

# INVITADO DE HONOR

## La alcahueta en el Edén y otras leyendas: la Biblia romanceada de Rabí Moshe Arragel<sup>1</sup>

### A Go-Between in Paradise and Other Midrashic Legends: the Old Spanish Bible of rabbi Moshe Arragel

LUIS MANUEL GIRÓN NEGRÓN, Ph. D.  
Harvard University

**N**o hay una Biblia en español que tenga una impronta comparable en las letras hispánicas a la de la King James Bible en la literatura inglesa o a la que pregonaban Goethe y Heine para la Luther Bibel en la cultura alemana. Las Biblias romanceadas vistas en su conjunto representan, sin embargo, un capítulo medular en nuestra historia literaria. Se conservan numerosas traducciones de la Biblia en castellano antiguo –algunas íntegras, otras fragmentarias, tanto en prosa como en verso– de una diversidad comparable o mayor a las que se preservan

---

<sup>1</sup> Se reproduce aquí el texto-base de una charla dictada en el Seminario Federico de Onís de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras para la serie *Relevo de cultura premoderna y de Siglo de Oro*, bajo el auspicio de los Departamentos de Estudios Hispánicos y Literatura Comparada (24 de febrero del 2016). Los materiales aquí recogidos se derivan de la investigación que llevamos a cabo en el marco de una edición anotada en curso de preparación de la Biblia de Arragel con sus glosas exegéticas: proyecto colaborativo que coordinó con tres entrañables colegas –Andrés Enrique Arias, Francisco Javier Pueyo Mena y el llorado Ángel Sáenz Badillos– y que irá viendo la luz en varios volúmenes en la serie *Heterodoxia Iberica* de la Editorial Brill (descripción preliminar del proyecto en Girón Negrón y Enrique Arias 2012). Respetamos el carácter semi-informal de la presentación original, que hemos completado con anotaciones selectivas para agavillar recomendaciones bibliográficas de conjunto sobre algunos de los temas aquí abordados de forma esquemática. Los textos de Arragel en castellano medieval proceden de nuestra edición inédita para Brill; la *status quaestionis* sintetiza de forma apretada la discusión mucho más minuciosa en el estudio introductorio que acompañará la edición. Nuestro análisis de la glosa al Génesis 42:1 aprovecha algunos de los materiales recogidos en las notas pertinentes a las *Copla de Yosef*, estrofas 74-76 (Girón Negrón y Minervini 2006: 249-252). La discusión de la glosa arragelina al Génesis 3:4 también hunde sus raíces en nuestra breve aportación a un homenaje póstumo que se le hiciera a mi maestro Francisco Márquez Villanueva y que inspira el título de esta charla (Girón Negrón 2014). Finalmente, le agradecemos a los doctores Emilio Ricardo Báez Rivera y Carmen Rabell la invitación y acogida tan calurosas al venerable recinto riopedrense; a la doctora Margarita del Rosario Angleró su hospitalidad, su cariño y el recibimiento tan espléndido en su clase de literatura medieval; a la Profesora Distinguida Luce López-Baralt sus palabras tan afectuosas en la presentación *post-factum*, y al doctor Miguel Ángel Náter la acogida de este trabajo en la revista *RETORNO* que tanto nos honra.

en casi cualquier otro vernáculo europeo (inglés medio, francés antiguo, anglo-normando, medio alto alemán, eslavónico antiguo, etc.) a lo largo de la Edad Media.<sup>2</sup> Apenas constituyen una fracción de las que debieran hacerse, sobrevivientes afortunadas de las hogueras inquisitoriales y los índices quinientistas que las tenían proscritas. Algunos de estos romanceamientos, como la bella traducción del siglo XIII inserta en la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio, son –igual que la práctica totalidad de sus congéneres en Ultra-Pirineos o de las Biblias catalanas y portuguesas en suelo peninsular– traducciones hispano-cristianas al castellano de la Vulgata latina de San Jerónimo (la Biblia oficial por más de un milenio en la vida litúrgica de la Iglesia occidental). Pero la inmensa mayoría de estas Biblias hispánicas –por lo menos siete u ocho distintas atestiguadas en doce códices– se originan en traducciones castellanas no de la Vulgata sino de la Biblia hebrea. Son traducciones hechas por judíos directamente del hebreo y del arameo. Los manuscritos que las han preservado, casi todos del siglo XV, están transcritos en letra latina, preparados –o posiblemente adaptados– para beneficio de cristianos que estimaban la *veritas hebraica*, sobre todo nobles castellanos interesados en la Biblia que recurrían a los judíos para estos fines intelectuales. Hay numerosos mecenas cristianos que a lo largo del siglo XV patrocinan proyectos colaborativos con sabios judíos y conversos y engrosan sus bibliotecas ya sea con obras originales de campos especializados o con traducciones al castellano de clásicos hebreos. Pero aún siendo patrocinadas por aristócratas cristianos, las Biblias romanceadas del siglo XV hundían sus raíces en una tradición más antigua de carácter intrajudío. Todas en su conjunto –tanto cristianas como judías– vertebran, además, los primeros balbucesos de una prosa literaria en el vernáculo castellano, una prosa acrisolada a lo largo de tres siglos en el acervo frondoso de las traducciones tardomedievales.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Para una visión de conjunto actualizada sobre las traducciones medievales de la Biblia a los diversos vernáculos europeos, véanse los estudios pertinentes en Marsden y Matter (2012).

<sup>3</sup> La historia moderna de la *status quaestionis* sobre las Biblias romanceadas al castellano se abre con el estudio pionero de Berger de 1899 (reprinted in 1977: 230-314) y la sinopsis revisada que hace Morreale en 1969 para el *Cambridge History of the Bible* (Morreale 1979), panoramas incipientes puestos al día subsecuentemente por Sánchez-Prieto Borja (2002a, 2002b), Francomano (2011) y Avenoz (2008; 2011; 2012). Puede ahora consultarse el cor-

