

**La variedad de lenguas, culturas  
y multitudes como instrumento paradójico  
de la unidad humana en los conflictos  
religiosos del siglo XVI**

José Emilio Burucúa

José Emilio Burucúa es Profesor e Investigador del Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín. Paraná 145, Ciudad de Buenos Aires.  
e-mail: joseburucua@fibertel.com.ar

El autor agradece a la Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires) y a la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, institución gracias a la cual pudo trabajar en la Bibliothèque Nationale de France. Expresa además su reconocimiento a la Dra. Karina Galperin sin cuyo auxilio no hubiese conocido importante bibliografía concerniente a este trabajo.

**Resumen**

Dos ediciones bíblicas –el Antiguo Testamento o *Biblia de Ferrara* de 1553 y el Nuevo Testamento poliglota compuesto por Le Fèvre de La Boderie en 1584– son analizados desde el punto de vista de las estrategias editoriales y de la materialidad de las obras en el contexto de las querellas religiosas del siglo XVI. El examen de ambos textos, permite encontrar las huellas de los efectos queridos o no queridos por las operaciones de publicación del libro sagrado en el plano de los significados, rastros que permiten descubrir una dialéctica entre las determinaciones semánticas y las libertades interpretativas en torno a los procesos de producción y de lectura del texto bíblico.

**Summary**

Two biblical editions –the old Testament or *Bible of Ferrara* (1553) and the polyglot New Testament arranged by Le Fèvre de La Boderie in 1584– are analysed in this article from the point of view of the editorial strategies and the materiality of works in the context of the religious strives of the 16<sup>th</sup> century. The examination of the two issues finds the marks of the effects, wished and unwished by the agents of the publication of the sacred book, on the field of meanings and signification. It shows the dialectic between semantic determinations and interpretative liberties in the process of production and reading of the biblical text.

I

Bien sabemos que los libros no producen las revoluciones totales de la sociedad que ansiamos, pero no hay duda tampoco de que ellos contribuyen en primera fila a socavar sacralidades, jerarquías, prestigios, órdenes y hegemonías sobre los cuales se han asentado la opresión y la desigualdad en la historia. Los poderosos del Antiguo Régimen, enfrentados con una multiplicación extraordinaria de esos objetos gracias a la invención del impreso, descubrieron rápidamente la fuerza cultural de los textos así materializados y reproducidos en gran escala, porque, claro está, detrás de cualquier libro se agitan decisiones económicas, sociales y políticas que sólo necesitan del despliegue de procesos de lectura para convertirse en acciones explícitas e intensificadas, obrantes en la trama más íntima y constitutiva de la realidad humana. No habían transcurrido cien años desde la Biblia de Gutenberg que ya las iglesias y los estados europeos organizaban con rapidez los mecanismos de control y censura, destinados a poner a raya los riesgos que entrañaba la nueva industria de la imprenta.<sup>1</sup> Al mismo tiempo y quizás con mayor velocidad que las instituciones dominantes empleaban en construir herramientas desconocidas de coacción intelectual, los escritores y editores, aspirantes a ganar fama, dinero y, por qué no, a luchar por causas que creían justas y reparadoras, o a servir a la verdad a partir de la crítica de las sociedades y la política, desarrollaban tácticas inéditas para burlar y violentar la vigilancia ejercida por los potentados.<sup>2</sup> Es por eso que no habrá de extrañarnos el hecho de que los conflictos suscitados por la imposición, siempre creciente a partir de la derrota política de la burguesía entre 1450 y 1550, de un sistema rígido de estamentos y clases en las naciones europeas, y, en consecuencia, también las resistencias de los grupos amenazados por formas nuevas de inclusión o exclusión forzosa y su combate en procura de salvar antiguos privilegios o derechos, de preservar viejas identidades socialmente reconocidas antaño, en suma, de defender lo que hoy llamamos alteridades culturales, ambas dinámicas, a uno y a otro lado de las líneas del enfrentamiento, se hayan convertido en cuestión libresca.

Claro que los libros, como todo objeto cultural materializado y quizás en mayor grado que otros similares (i.e. pinturas, esculturas, ejecuciones musicales, *perfor-*

<sup>1</sup> Elizabeth Eisenstein, *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*, Madrid, Akal, 1994, *passim*.

<sup>2</sup> Un ejemplo bastante temprano de estos conflictos podría ser la historia que rodeó la impresión, en 1537, del *Cymbalum*

*Mundi* atribuido a Buenaventura Des Périers. Véase la edición de ese texto realizada en Buenos Aires, 2000, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Colección de Libros Raros, Olvidados y Curiosos, vol. 8).

mances), máxime cuando se trata de ejemplos ubicados en la era de la «revolución de la imprenta», inevitablemente condensan representaciones y transmiten la impronta de fuerzas psíquicas y sociales antagonicas. Entiendo que cabe también para ellos, *intensive*, la teoría warburgiana de la cultura en los términos en los cuales Michael Steinberg,<sup>3</sup> Philippe-Alain Michaud,<sup>4</sup> Carlo Severi<sup>5</sup> y, sobre todo, Georges Didi-Huberman<sup>6</sup> han releído los fundamentos epistémicos de los ensayos de Aby Warburg y de su proyecto *Mnemosyne*. Quiero decir que los libros no sólo presentan lugares de indeterminación semántica de los textos para el desarrollo de una multiplicidad de recepciones, sino que en la superficie aparente de sus materialidades concretas, esto es, en su propia existencia como objetos y, más que nada, en las marcas que allí dejaron las negociaciones, los intercambios físicos, psíquicos e intelectuales habidos entre las personas y grupos participantes en su producción, se encuentran las condiciones objetivas a partir de las cuales los lectores y otros manipuladores de los libros reactualizan no sólo los significados y las ambigüedades, sino las tensiones psico-sociales del tiempo en que fueron fabricados. Los libros son portadores de la matriz esquizoide propia de cualquier sistema cultural<sup>7</sup> donde hayan nacido, e inductores privilegiados de su reproducción o, en palabras de Warburg, del *Nachleben* de los conflictos, sentidos y emociones de los hombres del pasado (autores, traductores, editores, libreros, lectores, comentaristas) que hicieron y usaron esos libros una y otra vez hasta el presente. Todos esos fantasmas vuelven a la vida en cada ocasión que abrimos, exploramos y leemos un libro; y en tal sentido la historia de su primera vida, de sus ocasos, eclipses y reapariciones sucesivas enriquece sin cesar los contenidos del *Nachleben* que implica cualquier contacto nuestro con un objeto de la tradición. Y cómo el acto de leer, por ser fantasmático, por violar la progresión tranquila de un tiempo lineal, por traer al *hic et nunc* los conflictos pasados, no habría de producirnos un desasosiego, un cierto pavor, pues se descubre que leemos para reeditar a la distancia los desgarramientos de la historia e insertarlos en las perplejidades esquizoides del presente.

Pero volvamos al trabajo concreto del artesano historiador. Pretendo analizar dos casos, en buena medida antagonicos, en los cuales la producción de sendos

<sup>3</sup> Aby Warburg, *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America*, Ithaca-Londres, Cornell University Press (trad. y ensayo interpretativo por Michael P. Steinberg), 1995.

<sup>4</sup> Philippe-Alain Michaud, *Aby Warburg et l'image en mouvement*, Paris, Macula, 1998.

<sup>5</sup> Carlo Severi, «Warburg anthropologue ou le Déchiffrement d'une Utopie. De la biologie des images à l'anthropologie de la mémoire», en *L'Homme*, N° 165, enero-marzo 2003, pp. 77-128.

<sup>6</sup> Georges Didi-Huberman, *L'Image Survivante. Histoire de l'Art et Temps des Fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

<sup>7</sup> Aby Warburg, *Le Rituel du Serpent. Art et Anthropologie*, Paris, Macula (trad. y ensayo interpretativo por Joseph Leo Koerner), 2003, pp. 74-75. Véase José Emilio Burucúa, *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 22-28.

libros durante la segunda mitad del siglo XVI revela propósitos editoriales en sintonía con fenómenos de exclusión-inclusión socioculturales y nos permite descubrir algunos aspectos paradójicos en ambas operaciones. Se trata de: 1. una traducción del Antiguo Testamento del hebreo al español, la conocida como *Biblia de Ferrara* publicada en esa ciudad italiana en 1553;<sup>8</sup> y 2. una edición del Nuevo Testamento, en su versión *Peshitta* siríaco-araméa en caracteres hebraicos, con las versiones griega y latina canónicas del mismo Testamento en los márgenes y una traducción latina interlineada, palabra por palabra, de la *Peshitta* original, un auténtico alarde de la técnica de impresión que fue publicado en París en 1584 bajo la supervisión de Guy Le Fèvre de la Boderie.<sup>9</sup>

Una confrontación final del *qui pro quo* en torno a esos dos libros y de las circunstancias que rodearon la publicación de la Vulgata oficial de la Iglesia Católica en los últimos años del siglo XVI nos llevará, por un lado, a establecer apartamientos radicales entre lo que podríamos llamar experiencias editoriales de apertura e integración de sentidos diversos *versus* un programa opuesto de circunscripción y control estricto de los significados del texto bíblico; y, por otro lado, a comprobar que tampoco esa operación de cierre semántico, motor de las ediciones sixtina y clementina de la Biblia, pudo liberarse de tensiones, de deslizamientos ni choques, ocurridos en la propia intimidad de un proceso de investigación filológica e impresión que quizás haya sido uno de los más regulados, vigilados y compulsivos de la historia. Las paradojas se multiplican.

