

historia de la literatura hebreá y judía

DIRIGIDA POR **GUADALUPE SEIJAS**

EDITORIAL TROTTA

Historia de la literatura hebrea y judía

Historia de la literatura hebrea y judía

Dirigida por Guadalupe Seijas

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



LA DICHA DE ENMUDECER

© Editorial Trotta, S.A., 2014
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Guadalupe Seijas de los Ríos Zarzosa, 2014

© Los autores, para sus colaboraciones, 2014

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita utilizar algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-562-2



Materiales complementarios:

Url: http://www.trotta.es/pagina.php?cs_id_pagina=13&cs_id_contenido=55659

«La literatura es un presente en llamas, no en un sentido periodístico, sino porque aspira a otorgar al tiempo una presencia constante.»

Aharon Appelfeld, *Historia de una vida*

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	11
<i>Colaboradores</i>	15
<i>Siglas y abreviaturas</i>	21
1. Una aproximación al estudio de la Biblia: <i>Guadalupe Seijas</i>	25
2. El Pentateuco: <i>Guadalupe Seijas</i>	47
3. La historiografía bíblica: <i>Pablo Torijano</i>	69
4. Profetismo y libros proféticos: <i>Guadalupe Seijas</i>	95
5. La poesía bíblica: Salmos, Cantar y Lamentaciones: <i>Julio Trebolle</i> ..	121
6. La literatura sapiencial: <i>Gonzalo Flor Serrano</i>	141
7. La Biblia y sus versiones: <i>Luis Vegas Montaner</i>	165
8. El proceso de formación de los libros bíblicos. El canon de la Biblia: <i>Julio Trebolle</i>	191
9. Literatura entre la Biblia y la Misná: <i>Luis Vegas Montaner</i>	209
10. Rabinismo y literatura rabínica: <i>Lorena Miralles Maciá</i>	243
11. Literatura halájica: Misná, Tosefta, Talmud: <i>Olga Ruiz Morell</i>	265
12. Los midrasim: <i>Luis F. Girón Blanc</i>	289
13. El Targum: <i>Joan Ferrer Costa</i>	313
14. Las academias de Palestina y Babilonia: <i>Luis F. Girón Blanc</i>	329
15. La oración sinagoga y el piyyut palestinese: <i>Meritxell Blasco Orellana</i>	355
16. Los judíos bajo el islam: literatura judeoárabe: <i>María Ángeles Gallego</i>	369
17. Introducción a la literatura hispanohebrea: <i>Aurora Salvatierra Ossorio</i> ...	391
18. La poesía hispanohebrea: <i>Aurora Salvatierra Ossorio</i>	415
19. La narrativa hispanohebrea: <i>Ángeles Navarro Peiro</i>	439
20. Los estudios sobre la lengua hebrea: <i>Mariano Gómez Aranda</i>	465
21. Textos y filósofos medievales: <i>Amparo Alba</i>	487
22. Escritos científicos y su transmisión: <i>Carmen Caballero Navas</i>	513
23. La exégesis medieval: <i>Mariano Gómez Aranda</i>	535
24. Los códigos legales: <i>Ricardo Muñoz Solla</i>	557
25. Literatura apologética y de polémica: <i>Carlos Sainz de la Maza</i>	575
26. Cábala y mística: <i>Amparo Alba</i>	597
27. Judaísmo europeo medieval: <i>Joan Ferrer Costa</i>	627

28. Literatura hebrea en los siglos XVI a XVIII: <i>María Teresa Ortega Monasterio</i>	643
29. Breve introducción (casi jasídica) al jasidismo: <i>Miguel García-Baró</i> ...	667
30. El encuentro con la Modernidad: la Haskalá: <i>Javier Fernández Vallina</i> ..	683
31. Los comienzos de la literatura hebrea moderna: precursores y autores de la Haskalá: <i>Alicia Ramos González</i>	695
32. El renacimiento de la literatura hebrea: <i>Ha-Tejijyá</i> : <i>Raquel García Lozano</i>	721
33. Literatura hebrea en el periodo de entreguerras: <i>Alicia Ramos González</i>	745
34. La generación del Palmaj: <i>Guadalupe Seijas</i>	773
35. La generación del Estado (<i>Dor ha-Mediná</i>): <i>Raquel García Lozano</i> ..	787
36. «La otra ola»: posmodernismo y postsionismo (1982-2012): <i>Ana María Bejarano</i>	815
37. Literatura sefardí: una breve visión de conjunto: <i>Elena Romero</i>	843
38. La literatura en yidis: <i>Joan Ferrer Costa</i>	875
<i>Glosario</i>	901
<i>Bibliografía general</i>	903
<i>Biblia</i>	903
<i>Literatura rabínica</i>	909
<i>Literatura medieval</i>	913
<i>Literatura moderna y contemporánea</i>	923
<i>Literatura judía</i>	928
<i>Índice onomástico</i>	931
<i>Índice de personajes bíblicos</i>	951
<i>Índice analítico</i>	955
<i>Índice general</i>	961