La Biblia de Moshe Arragel (que ahora estudio y co-edito en un proyecto colaborativo) es la cumbre cuatrocentista de este corpus inmenso.<sup>4</sup> Es la primera Biblia de estilo rabínico en un vernáculo europeo. Su historia fascinante, aunque con lagunas, puede resumirse con facilidad. Entre 1422 y 1430, el rabino Moshe Arragel de Guadalajara prepara un romanceamiento íntegro de toda la Biblia hebrea, con un nutrido comentario exegético, a instancia de don Luis de Guzmán, Maestre de Calatrava (d. 1443). El prominente aristócrata le había escrito al rabino, con la ayuda de sus primos el franciscano Arias de Enzina, biblista y guardián de su convento en Toledo, y el arcediano de Toledo Vasco de Guzmán, profesándose interesado en poseer una Biblia ilustrada y comentada por razones devocionales. Arragel rehúsa *ab initio* la encomienda de Guzmán. Temía, al parecer, que se fuera a ofender su mecenas ante las discrepancias teológicas entre judíos y cristianos al interpretar la Biblia (escribe, no olvidemos, en un momento aciago para las juderías peninsulares, apenas ocho años después de concluida la notoria Disputa de Tortosa que había culminado con la dramática conversión de varios correligionarios en las aljamas de Aragón). Tampoco le entusiasmaba por escrúpulos religiosos involucrarse con una Biblia ilustrada a lo cristiano (como judío observante, eso de las ilustraciones parecía antojársele rayano a la idolatría). Pero Arias de Enzina, en nombre de su primo, reitera la petición. *An offer he could not refuse*. Le asegura que no había que inhibirse pues estaban él (y suponemos, también el Maestre) genuinamente interesados en cómo los judíos interpretaban la Biblia, sobre todo las aportaciones ‘modernas’ de los exégetas judíos desconocidos por Nicolás de Lira (el biblista franciscano del siglo XIV cuyas popularísimas *Postillae* a la Vulgata tanto partido le sacaran a Rashi, el exégeta franco-judío del siglo XI, y cuyas insuficiencias como hebraísta fueran también objeto de

---

pus íntegro en la página *Biblia medieval* ([www.bibliamedieval.es](http://www.bibliamedieval.es)). Para el caso de las Biblias catalanas, véanse también Avenoza (2012) y Casanelles (2014).

<sup>4</sup> Este apretado resumen se desgaja de los materiales agavillados para la *status quaestionis* en nuestro estudio introductorio aún inédito. Para una visión de conjunto sobre algunos aspectos de la Biblia de Arragel (descripción del código, contenido, imágenes, contexto histórico, etc.), pueden consultarse los estudios de Avenoza (2011: 199-254) y Fellous (2001) y los ensayos que acompañan el facsímil conmemorativo de 1992 bajo la dirección de Schonfield (1992).

dura crítica por el converso burgalés Pablo de Santa María [ca. 1351-1435] en la época de Arragel).<sup>5</sup>

Arragel, en todo caso, llegó a cumplir a cabalidad con la encomienda del Maestre. Le dedicó ocho años de trabajo continuo en estrecha colaboración con el supervisor franciscano. Su espléndida traducción –un monumento literario de la prosa española del siglo XV– viene acompañada por más de seis mil trescientas glosas exegéticas, espigadas en su mayoría de la comentarística rabínica y medieval judía, pero engrosadas selectivamente con las aportaciones cristianas provistas por el franciscano. El códice final, completado después de 1430 tras el examen realizado por el dominico Juan de Zamora y de los hermanos de orden de fray Arias en un convento de Toledo, conjuga el texto bíblico y las numerosas apostillas en 515 folios con más de trescientas ilustraciones, muchas de las cuales plasman en su iconografía motivos exegéticos judíos imbricados con temas clásicos del arte cristiano –un elenco visual de carácter inédito en la historia premoderna de las Biblias iluminadas. La traducción misma es fiel *grosso modo* a la *veritas hebraica*, el sentido literal de los *ipsissima verba* bíblicos, pero no es un calco servil de la morfosintaxis semítica. No traduce de forma hip-erliteral en ese estilo desconcertante que culmina con ladinamientos sefardíes como el de la famosa *Biblia de Ferrara* de 1553. Por el contrario, Arragel nos obsequia una perífrasis *ad sensum*, una traducción flexible con una prosa depurada que se ciñe al sentido básico sin ceñirse de forma servil a cada arruga del texto: una prosa marcada a fondo por la tradición exegética y con unas predilecciones lingüísticas y estilísticas perfectamente discernibles. Decía Paul Valery, al comparar la prosa y el verso con el andar y el bailar, que “la marche comme la prose a toujours un objet précis” (*Variétés*, “Propos sur la poésie”). La prosa exquisita de Arragel es, en efecto, deliberada; una prosa que “trota” según la imagen de Valery. Las más de seis mil glosas, algunas

---

<sup>5</sup> Sobre la impronta del lirense en las glosas de Arragel, véase Girón Negrón (2016: 89 [nota 18], 94-97). Claro está que hay otros contextos implícitos en la iniciativa del Maestre al contactar a Arragel para este proyecto colaborativo con sus clérigos (e.g. los esfuerzos coetáneos del papa Martín V por abrogar las iniciativas antijudías del antipapa aragonés Benedicto XIII y rehabilitar a las aljamas castellanas y aragonesas, con la prohibición correspondiente a los mendicantes de predicar contra los judíos). Abordamos todo este contexto en el estudio introductorio de la susodicha edición.

de larga extensión y alcance casi enciclopédico, nos ofrecen, por su parte, un retrato revelador de la formación rabínica de Arragel y sus predilecciones intelectuales como biblista judío. Incluyen entre sus fuentes una porción importante de la literatura clásica rabínica (el Talmud Babilónico y los principales *midrashim*, *Berešit Rabbah*, *Midrash Tanḥuma*, etc. –ya explicaré brevemente que es eso del *midrash*). También incluyen a los comentaristas bíblicos andalusíes y franco-judíos (Rashi, Ibn Ezra, Naḥmánides, David Qimḥi, Gersónides, Tur, Nissim de Barcelona, Hizqeni– nombres archiconocidos para los estudiosos del judaísmo). Se hacen eco –además– del corpus aristotélico (conoce a Aristóteles al dedillo y a otros pensadores griegos y latinos), de la *Moreh ha-Nebukhim* de Maimónides (Arragel tiene una sensibilidad racionalista acendrada y se muestra muy afín con la crítica maimonidiana de las leyendas rabínicas más fantasiosas), de la literatura médica y astrológica y de fuentes cabalísticas (si bien desde un ángulo crítico). Los *addenda* cristianos (algunos exeгéticos, otros más de carácter doctrinal y sermonario) crean, a su vez, un diálogo intermitente sobre la página entre el rabino y el fraile, entre San Agustín y Nahmánides, entre San Jerónimo e Ibn Ezra, las más veces respetuoso aunque no exento de tensiones ni de intervenciones ajenas a la voluntad de Arragel, sobre las divergencias más sustanciales entre el judaísmo rabínico y el cristianismo latino. Imagínense, un judío y un cristiano hombro con hombro por ocho años en un momento tan precario para las juderías castellanas.