## II

La bibliografía alrededor de la primera obra es inmensa.<sup>10</sup> Los avatares de sus promotores y la suerte corrida por el libro y su contenido llamaron ya la atención de los eruditos en el propio siglo XVI y continúan haciéndolo. El reformado español Casiodoro de Reina se refirió a la *Biblia de Ferrara* como concepción «fraudulenta», nacida del «odio a Cristo», en la «Amonestación al Lector» que precedía la traducción castellana de todas las Sagradas Escrituras, realizada por el mismo Casiodoro y dada a conocer en Basilea en 1569.<sup>11</sup> Recientemente, Yosef Yerushal-

<sup>8</sup> *Biblia en lengua Española traduzida palabra por palabra dela verdad Hebraica por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio de la Inquisicion*, Ferrara, Yom Tob Añas y Abraham Usque, 1553.

<sup>9</sup> Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. *Novum Iesu Christi D.N. Testamentum*, Paris, Ioann, Bene-natum, 1584.s

<sup>10</sup> Véase T.H. Darlow y H.F. Moule, *Historical catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*, Londres, The Bible House, 1911, vol. II, 3, N° 8467, pp. 1427-1428.

<sup>11</sup> *Idem*, vol. II, 3, N° 8472, pp. 1431-1432.

mi le ha dedicado bellas páginas en el estudio introductorio a una nueva edición de la *Consolacao às Tribulações de Israel*, un texto judaico-portugués publicado en el mismo año y en la misma casa editorial que nuestra *Biblia de Ferrara*.<sup>12</sup> Yerushalmi aclara varios puntos que nos interesa recordar.

Al comienzo de la segunda mitad del siglo XVI, la comunidad de judíos ibéricos exiliados en Ferrara dispuso de varias imprentas excepcionalmente dotadas y eficaces en la edición de textos sagrados, litúrgicos y devocionales.<sup>13</sup> Mientras la casa de Samuel Zarfati descollaba con sus volúmenes impresos en caracteres hebraicos, Yom Tob Atias y Abraham Usque sobresalían con ediciones en lenguas vernáculas, español y portugués. A la colaboración de los dos últimos debemos esa gloria del arte de hacer libros que fue la *Biblia en lengua Española*, una empresa alentada y financiada por la señora Gracia Nasi, viuda riquísima de Francisco Benveniste-Mendes, quien siendo marrana y bautizada como Beatriz de Luna había logrado abandonar Portugal en 1540, dirigirse a Amberes, pasar luego en 1544 a Venecia e instalarse en Ferrara en 1549.<sup>14</sup> En la ciudad estense, donde la familia ducal garantizaba una existencia pacífica y protegida a los judíos huidos de *Sefarad*, doña Beatriz recuperó su nombre hebreo, Gracia Nasi, y concibió el proyecto de auxiliar a sus compatriotas en la tarea de recuperación de las creencias ancestrales, aletargadas cuando no olvidadas, mediante un compromiso firme con la producción de libros judíos accesibles, por precio y lengua, a la mayoría de la comunidad. La *Biblia* española editada por Atias y Usque se transformó, de tal suerte, en una pieza clave del programa de rehabilitación religiosa y cultural del judaísmo entre los marranos refugiados en Ferrara y en el resto de Italia.

Ahora bien, aunque la benevolencia de los Este hacia los judíos parecía asegurada, los editores del Antiguo Testamento en español hubieron de actuar con cautela y por eso elaboraron una estrategia muy compleja e interesante de publicación. En principio, obtuvieron el «privilegio», esto es, el derecho y autorización del duque Hércules II y a este príncipe dedicaron la edición, pero no del todo. No completamente, porque sólo una parte de los volúmenes impresos (citada como «variante B» de la *Biblia de Ferrara*) llevó la dedicatoria ducal que, además, firmaron Atias y

<sup>12</sup> Samuel Usque, *Consolacao às Tribulações de Israel. Edição de Ferrara, 1553*, con estudios introductorios por Yosef Yahim Yerushalmi y José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Goulbenkian, 1989. En adelante citaremos Yerushalmi-Usque.

<sup>13</sup> Yerushalmi-Usque, pp. 82-85.

<sup>14</sup> Para la vida aventurera de esta mujer extraordinaria, puede consultarse la biografía que escribió Maria Giuseppina Muzzarelli para la colectánea dirigida por Ottavia Niccoli, *La*

*mujer del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 115-147, especialmente en la página 128 se alude a la intervención de Gracia Nasi en la publicación de la Biblia. En 1553, Gracia se instaló para siempre en Constantinopla, donde desempeñó un papel comercial y diplomático de alcances internacionales al servicio del sultán; la señora continuó amparando allí con su fortuna y sus iniciativas filantrópicas a los judíos refugiados de la península ibérica.

Usque con sus nombres de cristianos nuevos: Jerónimo de Vargas y Duarte Pinel. La razón que allí se esgrimía para haber acometido semejante «trabajo tan ajeno de nuestras fuerças» (y con esa expresión quedaba asentado que los editores habrían sido también los traductores del texto bíblico o al menos los compiladores y correctores de traducciones anteriores) era que «la Biblia se halla en todas las lenguas y que solamente falta en la Española siendo tan copiosa y usada en la mayor parte de la Europa y en algunas provincias fuera della». El favor «sublime» de Hércules II cubría los riesgos de «sacar a luz» obra en sí «tan soberana y divina» traducida, a pesar de que ella pudiera perder así «la gravedad y gracia que en su original tenía». La protección principesca garantizaba una navegación segura «por el tempestuoso mar que las detractoras lenguas pueden levantar» y se asentaba en la inspección que del libro habían hecho «sus letrados e inquisidor», vale decir, los eruditos de la corte ferraresa. Estas alusiones al mar de las tribulaciones y calumnias y a un inquisidor, tal vez un teólogo o clérigo, en todo caso un intelectual del círculo más cercano al duque, se veían reforzadas en la portada mediante la imagen grabada de un navío azotado por la tormenta y mediante la referencia al «oficio de la Inquisición» en el título. En realidad, Yerushalmi cree que el Santo Oficio como tal no habría intervenido en el asunto, pues el libro carece por completo del permiso explícito de la institución eclesiástica que solía agregarse en página aparte, cuando se trata de la publicación del texto sagrado del cristianismo por excelencia o de alguno de sus componentes principales.<sup>15</sup> Podríamos pensar entonces que el conjunto de paratextos, que enmarcan una parte de los volúmenes de la edición de la *Biblia en lengua Española* y parecen centrados en el interés filológico y humanista de ensayar y disponer de la traducción de una obra fundamental al castellano, estaba destinado a disimular otra parte de los ejemplares editados que cumplirían un fin distinto y dirigido hacia el interior de la comunidad judía de Ferrara.

Esa otra parte, en efecto, existe y es la que suele denominarse «variante A» de la *Biblia de Ferrara*. La portada es idéntica, pero la dedicatoria no está dirigida al duque sino «a la muy magnífica Señora Doña Gracia Naci» (sic) y se la ve firmada por los editores con sus nombres judíos de Yom Tob Atias y Abraham Usque. «Obra tan rara y hasta nuestros tiempos nunca vista» no podía sino ser dirigida a una persona que ocupaba por sus méritos «el más sublime lugar», que «siempre favorezco todos los que su ayuda hasta oy impetraron», cuya «nobleza naturalmente es acostumbrada a estos oficios», «por que la propia naturaleza y amor de la patria nos pone esta obligacion tan devida». El tal amor por la patria ha de iden-

<sup>15</sup> Yerushalmi-Usque, pp. 89-90.

tificarse con el sentimiento de pertenencia al antiguo *Sefarad*, abandonado por la fuerza y ahora recuperado sólo en el espíritu gracias al hecho mismo de poner en la lengua por todos los exiliados conocida y cultivada, el español, la Sagrada Escritura, el Libro que Dios reveló a su pueblo.

