

Allí se puso este Libro de la Ley: breve reflexión sobre una glosa exegética al Deuteronomio 31 en la Biblia romanceada de Moshe Arragel

Luis Girón Negrón

Harvard University

giron@fas.harvard.edu
<https://orcid.org/0000-0003-1944-2741>

Received: 29/01/2022; accepted 10/03/2022
DOI: <https://doi.org/10.7203/MCLM.9.23697>

The Book of the Law was put in this place: Brief Reflection on an Exegetical Gloss about Deuteronomy 31 in the Old Spanish Bible of Moshe Arragel

ABSTRACT

This study focuses on an exegetical gloss in the Old Spanish Bible of rabbi Moshe Arragel (1st half of the 15th century), specifically on Deuteronomy 31, and its historical significance for the intellectual history of Jewish-Christian relations in late medieval Spain. This gloss, addressed to the Christian sponsor of this Bible translation, centers on an intra-biblical reference to the Jewish canon of the Bible itself as a book, that is the Torah scroll as both written literature and a physical object of synagogal worship. We analyze in some detail Arragel's recourse to the rabbinical Bible commentaries *ad locum* in order to educate his Christian addressee on the divergent views of Christians and Jews about the Scriptural canon and its material textualization.

KEYWORDS

Old Spanish Bibles; Jewish exegesis; the Arragel Bible; translation in the Middle Ages; history of the book; Jewish-Christian relations; Moshe Arragel



Magnificat Cultura i Literatura Medievals 9, 2022, 213-229.

<http://ojs.uv.es/index.php/MCLM>

ISSN 2386-8295

RESUMEN

Este estudio se centra sobre una glosa exegética al Deuteronomio 31 en la Biblia romanceada cuatrocentista del rabino Moshe Arragel, y el valor de ésta para la historia intelectual de la relación entre los judíos y los cristianos en la España tardomedieval. Dicha glosa, dirigida al mecenas cristiano de este romanceamiento, versa sobre una referencia intrabíblica al canon judío de la Biblia misma en cuanto libro, es decir el rollo de la Torá como literatura escrita y objeto físico de culto sinagogal. Analizamos en detalle el recurso de Arragel a los comentarios rabínicos *ad locum* para educar a su lector cristiano sobre las actitudes divergentes entre cristianos y judíos en torno al canon de sus Escrituras y su textualización material.

PALABRAS CLAVE

Biblias romanceadas; exégesis judía; la Biblia de Arragel; traducción en la Edad Media; Historia del libro; relación entre judíos y cristianos; Moshe Arragel


Luis Girón Negrón. 2022. 'Allí se puso este Libro de la Ley: breve reflexión sobre una glosa exegética al Deuteronomio 31 en la Biblia romanceada de Moshe Arragel', *Magnificat Cultura i Literatura Medievals*, 9: 213-229, DOI: <https://doi.org/10.7203/MCLM.9.23697> 

TABLA DE CONTENIDOS

- 1 Introducción — 215
- 2 La Biblia hebrea como libro: referencias intrabíblicas — 216
- 3 El rollo de la Torá en el Arca: la glosa de Arragel al Deuteronomio 31: 24-26 — 218
- 4 Contexto apologético: una perspectiva judía sobre la interpretación cristiana del Antiguo Testamento — 220
- 5 El rollo y el códice: la Biblia de Arragel — 223
- 6 Obras citadas — 227



In memoriam Gemma Avenozza

1 Introducción

El 5 de septiembre del 2021 participé, junto a un ex-alumno de mi universidad, en una entrevista grabada por un capellán judío de Harvard para discutir la *parašah* semanal: la porción de la Torá que iba a ser leída en la sinagoga en la liturgia matutina del sábado siguiente. La porción del sábado 11 de septiembre, casi al final del ciclo anual de lecturas bíblicas en el calendario litúrgico judío, iba a ser el capítulo 31 del Deuteronomio (*parašah* 52: *Wa-yelekh*). El rabino nos había pedido centrarnos a lo largo de la conversación en unos versículos específicos que despuntaban por la descripción allí ofrecida de la Torá como libro: una auto-referencia bíblica no sólo al texto mismo de la Escrituras –los *ipsissima verba* de la Revelación divina– mas al rollo de la Torá (סֵפֶר הַתּוֹרָה; *sefer ha-torah*), el objeto físico que servía de vehículo material para su preservación y transmisión como literatura escrita. Mi participación en este foro como *scholar* católico de la facultad se debía en parte a mi trabajo reciente con la edición anotada de la Biblia de Arragel: el romanceamiento monumental de la Biblia hebrea con comentario exegético preparado por el rabino Moshe Arragel de Guadalajara entre 1422 y 1430, que se conserva en un códice ilustrado de lujo con addenda cristianos e ilustraciones en el Palacio de Liria.¹ El rabino estaba interesado tanto en la exposición de Arragel sobre las interpretaciones judías de estos pasajes bíblicos para beneficio de lectores cristianos, como en las perspectivas de ambas tradiciones sobre las Escrituras en cuanto libro reflejadas en los romanceamientos bíblicos que encuadraban mi estudio del códice arragelino.²

El tema concertado para la entrevista –la Torá como libro según el Deuteronomio– y el contexto de la invitación –mi trabajo colaborativo sobre la Biblia de Arragel– me trajeron a la mente de inmediato a nuestra querida Gemma Avenozza, objeto póstumo de este tributo. Mi llorada amiga dedicó una parte sustancial de su obra académica al estudio de las Biblias romanceadas, sobre

1. La monumental Biblia de Arragel fue objeto de una transcripción moderna sin notas y de muy poca difusión, preparada por Antonio Paz y Meliá, bibliotecario de la Casa de Alba, y su hijo Julián (1920-1922). En 1992, en conmemoración del quinto centenario de la fatídica expulsión de los judíos de Castilla, el filántropo sefardita Maurice Hatchwell Toledano subvencionó la creación de un facsímil extraordinario, acompañado por una serie de estudios en volumen aparte (Schonfield 1992). Este servidor, en colaboración con Andrés Enrique-Arias, Francisco Javier Pueyo Mena y el también llorado Angel Sáenz Badillos, ha ido preparando una edición crítica de este romanceamiento comentado –la primera como tal– con anotaciones extensas y estudios introductorios que irá saliendo en la serie *Heterodoxia Iberica* de la Editorial Brill a partir del 2023 (los primeros tres volúmenes están pautados tentativamente para finales del 2023 o comienzos del 2024). Todas las citas del texto de Arragel en este estudio proceden de nuestra edición en curso de preparación. Las citas tanto de la Biblia hebrea como de los comentaristas principales (Rashi, Nahmánides, Ibn Ezra, David Qimhi, etc.) proceden de la monumental edición de las *Miqraot Gedolot: Ha-Keter* de Menahem Cohen (para el Deuteronomio en particular, véase Cohen 2013). Finalmente, los *comparanda* extractados de las otras Biblias romanceadas proceden de los corpora digitalizados en *Biblia medieval* y *Biblias hispánicas* en la página web de *Biblia medieval* (2006-).

2. Agradecemos al rabino Jonah Steinberg y al joven estudioso Theodore Motzkin la invitación a participar en este espléndido foro del centro de estudiantes judíos de Harvard (*Harvard Hillel*). La conversación que tuvimos nos sirvió para conceptualizar nuestra aportación a este homenaje en memoria de nuestra querida Gemma. Aprovechamos también aquí para agradecer sus puntuales observaciones y sugerencias a los dos revisores anónimos de este artículo.

todo desde una perspectiva codicológica como gran autoridad de su generación en los vehículos materiales para la transmisión de las traducciones bíblicas premodernas en los vernáculos romances de la Península Ibérica.³ Le prodigó además una atención exquisita a la Biblia de Arragel en numerosos estudios (inclusive en una comprensiva *status quaestionis* sobre la creación de este códice en su *capolavoro* del 2011, *Biblias castellanas medievales*). Sus generosas aportaciones a nuestro equipo de trabajo, en persona y por escrito a lo largo de una década, dejaron una impronta sustancial en nuestra edición de este texto.⁴ Apenas me carteeé con el rabino, en preparación para la entrevista, para hablar sobre el contraste entre el rollo y el códice en la transmisión del canon bíblico, se me aguaron los ojos pensando lo mucho que mi querida Gemma habría disfrutado el tema.

Andrés Enrique-Arias, Francisco Javier Pueyo Mena y yo –tres de los cuatro colaboradores en la edición de esta Biblia, unidos en espíritu al también llorado hebraísta Ángel Sáenz Badillos– redactamos conjuntamente otro estudio en su memoria (en prensa) en el cual agavillamos algunas primicias de nuestra colaboración sobre el códice arragelino, florilegio de observaciones sobre aspectos lingüísticos y codicológicos encuadrado por una relación de esos años de amistad y de trabajo compartido con Gemma desde nuestro primer encuentro en noviembre del 2007.⁵ Este estudio se une a esos esfuerzos con un fin un poco más modesto. Versa sobre una glosa a esos versículos del Deuteronomio discutidos en la entrevista, una apostilla arragelina *ad locum* centrada en la exégesis judía de esta referencia intrabíblica a las Escrituras mismas. Para un historiador de la España cuatrocentista, este pasaje ilustra, por un lado, la compleja relación de un intelectual judío con su mecenas cristiano: el marco interreligioso en el cual se fraguó este fruto maduro del mudejarismo iberomedieval. Pero representa más que nada el tipo de reflexión premoderna que habría compartido con Gemma de inmediato por el apasionamiento contagioso que le suscitaba la historia material de los libros.