Fue aún así un golpe de fortuna que este código singular sobreviviese hasta nuestros días. Pese a lo que sugiere una de las ilustraciones (fol. 25v), no tenemos constancia de que don Luis de Guzmán llegara a ver el producto final de los desvelos arragelinos. Cuando Arragel completa sus faenas en 1430, el Maestre todavía luchaba contra los infantes de Aragón en defensa de Castilla. El historiador vizcaíno Lope García de Salazar cita a Arragel por extenso en sus *Bienanzas y fortunas* a mediados del siglo XV, indicio de haber leído ya fuera el código final o los autógrafos perdidos de sus borradores previos. El código de ahí en adelante reaparece esporádicamente. Consta que debió estar en el Alcázar de Segovia antes de 1474 como parte del tesoro de Enrique IV de Castilla. También consta que en 1480 el código fue a parar entre los

libros de cámara de la reina Isabel la Católica. Ya luego se le pierde el rastro a lo largo del siglo XVI pero reaparece en 1618 en manos del Inquisidor General. Por espacio de seis años (entre 1618 y 1624), el códice pasó de mano en mano entre numerosos usuarios: el Duque de Lerma, los jerónimos del Escorial, los dominicos de Valladolid, el predicador real de Felipe IV y un jesuíta que se lo había llevado para trabajar en un estudio sobre el *Cantar de los Cantares* con licencia de custodia de la Santa Inquisición. Finalmente en 1624, otro Inquisidor General se lo obsequia al Conde-Duque de Olivares y en 1688 se incorpora al patrimonio de la Casa de Alba como dote matrimonial: sigue hoy en día en el Palacio de Liria con los otros tesoros culturales que custodia el Duque de Alba.<sup>6</sup>

Ahora bien, en los últimos cinco años he estado dirigiendo un proyecto colaborativo sobre este texto con tres amigos (Andrés Enrique-Arias, Francisco Javier Pueyo Mena y el llorado Ángel Sáenz Badillos) y otros colegas de diversas disciplinas –estudios judíos, literatura comparada, filología románica, filología semítica, lingüística histórica, historia del arte. El proyecto consiste en una edición crítica de la Biblia de Arragel y sus glosas con anotaciones extensas y un estudio monográfico sobre la importancia de este códice en la historia cultural y religiosa de la España tardomedieval (éste es el libro que estoy escribiendo en mi refugio sanjuanero con el Atlántico enfrente y la Norzagaray a mis pies).<sup>7</sup> Dos de mis colegas se han responsabilizado de la transcripción del códice y el estudio lingüístico, con todos los retos paleográficos y codicológicos que entraña su recuperación. Yo, por mi parte, llevo unos años de plácemes en un encierro cuasi monástico compulsando la traducción de Arragel con el hebreo original, la Vulgata latina, los targumim arameos, la Septuaginta griega, el *Tafsīr* judeo-árabe de Saadia y las otras Biblias romanceadas y haciendo lo mismo con las fuentes exegéticas, filosóficas y literarias de sus glosas marginales.

---

<sup>6</sup> Véase a Avenozza (2011: 199-212) para la reconstrucción más reciente de la historia del códice.

<sup>7</sup> Aprovecho aquí para agradecerle a Margarita Descartes su acogida calurosa en la hermosa residencia donde pasé los primeros tres meses de mi sabático harvardiense.

El estudio introductorio que preparo aquí en Puerto Rico se centra en ocho aspectos de esta obra, ocho preguntas que vertebran nuestro análisis del códice:

- 1) Arragel como traductor
- 2) Arragel como intérprete de la Biblia
- 3) Arragel como intelectual judío
- 4) La Biblia de Arragel como obra literaria
- 5) Sus aspectos lingüísticos.
- 6) Las intervenciones cristianas
- 7) El códice como obra de arte
- 8) El texto como fuente histórica.

Obviamente, no los voy abrumar con toda esta longaniza: el tema de un libro sustancial en curso de redacción. Pero sí quisiera ilustrar brevemente en los próximos cuarenta minutos algunos aspectos interesantes de este texto que me han salido al paso y hacerlo con un comentario explicativo de tres de sus glosas marginales. Las tres glosas que he seleccionado provienen todas de su comentario al Génesis: la primera (sobre la historia de José) la escogí para ilustrar cómo maneja Arragel el concepto medular del *midrash*; la segunda (sobre Tamar y Onán en el Génesis 38:8) ejemplifica el valor de este comentario como fuente histórica sobre la relación entre los judíos y los cristianos en la España cuatrocentista; la tercera, sobre la seducción de Eva, es mero botón de muestra de su valor literario, algunos rasgos estéticos de su prosa imaginativa (es aquí donde encontraremos la alcahueta titular de mi charla).

\*\*\*\*\*

Genesis 42:1

42:1] **E vio Jacob, que avía civera en Egipto, etc.** Jacob non estava en Egipto para que viese cómo avía civera ende, e la Ley avía de dezir *que oyó dezir Jacob*, más non *veer*, e por esto sastifazer, escribió Abén Ezra: «que esto así dixo la Ley *veer* en

lugar de *oír*, e que tanto quiso dezir aquí ‘veer’ como ‘oír’, por cuanto sin dubda los cinco sentidos se juntan a un lugar, e allí se cambian el uno por el otro. Que en veyendo la miel, la setenciamos dulce; e en veyendo la fiel, la setenciamos amarga, en caso que las non tastemos. En oyendo cantar a Pedro o a Juan, conocémoslos, aunque los non veamos estonce, así que con el sexto sentido, que llaman el seso común. E así se satisfaze el dezir que «vio Jacob que avía civera en Egipto», e non dixo *oyó dezir*. Otros dizen que por revelación lo sopo, lo cual es imposible, que cierto es que Jacob non revelación ovo desde la partida de Josef d’él, fasta que lo vio. Otros dizen que un río de Egipto a Canaán iva, e Josef, sintiendo que sus hermanos e padre en persecuciones de pan serían, que echara por el río pajas con espigas e que llegaron a Canaán. El Jacob, como las vio, luego él dixera: «por aquí veo yo que es civera en Egipto», e que por tanto dixo el testo: «vio Jacob, que avía civera en Egipto».

El verso bíblico aquí comentado (Génesis 42:1) se inscribe en un momento importante en la historia del patriarca José. Una hambruna devastadora aflige a todo el Oriente Medio, lo que José había predicho al interpretar los sueños premonitorios del Faraón de Egipto (como dijera el juglar cidiano: “Mala cueta es, señores, aver mingua de pan” [*Cantar de Mio Cid*, v. 1178]). Los mismos israelitas también se encuentran desabastecidos y hambrientos en la tierra de Canaán. Jacob se entera de que los egipcios tenían grano almacenado y envía a sus hijos a Egipto para apertrecharse de víveres.