El prólogo dirigido «al lector», presente en ambas variantes de la *Biblia de Ferrara*, vuelve sobre los motivos de una y otra dedicatoria y los entrelaza en un tejido de asombrosa sutileza retórica. La redacción de esa página y media está hecha en primera persona del singular, como si se tratase de un traductor-compilador único, quien regresa en principio a los argumentos de la erudición humanista con una observación acerca del provecho medible de las obras, extraída del *Tratado de los oficios* por Cicerón, y con referencias a traducciones ya existentes y editadas de la Biblia al italiano, al francés, flamenco, alemán, inglés y hasta al catalán: «aun en Cataluña en nuestra España se traslado y ymprimio en la misma lengua catalana», dice el prologuista.<sup>16</sup> Mas su patriotismo hispánico no se detiene allí por cuanto agrega: «Y como en todas las provincias de Europa o de las mas la lengua española es la mas copiosa y tenida en mayor precio: assi procuree que esta nuestra Biblia por ser en lengua Castellana fuesse la mas llegada a la verdad Hebraica que ser pudiesse». En este punto, sin transiciones, el orgullo por el universalismo hispano deviene conciencia de la supremacía religiosa del judaísmo, porque esa verdad hebrea es «fuente y verdadera origen do todos sacaron». Enseguida, para ahuyentar objeciones y peligros, un rápido *qui pro quo* nos remite a una autoridad escrituraria sobre la que se fundó esta Biblia española, una versión a la par «tan conforme a la letra Hebraica y tan aceptada y estimada en la Curia Romana» como era la traducción del doctor Pagnino de Lucca, la primera realizada al latín a partir de los originales hebreo del Antiguo Testamento y griego del Nuevo Testamento en los tiempos modernos, entre 1493 y 1520, editada por Antoine du Ry en Lyon en 1528.<sup>17</sup> El traductor-compilador reconocía asimismo el empleo de otras «trasladaciones antiguas y modernas y de las Hebraicas las mas antiguas que de mano se pudieron hallar», afirmación que las investigaciones posteriores demostraron cierta pues resulta claro que el Pentateuco de la *Biblia de Ferrara* procede, por ejemplo, del texto español incluido en el manuscrito llamado *Biblia del duque de Alba*, el cual se basa a su vez en la traducción realizada entre 1422 y 1430 por el *rabbi* Moses Arragel «el Experto», quien habría trabajado por encargo de Luis de Guzmán, maestro de la

<sup>16</sup> T.H. Darlow y H.F. Moule, op.cit., vol. II, 3, N° 8646, pp. 1466-1467. Quizás nuestro *scholar* piensa en la Biblia impresa por Alfonso Fernández y Lambart Palmart en Valencia en 1477-8. Es una traducción al catalán en su forma valenciana,

citada en la *Exhortación* que prologa la *Biblia española* de 1602 por Cipriano de Valera, el reformado español que completó la traducción realizada por Casiodoro de Reina.

<sup>17</sup> Idem, vol. II, 2, N° 6108, pp. 924-925.

Orden de Calatrava.<sup>18</sup> Semejantes fuentes «han forçado seguir el lenguaje que los antiguos Hebreos españoles usaron», pero esto mismo ha permitido también, según el prologoista, dar en español el «estilo y praxis» de la lengua hebrea. «Y alla tiene su gravedad que la antigüedad suele tener», con lo que se obtiene, por otra parte, el tono justo para estimular hasta diez «lecciones» de la Sagrada Escritura antes de comprender el significado, cosa necesaria, por cierto, a pesar de que el lenguaje resulte «barbaro y estraño» a quienes «presumen de polidos» o «en las orejas de los cortesanos y sotiles ingenios». De tal manera, la madeja a menudo contradictoria del prólogo se desanuda en una pequeña apoteosis de la prosodia hebrea del texto bíblico que ha impregnado la escritura española, lo cual equivale a reivindicar con disimulo el valor particularísimo de la experiencia judaica en *Sefarad* y consolidar entonces la base histórico-religiosa de una alteridad valiente que se niega a extinguirse. La *Biblia de Ferrara* es el mayor vector de ese rescate cultural en la Italia del Renacimiento tardío, pero, al mismo tiempo, su uso del español, de la lengua hablada y escrita por los perseguidores de marranos y criptojudíos, implica el reconocimiento paradójico de cierto universalismo a través de cuyas lentes la verdad de un pueblo singular resplandece mejor (Yerushalmi sugiere una oscilación semejante cuando descubre el extraño injerto de una esfera armilar en el palo de proa de la nave grabada en la portada de nuestra *Biblia* y dota al objeto de un simbolismo doble, la expansión universal de los portugueses y la esperanza en un refugio para los judíos tras la tempestad que los arrastró al peregrinaje y al sufrimiento).<sup>19</sup>

Todavía en 1760-61 (año 5522 de la era mosaica), los hermanos Proops, «Estampadores y Mercaderes de Libros, Hebraicos y Españoles, en Ámsterdam», publicaban el texto español de la *Biblia de Ferrara*, confrontado con el texto hebreo a dos columnas, y en la introducción dirigida al lector reproducían casi literalmente los argumentos de Atrías y Usque al procurar una justificación del enésimo empleo de aquella versión castellana: «es Justo que para mayor Inteligencia de la *Biblia*, tenga cada qual la traduccion en la *lengua Materna*, por lo que se ha imprimido muchas vezes la *Biblia española* con mucha ezactitud, por ser la Traduccion della la mas propia a la Letra, no anteponiendo una Palabra por otra, ni tan poco escuzando palabras; pues la Palabra de Dios, es perfecta, por lo que es mucho mejor seguir tal qual en la traduccion, como está en el original».<sup>20</sup> La *Biblia* hebraico-española de los

<sup>18</sup> Idem, vol. II, 3, N° 8657, p. 1469.

<sup>19</sup> Yerushalmi-Usque, p. 92.

<sup>20</sup> «Biblia en dos columnas Hebrayco y Español. En la primera columna el original Hebraico, con todas las perfecciones en las letras, puntos y Taamim, con las anotaciones de Or Torá, ponien-

do cada coza en su lugar. En la segunda columna la traduccion en la lengua Española; y buscamos la palabra mas propia en aquella lengua, para exprimir el sentido del texto; para lo qual añadimos a las vezes alguna palabra inter ( | ) lineas para mayor clareza». Amsterdam, Joseph, Jacob y Abraham Proops, 5522 (1760-61).



Proops debía su existencia, de modo semejante a la *de Ferrara*, a la generosidad de un mecenas: Abraham Mendes de Castro, habitante de Curaçao. Como su antecesora, la bilingüe del año 5522 de la era mosaica era el producto del trabajo exquisito de una imprenta, fundada por el padre de los Proops, Salomón, «que dadas las gracias a Ds. de *heransa* la tenemos, del *glorioso y Bien-aventurado Nuestro padre y Señor* que fue tan alabada su impression, que la juzgaron por el *Non Plus ultra De La Perfeccion*».

Si buscamos entonces la matriz esquizoide warburguiana en la *Biblia de Ferrara* considerada en su materialidad sintomática, digamos que basta un primer contacto con ese objeto libro para que el lector perciba sugerencias y rumbos de la significación que le resultan *prima facie* extraños (el permiso incompleto de la censura inquisitorial, el emblema enigmático de la portada, la duplicidad de los propósitos en ambas dedicatorias, las apologías combinadas de tradiciones escriturarias e innovaciones filológicas, las universalidades superpuestas de la religión y la lengua) e inducen a un esfuerzo de integración o armonización de los móviles presentados en los paratextos. El lector judío y el cristiano del siglo XVI (pues este último quedaba comprendido en las apelaciones de los editores por la dedicatoria al duque de Ferrara y la inclusión del ancho público cultivado de los filólogos) podían cada cual por su parte seleccionar los hilos argumentales y producir una coherencia en la trama compleja de los fines del libro. Parece cierto que la comunidad judía holandesa del siglo XVIII ya no necesitaba ejercer la mezcla de simulación y reconocimiento auténtico de ninguna grandeza política, como el que implicaban las alusiones del ejemplar ferrarés al universalismo hispánico o al príncipe del lugar de la edición. Por eso, los Proops se permitían liberar a su objeto cultural de grandes ambigüedades, claro que la consagración reiterada y terminante del texto revelado del judaísmo en la lengua castellana instalaba nuevamente un carácter esquizoide en el libro de 1760-61, de manera tan inevitable como la fuerza de la gravedad rige los movimientos de los cuerpos en el universo.

### III

Sirfaco se llama el idioma de la ciudad y de la región de Edesa, una rama oriental de la lengua aramea que se hablaba en el norte de Siria y en la Alta Mesopotamia entre los siglos II a.C. y V d.C. y que aún se conserva en calidad de lengua litúrgica y sagrada en algunas iglesias cristianas del Cercano Oriente. Alrededor del año 400, habríase realizado la primera traducción del Nuevo Testamento al sirfaco, obra atribuida a Rabula, obispo de Edesa, y que se conoce como la versión *Peshitta* de los evangelios, de los *Hechos* y de las epístolas paulinas. La primera edición

impresa de la *Peshitta* fue realizada en Viena, en 1555, por el erudito Johann Albrecht Wildmanstädter con la ayuda del monje sirio Moisés de Mardin, bajo los auspicios del archiduque Fernando de Habsburgo.<sup>21</sup> En 1569, Henri Étienne publicó en Ginebra un infolio con el Nuevo Testamento en griego, la Vulgata, la *Peshitta* en caracteres hebraicos y una traducción de ésta al latín realizada por Emmanuele Tremellio, cada texto dispuesto en una columna y en paralelo con los restantes salvo en los pasajes faltantes de la *Peshitta*. La figura de Tremellio merece que nos detengamos en esa edición ginebrina en el camino hacia nuestro libro impreso en París en 1584. Era Tremellio un judío ferrares, nacido en 1510 y convertido al cristianismo alrededor de 1540 por influjo del cardenal Pole. Cuando Pietro Martire Vermigli fue nombrado, en 1541, prior del convento de los canónigos lateranenses en San Frediano de Lucca e instaló allí una suerte de facultad de filología y estudios bíblicos, fueron convocados Paolo Lazise de Verona como profesor de latín, Massimiliano Martinengo como profesor de griego y Emmanuele Tremellio para enseñar el hebreo.<sup>22</sup> A mediados de 1542, las inclinaciones de Vermigli hacia la religión reformada eran ostensibles y se temía una intervención inminente del Santo Oficio. Pietro Martire emprendió entonces la huida a Suiza y llevó consigo a Lazise y a nuestro Tremellio, quien pasó a Estrasburgo y luego a Oxford como maestro en lenguas orientales. Al desencadenarse las persecuciones de María Tódor contra los protestantes, Emmanuele pudo pasar a Alemania y a Francia. Enseñó hebreo en Heidelberg y en Sedán, ciudad donde murió en 1580.<sup>23</sup>