2 La Biblia hebrea como libro: referencias intrabíblicas

En Deut 31:9 se nos presenta a Moisés como autor material de la Torá, escriba humano de la Ley divina. Anticipando ya su muerte antes de que los israelitas guiados por Josué fueran a cruzar el

3. Véanse al respecto Avenzoa (1999, 2001, 2003, 2005, 2005-2006, 2008, 2009, 2011, 2012a, 2012b, 2014, 2016, 2017, 2018). Su último trabajo sobre estas Biblias, que ha de salir póstumamente en el *Anuario de Estudios Medievales*, nos ofrece finalmente una síntesis extraordinaria de los romanceamientos perdidos cuya existencia fuera documentando con tenacidad prodigiosa e instintos detectivescos muy certeros gracias a los minúsculos fragmentos bíblicos reciclados en la cubierta de legajos inquisitoriales quinientistas y otras fuentes manuscritas. Hemos aprovechado sus hallazgos al respecto en la sección histórico-literaria del Estudio Introductorio que redacté para el volumen introductorio en curso de publicación de la edición colaborativa antes mencionada.

4. Su más comprensiva *status quaestionis* sobre esta Biblia (de muchas que le dedicara en sucesivos panoramas sobre las Biblia romanceadas en castellano, catalán y portugués) se encuentra en Avenzoa 2011: 199-254. En años recientes, siguió engrosando el caudal de aportaciones a la bibliografía arragelina con nuevos hallazgos que enriquecieron nuestra apreciación de otros aspectos de este códice. Para explicar, por ejemplo, por qué las diecisiete glosas de Arragel al Génesis 22 –el sacrificio de Isaac– están descolocadas de forma excepcional sin ninguna correspondencia seriada con el orden de los versículos, Gemma propuso que podía deberse a un esfuerzo deliberado por parear las siete glosas de contenido narrativo, entresacadas de la secuencia original, con la doble imagen de esa escena en el folio 39vb –una intuición que nos anticipó en un email a raíz de una consulta y que luego desarrolló en Avenzoa 2016: 29-33, en el marco de un estudio de conjunto sobre la relación entre la imagen y el texto en las Biblias romanceadas.

5. Véase el estudio colaborativo 'La Biblia de Arragel (siglo xv): nuevos datos a la luz de la edición crítica', de Andrés Enrique-Arias, Luis M. Girón Negrón, y Francisco Javier Pueyo Mena, también en homenaje póstumo a Gemma Avenzoa, en curso de publicación (*Miscelánea Gemma Avenzoa Vera*).

Jordán, Moisés –se nos dice– puso la Torá por escrito para entregársela a los levitas y a los ancianos de Israel, tal y como puede leerse en el romanceamiento castellano de Arragel:

E escribió Moisés aquesta Ley (וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת) e entrególa a los sacerdotes, hijos de Leví, los cuales acostumbraban llevar el Arca del Firmamiento de Dios, e a todos los viejos de Israel.

No es la primera vez en el Pentateuco que se nos presenta a Moisés en esta capacidad como escriba privilegiado de la Palabra divina. Ya en el Éxodo 24:4, después de la Revelación sináitica, se nos dice que “escribió Moisés todas las palabras de Dios (וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל-דְּבָרֵי יְהוָה), *wa-yikhtov mošeh et kol-divre YHWH*” y tres versículos más adelante se añade que Moisés “tomó el Libro de la Ley (וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית), e leyólo en presencia del pueblo”.⁶

Claro está que aunque se especifica aquí y en otras perícopas del Pentateuco la acción concreta de Moisés como amanuense de la Ley –una Ley recibida en gran parte de forma oral de los discursos de la Divinidad– no se suele precisar con lujo alguno de detalles la plataforma material misma en la que se diera a inscribirla. Sabemos que los Diez Mandamientos fueron inscritos en piedra (e.g. Éxodo 24:12 וַיִּכְתֹּב תְּהִלָּה לְפָנָיו, *luhot ha-even*, Arragel: *tablas de piedra*), aunque algunos pasajes presenten a Dios mismo inscribiéndolos con Su dedo y en otros se nos muestre a Moisés como escriba de Su palabra.⁷ En el pasaje del Éxodo 24:4-7 antes citado no se nos indica la plataforma de escritura de Moisés para el *sefer ha-torah* en el cual transcribió físicamente los *ipsissima verba* de la revelación divina en el Monte Sinaí.⁸ Arragel, sin embargo, da por descontado que al menos algunas de estas alusiones bíblicas al *sefer ha-torah* (el *Libro de la Torá* o *Libro de la Ley*) debieron referirse en efecto a un rollo de la Torá tal y como lo usaban los judíos en el culto sinagogal.⁹ Así lo expresa, por ejemplo, en una glosa a 2 Reyes 22:8 (fol. 262ra-rb) inspirada por David Qimhi:

6. El término hebreo en Éxodo 24:7 es *sefer ha-berit*, ‘el Libro de la Alianza’, que Arragel traduce como *Libro de la Ley* identificándolo con el *sefer ha-torah*, aunque parece ser más bien el Decálogo. Las otras Biblias romanceadas reflejan *ad litteram* el concepto de la Alianza en esta designación: E3 E19 y Ferrara *el Libro del Firmamiento*; E4 (o más bien, la porción de este manuscrito que se conforma con la Biblia de Santillana) *el Libro del Confirmamiento*; E5/E7 *el Libro del Testimonio*; General estoria: *las Leis que avié escritas segund gelas dixiera Dios* (glosa *ad sensum* basada en la Vulgata *volumen foederis*). Para otras designaciones del Decálogo en hebreo (e.g. *šeni luhot ha-‘edut* en Éxodo 31:18 [Arragel *las dos Tablas del Testamento*]; *luhot ha-berit* [Arragel *las (dos) Tablas del Pacto*; E3 E19 E5/E7 E4 Ferrara *Tablas del Firmamiento*] en Deut 9:11,15), véase Stern 2017: 15 y 210, n.11.

7. Como bien observa Stern (2017: 210, n.9), hay una discrepancia irreconciliable entre los pasajes que nos presentan a Dios inscribiendo las Tablas de la Ley con su propio dedo y los que presentan a Moisés como redactor físico (e.g. Éxodo 34:1 versus Éxodo 34:28, o Éxodo 31:18 y 32:16 versus Éxodo 24: 4,7 y 1 Reyes 23: 2,21). Véanse también Isaías 10:1 y Jeremías 17: 1,17 para otras referencias intrabíblicas tardías a inscripciones escriturísticas en piedra, y tanto Deut 27:2-3 como Josué 8:32 para la escritura en piedras enlucidas con cal (e.g. E5/E7 Deut 27:2-3 *ponrás a ti piedras grandes e encalar las as con cal* [וַיִּשְׁדָּךְ אֹתָם בְּשֵׂייר] / *e escribirás sobre ellas a todas las palabras d’esta Ley* –Arragel traduce *e betunar las as con betún*). Stern (2017: 210, n.13) también nos recuerda que hay otras designaciones bíblicas para diversas plataformas de escritura: e.g. Jer 17:1 (Arragel: *El pecado de Judá escrito es con cálamo de fierro, con uña de pedernal, e cavado es sobre la tabla de los coraçones* [luah libbam; לְיָהּ לְבָב] *e en los ángulos de los sus altares*); Isaías 29:11 (Arragel: *E es a vós la visión de todos los profetas así como las palabras del libro sellado* [ha-sefer he-ḥatum; הַסֵּפֶר הַהֶחְתוּם], *que dándolo al que sabe leer, e le dizen: ¡Lee agora aquí!, e dize: ¡Non puedo, que cerrado e signado está!*). En el caso de Isaías 29:11, las otras Biblias romanceadas alternan entre *libro* (E5/E7 Oso) y *carta* (E3 Santillana RAH Ferrara) como traducción de *sefer* (E8/E6 *libro*, haciéndose eco de la Vulgata *libri* [signati]).

8. Otras designaciones incluyen: 1 Reyes 2:3 *torat mošeh* (Arragel *Ley de Mošeh*); 2 Reyes 14:6 *sefer torat mošeh* (Arragel *la Ley de Moisés*; E3 E5/E7 Oxford E4 *el libro de la Ley de Moisés* [Oxford E4 *Moisés*]); 2 Reyes 22:8, 11 *sefer ha-torah* (Arragel *El Libro de la Ley*); Neh 13:1 *sefer mošeh* (Arragel *la Ley de Moisés* pero en 2 Crón 35:12 Arragel *el Libro de Moisés*); 2 Crón 25:4 *torat sefer mošeh* (Arragel *el libro de la Ley de Moisés*).