Esta glosa nos confronta de inmediato con el tema del *midrash*. ¿Qué es *midrash*? El *midrash* (plural *midrashim*) es un corpus textual de comentarios rabínicos sobre la Biblia. O, mejor dicho, más que un corpus, un estilo judío de interpretación: un estilo de interpretación que unifica textos muy diversos (cuentos, sermones, poemas, comentarios) abocados a dilucidar versículos individuales de forma atomizada. Los *midrashim* se inspiran en una convicción rabínica. Se inspiran en la convicción de que nada en la Biblia es superfluo, de que el texto hebreo está divinamente inspirado y por ende, los *ipsissima verba* de las Escrituras están todos preñados de sentido –cada palabra, cada frase,



cada letra, cada moción diacrítica, incluso los aspectos más nimios e intrascendentes en la representación gráfica del contenido lingüístico. Un estudioso reciente del biblismo judío en la cultura judeoárabe describe así “the omnisignificance doctrine of the Rabbis: (1) everything in Scripture is significant, and (2) everything significant is in Scripture” (Steiner 2010: 9). Nada más ajeno a la hermenéutica de los *midrashim* que la consigna de Séneca tan cara a Montaigne: *Transcurramus solertissimas nugae* (“Pasemos por alto estas sutiles menudencias”).<sup>8</sup> Cualquier irregularidad en el texto bíblico –cualquier repetición o redundancia aparente, cualquier juego de palabra, cualquier vínculo impresionista entre dos pasajes cualesquiera –se percibe– según esta tradición– como dispositivo o invitación a la exégesis imaginativa. Los autores del *midrash* se dan sobre todo a la dilucidación teológica de las Escrituras con relatos extra-bíblicos inscritos en sus entresijos, materia narrativa de carácter imaginativo que hunde sus raíces en alguna provocación lingüística en los textos subyacentes. A estas elaboraciones narrativas se les llama *aggadot* (singular: *aggadah*; Arragel se refiere a las mismas como “fabliellas judaicas”). Los exégetas, con las *aggadot*, se toman licencias extraordinarias para iluminar el texto sagrado y rellenar sus lagunas: expansiones narrativas que llegan a cobrar vida propia como materia literaria divorciada de su contexto.<sup>9</sup> Tenemos aquí al final de esta glosa un ejemplo sencillo de una *aggadah* en miniaturita, un mini-*midrash* que es incluso accesible para el que no sabe hebreo. ¿Cuál es el problema típicamente midráshico que confrontan los rabinos en este versículo exento? La Biblia asevera:

וַיֵּרָא יַעֲקֹב כִּי יֵשׁ-שָׁבֵר בְּמִצְרַיִם

---

<sup>8</sup> Véase en Séneca en la *Epistula* 117 de sus *Epistulae morales ad Lucilium*; su cita en Montaigne en sus *Essais* I.20 (“Que philosopher, c’est apprendre a mourir”).

<sup>9</sup> Visión de conjunto sobre la exégesis *midráshica* en el clásico ensayo de Kugel (1986); reflexiones diversas sobre las dimensiones literarias del *midrash* en la antología editada por Hartman y Budick (1986).

“Vio Jacob que había grano en Egipto.” ¿Si Jacob está en Canaán, cómo pudo *ver* de tan lejos el grano que se repartía en Egipto? ¿Qué fue exactamente lo que pudo ver desde ese confin del Medio Oriente?

La glosa de Arragel repasa tres opiniones distintas sobre este problema exegético, lo que quiere decir *ver* en este versículo bíblico: una opinión más filológica (más lingüística); y otras dos de corte *midráshico*.

La primera es filológica (es decir ceñida al estudio lingüístico y contextual de las escrituras hebreas) y proviene del gran intelectual de Tudela, el polímato Abraham ibn Ezra (m. 1167). Ibn Ezra asevera que *ver* aquí sencillamente significa *oír*. Cuando se dice que Jacob *vio*, no es que *viera* el grano almacenado literalmente, sino más bien que *oyó* algo al respecto. Esto –añade– no debe sorprender a ningún conocedor de las Escrituras ya que la coalescencia mental de los sentidos –esta sinestesia lingüística– se da en otras locuciones de la Biblia: “mira, el aroma de mi hijo” (Gen 27:27), “dulce es la luz” (Eclesiastés 11:7).<sup>10</sup>

La segunda opinión que repasa incide en un debate intrajudío entre dos posturas *midráshicas*. Según algunos exégetas, Jacob había visto que había grano en Egipto por medio de una visión profética (*Midrash Tanhuma*, *Mikkez* 4 y 9 y *Midrash ha-Gadol*), pero otros arguyen que tras la venta de José, Jacob había quedado tan afligido que había perdido el don de la profecía: lo que había “visto” no era el alimento en sí, sino la “esperanza” que le deparaba a largo plazo cuando sus hijos fueran a Egipto y lo hallaran vivo. ¿Por qué la *esperanza*? Esta explicación tan extraña se arraiga en un juego de palabras en hebreo típicamente *midráshico*: la palabra hebrea *shever* que significa ‘grano’ es parónimo del hebreo *sever*, sinónimo raro de *tiqueh* que significa ‘esperanza.’ Arragel sencillamente se hace eco de esta segunda crítica, citada luego por Rashi.

---

<sup>10</sup> Ibn Ezra *ad locum*:

אריו בקעי – רובעב תויה תושגרהה תורבחנ מוקמב דהא, ופילחי תאז תאזב, ומכ “האר חיר ינב” (רב זכ זכ); “קוּתמו רואה” (הק א, ז). וכן אריו בקעי, יכ וירחא בותכ “הנה יתעמש” (וּלהל, ב).

Interesantemente, la propuesta de Ibn Ezra es comparable a la interpretación cristiana de San Jerónimo que tradujo esto en latín: “audiens autem Iacob quod alimenta venderentur in Aegypto”: cf. San Agustín en sus *Locutionum in Heptateuchum*

La tercera propuesta, sin embargo, es la más sugerente. Arragel nos dice que según otro *midrash*, José estaba tan preocupado por Jacob y sus hermanos que echó unas espigas de trigo en las aguas de un río para que flotaran hasta Canaán, dándole así a entender a su padre que había grano en Egipto. Este cuentecillo de la paja en el río ofrece una respuesta típicamente *midráshica* a la pregunta original de los rabinos. ¿Qué vio Jacob desde Canaán? ... ¡la paja flotante en el río! Es ésta, según nuestro presunto *midrash*, el indicio visual al que se alude: el “grano” remite a esta paja arrojada por José a manera de sinécdoque.

Claro quizás alguien me pregunte de dónde se sacó Arragel esta tercera explicación. Después de todo, la leyenda de las espigas flotantes no figura en ninguna de las fuentes rabínicas clásicas sobre la historia de José: no figura en los *midrashim* más conocidos y demás fuentes exegéticas tradicionales. Tampoco le he hallado paralelos en las versiones islámicas de este periplo (la azora 11 del Corán está dedicada a Yusuf –el profeta José de la devoción musulmana– una historia extraordinaria que inspira numerosas leyendas extra-coránicas en la profetología islámica y en sus reelaboraciones poéticas sufíes en árabe, persa, turco y urdu, pero no está ahí). Tampoco figura en la literatura exegética cristiana, aunque, por el lado hispánico, el motivo del río como portador de un mensaje –e incluso el uso de paja flotante para expresarlo– se documenta en versiones modernas de las leyendas medievales sobre *La condesa traidora* en la tradición oral de Burgos (Pedrosa, Palacios y Rubio Marcos 2001: 72, 94-95). Y hay, además, un problema aún mayor que dificulta su atribución rabínica a una fuente clásica: no existe ningún río que corra ininterrumpidamente desde Egipto hasta Canaán (algo muy extraño para un exégeta judío que debiera estar familiarizado con la geografía local). Es difícil que un rabino pudiera sacarse de la manga este río inexistente.