La edición ginebrina trilingüe del Nuevo Testamento fue entonces producto de los conocimientos de Tremellio sobre el hebreo, el siríaco y el caldaico, excepcional erudición que se volcó además en una gramática de las dos últimas lenguas publicada en el mismo año de 1569 como apéndice de los textos novotestamentarios.<sup>24</sup> La parte bíblica del conjunto fue dedicada a la reina Isabel de Inglaterra, en homenaje a su papel de defensora de la religión reformada, y la parte gramatical lo fue al arzobispo de Canterbury, Mathew Parker.<sup>25</sup> Semejante asociación bastaría para probar que la empresa de Tremellio y Étienne tuvo un móvil básicamente filológico, aunque vinculado, claro está, con la necesidad de disponer de la mayor cantidad posible de textos sacros derivados en línea directa de la Revelación. El nudo de aquel

<sup>21</sup> T.H. Darlow y H.F. Moule, op. cit., vol. II, 3, Nº 8947, pp. 1528-1530.

<sup>22</sup> Salvatore Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Turín, Claudiana, 1997, pp. 332 y 334.

<sup>23</sup> Véase asimismo F. Secret, *La Kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 263-264, donde se recuerda que Tremellio, a pesar de sus antecedentes de converso

formado en la cultura del Renacimiento italiano, nunca tuvo relaciones con los estudios de la cábalá cristiana.

<sup>24</sup> T.H. Darlow y H.F. Moule, op.cit., vol. II, 1, Nº 1421, pp. 8-9.

<sup>25</sup> Este apéndice fue editado separadamente por el mismo Henri Étienne: Immanuel Tremellius, *Grammatica Chaldaea et Syra*, [Ginebra], Henricus Stephanus, 1569. Hemos consultado y citamos aquí a partir de un ejemplar de esa edición separada.

fin literario y de este objetivo fundante del saber y de la práctica cristianas era por cierto un relicto de los tiempos de Erasmo, Reuchlin y Melanchton, pero erudición y piedad no dejaron de estar fusionadas en el horizonte calvinista por obra del propio Calvino, comentador de la santa escritura, y de Teodoro de Beza, autor de una versión latina muy apreciada del Nuevo Testamento.<sup>26</sup> Tremellio rompió varias lanzas en aras de su compromiso con las *bonae litterae* y daba argumentos, tomados de ese campo, para realzar el valor de su trabajo. Insistía, por ejemplo, en rechazar el calificativo de «bárbaras» que los ignorantes reservaban para las lenguas orientales, incluida la hebrea.<sup>27</sup> Recordaba la santidad de ésta, extensible al siríaco y al caldeo puesto que numerosos fragmentos bíblicos sólo se habían transmitido a la posteridad en alguna de estas dos lenguas (Tremellio creía que no se trataba de un solo idioma sino de dos diferentes, quizás codialectales, y aportaba las pruebas de ello a lo largo de su *Gramática*).<sup>28</sup> Además, era probable que el mismísimo Cristo y sus apóstoles hubiesen usado de manera corriente la lengua siríaca en la vida cotidiana, pues tal era el idioma «vernáculo y popular» en tiempos de Jesús.<sup>29</sup> Todo lo cual se veía reforzado en la dedicatoria al arzobispo Parker, a cuya iniciativa de hombre erudito y santo se había debido la inauguración de cursos de hebreo a cargo de Tremellio en la escuela de Canterbury.<sup>30</sup> Recordemos asimismo que el éxito posterior de la obra de Emmanuele en el mundo protestante de la hermenéutica bíblica se debería a su calidad filológica ante todo, como lo atestiguan las sucesivas ediciones del Antiguo Testamento, nuevamente traducido del hebreo por Tremellio y por su yerno, François du Jon,<sup>31</sup> y de ambos testamentos con la traducción de la *Peshitta*<sup>32</sup> a la que se agregaba a veces la traducción del Nuevo por Beza, *ad modum comparationis*.<sup>33</sup>

Volvamos ahora al itinerario que nos conducía hacia la *Peshitta* publicada en 1584. En 1571, Benito Arias Montano incluyó el texto de la *Peshitta* en la segunda gran *Poliglota* que editó Cristophe Plantin en Amberes: el volumen cinco de esa Biblia colosal, que estuvo fundamentalmente a cargo de Guy Le Fèvre de la Boderie, contiene el Nuevo Testamento en cuatro columnas sobre dos páginas, la primera columna corresponde a la *Peshitta* en caracteres jacobitas, la segunda a una traducción latina de la *Peshitta*, la tercera a la Vulgata y la cuarta a la versión canónica griega; en la parte inferior de las páginas, se agregó el texto siríaco en caracteres

<sup>26</sup> Publicada en Ginebra en 1557. Véase T.H. Darlow y H.F. Moule, *op.cit.*, vol. II, 2, N° 6140, p. 941.

<sup>27</sup> Immanuel Tremellius, *Grammatica...*, *op. cit.*, A ii verso.

<sup>28</sup> *Idem*, A iii recto.

<sup>29</sup> *Idem*, A ii verso.

<sup>30</sup> *Idem*, A iii verso- A iiiii recto.

<sup>31</sup> T.H. Darlow y H.F. Moule, *op.cit.*, vol. II, 2, N° 6165, pp. 951-952; Frankfurt, Andreas Wechel, 1579.

<sup>32</sup> *Idem*, N° 6166, p. 952, Londres, Henry Middleton, 1580. Primera Biblia latina completa impresa en Inglaterra.

<sup>33</sup> *Idem*, N° 6175, p. 955, Londres, Henry Middleton, 1585.

hebraicos.<sup>34</sup> En 1584, Le Fèvre publicó en París una variante del trabajo que él había realizado para la *Políglota* dirigida por Arias Montano —es nuestro segundo libro, cuyo contexto ideológico-cultural nos interesa comparar con el de la *Biblia de Ferrara*—: el centro de interés fue colocado entonces sobre la *Peshitta* en su transcripción a la escritura hebrea con un interlineado de la traducción literal al latín, composición que pasó a ocupar, no la franja inferior de una página doble como en la *Políglota* antuerpiense, sino el campo principal de cada página, mientras que los textos griego canónico y de la Vulgata fueron situados, el primero, en la franja inferior y, el segundo, en el margen exterior de cada página, a la manera de las glosas tardomedievales. Tal disposición tipográfica se aparta clara y significativamente de las usuales en las dos grandes *Políglotas* y en la ya citada edición trilingüe del Nuevo Testamento que debemos a la colaboración de Henri Étienne y de Tremellio. En estas tres prevalece el sistema de las columnas y un juego de lecturas verticales (cuando se decide seguir el texto en una sola lengua) y horizontales (cuando el lector procura comparar las versiones del texto en varias lenguas). Por otra parte, el cardenal Cisneros había establecido una interpretación alegórica de semejante distribución en cuanto concierne a los volúmenes I al IV de la *Complutense*, pues allí se encontraban encolumnados, de izquierda a derecha, el texto hebreo del Antiguo Testamento, la Vulgata y la *Septuaginta* griega con una traducción latina literal e interlinear. El cardenal editor decía al respecto, en el prólogo del volumen I: «Pusimos en el medio entre las otras versiones la traducción latina de san Jerónimo, como entre la Sinagoga y la Iglesia Oriental, igual que Jesús fue colocado entre dos ladrones y ubicada la Iglesia latina Romana. Sólo ella está edificada sobre una piedra firme y siempre inmóvil permanece, en tanto que las otras a veces se desvían de la comprensión recta de la escritura.»<sup>35</sup>

De modo que no parece hipótesis absurda el pensar que en la organización tipográfica del Nuevo Testamento que decidió Le Fèvre hay un signo y un propósito particulares, una estrategia cultural que procuraremos develar. *Primo*, es probable que el lector ideal en el que ha pensado el editor fuera un conocedor del alfabeto hebreo que además estuviese familiarizado con la lengua aramea, esto es, un *rabbi* o erudito judío. Sabemos que entre los estudiosos judíos el arameo, llamado «caldaico» en el siglo XVI, era un idioma frecuentado en los textos y en la liturgia.<sup>36</sup> *Secun-*

<sup>34</sup> T.H. Darlow y H.F. Moule, *op. cit.*, vol. II, 1, Nº 1422, pp. 9-12.