9. Cf. esta referencia en el *Ordenamiento de las tifererías* (1276) de Alfonso X el Sabio según se recoge en el Escorial, ms. Z.I.9: “& ha de tener çefer tora en su braço aquella que sacan los judios lunes & jueues & sabado fasta que acabe la jura ansi juras” (texto recuperado con el Corpus Diacrónico del Español de la Real Academia Española; véase

Traducción: Dixo Helcías, el mayor sacerdote, a Safán el escrivano: “El Libro de la Ley (*sefer ha-torah*) fallé en el templo del Señor”, e dio Helcías el libro a Safán e leyólo.

Glosa: *El Libro de la Ley fallé en el templo del Señor, etc.* Segund que parece que como el rey Menasses fue mal príncipe, e seguían la gente por causa suya los ídolos e non curavan de la ley de Dios, lo cual así duró cincuenta e cinco años, era ya de fecho olvidada la ley de Dios, de guisa que cuando agora Elequías, el sacerdote, **falló una Atorá embuelta así como oy la tienen los judíos en rótulo, que éste es el Libro de la Ley**, el cual falló en el Santa Santorum, el rey e toda la gente oviéronlo por cosa nueva e maravillosa. Pero aquí conviene de notar que segund pone adelante el testo, que como el rey leyese e oyese leer en este libro, que rompió sus vestiduras, que non dize por cual razón las rompiese, mas ante como el buen rey fuese, deviera gozar con la leitura de la ley, por lo cual los glosadores, dando causa a este rompimiento de los sus paños, dizen que non es dubda que siempre en sus fechos los omnes toman qualque tanto a manera de signa o agüeros, mayor mente en las cosas nuevas; **parece que como el Libro de la Ley en rótulo estava, estava la emboltura del rótulo embuelto a dos partes** de guisa que los que d'él se podía leer do topó a estar abierto, lo cual se leyó en presencia del rey, era allí do dize en las maldiciones [fol. 262rb] que son escriptas sobre Israel cuando serviesen agenos dioses, en especial allí do dize en las dichas maldiciones e reprehensiones...¹⁰

3 El rollo de la Torá en el Arca: la glosa de Arragel al Deuteronomio 31: 24-26

Este concepto físico del *sefer ha-torah* como *rótulo embuelto* subyace también en la glosa que nos interesa al Deut 31: 24-26, pasaje bíblico que reitera la autoría mosaica de la Torá con una especificación muy concreta sobre la disposición física del texto escrito en un espacio cultural.¹¹ He aquí el romanceamiento arragelino de estos tres versículos del Deuteronomio:

E así como Moisés ovo atamado (complido) de escrevir las palabras de aquesta Ley (דְּבָרֵי הַתּוֹרָה-הַזֹּאת), *divre ha-torat ha-zot*) fasta que se cumplieron, e mandó Moisés a los levitas los que acostumbraban levar el Arca en que estava el Firmamiento de Dios, diziéndoles: Que tomasen este Libro de la Ley

CORDE).

10. Arragel explica su recurso al cultismo *rótulo* (del latín *rotulus* > *rollo*) para designar el *sefer ha-torah* en el famoso glosario que remata su prólogo al código: “*Rótulo*: es o emboltero o proceso de libro, carta” (fol. 19rb). Las otras instancias de *rótulo(s)* que hemos hallado en fuentes hispanomedievales –exceptuando *rótulos* como variante de rútilos, la tribu itálica que figura, por ejemplo, en la Eneida 1:266 *ternaque transierint Rutulis hiberna subactis*; Enrique de Villena: *e tres inviernos después que sobrare a los Rótulos* (Cátedra 1994: 118)– reflejan su acepción generalizada como ‘rollo de papel desdoblado’ o sencillamente un ‘cartel pequeño’: e.g. Diego de San Pedro, *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda* (ca. 1480): “Y cuando ya a la puerta llegamos, vi encima della tres róticos blancos, [y vi] en ellos unas letras negras que dizían así” (Whinnom 1979: 91); Garci Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula* (1482-1492): “Y tenía en la mano diestra una péndola de la misma piedra tomada con la mano, como si quisiese escrevir; y en la mano siniestra un rótico con unas letras en griego que dezían en esta manera” (Cacho Blecua 1991: 1705). *Emboltura* remite a su vez a su acepción original de algo ‘enrollado’ y no a la moderna como sinónimo de ‘cubierta.’ Por otra parte, *proceso* (< latín *processus*) figura en el texto de Arragel con varias acepciones –‘acción continua,’ ‘acción jurídica’ y, también, como sinónimo de ‘rollo,’ específicamente como romanceamiento del hebreo *megillah*: e.g. Ez 1:1-3 (*ha-megillah ha-zot*; Arr. *este proceso*), Ez 2:9 (*megillat-sefer*; Arr. *este proceso de libro*)–; cf. también RAH Ez 2:9, 3:2, 3:3 y E5/E7 Is 8:1.

11. Las referencias deuterónicas intrabíblicas a la Torá como entidad singular (e.g. *ha-torah ha-zot*, ‘esta Torá’: Deut 1:5; 4:8; 27:3; *sefer ha-torah ha-zeh* ‘este libro de la Torá’: Deut 29:20; 30:10; 31:26) sugieren que el Deuteronomio pudo ser el primer texto bíblico inscrito en pergamino en forma de rollo (Haran 1982: 166-167).

(סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה, *sefer ha-torah ha-zeh*) e ponedlo a una parte de (מִצַּד, *mi-tsad*) la Arca del Firmamento del Señor, vuestro Dios, e quédese ende por testigo contra ti¹²

Una de las preguntas que se planteaban los rabinos ante este peculiar pasaje era el sentido preciso de la preposición *mi-tsad*, 'al lado de' (Arr. *a una parte de*) en el mandato de Moisés. ¿Dónde exactamente quería Moisés que los levitas colocaran ese rollo de la Torá –el *sefer ha-torah ha-zeh*– con respecto al Arca de la Alianza que contenía las Tablas de la Ley? La glosa de Arragel *ad locum* (fol. 158vb), en línea con la directriz original del Maestro de Calatrava, comienza por explicar a sus lectores cristianos las dos propuestas debatidas entre los exégetas judíos:

Aquí son divisos los glosadores, que unos dizen que aquí mandava agora que este Libro de la Ley que lo pusiesen dentro en el Arca del Testamento a par de las Tablas de la Ley que dentro de la arca estaban; otros dizen que, pues de manifiesto non dize la Ley “e ponerlo edes dentro del Arca del Testamento”, mas dize “a una parte del Arca del Testamento”, que se entiende que estava de fuera de la Arca del Testamento, e que era la razón así, que el suelo de la arca sallía una tabla d’él de más de lo que era necesario para la arca e las Tablas de la Ley, e que en aquello que así sobrava de la tabla del suelo de la dicha arca, que allí se puso este Libro de la Ley, conviene saber, todos los cinco libros de la Ley.

En su comentario a este mismo versículo, Rashi, el gran bibliista francojudío del siglo XII, repasa, en efecto, las dos explicaciones propuestas en *TB Baba Batra* 14a-b por los rabinos del Talmud (los *glosadores* de Arragel).¹³ Según algunos, *mi-tsad aron* quería decir ‘al lado externo del Arca’: i.e. el Arca de la Alianza tenía por fuera una repisa o plancha sobresaliente empotrada en un costado y Moisés les había pedido que colocaran el Rollo de la Torá en dicha tabla externa. Según otros, Moisés había ordenado que pusieran el Rollo dentro del Arca de la Alianza en contigua proximidad con las Tablas de la Ley, es decir ‘junto’ a las Tablas ‘al lado [de la pared interna] del Arca.’¹⁴ Arragel traduce casi verbatim el resumen que hace Rashi de las interpretaciones talmúdicas, pero lo remata con un brevísimo addendum que responde a una segunda pregunta. ¿A qué porción del texto bíblico se refiere aquí el *sefer ha-torah*? ¿A todo el Pentateuco o sólo al Deuteronomio? Esta pregunta hunde sus raíces en otra ambigüedad que deriva de un versículo anterior. En el Deut 31:9, como vimos arriba, se nos dice que “escribió Moisés esta Ley”, mientras que en el Deut 31:11, Moisés ordena que cada siete años en el Año de la Remisión se leyera durante la fiesta de Sukkot “esta Ley en presencia de todo Israel”. Los rabinos del Talmud en *TB Sotá* 41a (citado también por Rashi *ad locum*) arguyen que la lectura preceptiva de “esta Ley” en este nuevo rito litúrgico aludido en el Deut 31:11 se refiere específicamente al Deuteronomio mismo. ¿Qué sentido tiene entonces *ha-torah* en Deut 31: 24-26? ¿El mismo que en el versículo 31:11, o se refiere más bien al Pentateuco entero, como pareciera sugerir también el versículo 31:9? El polímato gerundense

