Pedraza Jiménez: «Para los dramaturgos españoles la *Biblia* es una fuente de inspiración en un nivel parejo al de la historia antigua y posiblemente inferior al de la mitología grecolatina, la historia medieval española, el romancero [...] Como se sabe, y las disposiciones del concilio de Trento tienen algo que ver con esto, nunca ha existido en el mundo católico en general y en el español en particular la fijación bíblica que se observa entre los protestantes» (2001, p. 175).

zó su esplendor en Salamanca, de la mano de Melchor Cano y de su teología positiva. En *De locis theologicis* (1562), Melchor Cano expone los diez puntos de anclaje o fuentes de la teología, y entre ellos se encuentra, en primer término, la Escritura santa. Gracias a Cisneros y a Arias Montano, los teólogos españoles disponían ahora de las Biblias políglotas, instrumentos invaluable para la exégesis escriturística. Por su parte, el renacimiento escriturístico que floreció durante el siglo XVI en Salamanca y Alcalá influyó en la predicación de la época inmediatamente posterior, la cual se impregna de contenidos bíblicos⁹. Ello no significa desconocer el antagonismo suscitado por el afán de corrección de la Vulgata según el original hebreo, así como las restricciones impuestas a la investigación biblista, desde Nebrija hasta Arias Montano. Sabemos, por ejemplo, que para León de Castro, profesor de griego en Salamanca, todo erudito que pretendiera cuestionar la exactitud de la Vulgata estaba contaminado de judaísmo y era enemigo de los doctores de la Iglesia¹⁰. Sin embargo, a pesar de que otros vientos soplaban hacia fines del siglo XVI en los claustros/ambientes universitarios, el interés escriturístico no había desaparecido y, más aun, cobrará impulso como consecuencia del proyecto teologizador iniciado por Melchor Cano. Filólogos españoles que participaron en la edición de la Sixto-Clementina fueron rigurosos conocedores del hebreo, si bien situaron la Vulgata en la base de su quehacer y comentarios bíblicos.

En el marco de la hermenéutica bíblica, la armonía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento constituyó otro foco de controversia¹¹. Con el tiempo, a la luz del Nuevo Testamento, la Ley hebrea había adquirido una nueva significación; así, el Nuevo Testamento (exégesis

⁹ Muñoz Iglesias, 1989.

¹⁰ Green, 1969. Se ha asignado a Erasmo un papel central en el desarrollo del biblismo español. No obstante, los comentarios primordialmente filológicos de Erasmo se circunscriben sólo al Nuevo Testamento y, aparentemente, no han contado con seguidores propiamente dichos en España. De modo general, la relación entre el biblismo y el erasmismo en la España aurisecular sigue siendo un tema de debate y cuestionamiento, desde la investigación de Asensio (1952) hasta trabajos actuales como los de Villanueva Fernández (2001).

¹¹ Importa tener presente que, acorde con el cristianismo incipiente —entre los padres apologistas griegos de esta etapa sobresale la figura de Justino—, había surgido la concepción de la falta de vigencia de las Escrituras hebreas: éstas pasarán a denominarse «Antiguo» Testamento, consignando así la existencia de un nuevo orden imperante, cuyo testimonio era el Nuevo Testamento.

teológica) delimitaba la interpretación del Antiguo (exégesis literal), siendo el objetivo de ambos el dar testimonio de Jesucristo. La Escritura constituirá, entonces, un único libro que consta de dos partes: la primera, recibida por la Iglesia de su prehistoria, preparatoria y provisional; la segunda, redactada ya por la misma Iglesia —término de la preparación—, figura de la revelación y salvación definitivas¹².

En España el debate estaba aún vigente. Así, por ejemplo, en 1487, en los albores del Siglo de Oro, el entonces prior del Prado y más tarde arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, proclamaba en Sevilla que la Escritura mosaica había perdido su vigencia con la ley de Cristo.

Los argumentos acerca de la primacía del Nuevo Testamento no se circunscribían, desde ya, a la esfera exegética. En la España aurisecular, afirmaba Pfandl, el pueblo pospone «el Antiguo Testamento a las dulces y divinas enseñanzas del Evangelio, como más comprensibles, más humanas, más adecuadas a su sensibilidad y mucho menos frías y abstractas que las de la Antigua Ley»¹³.

No obstante y de modo paradójico, asistimos paralelamente, desde los inicios del Humanismo europeo, a una corriente de revalorización del hebreo que impulsa a estudiosos cristianos a acercarse a las técnicas exegéticas judías, las cuales se fundan en la motivación y el origen divino del hebreo¹⁴. Conocida es la postura de fray Luis de León, quien había defendido la motivación del hebreo, su inerrancia y polisemia. Su

¹² Busto Saiz, 1989.