<sup>35</sup> *Idem*, vol. II, 1, Nº 1412, p. 4.

<sup>36</sup> Nótese que, todavía en la introducción a la Biblia de los hermanos Proups, se dice: «[...] ordenó *Exrá* para que el pueblo entendiese lo que leían en los Libros de la Ley, que se traduxesse en lengua Chaldaica; de modo que havian dos Lecto-

res, uno que dezía el verço por el *Sepher Torá*, y otro lo paraphrazeava en Chaldaico. / Bien es verdad, que al tiempo presente, tambien la lengua Chaldaica, no es comunmente Conocida, no obstante nos quedó de obligacion, meldar cada qual la *Parassá de la semana* una vez en Chaldaico despues de haverla dicho dos vezes en Hebrayco [...].»

do, Le Fèvre habría querido también realzar en esta obra, que él mismo re-editó en 1586,<sup>37</sup> el producto acabado de su trabajo y de su maestría en las lenguas orientales, ejercidos durante treinta años. Recordemos en tal sentido algunos datos de la biografía del personaje. Nacido en 1541, estudió aquellas lenguas desde adolescente, lo cual le valió que Guillaume Postel solicitara su colaboración en los tiempos en que este extraño y pintoresco filósofo se dedicaba a escribir textos sobre «la república de los turcos» y procuraba inducir al rey de Francia a abrazar un papel cuasimesiánico y hegemónico en un programa político y cultural destinado a lograr la concordia universal (volveremos enseguida sobre este punto).<sup>38</sup> Nuestro Le Fèvre realizó en ese marco una traducción latina de la *Peshitta*, lo cual le valió gran fama en los círculos de eruditos bíblicos e hizo que el papa Pío IV solicitara al rey Carlos IX la autorización para que Guy se instalase en Amberes y participase en la edición de la *Políglota* dirigida por Arias Montano. Así lo hizo La Boderie y permaneció en Amberes hasta 1571. A su regreso a París, resolvió convertirse en el «poeta cristiano» por excelencia de la corte y asumió el papel de apologista de la causa católica. Tradujo al francés varias obras fundamentales del neoplatonismo renacentista: la *Oratio* de Pico, el *De christiana religione*, el *De triplici vita* y el comentario a *Banquete* de Platón, escritos por Marsilio Ficino, y el *De harmonia mundi totius* de Francesco Giorgio. Se ocupó de la supernova de 1572 y compuso un largo poema científico, *La Galiada o de la revolución de las artes y las ciencias*, donde se figuraba que esas disciplinas habían regresado, después de un largo exilio y diversos infortunios, a Francia, su patria natural. Le Fèvre murió en su castillo de La Boderie en 1598.

En síntesis, estamos en presencia de un hombre que debió de compartir el ya secular programa cultural del neoplatonismo de cuño florentino, un plan fundado en la idea de la unidad íntima y finalista de la civilización humana desde Egipto hasta la época moderna y consagrado a convertir esa armonía de fondo en una concordia pacífica entre las naciones. El tal proyecto tuvo sus variantes católicas y protestantes a partir del Concilio de Trento y Le Fèvre hubo de militar en el bando de la Iglesia de Roma,<sup>39</sup> pero para todos los neoplatónicos, a uno y otro lado de la barrera confesional, las cuestiones del reconocimiento del legado judío y de las posibilidades concretas de la conversión voluntaria de ese pueblo al cris-

<sup>37</sup> T.H. Darlow y H.F. Moule, op. cit., vol. II, 1, Nº 1423, p. 13.

<sup>38</sup> José Emilio Burucúa, *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica -siglos XV a XVII-*, Buenos Aires-Madrid, Miño y Dávila, 2001, pp. 90-91. Lucio Adrián y José Emilio Burucúa, introducción a Nicolás de Cusa, *Sobre la paz de la fe*, Buenos Aires, Cálamo, 2000, pp. 59-69.

<sup>39</sup> Véase Frances A. Yates, *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, FCE, 1982, especialmente pp. 55-69 y 163-188; *El iluminismo rosacruz*, México, FCE, 1981, especialmente pp. 13-59; *Ensayos reunidos, II Renacimiento y Reforma: la contribución italiana*, México, FCE, 1991, pp. 262-390.

tianismo resultaban asuntos cruciales que permitían comprender la historia de la humanidad, otorgarle un significado unívoco y anudar con coherencia el pasado y el futuro.<sup>40</sup> Como en el caso de Postel, el papel del rey de Francia en ese destino común de los hombres sería un factor determinante y bienhechor. Dame Frances A. Yates ha examinado este asunto y ha profundizado la idea de que pudiera haber existido un acuerdo secreto entre católicos y protestantes, que habría borrado todas las disputas y aunado a esos hombres en la pertenencia a una cofradía oculta y clandestina, la Familia del Amor, una secta que habría controlado la edición plantina de la *Biblia Políglota* y que, precisamente en los años 1583 y 1584 en los que nuestro La Boderie editaba la *Peshitta* en caracteres hebraicos, se hallaba comprometida en un acercamiento político entre las monarquías francesa e inglesa con vistas a frenar el expansionismo imperial de los Habsburgo. La señora Yates insiste en la relevancia que esos familistas debían de asignar a una rehabilitación plena del hebraísmo en el seno de un cristianismo renacido y purificado.<sup>41</sup>

Una mirada a los paratextos de la traducción que –ya dijimos– Guy Le Fèvre hizo de *La Armonía del Mundo*, escrita por el franciscano Francesco Giorgi y publicada en Venecia en 1525, nos descubre varios eslabones entre el neoplatonismo de fines del siglo XVI, el anhelo de pacificación de una Europa dividida por los odios confesionales, la expectativa apocalíptica y la redención de los judíos. Lo más interesante para nuestros propósitos es que esa misma cadena de ideas, programas y emociones, volvemos a encontrarla, articulada con cuestiones de filología bíblica, en la edición boderiana de la *Peshitta*. Guy editó su traducción de *La Armonía* en 1578<sup>42</sup> junto a una versión francesa del *Heptaplus* hecha por su hermano Nicolás Le Fèvre de la Boderie, después de que, según el primero declaró, al regreso de Flandes tras la impresión de la *Políglota* de Amberes un ejemplar de la obra de Giorgi le cayó entre las manos: «y habiéndolo leído, a tal extremo me gustó, tanto por su doctrina incorruptible, su bella disposición, su orden, cuanto por reconocer en él las mismas Ideas y Concepciones que yo había diseñado en mi Encíclica de los secretos de la Eternidad,<sup>43</sup> que me sentí de golpe empujado a traducirlo a nuestra lengua Francesa, para abrir a los nuestros los Gabinetes y el Sagrario, donde pocos hombres han entrado hasta hora por ventura, y con el fin de continuar siempre el servicio que quiero rendir a la Iglesia Católica y a este reino otrora adornado de hecho como del

<sup>40</sup> Frances A. Yates, *La filosofía oculta...*, op. cit., pp. 189-228 y 279-310.

<sup>41</sup> Frances A. Yates, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975, pp. 121-126 y 173-207, especialmente pp. 191-194.

<sup>42</sup> François George, *L'Harmonie du Monde, divisée en trois cantiques... plus L'Heptaple de Jean Picus comte de la Mirande...*, Paris, Jean Macé, 1578.

<sup>43</sup> Guy se refiere a su poema inconcluso *L'Encyclic des secrets de l'Eternité*, publicado en Amberes en 1571.

título y nombre de Cristianísimo». <sup>44</sup> Estas palabras, que se encuentran al final de la epístola dedicatoria de la edición de *La Armonía* al señor Des Prez, «gentilhombre de París», sintetizan en realidad algunas apreciaciones, presentes en la misma carta, sobre las consecuencias del trabajo del franciscano y sus resonancias con otros libros del propio Guy, la *Galliade* y los *Himnos Eclesiásticos*. Pues uno y otro autor coinciden en superponer la armonización o himeneo del cielo y de la tierra con la concordia entre la familia de Israel y la apostólica de Jesucristo; el Mesías ha unido las extremidades cósmicas y contiene «todas las cosas en sí en perfección». <sup>45</sup> Nuestro Le Fèvre habría podido ganar honores más altos y mayor fama si se hubiera dedicado por entero a las traducciones del hebreo, del siríaco y del caldeo que constitufan su especialidad, pero prefirió ocuparse de *La Armonía* para provecho y utilidad de Francia. Porque en aquella concordia de «la casa de Jacob e Iglesia de Israel» con la familia apostólica se encuentra el secreto de toda la teología «revolucionaria y profética» que desarrolló el «abate Joaquín Calabrés» (Joaquín de Fiore) y que también cultivaron el abate Ruperto, <sup>46</sup> «el docto Cardenal de Cusa», el conde Pico de la Mirándola y el autor del libro llamado *Onus Ecclesiae*. <sup>47</sup> Enseguida veremos hasta qué punto coinciden estos referentes de Guy en la traducción de *La Armonía* con los autores que aparecen en el prólogo a su edición de la *Peshitta*. Agreguemos tan sólo que Le Fèvre proyecta sobre el texto de Giorgi el mismo tenor de regeneración milenarista que prevalecería en su espíritu a la hora de publicar el Nuevo Testamento en versión trilingüe. El pasaje que sigue de la epístola a Des Prez reúne las vertientes del neoplatonismo y de la hermenéutica bíblica para propiciar una paz fundada sobre la reconciliación universal de las creencias:

«[...] Y en verdad quien entienda bien su concordancia del viejo y nuevo Testamento, junto a la concordia de la Astronomía y la Geografía, podrá penetrar fácilmente en la búsqueda y el conocimiento de los más profundos secretos y misterios de la escritura santa, y oler por ventura como de lejos, y ver como desde lo alto de una atalaya, algunas Sombras y oscuras apariencias del restablecimiento de la Iglesia tan deseado por todas las gentes de bien.» <sup>48</sup>

<sup>44</sup> François George, *L'Harmonie du Monde...*, op. cit, a vii verso.