12. Arragel deja sin traducir el hebreo *al-sefer* en Deut 31:24 (E3 *sobre el libro*; E19 *sobre libro*; E5/E7 *en un libro*; E4 *en un libro*); Vulgata *postquam ergo scripsit Moses verba legis huius in volumine* [E8/E6 *en libro*; GE *en el libro*] *atque conplevit*), no omite su reiteración en Deut 31:26: Arr. E4 *este Libro de la Ley* (E3 E19 *el Libro d’esta Ley*; Vulgata *librum istum* [E8/E6 *aquest Libro*; GE *este Libro*]). Cabe notar que el latín *volumen*, *voluminis* en Deut 31:24 sugiere que ya Jerónimo reconocía en este pasaje una referencia bíblica a las Escrituras en un rollo, aunque no lo reflejen los romanceamientos hispanocristianos de la Vulgata antes citado (Jerónimo mismo recurre a *liber*; *librī* en Deut 31:36)

13. Glosa de Rashi al Deut 31:26

מצד ארון ברית ה' נחלקו בו חכמי ישראל בבבא בתרא (דף י"ד), יש מהם אומרים דף היה בולט מן הארון מבחוץ ושם היה מנח, ויש אומרים מצד הלוחות היה מנח בתוך הארון

14. En su comentario al Deut 31:26, Nahmánides favorece esta segunda propuesta: la colocación del Rollo dentro del Arca.

Nahmánides en sus comentarios al Deuteronomio 31:9 y 31:24 arguía, por ejemplo, que el versículo 31:11 aludía solo a la lectura del Deuteronomio mismo, mientras que en el Deut 31:9 y en el 31:24 se hacía referencia más bien a la Torá en su totalidad. Omitiendo el problema que suscita el Deut 31:11, Arragel se ciñe a reafirmar sencilla y contundentemente la conclusión de Nahmánides sobre los versículos 31:9 y 31:24: Moisés transcribió allí el Pentateuco entero (*allí se puso este Libro de la Ley, conviene saber, todos los cinco libros de la Ley*).¹⁵

4 Contexto apologético: una perspectiva judía sobre la interpretación cristiana del Antiguo Testamento

Arragel pudiera haber concluido su glosa *ad locum* con esta sucinta exposición de las interpretaciones rabínicas que acabamos de dilucidar. Ya con lo dicho, cumple cabalmente la encomienda recibida del Maestre de Calatrava y de su primo fray Arias de Enzinas: explicarles a lo largo de la traducción cómo los exégetas judíos interpretan las Escrituras y complementar sus glosas cuando hiciera falta con algunos *addenda* cristianos en áreas de discrepancia teológica. Como bien puntualiza el biblista franciscano en su carta a Moshe Arragel del 25 de abril de 1422 (fol. 12ra-b):

... que pues veedes vós que el señor maestre demanda esta obra, non por falta de sabios que sean en la cristiandat, como vos veedes, mas a fin de saber e veer e se enformar en la Biblia de glosas de los vuestros doctores modernos, los que non alcanzó nin vido Niculao de Lira; que en quanto toca a los puntos e glosas que segund la Egleja Romana se deven tener e escrevir e poner, yo d'ello,

15. Arragel, de hecho, reafirma desde ángulos diversos que Moisés escribió la Torá en su totalidad a lo largo de su comentario a este capítulo del Deuteronomio. Por ejemplo, en su glosa al Deut 31:10 nos dice (fol. 158rb): “Ya deximos en los capítulos passados en como con razón entregava Moisés la Ley a los fijos de Leví, e era por quanto ellos avían seído muy fixos, muy costantes en la Ley, e non se avían acertado en el fazer del becerro; pero, como dicho ya avemos, injuriáronse Israel en que la Ley fuese entregada a los levitas; ovo de tornar a escrevir la Ley otras doze vezes, de guisa que a cada un tribu de Israel dio cada cinco libros de la Ley. E así sastifaze el dezir que la entregó a los levitas e a los viejos de Israel”. Reafirma este punto en su glosa al Deut 31:20 (fol. 158va) al proponer un sentido equívoco para escribir esta *cantiga* (hebreo *šir*) como referencia a la Ley en su totalidad y al cántico de Moisés en el Deut 32 (*parashah* 53: *Haazinu*) que la Ley también incluye: “Non es la intención que la cantiga non mas les mandava escrevir para sí cada uno, mas es la intención que cada uno escriviese o fiziese escrevir la Ley todos los cinco libros d’ella; e aquí puso nombre a la Ley *cantiga* a fin que tantas vezes se devía leer la Biblia e Ley de Dios que los omnes la sopiesen tan bien e de coro como si fuese una cantiga. E que esto así quiera dezir que se entiende por toda la Ley e non por sola esta cantiga, parece de manifiesto por los testos siguientes que aquí en este mismo capítulo *así un testo escrivió Moisés esta cantiga*; e en otro testo dixo: *así como cumplió Moisés de escrevir las palabras de aquesta Ley por libro fasta la fin de ellas*; donde se sigue que este escrevir cantiga es escrevir la Ley toda con esta cantiga en ella conclusa” (Nahmánides en su comentario al Deut 31:24 también observa que Moisés, tras enseñarle ese cántico a los hijos de Israel [Deut 31:22], lo incorporó al Libro de la Ley para que estuviera en el Arca [Deut 31:24] ya que era parte de la Ley, como testimonio):

ויתכן כי אחרי שכתב השירה וילמדה את בני ישראל איש איש לשבטיהם שהביאם לפניאל אל בית המדרש כתבה בספר התורה וצוה את הכהנים לקרוא את ספר התורה שגם השירה תהיה מונחת בארון עם התורה שהיא מכלל התורה כי שם לעד

Y en su comentario al Deut 31:22-24 con el lema **Agora vosotros escrevid cada uno para sí aquesta cantiga** (fol. 158va-vb), elabora por extenso el carácter milagroso del hecho mismo de que, según otra tradición, Moisés pudiera haber transcrito la totalidad de la Torá no una sino doce veces en un día para poder enseñársela a toda Israel (tradición que recoge de *Devarim Rabbah* 9.9, según el cual el último día de su vida, Moisés copió la Torá trece veces, doce copias para cada una de las tribus, y la decimotercera para depositarla en el Arca), repasando hacia el final las otras glosas anteriores (para otras fuentes, véase Ginzberg 1998, 3: 439-440, y 6:150-151, notas 899 y 900). Véase también una explicación alterna sobre cómo Moisés le transmitió a Israel la totalidad de la Torá escrita y oral en la carta exordial de Arragel al Maestre (fol. 10va-vb), explicación derivada de *TB Erwin 54b* y recogida también en la introducción del *Comentario a la Mishná* de Maimónides (otras fuentes en Ginzberg 1998: 6:61, nota 312).

por servicio del dicho señor, vos yo daré registro de todo ello, de guisa que cuando llegáredes al capítulo sobre la opinión hebrea, ponedes lo que vos yo diere, a Dios plaziendo, de las opiniones de la fe romana. E cuando llegáredes al capítulo do non vos diere opiñón de los latinos, vós muy plenariamente podedes vuestras glosas poner.

Arragel, sin embargo, reconoce en este pasaje una oportunidad singular para resaltar otra divergencia importante entre judíos y cristianos de cara a las Escrituras que rebasa el ámbito de estas fuentes, un contraste de sensibilidades que subyace con frecuencia en la apologética cristiana y la polémica anti-judía. La continuación de esta glosa—una aclaración personal que no se recoge en sus fuentes rabínicas—se dirige explícitamente al Maestre de Calatrava don Luis de Guzmán (*muy alto señor*), el destinatario preeminente de este comentario (son contadas pero significativas las apostillas de Arragel en las que apela directamente a su prepotente mecenas).¹⁶

Pero, muy alto señor, aquí conviene de notar que quier sea segund la primera opiñón que este Libro estava puesto de dentro con las Tablas, o de parte de fuera a raíz d'ellas, era la intención que bien así como las Tablas de la Ley avían seído ellas e los mandamientos en ellas escriptos obra divina e por boca de Dios, que bien así era obra divina todo cuanto es escripto en toda la Ley e fue por boca de Dios; que sin dubda que las cosas que son so una especie, que han un grado en los tales negocios como estos; e si división se ende dixere, sería de más a menos, e esto es una manera filosofal que non conviene para aquí la determinación; e lo que al nuestro propósito faze es que quiso en esta postura equalar el Libro de la Ley con las Tablas en quanto a seer obra divina.

El Arca de la Alianza contenía las dos Tablas de Piedra inscritas con los Diez Mandamientos que habían sido revelados por Dios a Moisés en el Monte Sinaí (Éxodo 20: 2-17 y Deut 5: 6-21). ¿Pero cuál era el propósito de esta *mitsvah*? ¿Por qué se mandaba colocar el Rollo de la Torá en tal proximidad con las dos Tablas de Piedra? Como era de esperarse, había propuestas exegéticas sobre el propósito de este mandato en los comentarios rabínicos. Nahmánides, por ejemplo, se apareja con los que abogan que el Rollo había de colocarse dentro del Arca, para que “de allí en adelante no se atrevieran siquiera a retocarlo para añadirle o quitarle algo. Éste es el sentido de este versículo”.¹⁷ O sea, que opta por puntualizar desde una perspectiva intrajudía esta acción como garante de la integridad de la Revelación.