Difícil sí, y sin embargo, la propuesta que aquí se documenta es típicamente *midráshica*. Este cuentecillo extra-bíblico es tan evocador y tan tierno que cobró vida literaria en España tanto entre judíos como entre cristianos. Se documenta, por ejemplo, en las anónimas *Coplas de Yosef*, un poema hispanojudío de finales del siglo XIV o comienzos del XV, escrito en cuaderna vía y preservado en fuentes aljamiadas hebraicas que yo edité con Laura Minervini hace diez años.

*Coplas de Yosef 76-78*

(Girón Negrón y Minervini 2006: 140-141)

76. Ya‘aqob en esa tierra, allá donde estaba,  
al río se fuera y las aguas miraba:  
mucho paja viera que en el río andaba,  
esta paja fuera que derramó Yosef.
77. “Fijos non temades — el padre les dixera —  
idvos a las çibdades donde venden çibera,  
todos diez vayades de buena manera,  
dexarme querades al ermano de Yosef.
78. Id vosotros fuera, non estedes baldíos,  
en Agibto ay çibera, véolo en los ríos,  
de paja de la era todos vienen bolbidos.”  
Esta paja fuera la que mandara Yosef.

A lo largo del Siglo de Oro, esta *aggadah* judeoespañola también circuló amplia y libremente, desgajándose de sus orígenes como episodio recurrente en el teatro sacro hispano-cristiano de tema josefino. Figura en obras de Miguel de Carvajal, Lope de Vega, Calderón de la Barca y Sor Juana Inés de la Cruz:

“JACOB:

... Y entre tanta confusión, / me han dado nuevas que Egipto  
/ está todo su distrito / fértil en esta ocasión. / Partid, hijos, a  
comprar / trigo; partid, aunque sienta / vuestra ausencia, que  
a la cuenta / allá debe sobrar, / pues acá nos traen señales /  
los ríos que de allá vienen.”

LOPE DE VEGA, *Los trabajos de Jacob* (Menéndez y Pelayo 1893:  
3:247)

“CASTIDAD:

Pues ven conmigo a lo alto / del monte de la visión, / patrimonio hereditario / de José, pues si en él fue / Isaac, su abuelo, retrato / de quien también él lo ha sido, / justo es que convenga en ambos / el mirar desde su cumbre / cómo se pueblan los campos / de racionales hormigas, / que pródidas, tras el rastro / de la paja que se lleva / el Nilo, buscan el grano / en cuya distribución / verás que hasta sus hermanos / socorre, sin acordarse / de que le fueron ingratos. / Pues subiendo de Canaán / de Egipto; mas no perdamos / tiempo, ven conmigo.”

CALDERÓN DE LA BARCA, *Sueños hay que verdad son* (Valbuena Prat 1952: 1225)

“JACOB:

¿Qué es esto, Hijos? ¿No escucháis / estos míseros lamentos / de nuestra pobre familia, / que entre lastimosos ecos / perece, al duro cuchillo / de la sequedad del tiempo? / Pues ¿por qué tan negligentes / habéis de ser que sabiendo / que venden Trigo en Egipto, / no iréis allá y con dinero / redimiréis la desdicha / de la falta de sustento? / Pues demás de la noticia, / tenemos indicio cierto / en las corrientes del Río / que viene de pajas lleno.”

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *El cetro de José* (Méndez Plancarte 1955: 229-230)

JOSÉ

...Y pues es río caudal / esse nilo y tanto alcança / en señal de la abundan[ç](i)a / de aquesta casa real / todo hombre con su costal / eche paja en esse nilo / porque sepan teng[o] silo / de pan para cada qual

MIGUEL DE CARVAJAL, *La Tragedia Josephina* (Gillet 1932: 117, vv. 2983-2990)

Arragel es, en efecto, la única fuente exegética rabínica que documenta este cuentecillo midráshico reelaborado con tanto arte en el teatro sacro español.

Veamos ahora el segundo ejemplo: otro tipo de *midrash* mucho más esotérico.

\*\*\*\*\*

Gen 38:8

Dixo Juda a Onan: abuélvete con la muger de tu hermano e acuñadala, e confirmarás generación a tu hermano.

38:8] **E acuñádala e confirmarás el nombre de tu hermano.**

Quiér dezir qu'el fiyo que naciese que oviese nombre del finado. En fecho del acuñadar, digo casar omne con su cuñada non aviendo su hermano fijos, fazen d'ello los *macubalim* de los judíos muy grand secreto. Entienden estos sabios que los omnes acá mundanales, que son a manera de esclavones enclavijados unos con otros, e son en opinión éstos, que estos esclavones son encasados e trabados con las ánimas simples celestiales, e que cada omne acá es una rama de un árbol de almas que es en el cielo, e el que fina sin fijos, que es tajado d'esta rama e d'este tronco; e que esto es lo que David significó en un verso que dixo: «ahé que heradat de Dios son los fijos, e precio le dan fruto de vientre». E dizen que muriendo sin fijos mengua su ánima d'este árbol; e dizen que salléndosele la su ánima que gela lievan los demonios, porque non ovo ventura de egualar las ramas terrenales con las celestiales. Otros son en la ciencia de la Cábala que más menuzan la razón, e dizen que la imagen de Dios es imagen casi de omne, según dixo: «fagamos omne a nuestra forma, etc.», pues el que engendra fijos multiplica la imagen de Dios, e por la contra, que non aviendo fijos, pena mucho en el otro mundo. E que mandara Dios al hermano acuñadar su cuñada porque de todo en todo semeja que tornan al hermano a este mundo, en esta guisa: la muger del omne es

media carne de su marido, el hermano del omne es su media carne, e juntándose ambos dos, que la alma del hermano que non quieren acogerla en paraíso, que asienta en la esperma de su hermano, que cayó en la bulva de su mesma muger, e tórnanlo a este mundo. Otros dizen que las almas son ramas de un árbol del cual dependen las ánimas, e el omne que non faze fijos que es así como rama seca que non lleva fruto, e es como maldicha; pues si el hermano que es su propia carne, en su mesma muger faze alguna criatura, ellos cumplen lo que·l menguó e tórname rama con fruto. Pero quanto yo non puedo tragar las dichas opiniones, porque non son concordés con ninguna filosofia nin teología. E non sé ál en ello, salvo que yo creo ser un grande secreto en la Ley, en el cual poco sin dubda oy alcançamos.

Este versículo un tanto escabroso introduce un episodio oscuro, erizado de dificultades, en el Génesis 38. El patriarca Judá –hermano de José– desposa a su primogénito Er con una joven llamada Tamar. Er, sin embargo, era muy malvado y Dios lo fulmina sin miramientos. Al morir sin descendencia, Judá le pide entonces a Onán, su segundo hijo, que sea un buen hermano y cumpla de inmediato con la ley del levirato: es decir, que se despose con la viuda de Er para darle así al difunto los hijos que no había procreado. Pero Onán, como bien sabrán, se abstiene de satisfacer el débito conyugal con Tamar –el acta bíblica de nacimiento del *coitus interruptus*– por lo que Dios también lo castiga como hiciera con su hermano.