<sup>45</sup> Idem, A vi recto.

<sup>46</sup> San Ruperto, abad benedictino de Deutz, «el Bienaventurado», muerto en 1135, autor de comentarios sobre el Apocalipsis y de un tratado *Acerca de la Victoria del Verbo de Dios*. Su obra fue impresa a menudo desde fines del siglo XV y durante el siglo XVI a instancias del abad Trithemius.

<sup>47</sup> He encontrado dos textos con ese nombre. El primero, atribuido a J. Eber, obispo de Chiemsee, publicado en Colonia en 1531, identifica «la carga» de la Iglesia en sus siete estados, en los abusos graves cometidos por ella y en sus futuras calamidades. El segundo, publicado también en 1531, sitúa esa carga en los tiempos apocalípticos que se avecinan y en la ofensiva de los turcos.

<sup>48</sup> François George, *L'Harmonie du Monde*, op. cit, A vi recto y verso.

El Nuevo Testamento editado por Le Fèvre en 1584<sup>49</sup> está dirigido a Enrique III de Francia y Polonia, *Rex cristianissimus* «protector y liberador de la religión cristiana». Su larga dedicatoria trata de «algunas conjeturas ciertas sobre los signos que precederán la última Venida del Hijo del hombre». Este temple apocalíptico y mesiánico, que probablemente La Boderie propone para impregnar la lectura del texto de la *Peshitta* y de sus acompañantes griego y latino en manos del destinatario judío hipotético al cual nos hemos referido, recibe una confirmación en la cita griega que sirve de *incipit* a toda la obra: una frase tomada de la *Epístola XIV a la diaconesa Olympiada*, escrita por san Juan Crisóstomo en el año 404,<sup>50</sup> donde el santo bizantino traza el elogio de la viuda que, según se narra en el *Evangelio de san Lucas* (21, 1-4), entregó toda su pequeña fortuna de dos óbolos por caridad y con ese desprendimiento superó a los ricos en cuanto a la compensación y al favor divinos que ella podría esperar. Nótese que esos versículos de san Lucas preceden, a su vez, a un largo pasaje evangélico en el que el propio Cristo habló de los tiempos apocalípticos, de la destrucción del templo de Jerusalén, de la llegada inminente del reino de Dios y de las señales que anunciarían las catástrofes y la venida del Hijo del hombre.<sup>51</sup> La *Dedicatio* es una prolongada argumentación histórica y política que indaga sobre la distancia a la que se encuentra el fin de los tiempos, a pesar de que Le Fèvre acepta, en principio, las objeciones de san Agustín contra la obsesión pecaminosa –signo de la soberbia humana que aspira a descubrir los designios divinos– de hacer cálculos para averiguar si aquel final está o no por sobrevenir.<sup>52</sup> Pero, por otro lado, nuestro editor cree que sería necio y peligroso negar la cantidad enorme de signos que se han acumulado en los años inmediatamente anteriores al de su empresa libresca, a la par que desgana los nombres de grandes santos, varones y mujeres de la Iglesia cristiana, quienes dieron precisiones y datos veraces acerca de episodios apocalípticos, desde san Mateo en el capítulo 24 de su *Evangelio*,<sup>53</sup> los padres griegos y latinos de los primeros siglos del cristianismo, hasta los modernos como el abate Joaquín (de Fiore), santa Brígida de Suecia, el cardenal de Cusa, Savonarola, Pico de la Mirándola y Francesco Giorgio.<sup>54</sup>

Las profecías del abate Joaquín merecen un estudio pormenorizado ya que pueden relacionarse con un análisis de la situación del cristianismo en el mundo del siglo XVI. El benedictino había predicho, cuatrocientos años antes, tres flagelos que

<sup>49</sup> En el colofón y en el final de la *Dedicatio* figuran las fechas del 31 de octubre de 1583 y del 29 de mayo del mismo año.

<sup>50</sup> P.G. 111 (tomo II de las obras de san Juan Crisóstomo), cc. 618-619.

<sup>51</sup> *Lc* 21, 5-36.

<sup>52</sup> Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ *Novum Iesu Christi D.N. Testamentum...*, op. cit., p. II. En adelante citaremos N.T. Boderiani.

<sup>53</sup> N.T. Boderiani, p. II.

<sup>54</sup> N.T. Boderiani, p. IV.



padecería la Iglesia: en las cosas espirituales, en sus bienes seculares y en los cuerpos de sus ministros.<sup>55</sup> El primero se remite a la presencia de herejes y cismáticos, punto que, examinado a la luz del presente de Le Fèvre, ha recibido una confirmación dramática en el número de más de sesenta sectas cristianas que pueblan Europa, aunque *in extremis*, anota optimista nuestro sabio, todas ellas aspiran a reunirse en la «paloma única de la Iglesia».<sup>56</sup> El segundo castigo también se ha verificado, como consecuencia del primero y engendrado por los abusos que cometieron los propios eclesiásticos, si bien, y aquí regresa la esperanza de La Boderie, parece sensato confiar en que ese mismo proceso de despojo de la Iglesia la habrá purificado para el futuro. Entre tanto, la tercera calamidad no parecería haber ocurrido hasta el extremo anunciado de que el pontífice y los mayores obispos hubieran sufrido el cautiverio musulmán, punto respecto del cual el prologuista-editor considera que es posible conjurar, mediante penitencia y oraciones sinceras, el cumplimiento de una profecía desfavorable, por lo cual ha de considerarse razonable el aguardar una regeneración pronta de la Iglesia, capaz de alejar el peligro de la prisión de sus ministros.<sup>57</sup>

Ahora bien, las guerras que laceran Europa desde la rebelión de Lutero forman el mejor conjunto de señales que anuncian la segunda venida de Cristo. El veneno de la Protesta ha cundido por todo el norte y el este del continente y, en el sur, donde esas herejías no pudieron sentar reales, o bien han quedado las huellas del dominio secular de los moros, que la Inquisición se ve obligada a destruir, o bien «los dogmas agradables de Aristóteles y de Averroes son escuchados a menudo con mayor gusto que las leyes de Moisés o el Evangelio de Cristo».<sup>58</sup> En cuanto al Asia y al África, sólo Etiopía ha permanecido cristiana y libre de la peste musulmana, de cuya idolatría los navegantes modernos han llegado a encontrar vestigios en el Oriente lejano y en la América indígena.<sup>59</sup> Le Fèvre señala entonces al rey Enrique cuán lejos se encuentran la unión de la humanidad bajo el Evangelio, el pastor y el rebaño únicos.<sup>60</sup> No obstante, hay algunos signos alentadores, como la expansión del cristianismo en el Nuevo Mundo y la permanencia del Imperio romano, institución que no ha perecido gracias al socorro extendido por el antiguo reino de los francos sobre la Iglesia católica. En todos estos aspectos, pues, la posición presente y futura del monarca francés sintetiza las más altas promesas: su reino y su función en una Europa, dividida por el cisma y acosada por la amenaza del Islam, cumplirán el papel conciliador de fiel de la balanza y la misión liberadora que llevará nuevamente al cristianismo hasta Jerusalén.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> N. T. Boderiani, p. V.

<sup>56</sup> N. T. Boderiani, p. VI.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> N. T. Boderiani, p. VII.

<sup>59</sup> N. T. Boderiani, p. XX.

<sup>60</sup> N. T. Boderiani, p. VIII.

<sup>61</sup> N. T. Boderiani, pp. VIII IX y XX.