Arragel, sin embargo, procede desde otro ángulo, en línea con una inquietud interreligiosa de mayor urgencia que vertebra una parte sustancial de sus comentarios: los prejuicios que pesaban en la percepción cristiana de la religiosidad judía y la base bíblica de esta última. En la tradición cristiana se reverenciaba el Decálogo como fundamento veterotestamentario de una preceptiva moral: unas directrices de conducta ancladas en la Revelación pero acordes al mismo tiempo con la ley natural. El cristianismo, sin embargo, pese a la denuncia multisecular del marcionismo entre las más antiguas herejías,¹⁸ se había mostrado a lo largo de su historia muy selectivo ante la Torá desde una perspectiva judía. La teología del supersesionismo que declaraba la Ley Mosaica reemplazada y

16. Véase Sáenz Badillos (2014: 362-364) para un muestrario selecto de pasajes en las glosas en los que Arragel se dirige de forma explícita al Maestre de Calatrava, sobre todo, como aquí, a la hora de subrayar alguna discrepancia exegética entre los comentaristas judíos y los cristianos.

17. Nahmánides comenta el Deut 31:26 en su glosa al Deut 31:24:

לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית יי אלהיכם – שיהיה מונח בארון מן הצד, כי מעתה לא בו כלל להוסיף או לגרוע; וזה טעם

18. El marcionismo es la doctrina dualista del siglo II que se desentendía de las Escrituras hebreas como portavoces de un demiurgo malévolo que no tenía nada que ver con el Dios verdadero del Nuevo Testamento. Sobre las doctrinas marcionistas en torno a esta separación infranqueable entre la Ley y el Evangelio, véase Pelikan 1971: 71-81.

por ende obsoleta ante la revelación de Cristo, y la alegorización cristológica de una gran parte del Viejo Testamento como anticipo o prefiguración del Nuevo, daban pie a un deslinde instintivo entre esas enseñanzas “universales” de vigencia continua para los cristianos como el Decálogo y esos otros preceptos legales o rituales, suplantados o abolidos por Cristo, que sirvieran de fundamento bíblico a la observancia rabínica codificada en la *halakhah*.

Arragel, como judío observante, aprovecha esta glosa al Deuteronomio para reafirmar ante don Luis de Guzmán y demás interlocutores cristianos el compromiso de sus correligionarios con la vigencia de las Escrituras hebreas en su totalidad, y no sólo en fragmentos entresacados como el Decálogo, en cuanto Revelación divina (*era obra divina todo cuanto es escrito en toda la Ley e fue por boca de Dios*). Ya en la carta del 14 de abril de 1422, cuando intentaba infructuosamente declinar la invitación del Maestro en base a las actitudes divergentes de cristianos y judíos ante las Escrituras, Arragel explicita la visión judía sobre la integridad de las Escrituras hebreas en un recuento de lo que se prescribe precisamente en el Deut 17: 18-19 y en el Deut 31: 10-13 (fols. 8rb-va):

E muy alto Señor, los judíos an por fundamento que sola una jota nin punto non se perdió, nin fue falto nin mudado en todos los XXIV libros de la Biblia ante de Ezdra nin después d'él, conviene a saber, que el pueblo judaico, después que Moisés ispiró Israel quedaron yuso del regimiento de los santos profetas, desí yuso de regimiento de los sus reyes, lo cual assí les duró bien ochocientos e más años. E los reyes israelitas en róticos muy breves en muy prima letra consigo cuasi por nómina traían por mandado de Ley la Ley en su seno, la cual se leía en presencia de todo Israel en Jerusalem de cada siete en siete años, en el año de la remisión en presencia del rey e de los sacerdotes, pues imposible era que en aquel tiempo ninguno osase trasmudar, raer, menguar, pujar tan solamente una jota que los reyes sabios patria común gelo consintiesen e callasen...

La yuxtaposición física de la Torá con los Mandamientos, independientemente de su colocación física dentro o fuera del Arca, invitaba, pues, a reflexionar en el marco de su glosa al Deut 31:26 sobre la relación entre estos dos repositorios de la Revelación divina como *cosas que son so una especie*. Siguiendo la pauta de Nahmánides sobre la inviolabilidad de la Torá a todo tipo de enmienda, el rabino de Maqueda le recuerda aquí a su mecenas que a diferencia de los cristianos, los judíos no diferenciaban entre los diez mandamientos y el resto de las *mitsvot* recogidas en la Torá como partes indisolubles de una misma Revelación divina al pueblo de Israel. Como ya anticipaba a sus lectores cristianos en una glosa al Deut 31:21 que antecede a ésta:

Que se non olvidara esta cantiga de la boca de su generación. El texto ebraico non dize salvo que non se olvidara de la boca de la su generación, e es la intención que jamás, tanto que mundo oviere, que esta Ley jamás non será olvidada de la boca de Israel. E ya deximos que también los cristianos se llaman Israel, que en lo ál, ebreos e latinos en el tener la Ley e crearla, unos e otros eguales son, pero es la división en el entender de la Ley, que son muy lexis estas dos naciones en los entendimientos d'ella.¹⁹

19. La noción de que este versículo alude a una promesa dirigida a Israel de que sus descendientes nunca olvidarían del todo la Torá figura en la glosa *ad locum* de Rashi (que remite a su vez del *TB Shab 138b*). El añadido de Arragel sobre el recurso equívoco a Israel en referencia tanto a los judíos como a los cristianos se hace eco de la famosa explicación exordial que precede a su glosario (fol. 15va): “...que el judío non se espante del latín e lo bien entienda, nin menos el cristiano de las ebraicas palabras, e entendidas las partes, cada una d'estas naciones non saltará a non tomar lo que oyere e pelear por se non entender; verbi gracia: *sinoga, egleja, almagid o aljemi*. Si al cristiano oy dixesen: ‘vayamos a la sinagoga a fazer oración’ non es dubda que diría que Dios non lo dexe entrar en la sinoga, mas en la egleja; e si al judío dixese otro: «vayamos fazer oración en la egleja» diría que Dios nunca lo dexe entrar por las puertas de las eglejas, mas de la sinoga, e dirían que es ereje; e altal aveniría al moro al almagid, e interpretación de *egleja e sinoga e almagil* quier dezir, segund verdat, ‘ayuntamiento’ que el *de fieles* es eñadimiento o glosa. Iten verbi gracia, si oy un judío oyese dezir

Al dirigirse de forma directa al Maestro de Calatrava, ya no tiene que nombrar explícitamente a los judíos y a los cristianos. Se sobreentiende que este añadido en clave apologética versa precisamente sobre sus respectivas actitudes hacia las Escrituras hebreas.

5 El rollo y el códice: la Biblia de Arragel

Este apóstrofe al Maestro nos lleva a una última observación sobre otra connotación implícita en la aclaración final de Arragel. La historia espínosa de las relaciones multiseculares entre judíos y cristianos en la Europa medieval se proyectó simbólicamente en los dos receptáculos primarios para el trasvase material de sus respectivas Biblias: el rollo y el códice. El *Sefer ha-Torah* había sido el vehículo más temprano para la transcripción física de las Escrituras hebreas entre los judíos, con una historia jalonada por su transformación paulatina de objeto de estudio y lectura a artefacto sacro para uso litúrgico en la sinagoga.²⁰ El códice, en cambio, se impone casi *ab initio* como la tecnología favorecida por los cristianos para la textualización material de su canon bíblico, con los magnos códices en griego de los siglos IV y V (*Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Alexandrinus*) entre las muestras más antiguas conservadas y con los códices medievales de la Biblia latina de San Jerónimo como su arquetipo en la cristiandad occidental.²¹ Según iba cristalizando la sacralización del rollo de la Torá en el ámbito sinagoga, los judíos también habrían de adoptar el códice del medio ambiente islámico como modelo físico de la Biblia en cuanto objeto de lectura y estudio: un arco que se extiende desde los códices más antiguos de la Biblia masorética y los Pentateucos litúrgicos o *humashim* con las *hafiarot* (las selecciones bíblicas de los *Neviim* que se leen después de la Torá en el culto sinagoga) hasta la cristalización eventual de las *Miqraot Gedolot*, la Biblia de estudio con el texto de las Escrituras en el centro de cada página, rodeado por los comentaristas exegéticos más venerables de la tradición rabínica.²² Ahora bien, aunque el rollo y el códice coexistieron entre los judíos medievales, la singularidad del rollo en su vida religiosa lo erigió ante la mirada cristiana como sinécdoque visual del judaísmo posbíblico.²³ Descollaba de esta forma en contraposición polémica

a otro: «assí yo muera en la fe católica» por el otro judío ignorar lo que quiere dezir *la santa fe católica* luego lo reputaría por non buen judío, que si él sopiese que *la santa fe católica* que quier dezir la ‘santa fe complida’, aver lo ía por buen judío, e abumina este nombre *católica* por solo que lo oye dezir al cristiano por su misma ley, e con saber que *católica* es ‘perfecta’ o ‘complida’, dize el judío que aquella es la su Ley mosaica. E si un cristiano oy dixese «así muera en la Ley de Adonay», luego lo blasfemarían por ereje, e con que sepan que *Adonay* es ‘Dios verdadero’, aver lo an por buen omne, e aquí concasa bien el antiguo proverbio «mal entender busca varaja»; e con entender las partes e la lengua, es escusada toda abuminación e serán conformes. E para tales escándalos quitar e que cada uno venga en cognocimiento de aquéllo que deve tomar segund su fe –que a mí fue necesario en la lengua inclinar al latín más que al ebraico– esme necesaria fazer tabla por letras de A B C. E la parte que el cristiano o el judío dudare en su ley, búsquelo en la tabla en la letra, e después, segund fallare la interpretación, assí lo junte con los artículos de su fe e así otorgue o niegue, e assí dexa o tome”.