¿Qué pasa aquí en esta glosa? El texto de Arragel es complejo, larvado de enigmas interpretativos que no tengo resueltos del todo, pero puede desglosarse en tres aspectos fundamentales: (1) la explicación cabalística que resume; (2) su crítica filosófica a la cábala; y (3) lo que esta glosa nos revela como fuente histórica cuatrocentista.

Bajo la rúbrica de la cábala (“un grand secreto” de los *macubalim* [Heb. *mequbbalim*]), Arragel comienza por abordar una interpretación esotérica del Génesis 38 de corte cabalístico tardío: la convicción de que este pasaje alude de forma esquinada a la metempsicosis (en hebreo *gilgul*): i.e. la creencia en la reencarnación o transmigración

de las almas. Esta creencia en la transmigración no es rabínica ni mucho menos –la ortodoxia rabínica la repudia– pero a partir del siglo XII (en el tratado *Sefer ha-Bahir*) se había vuelto moneda corriente en algunos círculos cabalistas que intuían alusiones veladas en cierto pasajes bíblicos. El biblista gerundés Nahmánides (polímato del siglo XIV y fuente privilegiada en las glosas de Arragel) es la primera gran figura del judaísmo medieval que parece avalar su posibilidad. En su comentario *ad locum*, Nahmánides asevera que la historia misteriosa de Onán alude a un secreto de la Cábala, un secreto que no explicita, pero que otros comentaristas identifican con los conceptos afines de *sod-ha ibbur* (el secreto de la impregnación) y *gilgul* (la transmigración del alma). ¿Qué quiere decir esto aquí? Según estos cabalistas, el que Onán se resistiera a procrear un hijo con la viuda era un pecado gravísimo porque su egoísmo le estaba impidiendo al alma de su hermano que pudiera reencarnarse en el fruto de esta unión: un concepto cabalístico que Arragel describe por extenso tomando a Nahmánides como punto de partida y centrándose en la simbología extravagante de un árbol cósmico de almas entrelazadas como eslabones de una cadena que revolotean en el éter, almas desesperadas por reinscribirse en el mundo de los vivos en el cuerpo de otras criaturas. La imaginería que aquí se aduce es de una frondosidad alucinante, reescribiendo incluso el mito platónico de los andróginos en el Simposio en una clave cabalística. Claro está: nada de esto es un invento de la minerva de Arragel. Esta explicación cabalista de la ley del levirato goza de una compleja historia exegética dirimida por extenso en fuentes judías tardo-medievales: e.g. *Me'irat Einayim* de Isaac de Acre, el comentario del *Sefer ha-Zohar* al tratado *Mishpatim*, el comentario de Menahem Recanati (cabalista judío y contemporáneo de Dante) al Génesis 38 (*Sefer Ta'ame Mitsvot*), etc. La glosa de Arragel se limita a sintetizar para beneficio pedagógico de su mecenas esta doctrina esotérica: una doctrina espigada de varias fuentes cabalísticas que eran de interés particular para algunos judíos de su época.

Eso de por sí es fascinante, pero la glosa no acaba aquí. Fíjense bien cómo Arragel concluye: “Pero cuanto yo non puedo tragar las dichas opiniones, porque non son concordés con ninguna filosofía nin teología. E non sé ál en ello, salvo que yo creo ser un grande secreto en la Ley, en el cual poco sin dubda oy alcançamos”



Ya esto son otros veinte pesos. Después de esta monserga esotérica –y hay que suponer que el propio don Luis no se enteraba del todo sobre los aspectos más técnicos de la cábala teosófica tardía– Arragel nos dice de repente que él no comulga en nada con estas ideas, que no “se las puede tragar” y que rechaza la doctrina del *gilgul* por razones filosóficas como un disparate irremisible. ¿Qué es lo que esto implica? Que Arragel se nos ubica en el seno de un debate intrajudío sobre la relación espinosa entre la filosofía y la cábala, abanderándose a favor de aquella y en contra de ésta como defensor acérrimo del racionalismo maimonidiano. Y no sólo eso. Se pone a criticar a otros correligionarios en el marco de una glosa exegética para ilustrarle no a un judío sino a un cristiano cómo los judíos interpretan la Biblia. La franqueza con que se explaya sobre esta controversia judía es desde un ángulo histórico lo más significativo. Arragel acató fielmente las pautas de la encomienda que se le impusiera: no se inhibe en lo más mínimo a la hora de abordar un estilo de exégesis como el de la cábala esotérica y una doctrina tan controvertida como la de la reencarnación. Esto es admirable como ejercicio pedagógico pero algo muy arriesgado, pues estas creencias minoritarias, en manos de los polemistas cristianos más rancios y anti-semitas, solían prestarse tristemente a unas caricaturas insidiosas con consecuencias nefastas (era una estrategia típica de los apologetas cristianos –sobre todo los mendicantes– aducir las *aggadot* más fantasiosas en disputas misioneras). Pero a pesar de tales riesgos, Arragel no se acobarda. El rabino se confía en la sinceridad de su mecenas –se toma a pecho su encomienda– y se asincera por ende sobre sus propios escrúpulos ante estas propuestas cabalísticas que tanto le desagradaban. Este espíritu de apertura sin resquemores interreligiosos ejemplifica para sorpresa de algunos la simbiosis cultural de judíos, musulmanes y cristianos en la sombra crepuscular del mudejarismo español: una simbiosis entonces inconcebible en la Europa ultrapirenaica.

\*\*\*\*\*

Mi último ejemplo nos trae de lleno al ámbito de la literatura.<sup>11</sup>

Una porción sustancial de las glosas que acompañan a la traducción de Arragel está redactada en un estilo denso, a veces enrevesado, de un manierismo cuasi-gongorino con esa propensión latinizante típica de la prosa culta en la Castilla del siglo XV. Es el resultado inevitable de un esfuerzo pionero en español antiguo: cómo aclimatar a su vernáculo romance discusiones exegéticas muy técnicas espigadas de fuentes rabínicas en hebreo, arameo y judeo-árabe. Pero hay otros pasajes narrativos de una finura literaria que sorprenden al hispanista moderno por su vivacidad y frescura: glosas abocadas, precisamente, al romanceamiento perifrástico de *aggadot* midráshicas en las que Arragel demuestra una preclara conciencia estilística como prosista castellano. En estos relatos se evidencia, sobre todo, una capacidad virtuosista para proyectar por escrito los giros más expresivos de la lengua hablada, las cadencias de nuestra oralidad como centro de gravedad estético de una sensibilidad verdaderamente proto-novelística.

Ofrezco como botón de muestra el comienzo de su glosa al Génesis 3:4: su relato de una leyenda *midráshica* cuya fuente hebrea reescribe con unos retoques literarios inconfundiblemente suyos.