¹³ Pfandl, 1929, p. 159.

¹⁴ En el marco del Humanismo europeo y su interés por el estudio de las lenguas, el hebreo suscitará la atención de muchos estudiosos, quienes afirmaban que constituía el principio de todo lenguaje —la lengua primigenia anterior a Babel—, y ello en el contexto de la teoría monogenética de la lengua. Estas teorías eran afines al «cabalismo cristiano», el cual otorgaba un carácter motivado a la lengua hebrea, estableciendo que todas las restantes lenguas provenían de aquella. Recordemos que el surgimiento de la filología bíblica en el período renacentista estuvo signado por un acercamiento a la Cábala, y que ello también coincide con la etapa en la que comienza a ponerse en duda la autoridad de la Vulgata, lo cual derivará en el cotejo de esta última con la versión hebrea. Perea Siller (1998) enfatiza que detrás de la concepción de una lengua original se encontraba toda la línea de los Padres de la Iglesia que culminaba con san Agustín y san Isidoro, tradición que vuelve a cobrar vigencia en el Renacimiento y continúa hasta entrado el siglo xvii, defendida por autores como Estienne Guichard y Claude Duret.

cuestionamiento de la Vulgata —el que lo llevaría a prisión— se fundaba en el hecho de que ésta no podía reflejar todos los sentidos del texto hebreo y, por lo tanto, este último era el preferible. España formará parte de este ambiente de revalorización del hebreo, incluso después del Concilio de Trento, a través de figuras tales como Arias Montano, Bartolomé Valverde y Alonso Orozco.

Retornando a la problemática del rol de la Biblia en España, los presupuestos que lo minimizan parecen obviar, muy especialmente, la fecunda historia de la traducción y de la exégesis de las Escrituras Hebreas en España, íntimamente ligada al desarrollo del romance en la Península. La tradición de traducciones bíblicas en la España medieval se había iniciado a mediados del siglo XII, estimándose que hasta la expulsión de los judíos, acaecida en 1492, habrían aparecido y circulado en España un significativo número de Biblias romanceadas, de las cuales han sobrevivido catorce manuscritos, en su mayor parte conservados en la biblioteca escurialense. Lazar considera que el número de tales Biblias debió de ser cuantioso, dado que, tan sólo en Salamanca, el 25 de septiembre de 1492 fueron quemados un total de veinte ejemplares. Diez de los catorce manuscritos que han llegado a nuestras manos serían de filiación judía, es decir, que responden a la «verdad hebreaica»¹⁵, siguiendo el texto y la tradición de la exégesis masorética judía y apoyándose en los principales comentaristas de dicha exégesis, como Rashi y Kimji. La tarea de traducción de estas Biblias había sido encomendada a traductores judíos por nobles cristianos, como es el caso de la Biblia de Alba (1422-1433). Por su parte, las Biblias romanceadas según la Vulgata son conocidas: fundamentalmente la prealfonsina (manuscritos I-j-8 e I-j-6) y la alfonsina (I-j-2 y la de la *General Estoria*). No obstante, cabe destacar dos ejemplos singulares: el primero

¹⁵ Lazar, 1994. Al hablar de la «verdad hebreaica», como se verá en el apartado dedicado a la *Biblia de Ferrara*, debe tenerse en cuenta la primordial concepción judía de que la lengua hebrea posee una autoridad mayor que cualquier otra lengua; la traducción recibe, entonces, su propia autoridad a partir de la mayor cercanía al texto originario. El objetivo consiste en que la expresión vernácula, en este caso la española, sea lo más cercana posible a la hebrea, es decir, que funcione como lengua calco o hebraizante; la fidelidad al modelo pesa más que la ambición formal. No obstante, cabe recordar que la noción de «verdad hebreaica» (expresión jeronimiana) forma parte integral del esfuerzo biblista general, y no exclusivamente judío, de corregir la Vulgata, registrado en la primera mitad del siglo XVI.

de ellos es el manuscrito bíblico escurialense I-j-8, de mediados del siglo XIII, el cual contiene un salterio incompleto cuyo traductor es Hermann el Alemán. Dicho salterio había sido traducido del hebreo, según se consigna, si bien no se trata de una traducción literal sino interpretativa a la manera cristiana¹⁶. Un libro de salmos hebreo-castellano en el seno de una versión de la Vulgata: verdadero emblema de una tolerancia hermenéutica e intelectual.