20. Véase Stern (2017: 11-61) y el elenco de fuentes bibliográficas que sustenta su *status quaestionis*.

21. Síntesis panorámica sobre la evolución del códice en Robert y Skeat 1983; véase también Bagnall 2009.

22. Véase Stern 2017: 62-135 para el *status quaestionis* sobre la historia, taxonomía y rasgos de los códices medievales de la Biblia hebrea; también Roth 2021: 309-392 para una visión de conjunto sobre los manuscritos y traducciones de la Biblia en la España medieval, con énfasis particular en los códices sefardíes.

23. Es casi seguramente la imagen física de la Torá como el rollo reverentemente custodiado por los judíos en la sinagoga el referente mental de Juan Ruiz al introducir así el primer enamoramiento de su alter ego de una mujer resguardada en el *Libro de buen amor* 78 (Blecua 2008: 30): “Era dueña en todo e de dueñas señora; / non podía ser solo con ella una ora: / mucho de omne se guardan allí do ella mora, / más mucho que non guardan los jodíos la Tora”. La misma referencia a la Torá como metonimia del rollo se da ya en el siglo XIII en el Fuero de Cáceres (“Et fasta I morabeti iure el iudío por palabra. Et de morabeti arriba iure por carta dentro ena sinagoga, et teniendo la Tora enos

con el códice de la Biblia latina como símbolo o figura de la fe cristiana, algo afín al nefasto contraste entre Raquel y Lía como alegorías femeninas de la Iglesia vidente y la Sinagoga ciega en la tradición patristica del *Adversus Judaeos* y su expresión iconográfica en el arte medieval.²⁴

El códice de Arragel se hacía eco textual del modelo consagrado en las *Miqraot Gedolot* como “Biblia rabínica” en el vernáculo, con su romanceamiento inserto en medio de sus glosas y en diálogo intermitente con las ilustraciones que también lo engalanan, si bien tuviera su contraparte cristiana en los códices tardomedievales de la Biblia latina –la Vulgata de San Jerónimo– rodeada de glosas exegéticas, sobre todo las Biblias cuatrocentistas afines para el estudio que engastaban el texto escriturístico con las *Postillae* de Nicolás de Lira, las *Additiones* críticas de Pablo de Santa María y, más adelante, la réplica de Matthias Döring (ca. 1390-1469).²⁵ Por otra parte, la asociación cristiana del códice bíblico con los manuscritos de la Vulgata latina pesaba fuertemente en el imaginario religioso de la España cuatrocentista. Es muy revelador al respecto que la famosa ilustración de Moshe Arragel entregándole los frutos de sus esfuerzos al Maestre de Calatrava en el fol. 25v (evento que, por demás, casi seguramente no pudo darse)²⁶ represente el códice de la Biblia romanceada en sus manos, abierto en el comienzo del Génesis ... ¡con el texto latino de San Jerónimo (*In principio creavit Deus...*) y no con el de su propia traducción al vernáculo!

brazos. Et si la Tora non ovieren tengan el libro de los X mandamientos” (texto recuperado con el CORDE) y también en esta descripción del encuentro de Alejandro Magno con los judíos de Jerusalén en la *Istoria de las bienandanzas e fortunas* (1471-1476) de Lope García de Salazar: “Como lo sopo Jair, que a la sazón era sacerdote del Santo Templo, con toda la procesión e con su Tora e encensarios e reliquias del Templo, cantando altas voces, rebestidos de sus vestimentas, segu[n]d es la ley de Moisés [lo salió a recibir]” (texto también recuperado con el CORDE).

24. Véase Stern 2017: 58-61 y 66-67.

25. Como se viera en la carta de fray Arias de Enzina citada arriba, Luis de Guzmán había mandado “esta obra ... a fin de saber e veer e se enformar en la Biblia de glosas de los vuestros doctores modernos, los que non alcanzó nin vido Niculao de Lira”. Las *Postillae* de Nicolás de Lira (el biblista franciscano del siglo XIV que tanto partido le sacara a su conocimiento de hebreo y al comentario de Rashi en sus propias glosas) gozaron de una popularidad extraordinaria en la España cuatrocentista, como lo demuestra la traducción castellana que preparan fray Alfonso de Algeciras y fray Álvaro de Sevilla por orden de Alfonso Guzmán entre 1420 y 1427, es decir en fechas parcialmente coincidentes con las del romanceamiento que hace Arragel (i.e. 1422-1430). También cuenta Vespasiano da Bisticci en su *Vite de uomini illustri* que el rey Alfonso V de Aragón leía la Biblia con frecuencia junto con los comentarios de Lira: “Udii da meser Gianozo Maneti, ch’era assai noto della sua Maiestà, che sempre allegava la *Bibia* et la spositione di Nicolò de Lira. Maravigliandosi meser Gianozo d’averla così a mente, un dí ne domandò la sua Maestà, et egli gli disse, che l’aveva letta piú volte col comento di Nicolaio de Lira” (*Le vite* I, 85; Greco 1970, I: 84-85). Su diseminación se vio acompañada a lo largo del siglo XV por la crítica acerada a sus insuficiencias como hebraísta del converso burgalés Pablo de Santa María (Selomoh ha-Levi, ca. 1351-1435). Schonfield (1992: 6) y Avenozza (2011: 200-202) pusieron de relieve la importancia tanto de Lira como de Santa María como trasfondo inmediato para la comisión hispanocristiana de la Biblia de Arragel. No cabe duda de que Arragel consultó alguna Biblia latina enmarcada por Lira y Santa María. Para un ejemplo de una *Postilla* de Lira criticada por Arragel, en una línea parcialmente coincidente con la del arzobispo (antes rabí mayor) de Burgos, véase Girón Negrón 2016.

26. Cuando Arragel concluyó su Biblia en Maqueda el viernes 2 de junio de 1430, Luis de Guzmán estaba en Pastrana reclutando soldados castellanos para la guerra contra Alfonso V de Aragón y Juan de Navarra, tal y como nos lo indica el rabino en el colofón (fol. 513v). El final del exordio sugiere, a su vez, que Arragel le presentó el fruto de sus esfuerzos a los frailes franciscanos en Toledo el domingo 5 de noviembre de 1430 y éstos comenzaron sus labores de revisión y corrección al día siguiente. Es poco probable que Luis de Guzmán estuviera de cuerpo presente para la entrega oficial del manuscrito a los censores cristianos tal y como nos lo presenta aquí el artista.



CCo MS Facs 158, Houghton Library, Harvard

El rabino aparece de rodillas ante la mirada cristiana, con la seña roja en sus vestiduras de su identidad judía, portando un códice de la Vulgata latina en clara sustitución de su propia traducción comentada de la Biblia hebrea.²⁷ Varios elementos de esta imagen se conforman con las convenciones visuales de otras ilustraciones de manuscrito que celebran el patronazgo de un mecenas –e.g. la ubicación de Arragel con respecto al Maestre en una postura de sumisión al entregarle el códice. Pero la suplantación de la Ley Mosaica por la revelación de Cristo halla concreción visual inesperada en esta representación servil del judío con la Vulgata en mano, en absurdo reemplazo de la Biblia rabínica en el vernáculo que hiciera para su mecenas.²⁸ Este detalle

27. Como también puntualiza Sáinz de la Maza en un estudio importante del exordio y las cinco imágenes que lo acompañan (2007: 29): “... la imaginaria escena de entrega de la Biblia al maestre del folio 25v, concebida como la apoteosis de éste, confirma ... el anonadamiento social y doctrinal de Rabí Mosé ante su señor. Lo subrayan la abrumadora diferencia de escala, la múltiple irradiación de la figura del maestre en su triple función de gobernante, piadoso cristiano y patrón cultural, la presencia de las figuras de los frailes franciscano y dominico, también de gran tamaño; y, en la, por otra parte, dignísima imagen del rabino oferente, dos detalles: de nuevo, la roela; y, sobre todo, que la Biblia que ofrece está ¡en latín! De este modo, Rabí Mosé resulta, de hecho, despojado del inapreciable resultado de una década de costosísimo trabajo intelectual: ese texto bíblico concebido para que, siendo a la vez un modelo de rigor en la versión de la palabra divina, pudiera servir de lugar de encuentro, y de civilizado y no excluyente contraste, de los fieles de las dos *verdaderas* religiones peninsulares”.