Sigue luego en la *Dedicatio* un recuento exhaustivo de los rastros dispersos por toda la Tierra, que demuestran la existencia de comunicaciones fluidas y pacíficas entre todas las partes del globo desde las épocas más remotas: desfilan así restos arqueológicos, topónimos, informaciones de viajeros, leyendas hagiográficas, coincidencias descubiertas por la filología, portentos naturales, pruebas que ha existido una unidad tenaz y perenne en el género humano que ha de verse coronada por la conversión final de todos los pueblos a la fe cristiana.<sup>62</sup> A esta altura de la *Dedicatio*, se comprende que los esfuerzos lingüísticos realizados por los humanistas y los eruditos, sus estudios volcados al rescate de los mejores textos bíblicos en lenguas orientales, sus publicaciones de las versiones más acendradas e iluminadas por la tradición en las *Biblias Políglotas*, han elaborado las herramientas perfectas para acometer la ofensiva universal, última y triunfante, que conseguirá la unión definitiva de la humanidad en el cristianismo.<sup>63</sup> La Boderie no desdeña tampoco las señales celestes, como la aparición de la supernova en Casiopea, un fenómeno astral que reedita el de la estrella que guió a los reyes magos hacia Cristo, de tal manera que el mundo parece maduro para recibir su segunda venida.<sup>64</sup> Tras el inmenso *excursus*, nuestro «intérprete de lenguas peregrinas» vuelve sobre la obra dedicada al rey cristianísimo, la *Peshitta* en letras hebraicas, que, aun sin los puntos usuales en la escritura genuinamente hebrea, al igual que los textos en lengua y escritura caldaico-aramaica, tiene como «candidatos a su mayor uso» a los judíos. El siríaco, según cree Guy, fue el idioma popular y vernáculo en el que Cristo predicó y los apóstoles transmitieron su evangelio (nótese que los adjetivos del idioma coinciden con los usados por Tremellio, lo cual podría hacernos conjeturar que Le Fèvre conocía la versión de Emmanuele aunque no la haya citado), fue también la lengua en que se expresó la Encarnación y en que habló la Virgen<sup>65</sup> (Tremellio nada había sugerido que estuviese relacionado con María, tal vez para subrayar su intransigencia protestante), pero más que nada el siríaco resultaba perfectamente comprensible para los judíos modernos. De tal suerte, ellos «leerán y entenderán» sin dificultad, «en sus propias letras y en la lengua popular de sus antepasados, el Evangelio de Jesús, el Mesías verdadero», y estarán listos para ingresar «al rebaño de todas las gentes». Jesucristo purificará de inmediato las conciencias de los hombres y de éstas hará, junto a los santos, su morada para siempre.<sup>66</sup>

La *Peshitta* editada por La Boderie ha desenvuelto una paradoja en buena medida opuesta a la que descubrimos en la *Biblia de Ferrara*. Al colocar en el centro

<sup>62</sup> N.T. Boderiani, pp. XI-XVI.

<sup>63</sup> N.T. Boderiani, pp. XVI-XVIII.

<sup>64</sup> N.T. Boderiani, pp. XVIII-XIX.

<sup>65</sup> N.T. Boderiani, p. XVI.

<sup>66</sup> N.T. Boderiani, p. XX.

del proceso de la lectura el texto en caracteres hebraicos, el libro procuraba lograr una conversión que acabaría con la identidad hasta entonces irreductible del pueblo judío, pero reconocía, en el mismo acto, la grandeza antigua de la escritura sagrada que inventaron los padres de esos negadores del papel mesiánico de Cristo en la historia. Activemos nuevamente la matriz que hemos propuesto al comienzo del trabajo. El Nuevo Testamento de 1584 admitía, en principio, a fines del siglo XVI tantos públicos lectores cuantas son las lenguas en que se muestran los textos o, mejor dicho, las traducciones siríaca y latina correspondientes de un prototexto, el escrito en griego, que también se ha impreso allí según la misma correspondencia. Vale decir que tendríamos lectores del griego, del latín y del siríaco que formaban aquellos públicos, con individuos capaces de leer en una sola de esas lenguas escritas más todas las intersecciones posibles, esto es, lectores diestros en el manejo del latín y del griego, del latín y del siríaco, del griego y del siríaco, y aun de las tres lenguas. Las combinaciones probablemente habían de referirse a un público de eruditos cada vez más restringido en la medida en que incluyeran el siríaco y más todavía si se trataba del conjunto de las tres versiones. Pero, en verdad, podemos pensar que hay, al menos, dos lectores ideales principales a quienes convocó el editor: 1. el lector judío del siríaco para el que su texto ha sido colocado en el centro de la doble página del libro abierto; 2. el lector del latín, un sujeto tal vez mayoritariamente cristiano, que de seguro habría de recorrer y detenerse en el texto latino del prólogo, obra del mismo editor, antes de enfrentarse a las Escrituras. Es posible entonces que la finalidad de dar a conocer al judío el Nuevo Testamento en una lengua escrita, casi por completo accesible a su saber y experiencia, estuviera disociada de los propósitos manifiestos en la exposición mesiánica del prólogo. Tendríamos de tal suerte una fuerte tensión explícita *ab initio* entre los usos que los lectores ideales señalados darían a nuestro libro. Probablemente La Boderie haya especulado con tal tensión y procurado que del conflicto de las recepciones inducidas surgiera el campo propicio a la convergencia proyectada de las religiones en un cristianismo sublimado.

Sea de todo ello lo que fuere, no deja de sorprendernos ni de alimentar nuestras propias esperanzas acerca del futuro el que dos libros editados en el siglo XVI, a los que todo el contexto indicaba como vehículos intelectuales de los mecanismos de hierro de la exclusión-inclusión en el orden social de la primera y despiadada modernidad europea, se hayan convertido, por la fuerza misma de las relaciones que su presencia física y cultural suscitaba, en instrumentos paradójales de una tolerancia humana retaceada, aún inconcebible en aquellos años trágicos de guerras y odios religiosos. La comparación de ambos casos con el de las Biblias sexta

y clementina, realizadas por el impulso vigilante y el celo en busca de la univocidad de texto y sentido que caracterizó al catolicismo vaticano postridentino, ha de mostrar sin duda una contraposición fuerte.

#### IV

En su cuarta sesión del 8 de abril de 1546, el Concilio de Trento había establecido el canon bíblico, «para que no pueda haber un asomo de duda acerca de cuáles son los libros sagrados aceptados por este Sínodo», presentes todos ellos «en la antigua edición *vulgata* Latina». Ese mismo decreto lanzaba el anatema sobre quienes no aceptasen el carácter sacro y canónico de los textos allí enumerados,<sup>67</sup> pero no hacía mayores precisiones acerca de la edición aludida. Tampoco un decreto posterior «sobre la edición y el uso de los libros sagrados» aclaró demasiado el asunto, porque se limitaba a decir que «se tendrá por auténtica aquella misma vieja y *vulgata* edición, probada por su largo uso de siglos en la propia iglesia, en lecturas públicas, disputas, prédicas y exposiciones, para que nadie se atreva o presuma de rechazarla bajo ningún pretexto». Parecía claro que los prelados reunidos en Trento tenían *in mente* la traducción latina realizada en el siglo V por san Jerónimo. No obstante, esta vez, el Concilio ordenaba «haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur».<sup>68</sup> De manera que, a partir del cierre de la asamblea conciliar en 1563, el mundo católico se mantuvo a la espera de un edicto papal que resolviese cuál de las ediciones impresas, circulantes y autorizadas por la censura eclesiástica (pues muchas de ellas presentaban las garantías exigidas en el *emendatissime*), o bien qué nueva edición, preparada o supervisada por la Santa Sede, habría de considerarse el texto oficial del cristianismo romano. Tanto se dilataba el asunto que muchos obispos adoptaron en la práctica alguna de las dos versiones de la Biblia de Lovaina, editadas en 1547 y en 1574, con la intervención de profesores de la Facultad de Teología de esa ciudad entre quienes había descollado el Molano.<sup>69</sup> Mientras tanto, el rey Felipe II alentaba la gran tarea de la *Políglota* de Amberes con el ánimo, tal vez, de convertir ese nuevo monumento de la erudición escrituraria y humanista en el texto canónico definitivo.

Sin embargo, durante el pontificado de Sixto V (1585-1590), el cardenal Antonio Caraffa fue nombrado presidente de la comisión encargada de cumplir *ab ovo*

<sup>67</sup> Para este apartado, hemos utilizado la edición plantiniana de la Vulgata clementina de 1608: *Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti Quinti Pont. Max. Iussu recognita atque edita*, Amberes, Plantin-Moreto, 1608. El decreto tridentino se encuentra transcrito en la p. A 3 verso. Véase al respecto: T.H.

Darlow y H.F. Moule, op. cit., vol. II, 2, N° 6197, p. 968.

<sup>68</sup> Este decreto conciliar está citado en T.H. Darlow y H.F. Moule, op. cit., vol. II, 2, N° 6181, p. 958.