Otro documento más singular aún: el manuscrito 1997 de la Universidad de Salamanca rescata una versión fragmentaria de la Biblia, considerada como la más antigua traducción de las Escrituras que se conoce en cualquier romance europeo (Verd, 1971). Se trata de *La fazienda de ultra mar*, escrita probablemente entre 1126 y 1152, casi en los mismos años de redacción del *Cantar de Mio Cid*. El texto consiste en un itinerario a Tierra Santa, en el cual alternan pasajes del Antiguo Testamento. El mecenas que solicitó esta traducción fue don Raimundo, el famoso protector de la Escuela de Traductores de Toledo, y el responsable de la traducción no fue un judío, sino un arcediano de Antioquía, llamado Almeric de Malafaida, uno de los numerosos clérigos extranjeros que llegaban en aquellos tiempos a la España multicultural¹⁷. A pesar de tratarse de un cristiano, el traductor utilizó la versión bíblica masorética hebrea, transcribiendo los nombres propios en hebreo y dejando de lado las porciones deuterocanónicas.

A partir del siglo XIV, las traducciones de la Biblia que han sobrevivido son casi en su totalidad versiones del original hebreo. Es evidente que las traducciones de la Biblia del hebreo al castellano se llevaron a cabo en períodos de esplendor cultural de la Edad Media castellana, los cuales significativamente coincidieron con etapas de tolerancia respecto de las comunidades judías y su bagaje cultural¹⁸, todo lo cual desaparecerá definitivamente después de la expulsión de 1492, año en el que los Reyes Católicos promulgaron una pragmática en la que se prohibía

¹⁶ Diego Lobejón, 1993, y Sánchez Caro, 1999, estiman que es ésta la obra bíblica traducida al castellano más antigua conocida hasta ahora, dado que *La fazienda* no es propiamente una versión de la Biblia sino una descripción de Palestina con textos bíblicos intercalados, impregnados de lengua aragonesa.

¹⁷ Verd, 1971. El manuscrito de *La fazienda de ultra mar* ha sido encontrado, publicado y ampliamente comentado por Lazar, 1962 y 1965.

¹⁸ La Biblia de Alba (1422), por ejemplo, es compuesta durante el reinado de Juan II de Castilla, quien adopta una política de protección de la población judía.

traducir la Biblia al romance o, desde ya, poseerla. El número y la severidad de las sucesivas prohibiciones, así como el hecho de que después de tantas persecuciones hayan sobrevivido más de una decena de ejemplares de Biblias traducidas del hebreo, constituye un testimonio de la gran cantidad de traducciones y/o copias que circulaban en la España medieval.

Es difícil establecer si los traductores del hebreo del siglo xvi —fray Luis, Pérez Pineda, Juan de Valdés— conocieron estas Biblias romanceadas o si se vieron influidos por sus elecciones léxicas, fraseológicas y/o de estilo. Morreale se inclina por la improbabilidad de dicho contacto, si bien aún se hallan huellas de los romanceamientos medievales en autores de los albores del siglo xvi, como es el caso de Ambrosio Montesino¹⁹. Sí es posible afirmar que todos ellos participaban del esfuerzo humanista por recuperar la palabra de Dios revisando la Vulgata a la luz de las lenguas originales en que se había compuesto la Biblia²⁰. Entre estas figuras se destacan las de Santes Pagnini, en Italia, Francisco Vatablo, en Francia —ambos mencionados en la denuncia en contra de fray Luis de León y los hebraístas de Salamanca²¹— o Ximenes de Cisneros, en Alcalá.

En mi opinión, a pesar de la improbabilidad de un contacto directo entre los traductores de ambos períodos, las raíces del profundo interés español por la Biblia se originan indudablemente en el contacto entre la exégesis cristiana y la rabínica²². En efecto, la formación hebraica de

¹⁹ Morreale, 1960.

²⁰ Nebrija hacía un llamado fervoroso a la pervivencia del estudio del hebreo y de las Escrituras en dicha lengua: «No consintáis que las sagradas letras sean profanadas por hombres ignorantes de todas las buenas artes. Realzad los ingenios. Y realzad aquellas dos luces de nuestra religión ya extinguidas, las lenguas griega y hebrea» (Sánchez Ferré, 2002, p. 74).

²¹ González Novalín, 1996.

²² Según Hölz, 1996, las censuras que la Inquisición dirigió contra los intentos de crítica textual de los humanistas constituyen una prueba de ello: quien tuviera reservas respecto del texto oficial de la Vulgata o quien prefiriera la interpretación literal a la alegórica se hacía sospechoso de judaizante o hereje. Era de pública opinión que los criptojudíos o falsos conversos conservaban la lectura ritual del Antiguo Testamento. Se instaba al visitador eclesiástico a que pusiera atención en quienes se dedican a *meldar*, es decir, a leer el Antiguo Testamento junto con las oraciones ceremoniales (dato registrado en el anónimo *Tratado de la visitación* de 1520, citado por Asensio, 1952).