28. Si esta imagen responde a un fin polémico, tal interpretación ha de diferir de la también plausible explicación propuesta por Nordström (1967: 30) en su estudio pionero sobre las ilustraciones de este códice: “The real reason for this peculiar circumstance would seem to be insufficient instructions. The full-page miniature was executed on the last page of the introduction at the time when the actual translation of the Bible was probably being scrutinized. The miniature painter and the scribe who was probably his assistant would scarcely seem to have had access (for this or some other reason) to the translation and so copied the text from the first available copy of the Old Testament, that is from a copy of the Vulgate”. Coincidimos con la crítica a Nordström de Sáinz de la Maza (2007: n.39), en líneas paralelas a la nuestra: “La explicación de que, por ‘insufficient instructions’ ... los artistas copiaron del texto que tenían más a mano, esto es, el de la Vulgata, resulta ilógica: más a mano aún estaba la propia Biblia de Alba. Lo importante, sin embargo, es que el texto latino con el *incipit* del Génesis no se corrigió para sustituirlo por su versión en romance. Por el simbolismo de la escena, el texto latino cumple una doble función: hace inmediatamente identificable el libro como *la* Biblia y hace visible que, para los fieles cristianos, ésta *es*, ante todo, la Vulgata traducida por San Jerónimo; la versión romance no sería, así, más que un medio imperfecto de acercar a los laicos la palabra de Dios. El detalle, en todo caso, redondea el efecto de apoteosis cristiana que produce el conjunto de la miniatura”. Coincidimos también en parte con

tan revelador tiene paralelos funcionales con otros intentos de plasmar visualmente, desde una perspectiva apologética, las actitudes divergentes de judíos y cristianos ante las Escrituras hebreas.²⁹

No sorprende, por tanto, que el rabino de Maqueda también pudiera tener presente la figuración de su fe ante la mirada cristiana con el rollo de la Torá al remachar aquí su continuidad indisoluble con las Tablas de la Ley como una Revelación singular e indisoluble aunadas en el espacio físico, numinoso del Arca de la Alianza. En su *arenga* a los franciscanos de Toledo al entregar su Biblia comentada a los censores cristianos el 5 de noviembre de 1430, afirmaba, en el marco de su exégesis de Ps 19:8, que David “por dezir ‘la ley’, intentó la causa material, que las tablas de la Ley e los libros de Muisén, aunque miraculosos, materiales son” (fol. 23rb). Pero fuera como rollo o fuera como códice, Arragel nunca comprometió su perspectiva como judío ante esta realidad material del milagro de la Torá. El canon íntegro de sus Escrituras plasmado físicamente en estos medios librescos era para él un verdadero santuario, un contenedor inviolable de la presencia divina.³⁰

Pym (2000: 90-91): “Why should the illustration so obviously contradict the fact of the translation? Nordström (1967: 30) suggests that this was because the illustrators simply did not have access to the translation, which was perhaps undergoing revisions at the time. This may be so. But why believe it was an accident or a trivial case of misorganization? We might also see the contradiction as a motivated separation of translation and illustration. Just as the graphic artists were visibly not illustrating the work of a rabbi (they do not cite his translation, so they could claim not to have seen it), the work of the rabbi is not presented in the illustration. In fact, for the illustrators and perhaps for the commissioning ideologues, what they are working on is the bible as they best recognize it, in the form of the Vulgate used in their churches. Here, thanks to the double representation, the Vulgate and the Jew’s Castilian translation are projected onto exactly the same space, as if each were worth the other. Such might be a claim to divine equivalence”. No hay comentario interpretativo al respecto en las breves notas descriptivas de Fellous (1992: 79; 2001: 74-75). Véase también Gutwirth 2012. Finalmente, el estudio de Pereda que citamos a continuación ofrece paralelos sugerentes con el concepto de “exégesis visual” que aplica a su interpretación de la *Fuente de la gracia*, si bien no comenta el detalle aquí abordado en sus agudas comparaciones con la imagen arragelina: e.g. “While the Flemish panel dramatizes in the foreground the confrontation of Church and Synagogue, identifying the latter by the enormous written phylacteries they are desperately clutching, in the manuscript illustration, it is the offering of a book to his patron that illustrates Rabbi Mosé Arragel’s submission to his master. Thus the relationship of the Jews to Scripture plays a fundamental role in both the *retablo* and in the miniature. While Mosé Arragel, with his gesture, indicates the labor he performed for his lord in translating the Old Testament from Hebrew to Castilian, the rabbis in the ‘Fountain of Life’ either unroll enormous scrolls at their feet written in pseudo-Hebrew or they carry the scrolls with expressions of anguish. Each in singular fashion illustrates the relationship of the Israelites to Scripture” (Pereda 2013: 116).

29. Podría aducirse, por ejemplo, la *Fuente de la gracia* del taller de Van Eyck, objeto de comparación con la imagen de nuestro códice a partir de Pächt (1957; 1994: 128-134), y su representación de los ángeles con filacterias que recogen un texto bíblico genuino en latín en contraste con la de los judíos que también portan filacterias con textos ininteligibles en pseudo-hebreo, un binomio que, según demuestra mi admirado colega Felipe Pereda (2013), refleja el contraste implicado entre el *sensus spiritualis* de las Escrituras hebreas como discurso oral y la letra ‘muerta’ de los judíos como texto escrito insuficientemente comprendido. Le agradecemos a Manuel Parada, quien también le ha dedicado páginas luminosas a la *Fuente de la gracia* con Jesús Folgado (2017; 2018), que nos facilitara referencias bibliográficas sobre estos asuntos.

30. Un *locus classicus* hispanojudío de la exaltación de la Torá como trasunto del Templo se encuentra en el *Ma’aseh Efad* de Profayt Duran (Friedländer y Kohn 1865: 11):

כי כמו שהיה המקדש סבה להתמדת השכינה בתוך בני ישראל וכמו שאמר “עשו לי מקדש; וְשָׁכַנְתִּי בְתוֹכְכֶם” ואמר “וְנִתְּתִי מִשְׁכְּנִי בְתוֹכְכֶם; וְגו’ וְהִתְּלַכְתִּי בְתוֹכְכֶם” כן הספר הזה המקודש הוא אשר בעבורו היתה ההשגחה האלהית באומה בהרבות הקריאה בו בכונה רצויה והחקירה בפניני מאמריו והוא סבה קיומה והשארותה והצלחתה

“De igual forma que el Santuario (*miqdash*) fue la causa de que la Presencia Divina (*šekhinah*) siempre estuviera entre los hijos de Israel, como dice ‘Asimismo hazme un santuario para que more en medio de ellos’ (Éxodo 25:8), y como dice ‘Colocaré en medio de vosotros mi Tabernáculo ... En medio de vosotros deambularé’ (Lev. 26:11-12), así mismo es el caso con este libro santo (*ha-sefer ha-zeh ha-mequddas*) –gracias al cual la Providencia Divina se asentó con el pueblo al leerlo asiduamente con una intención favorable, investigando a fondo el sentido interior de sus perícopas– e y es la causa de que el pueblo se preserve, perdure y alcance la felicidad” (estudio comprensivo de Duran en Kozodoy 2015). Sobre este concepto de los códices de la Biblia masorética como un *miqdashyah*, véase Stern 2017: 103-105.

6 Obras citadas

- Avenoza, Gemma. 1999. 'Datos sobre el códice M-54 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo de Santander: el *Yosifón* en romance', *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 75: 393-401
- Avenoza, Gemma. 2001. *La Biblia de Ajuda y la 'Megil-lat Antiochus' en romance* (Madrid: CSIC)
- Avenoza, Gemma. 2003. 'Algunos libros de la biblioteca de Lope García de Salazar', *Revista de Filología Española*, 83.1-2: 5-37 <<https://doi.org/10.3989/rfe.2003.v83.i1/2.119>>
- Avenoza, Gemma. 2005. 'Leer libros para escribir libros: sobre la biblioteca de Lope García de Salazar', in *Actas del IX congreso internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, La Coruña 2001*, ed. by Mercedes Pampín Barral and Carmen Parrilla García (A Coruña: Universidade da Coruña; Toxosoutos), 1: 373-394
- Avenoza, Gemma. 2005-2006. 'Filigranas en manuscritos hispanos: 1. Biblias romanceadas. 2. Comentarios bíblicos', *Incipit*, 25-26: 1-20
- Avenoza, Gemma. 2006. 'Lope García de Salazar: la formación de un bibliófilo y su biblioteca', in *Medieval and Renaissance Spain and Portugal: Studies in Honour of Arthur L.H. Askins*, ed. by Martha A. Schaffer and Antonio Cortijo Ocaña (London: Tamesis), pp. 1-23
- Avenoza, Gemma. 2008. 'Las traducciones de la Biblia en castellano en la Edad Media y sus comentarios', in *La Biblia en la literatura española*, vol. 1, t. 2: *Edad Media. El texto: fuente y autoridad*, ed. by María Isabel Toro Pascua and Gregorio del Olmo Lete (Madrid: Trotta), pp. 13-75
- Avenoza, Gemma. 2009. 'Traducciones medievales de la Biblia al portugués', in *Les literatures antiques a les literatures medievals*, ed. by Luis Pomer Monferrer *et al.* (Amsterdam: A. M. Hakkert), pp. 7-27
- Avenoza, Gemma. 2010. 'Traducciones, público y mecenazgo en Castilla (siglo xv)', *Romania*, 128.3-4: 452-500 <<https://doi.org/10.3406/roma.2010.7289>>
- Avenoza, Gemma. 2011. *Biblias castellanas medievales* (San Millán de la Cogolla: CiLengua)
- Avenoza, Gemma. 2012a. 'Arragel de Guadalajara, Mosé (¿1380?-1456)', in *Diccionario biográfico y bibliográfico del Humanismo español (siglos XV-XVII)*, ed. by Juan Francisco Domínguez (Madrid: Ediciones Clásicas), pp. 122-126
- Avenoza, Gemma. 2012b. 'The Bible in Spanish and Catalan', in *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, ed. by Richard Madsen and E. Ann Matter (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 288-306
- Avenoza, Gemma. 2014. 'Jews and the Copying of Books in the Iberian Peninsula in the Fourteenth- and Fifteenth Centuries', in *Patronage, Production, and Transmission of Texts in Medieval and Early Modern Jewish Cultures*, ed. by Esperanza Alfonso and Jonathan Decter (Turnhout: Brepols), pp. 341-359
- Avenoza, Gemma. 2016. 'Imagen y texto en manuscritos bíblicos hispánicos', *Revista de Poética Medieval*, 30: 23-45 <<http://hdl.handle.net/10017/32801>>