<sup>69</sup> Idem, N° 6129, pp. 936-937; N° 6161, pp. 949-950.

con el *imprimatur* del Concilio: se comenzó entonces a trabajar intensamente sobre los manuscritos reunidos en la biblioteca vaticana, se instaló una imprenta especial en el palacio del papa bajo la dirección de Aldo Manucio el joven y hasta el propio Sixto V participó en los detalles de la edición compulsando documentos y revisando pruebas. Por fin, en 1590 salió a la luz la *Biblia Sacra* enmendada «según la prescripción del Concilio de Trento», conocida como «edición sixtina de la Vulgata»,<sup>70</sup> que llegó además precedida por el texto de una bula, la *Aeternus ille*, en la cual se ensalzaba el trabajo del papa y de sus eruditos consejeros y se ordenaba que esa Vulgata fuera la única considerada como «verdadera, legítima, auténtica e indudable, en todos los debates, todas las lecturas, prédicas y explicaciones, públicas y privadas» de la cristiandad. El adjetivo «privadas» señalaba una intromisión explícita (inédita por este mismo carácter) en la intimidad del cristiano, de la que sería difícil encontrar ejemplos más radicales, por cuanto la bula insistía en que «ni la más mínima parte» de esa Biblia podía ser «cambiada, agregada o quitada» sin que el temerario fuese objeto de la «indignación de Dios Omnipotente y de los santos apóstoles Pedro y Pablo». Tan estricto era el cumplimiento de las órdenes conciliares que la *Aeternus ille* explicaba también cómo se habían dejado fuera de la edición sixtina los libros tercero y cuarto de Esdras, el tercero de Macabeos y la oración de Manasés, habitualmente incluidos en las ediciones de la Biblia aprobadas hasta entonces, pero rechazados por el decreto de 1546.

Mas he aquí que la edición sixtina levantó las críticas más enconadas dentro mismo del Vaticano, apenas hubo muerto su inspirador, Sixto V, el 27 de agosto de 1590. Se puso de relieve que había gruesos errores en el trabajo, reconocidos y corregidos a mano por los eruditos responsables en ejemplares ya impresos de la *Biblia Sacra*; se dijo que eran demasiadas y muy profundas las disparidades entre ese texto y el usual en la liturgia ejercida en las miles y miles de parroquias dispersas en la inmensa geografía católica, tantas resultaban que adaptar esos pasajes cotidianamente leídos y comentados a la ahora única edición «vera, legitima, authentica et indubitata» habría sido labor imposible. Los jesuitas, en particular, se mostraban despiadados con la obra, quizás porque su intervención había sido obstaculizada en la comisión de los tiempos de Sixto. Lo cierto es que, en 1591, una comisión nueva fue designada, bajo la presidencia del cardenal Marco Antonio Colonna y con la participación activísima de Roberto Bellarmino, el teólogo más conspicuo de la Compañía. A fines de 1592, siendo pontífice Clemente VIII Aldobrandini (1592-1605), salió editada una segunda *Biblia Sacra*, esta vez la definitiva, que sería llamada «edición sixto-clemen-

<sup>70</sup> Idem, N° 6181, pp. 958-960.

tina» o «clementina» a secas. El «prefacio al lector», publicado sin firma, como si hubiera que atribuirlo a la comisión íntegra de eruditos, aunque se advierte en él la escritura y la inteligencia sibilina de Bellarmino, es una pequeña obra maestra de la manipulación político-editorial de un texto singular, del «texto de los textos», en definitiva, para cualquiera de las civilizaciones cristianas. Se combinan allí la operación de cierre y control del significado y la admisión de libertades posteriores en las lecturas, el anatema y la legitimación ingeniosa de sus violaciones. Detengámonos brevemente en ese prefacio y demos con ello por terminado nuestro estudio.

La prolucción comienza con una alabanza al Concilio porque, de los beneficios que él ha legado a la Iglesia, no es el menor el trabajo terminado de una versión auténtica y probada de las sagradas escrituras, que habrá de disipar las confusiones generadas por las variantes en circulación y destruir las distorsiones de los herejes modernos. El panorama no había sido muy diferente en los orígenes del cristianismo y sólo cuando Agustín y, más tarde, Gregorio señalaron la superioridad inspirada de la Vulgata, obra de Jerónimo, la nueva religión tuvo disponible su texto santo en un latín claro y confiable. El papel de la edición clementina a fines del siglo XVI no sólo podía equipararse al papel cumplido por la Vulgata, sino que significaba un retorno y una apoteosis de la obra de san Jerónimo, venerada por toda la tradición de la Iglesia romana desde el venerable Beda hasta san Buenaventura. Claro que el paso del tiempo provocó «injurias», los intérpretes audaces hicieron enmiendas injustificadas y, en el siglo posterior a la invención de Gutenberg, se agregó «la incuria de los impresores», de modo que se hizo necesaria aquella intervención recordada y elogiada del Concilio tridentino en el comienzo. Después de 1560, los obispos aumentaron la vigilancia para impedir la temeridad y la licencia de los impresores y el papa Pío IV (1559-1565) extremó esas medidas a la par que comenzó a congregarse en Roma a los peritos teólogos y biblistas que prepararían «haec ipsa vetus ac vulgata Editio emendatissime». Pío V (1566-1572) continuó esos esfuerzos y Sixto V logró publicar la versión auténtica anhelada. Pero ese mismo papa habría advertido no pocos errores en los resultados de la impresión y habría decidido entonces retirar la obra; sin embargo, la muerte le habría impedido cumplir su propósito.

Nada de estos detalles finales concernientes a la edición sixtina parece haber sido cierto; sospechamos que fuese más bien invención de los editores clementinos para justificar que una nueva comisión papal de cardenales y doctos, nombrada por Urbano VII durante su breve pontificado en 1591, hubiera pasado por encima de los anatemas lanzados en la bula *Aeternus ille* y producido ya bajo Clemente VIII una Biblia, la clementina, que contenía apartamientos numerosos respecto de la sixtina. Las circunstancias, algo extrañas *prima facie*, de que el título oficial del libro fuese

*Biblia Sacra de la edición Vulgata, reconocida y editada por mandato de Sixto V pontífice máximo*, sin la más mínima referencia al papa reinante, Clemente VIII, y de que el grabado de la portada fuese el mismo exactamente que el de la edición sixtina, serían otras estrategias consagradas a la superación de aquel anatema.<sup>71</sup> Los exégetas protestantes muy pronto descubrieron la contradicción casi escandalosa entre ambas Biblias católicas y se burlaron de la maniobra que atribuyeron a las malas artes de los jesuitas: «Tal es la constitución que duraría a perpetuidad, promulgada por el poder de la autoridad Apostólica, que sólo por un trienio tuvo valor».<sup>72</sup> De todas maneras, nuestro prologuista tenía a la versión de 1592 por «corregida con la mayor diligencia», «la mejor enmendada, la más pura, de entre todas las utilizadas hasta este día», no nueva en sentido estricto, pues «propositum non fuit, novam aliquam editionem cudere», sino «purgada de errores, restituida a la integridad y a la pureza prístinas» de la Vulgata de Jerónimo. Los vaivenes de la argumentación entre rigor o respeto a la tradición (algo ficticios en lo referido al precedente inmediato de la edición sixtina) y novedad de las precisiones y destrezas filológicas, entre vigilancia y licencia concedida, se extienden al problema del canon, porque no se descartan los controvertidos Esdras 3 y 4 ni la oración de Manasés, sino que se los imprime apartados de la serie canónica. Y en cuanto a las notas marginales de la concordancia y a los prefacios explicativos de cada libro de ambos testamentos, si bien la clementina original de 1592 los descarta, el prologuista deja abierta la puerta a su inclusión libre en impresiones posteriores (de hecho, el ejemplar plantiniano de 1608 que nosotros manejamos incorporó las concordancias, el prólogo «de casco coronado» y los prefacios a cada libro de la Biblia, escritos por san Jerónimo). Creíamos que la comparación de nuestros casos principales con las ediciones sixtina y clementina arrojaría contrastes muy fuertes. Y sin duda los hemos encontrado, pero parecería que ni siquiera estos últimos libros, hijos del ánimo de uniformidad y del férreo control ideológico, escaparon, desde los momentos mismos de su producción, a la apertura semántica y al conflicto de interpretaciones. Otra vez, y aun en medio de una operación de encapsulamiento del significado y de oclusión de ambigüedades cuyo balance parece inclinarse del lado de la eficacia, comprobamos el carácter irreductiblemente esquizoide del objeto cultural de nuestros desvelos. *Liber semper liberat.*

<sup>71</sup> Idem, N° 6184, pp. 961-963. El grabado se conserva aún en el *in-octavo* de 1608 que nosotros consultamos. El título está rodeado, de arriba abajo, por escenas de la Creación, del pecado original, de las historias de Noé y Moisés, por las figuras de pie de Moisés y David, por los cuatro evangelistas sentados a izquierda y derecha de un medallón donde se ve un Cris-

to crucificado de cuya herida mana la sangre de la fuente de salvación.

<sup>72</sup> Thomas James, bibliotecario de Bodley, publicó en 1600 un libelo sobre el particular, el *Bellum Papale*, de donde extrajimos la cita. Véase T.H. Darlow y H.F. Moule, *op. cit.*, vol. II, 2, N° 6184, p. 962.

### Registro bibliográfico

BURUCÚA, JOSÉ EMILIO

«La variedad de lenguas, culturas y multitudes como instrumento paradójico de la unidad humana en los conflictos religiosos del siglo XVI», ESTUDIOS SOCIALES. Revista Universitaria Semestral, Año XV, N° 28, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre, 2005 (pp. 9 - 32).

### Descriptorios · Describers

Biblia / historia de la lectura / materialidades del libro / determinaciones e indeterminaciones culturales

Bible / history of reading / book materialities / cultural determinations and indeterminations