**Gen 3:4: Non morir moriredes, etc.** La serpiente, dizen que empuxara a Eva en guisa que tocasse en el árbol, e díxole:

–Vees aquí, doña necia, que ya tocaste en el árbol e non murieste por ello; menos moriredes por el comer del árbol.

E que Eva respondiera a la serpiente:

–Nin esto non es a mí prueba para el non morir, qu’el Señor dixo: «en el día que d’él comieres morir morirás», e el día aún passado non es.

E que estonce que respondiera la serpiente:

–¡O, qué bien dizes, amiga! A segunt tú dizes, condenada a muerte eres; pues la muerte non se te escusa, el comer del árbol non dubdes, que sobre negro non tiñe tinta, e entonce tú verás que bien así como non por el tocar muriestes, menos por el comer moriredes.

---

<sup>11</sup> La parte del león de los materiales aquí recabados deriva de Girón Negrón (2014).

E que así comiera con este enduzimiento, e ella comiera e a su marido diera.

¿Cómo pudo la serpiente convencer a Eva de que transgrediera tan fácilmente la prohibición divina? ¿Cómo pudo seducirla? Muchas reelaboraciones literarias de este periplo bíblico suelen resaltar en clave misógina la susceptibilidad e inocencia de una Eva vanidosa a los halagos de la serpiente (así en el libro IX del *Paradise Lost* miltoniano). Pero la explicación que Arragel aquí ofrece se cierne más bien en otros trucos y mañas, en una añagaza sutil que los *darshanim* coligen de una peculiaridad textual en la fuente bíblica subyacente. En el *Génesis* 2:16-17, Dios sólo le prohíbe a Adán que *comiera* del árbol del bien y el mal. En el *Génesis* 3:3, Eva, sin embargo, le dice a la serpiente que Dios les había prohibido *comer o tocar* de ese árbol.

Ya podrán imaginarse qué se preguntan los rabinos. ¿Por qué Eva añade aquí la prohibición de *no tocar*, una prohibición que estaba ausente en el mandato divino del Gen 2:17? Los rabinos ofrecen diversas interpretaciones de esta discrepancia entre los dos versículos. En *Abot de r. Natán*, se sugiere, por ejemplo, que Eva le contó a Adán lo que Dios le había dicho y él, por desconfiado, añadió la prohibición de no tocarlo para cerciorarse de que Eva no se viera tentada a acercársele siquiera. De esta premisa exegética –el que Eva creyera erróneamente que Dios también le había prohibido **tocar** el árbol del bien y el mal– los comentaristas elucubran cómo la serpiente pudo engañarla. La explicación que ofrece Arragel a manera de *aggadah* se deriva de una fuente exegética concreta: el comentario a la Torá de Jacob ben Asher, comúnmente designado Baal ha-Turim o Tur (ca. 1269 – ca. 1343), en línea con Hizqeni (Ezequías ben Manoah, siglo XIII), texto que sintetiza a su vez la postura de Rashi (con *Midrash Bereshit* 19.3) y la de sus críticos. He aquí el texto hebreo de Tur (Reinitz [ed.] 2006: 1:24) con mi traducción española.

רמאיו שחנה השאה אל תומ ותומת. שריפ"י, הפחדש דע העגנש וב, רמאו הל, משכ ויאש תא התמ לע העיגנה, דכ דניא התמ לע הליכא. מישקמו לע וירבד, היהש הל ובישהל, ויידע אל הנפ מויה, דכל יניא התמ לע העיגנה. מיקחודו רמול, יאדוד דכ ותבישה, אלא שחנהש הבישה, יפל דירבד תא התמ לע העיגנה, או"כ יאמ תפכא דל ילכאתש, ואלב יכה תומת, מאו אל תומת לע העיגנה, מג אל תומת לע הליכאה.

רקיעו אישוקה הניא מולכ, ירבדבש השאה לא שחנה (קוספ ג) הרמאש "אל ולכאת ונממ אלו ועגת וב ופ  
ותומת" אל הרמא "מויה" אלא דימ.

De acuerdo con Rashi, la serpiente incita a Eva a que toque el árbol y luego arguye que si no murió al tocarlo, tampoco moriría al comer de él. Los objetores de Rashi sugieren que Eva sólo tenía que decirle que el día no había terminado y por eso aún no había muerto tras tocarlo. Sin embargo [los defensores de Rashi] se vieron forzados a argüir que ciertamente así fue la respuesta de Eva, pero que la serpiente contestó: 'Según tus palabras deberías haber muerto al tocarlo. Por tanto, ¿qué más te da comer, si vas a morir de todas formas? Si no mueres por haberlo tocado, tampoco morirás por comer de él'. El fundamento de la objeción a Rashi no es válido, ya que al dirigirse Eva a la serpiente y decirle 'No comáis de él ni lo toquéis, para que no muráis' (Génesis 3:3), no dijo 'ese día' (traducción literal del hebreo ha-yom en Gén. 2:17) sino que más bien quiso decir 'inmediatamente'.

¿Qué hace Moshe Arragel con el debate interpretativo aquí recogido? Pasando por alto el final de la glosa sobre los detractores de Rashi, Arragel en primer lugar reescribe esta explicación un tanto prosaica como diálogo vivaz entre Eva y la serpiente en el marco narrativo de una *aggadah* midráshica. La serpiente persuade a Eva de que *toque* el árbol vedado. Cuando ésta lo hace y sobrevive, la tienta entonces a que *coma* pero Eva se resiste. Dios, dice ella, le aseguró a Adán que *el mismo día* que así lo hiciera moriría irremisiblemente (cf. Gen 2:17) y el día aún no había acabado. La serpiente le replica que si iba a morir de cualquier forma, por qué no *probarlo* y enterarse: la estrategia imaginada por los defensores de Rashi que cierra con broche de oro el *enduzimiento* artero de la pareja edénica.

Arragel, sin embargo, no se limita a recrear las líneas generales de esta *aggadah* en una perífrasis sintética. También le inyecta a nivel de lengua, con virtuosismo estilístico y señas de identidad, una credibilidad proto-novelística ausente del todo en el hebreo original. La serpiente en manos de Arragel cobra, en efecto, una personalidad lingüística