- Avenoz, Gemma. 2017. 'Fragmento de biblia romanceada reutilizada como cubierta de un legajo procedente del Monasterio de Santa María de La Sisle', *Sefarad*, 77.2: 289-313 <<https://doi.org/10.3989/sefarad.017.010>>
- Avenoz, Gemma. 2018. 'Salmos 32.11-36.7 y 78.25-81.2: nuevos fragmentos de la biblia castellana romanceada del Monasterio de Santa María de la Sisle', *Magnificat Cultura i Literatura Medievalls*, 5: 115-151 <<https://doi.org/10.7203/MCLM.5.12571>>
- Avenoz, Gemma. In press. 'Biblias perdidas y fragmentos recuperados', *Anuario de Estudios Medievales*, 53.2 [2023]
- Bagnall, Roger. 2009. *Early Christian Books in Egypt* (Princeton: Princeton University Press)
- Biblia Medieval. 2006-. *Proyecto Biblia Medieval* <<http://www.bibliamedieval.es/>> [checked 21-04-2022]
- Blecua, Alberto (ed.). 2008. Juan Ruiz Arcipreste de Hita *Libro de buen amor* (Madrid: Cátedra), 8th edn (1st edn 1992)
- Cacho Blecua, Juan Manuel (ed.). 1991. Garci Rodríguez de Montalvo *Amadís de Gaula* (Madrid: Cátedra)
- Cátedra, Pedro (ed.). 1994. Enrique de Villena *Obras completas* (Madrid: Turner), II: *Traducción y glosas de la Eneida, Libros I-III*
- Cohen, Menachem (ed.). 2013. *Mikra'ot Gedolot - Ha-Keter: Deuteronomy* (Tel-Aviv: Bar-Ilan University Press)
- CORDE. *Corpus Diacrónico del Español de la Real Academia Española* <<http://corpus.rae.es/cordenet.html>> [checked 22-04-2022]
- Enrique-Arias, Andrés; Girón Negrón, Luis; Pueyo Mena, F. Javier. (In press). 'La Biblia de Arragel (siglo xv): nuevos datos a la luz de la edición crítica', in *Miscel·lània Gemma Avenoz Vera*, ed. by Francisco Gimeno Blay and J. Antoni Iglesias-Fonseca (València: Universitat de València)
- Fellous, Sonia. 1992. 'Catalogue Raisonné of the Miniatures', in *La Biblia de Alba: An Illustrated Manuscript Bible in Castilian, by Rabbi Moses Arragel*, 2 vols (Madrid: Fundación Amigos de Sefarad), ed by Jeremy Schonfield, pp. 79-146
- Fellous, Sonia. 2001. *La Biblia de Alba: De cómo rabí Mosé Arragel interpreta la Biblia para el gran maestre de Calatrava, Toledo 1422-1433* (Paris: Somogy)
- Friedländer, J.; Kohn, Jakob (ed.). 1865. Profayt Duran *Ma'aseh Efod* (Wien: J. Holzwarth)
- Ginzberg, Louis. 1998. *The Legends of the Jews*, 7 vols (Baltimore: Johns Hopkins)
- Girón Negrón, Luis M. 2016. 'De la Biblia de Arragel a la Políglota Complutense', in *La Biblia Políglota Complutense y su contexto*, ed. by Antonio Alvar Ezquerro (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá), pp. 87-104
- Greco, Aulo (ed.). 1970. Vespasiano da Bisticci *Le vite*, 2 vols (Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento)
- Gutwirth, Eleazar. 2012. 'Jewish Writings on Art in Fifteenth-Century Spain', *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 24: 27-32 <<http://hdl.handle.net/10486/13878>>
- Haran, Menahem. 1982. 'Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times', *Journal of Jewish Studies* 33: 161-173 <<https://doi.org/10.18647/1038/JJS-1982>>

- Kozodoy, Maud. 2015. *The Secret Faith of Maestre Honoratus: Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia* (Philadelphia: University of Pennsylvania)
- Nordström, Carl-Otto. 1967. *The Duke of Alba's Castilian Bible: A Study of the Rabbinical Features of the Miniatures* (Uppsala: University of Uppsala)
- Pächt, Otto. 1957. 'Review of Josua Bruyn, Van Eyck Problemen: De Levensbron, het werk van een Leerling van Jan van Eyck', *Kunstchronik* 12: 254-258 <<https://doi.org/10.11588/kc.1959.9.70187>>
- Pächt, Otto. 1994. *Van Eyck and the Founders of Early Netherlandish Painting* (London: H. Miller)
- Parada López de Corselas, Manuel; Folgado García, Jesús Ramón. 2017 [2019]. 'Jan van Eyck, Alonso de Cartagena y la Fuente de la Gracia', *Boletín del Museo del Prado* 35: 16-31 <<https://go.uv.es/v3okHpv>>
- Parada López de Corselas, Manuel; Folgado García, Jesús Ramón. 2018. 'Síguese la contemplación y oración: Alonso de Cartagena y el programa iconográfico de la Fuente de la Gracia', in *La Fuente de la Gracia: taller de Jan van Eyck*, ed. by José Juan Pérez Preciado (Madrid: Museo del Prado), pp. 39-55
- Paz y Meliá, Antonio; Paz, Julián (eds.). 1920-1922. *Biblia (Antiguo Testamento) traducida del hebreo al castellano por Rabi Mose Arragel de Guadalfajara (1422-1433?) y publicada por el Duque de Berwick y de Alba*, 2 vols (Madrid: Imprenta Artística)
- Pelikan, Jaroslav. 1971. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press)
- Pereda, Felipe. 2013. 'Eyes That They Should Not See, and Ears That They Should Not Hear: Literal Sense and Spiritual Vision in the Fountain of Life', in *Fiction sacrée: Spiritualité et esthétique durant le premier âge moderne*, ed. by Ralph Dekoninck, Agnès Guiderdoni and Emilie Granjon (Leuven-Walpole MA: Peeters), pp. 113-155
- Pym, Anthony. 2000. *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History* (Manchester: St Jerome's Publishing)
- Roberts, Colin H.; Skeat, T. C. 1983. *The Birth of the Codex* (London: British Academy)
- Roth, Norman. 2021. *The Bible and Jews in Medieval Spain* (New York: Routledge)
- Sáenz Badillos, Ángel. 2014. 'Luis de Guzmán's Patronage and the Spanish Translation and Commentary of the Bible by Arragel', in *Patronage, Production, and Transmission of Texts in Medieval and Early Modern Cultures*, ed. by Esperanza Alfonso and Jonathan Decter (Turnhout: Brepols), pp. 361-383 <<https://doi.org/10.1484/M.MCS-EB.5.103114>>
- Sáinz de la Maza, Carlos. 2007. 'Poder político y poder doctrinal en la creación de la Biblia de Alba', *Images du pouvoir, pouvoir des images dans l'Espagne Médiévale (XIIe-XVe siècle)*. *e-Spania*: 3 <<https://doi.org/10.4000/e-spania.116>>
- Schonfield, Jeremy (ed.). 1992. *La Biblia de Alba: An Illustrated Manuscript Bible in Castilian, by Rabbi Moses Arragel*, 2 vols (Madrid: Fundación Amigos de Sefarad)
- Stern, David. 2017. *The Jewish Bible: A Material History* (Seattle: University of Washington)
- Whinnom, Keith (ed.). 1979. Diego de San Pedro *Obras completas*, vol. 1: *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda; Sermón* (Madrid: Castalia)