Cipriano de Huerga, fray Luis y Arias Montano se remonta a la tradición escriturística española, una de cuyas figuras clave fue, por ejemplo, Alfonso de Zamora, aquel rabino converso que perteneció a los dos mundos: el judío y el cristiano. Asimismo, es pertinente recordar que la *Biblia de Ferrara* (1553) sí constituye una continuación de dicha tradición escriturística y que no fueron pocos los biblistas que consultaron la ferrarense, ya sea abierta o solapadamente.

Cabe interrogarnos ahora brevemente sobre la presencia de la Biblia en la literatura del Siglo de Oro. Es posible afirmar aquello que no parece siempre tan obvio: que se trata de un fenómeno de amplitud y significación, tal como señaláramos anteriormente. El substrato bíblico nutría las obras de los escritores del período. Incluso casos como el de Quevedo, escritor de ideas y manifestaciones antijudías harto conocidas, corroboran esta afirmación y también rebaten el presupuesto de que el conocimiento e interés por el hebreo se hubieran desvanecido de la España contrarreformista. Quevedo ha dado un espacio singular en su obra al Antiguo Testamento en sus *Lágrimas de Hieremías castellanas*, en el que el escritor español traduce del hebreo, comenta y parafrasea veintidós versículos del texto bíblico. Según ha sido demostrado, Quevedo realiza una traducción de la versión hebrea, probablemente siguiendo la *Biblia de Ferrara*, hecho que resulta sorprendente²³, si bien sus comentarios responden a la exégesis cristiana.

Los ejemplos de Jorge de Montemayor, fray Luis y Mateo Alemán resultan paradigmáticos de una tendencia sincrética entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que se verá luego confirmada en la obra cervantina. En su *Diálogo espiritual* (compuesto entre 1543 y 1548), Montemayor parte de un punto de orientación que estriba en la ley de los profetas; paulatinamente, los actantes irán describiendo y conociendo en su trayecto la Nueva Ley: la ley de Cristo y la palabra de los Evangelios²⁴. La familiarización de Montemayor con el texto bíblico hebreo es manifiesta pero, fundamentalmente, en su obra subyace un afán de armonización de ambas Escrituras.

Sabido es que la Biblia constituyó, asimismo, una fuente significativa de núcleos argumentales y temáticos para la producción literaria y dramática de los siglos XVI y XVII. El fácil reconocimiento de dichos

²³ Fernández Marcos y Fernández Tejero, 2002.

²⁴ Esteva de Llobet, 1998.

núcleos por parte del público receptor constituirá una de las razones para su amplia utilización. El Libro de Ester es uno de los muchos ejemplos que podríamos esgrimir en dicho sentido²⁵. Tal es el caso de Lope de Vega, quien sustenta una decena de obras de temática veterotestamentaria, entre las que sobresale, sin duda, *La hermosa Ester*. Tirso de Molina, Calderón, Felipe Godínez, Guillén de Castro, Mira de Amescua, Pérez de Montalbán y otros muchos dramaturgos áureos harán transitar por la escena imágenes rescatadas del referente bíblico hebreo, todo lo cual atestigua no sólo un conocimiento de este imaginario, sino un verdadero interés y aun entusiasmo respecto de él. La propuesta que recorre estas páginas es que la obra de Cervantes fue partícipe de ese mismo interés y entusiasmo.

²⁵ Me referiré al Libro de Ester y a algunas de sus reescrituras en el capítulo V del libro. Sólo anticipo que los autores del Siglo de Oro que escriben sobre Ester tienen como fuente principal la versión de la Vulgata, con las partes deuterocanónicas. Otra fuente muy difundida en el período es el libro de Josefo *Las antigüedades judías*, utilizado por Lope de Vega, por ejemplo, en *La hermosa Ester*. En el Siglo de Oro se conocen diversas poesías de tema religioso que evocan la alegoría de Ester como prefiguración de María, así como tres autos sacramentales incluidos en el *Códice de los autos viejos* (1550-1575). La mención de Ester-María es también reconocible, entre otros, en las octavas a la Virgen del Pilar, en *El peregrino en su patria* y en *La limpieza no manchada*, de Lope. Asimismo, en el *Persiles* cervantino, en la canción de Feliciana hallamos otra referencia a Ester-María (1997, p. 482), lo cual demuestra que la protagonista bíblica y su lectura tipológica estaban también presentes en la conciencia creativa de Cervantes. Para un estudio de la trayectoria y el significado de la historia de Ester en el teatro del Siglo de Oro español, ver Weiner, 1984.