harto reconocible para cualquier admirador o estudioso de nuestra literatura medieval: la de una alcahueta seductora, zalamera, hermana escriturística de Celestina y Trotaconventos, que capta con inteligencia la atención suspicaz de Eva, encubriendo a la par sus engaños con un lenguaje pintoresco, vivaz, rebosante de coloquialismos expresivos y frases proverbiales que rezuman intimidad. La serpiente como prototipo bíblico de la inteligencia aplicada a la corrupción y a la maldad –lo que Homero designa *metis* (Μήτις), los árabes *hīla* y en latín *ars* (de ahí el “Artful Dodger” de Charles Dickens en *Oliver Twist*)–, todo esto se reviste en manos de Arragel de unos aires celestinescos inconfundibles al ejercer ‘su oficio’. Destacan, por ejemplo, el humorístico apóstrofe *doña necia*—un gesto cuasi-picaresco cuando la azuza a comer; su muy colorista ¡O, qué bien dizes, amiga! al fingir que están de acuerdo para granjearse su confianza; o el recurso atinado al proverbio *sobre negro non tiñe tinta* (cpse. ‘Mal se finge el alegría, sobre negro non ay tintura’ como dice un personaje en la *Égloga de Cristino y Febea* de Juan del Encina) para remachar como irrefragable la lógica suasoria de su estratagema. Ninguno de estos retoques tiene una base textual en su fuente hebrea inmediata (Arragel se los saca de la manga), pero delatan en su conjunto un intento concertado por conferirle credibilidad al lenguaje de la seducción con retazos desgajados de los registros orales del vernáculo y en una clave discursiva de época perfectamente inteligible para sus receptores. Claro está que se pueden aducir otras tradiciones literarias como telón de fondo para estas pinceladas descriptivas inspiradas en la lengua oral. Estilísticamente, por ejemplo, están muy a tono con el *prodesse et delectare* de los homilistas premodernos, esa frondosa tradición de las *artes praedicandi* en el vernáculo cuya impronta literaria también marcará esfuerzos comparables a los de Moshe Arragel: e.g. los intentos afines del Arcipreste de Talavera por insuflarle vida, verosimilitud a las locuaces protagonistas de sus *exempla* misóginos con ese oído tan fino para la oralidad castellana con que moldea sus diálogos y narrativa a lo largo de *El Corbacho* (de hecho, vale la pena compulsar la retórica sermonaria de Arragel en sus glosas de carácter *aggádico* con su contrapartida intrajudía en las *derashot* hebreas). Arragel con la serpiente, como Rojas con la Celestina,

abrean en los mismos cauces discursivos de la lengua hablada que el Arcipreste de Talavera. Pero también lo superan de forma comparable (la aguda intuición de Stephen Gilman [1956] en *The Art of La Celestina*), dejando atrás esos torrentes verbales de una emotividad centrífuga que vertebran en *El Corbacho* sus monólogos anti-femenistas sin un centro de gravedad racional a favor de diálogos complejos con sendas alcahuetas, temibles interlocutoras de una labia eficaz que socavan voluntades y corrompen con sus mañas.

En resumen, este texto arragelino es de valor antológico, a la altura literaria de nuestra mejor prosa imaginativa en español medieval. Alcanza aquí su autor, al novelizar un *midrash*, cotas de excelencia inusitadas, acicateado éste por esa encomienda como traductor y exégeta que lo aúna intelectualmente con una fecunda tradición literaria de la que también es heredero. Esta cumbre cuatrocentista de la *scholarship* hispano-judía se gestó en la misma línea que las fecundas traducciones de los siglos anteriores ‘bajo la bien probada fórmula del mecenazgo principesco y la insustituible actividad de judíos y moros’ (Márquez Villanueva 2004: 268). La Biblia de Arragel epitomiza en el siglo XV la impronta formativa de la herencia civilizacional andalusí –tanto la veta islámica como la judía– como hecho diferencial de la historia cultural iberorrománica en contraste con Ultra-Pirineos. “Mentir con arte” –decía el Pinciano– “es muy dificultoso.” Nada más cervantino que esta consigna novelística que anticipa mi rabino con su bíblica alcahueta.

## OBRAS CITADAS

- Alvar, Carlos y Lucía Megías, José Manuel (eds.). 2002. *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*. Madrid: Castalia.
- Avenoz, Gemma. 2011. *Biblias castellanas medievales*. San Millán de la Cogolla: Cilengua.
- . 2012. “The Bible in Spanish and Catalan.” Marsden y Matter (2012: 288-306).
- Casanelles, Pere. 2014. “Medieval Catalan Translations of the Bible.” *Las veus del sagrat*. Xavier Terrado and Flocel Sabaté (eds.). Lleida: Pagès. 15-34.
- Fellous-Rozenblatt, Sonia. 2001. *Histoire de la Bible de Moïse Arragel. Quand un rabbin interprète la Bible pour les chrétiens*. Paris: Somogy.
- Gillet, Joseph (ed.). 1932. Miguel de Carvajal. *Tragedia Josephina*. Princeton: Princeton University Press.
- Gilman, Stephen. 1956. *The Art of Celestina*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Girón Negrón, Luis M. 2014. “La alcahueta en el Edén: breve nota sobre Moshe Arragel como escritor castellano.” *Encrucijada de culturas: Alfonso X y su tiempo de frontera. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Emilio González Ferrín (ed.). Sevilla: Fundación Tres Culturas. 663-671.
- . 2016. “De la Biblia de Arragel a la Políglota Complutense.” *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*.” Antonio Alvar Ezquerro (coord.). Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá. 87-104.
- Girón Negrón, Luis M. and Enrique Arias, Andrés. 2012. “La Biblia de Arragel y la edición de traducciones bíblicas del siglo XV.” *Helmántica*. 63: 291-309.
- Girón Negrón, Luis M. y Minervini, Laura. 2006. *Las Coplas de Yosef: entre la Biblia y el Midrash en la poesía judeoespañola*. Madrid: Gredos.
- Koppel Reinitz, Jacob (ed.). 2006. Jacob ben Asher (Tur). *Perush ha-Torah*. 2 vols. Jerusalén: Feldheim Publishers.

- Kugel, James. 1986. "Two Introductions to Midrash." *Midrash and Literature*. Geoffrey Hartman y Sanford Budick (eds.). New Haven: Yale University Press. 77-103.
- Marsden, Richard y Matter, E. Ann (eds.). 2012. *The New Cambridge History of the Bible. Volume 2: From 600 to 1450*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Márquez Villanueva, Francisco. 2004. *El concepto cultural alfonsí*. 2da edición revisada y aumentada. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Méndez Plancarte, Alfonso (ed.). 1955. Sor Juana Inés de la Cruz. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. III. Autos y Loas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (ed.). 1893. Lope de Vega. *Obras de Lope de Vega. Tomo III*. Madrid: Real Academia Española.
- Pedrosa, José Manuel; Palacios, César Javier y Rubio Marcos, Elías (eds.). 2001. *Héroes, santos, moros y brujos: Leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos*. Burgos: Tentenublo.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro. 2002. "Biblias romanceadas." In Alvar and Lucía Megías (2002: 212-223).
- Schonfield, Jeremy (ed.). 1992. *La Biblia de Alba: An Illustrated Manuscript Bible in Castilian, by Rabbi Moses Arragel [Edición facsímil]*. 2 vols. Madrid, Fundación Amigos de Sefarad.
- Steiner, Richard C. 2010. *A Biblical Translation in the Making. The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsir*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Valbuena Prat, Ángel (ed.). 1952. Don Pedro Calderón de la Barca. *Obras Completas. Tomo III. Autos Sacramentales*. Madrid: Aguilar, 1952.