INTRODUCCIÓN

Todos los libros tienen una historia detrás. El origen de esta *Historia de la literatura hebrea y judía* se remonta al curso académico 2002-2003, en el que impartí por primera vez la asignatura semestral Introducción a la literatura hebrea, cuyo objetivo es presentar una visión panorámica de las principales corrientes y tendencias de esta literatura y de sus autores más significativos; asignatura que vengo impartiendo regularmente desde entonces.

Se trata de una materia compleja: el temario es muy amplio y el tiempo escaso, lo que impide el desarrollo de algunos temas —literatura sefardí o judaísmo medieval europeo apenas se abordan—, la dificultad de encontrar un equilibrio entre la presentación teórica y el comentario de textos, y el hecho de que ningún docente puede ser especialista en todos los periodos son, entre otros, algunos de los problemas con los que me enfrento habitualmente.

Muy pronto constaté que no existía una obra de referencia en nuestro idioma, hecho llamativo, ya que en España se lleva a cabo desde mediados del siglo XX una meritoria tarea de investigación en este campo. Existen numerosas publicaciones (ediciones, traducciones y estudios) sobre literatura bíblica, rabínica, medieval, sefardí, judeoárabe, yídis y contemporánea; sin embargo, faltaba una obra que permitiera tener una visión de conjunto de las literaturas hebrea y judía desde sus inicios con la Biblia, hasta la producción literaria de nuestros días, pues la única existente, *Manual de Historia de la literatura hebrea y judía* de David Gonzalo Maeso, publicada en 1960, se ha quedado desfasada tanto en contenidos como en su planteamiento.

Como fruto de la experiencia acumulada en la docencia de estos años surge este proyecto, que se pone en marcha en junio de 2009 y que pretende llenar esta laguna desde una perspectiva distinta, dando protagonismo a los textos. El estudio de la literatura no debe limitarse al plano teórico, sino que debe ir unido a la lectura y análisis de los textos. Textos que, por otra parte, son una ventana que nos permite vislumbrar los problemas y desafíos de cada época. Esta firme convicción es el punto de partida y por ello se han incorporado a cada capítulo textos en prosa y en verso que ilustran los contenidos expuestos.

La presente obra no busca solo transmitir conocimiento —aunque lógicamente esta cuestión es muy importante—, sino sobre todo pretende atraer y deleitar al lector, mostrándole una literatura, en gran medida desconocida, como es el caso del estudio de la Biblia como obra literaria, o el de la literatura hispano-hebrea medieval, conocida como la «Edad de Oro» de la literatura hebrea, patrimonio también de la cultura española y tesoro literario, de la que apenas se tiene constancia en nuestra sociedad. Nuestra modesta contribución quiere ser un modo de escaparate que muestre los frutos del trabajo silencioso y desconocido del investigador ante los ojos de la sociedad, estableciendo así una fluida comunicación entre ambos sectores.

De lo referido hasta el momento se deduce que el lector al que se dirige la obra no es necesariamente alumno del grado de Filología Semítica o de estudios de Literatura Comparada, sino toda persona interesada en la cultura en general y en la hebrea en particular.

El título del libro, *Historia de la literatura hebrea y judía* debe entenderse en sentido amplio. «Literatura» como término que comprende la producción literaria en todos sus géneros. La división clásica de poesía, narrativa y teatro no siempre encaja en la literatura hebrea. En ello tiene que ver la influencia de la Biblia y el marcado carácter religioso de muchas de las obras que nos ocupan, como es el caso de la literatura rabínica en su conjunto. Esto explica que en esta obra haya capítulos dedicados a jurisprudencia, filosofía, obras de polémica o de filología.

Por otra parte, la presente obra no se ciñe exclusivamente a la literatura escrita en hebreo, si bien esta, como era de esperar, constituye el núcleo del libro. Bajo la denominación de «literatura hebrea» se han incluido tradicionalmente la escrita en arameo (Targum, Talmud, etc.) y las obras escritas en árabe sobre gramática, filosofía o ciencia por los autores hispanohebreos. En esta *Historia de la literatura hebrea y judía* se han incorporado, además, capítulos específicos dedicados a la literatura escrita en lenguas propias de los judíos, como judeoárabe, sefardí o yídís. En todas estas literaturas, y como no podía ser menos, se plasma la «judeidad» de sus autores y el trasfondo judío general en el que se sitúan.

En una obra de estas características es inevitable elegir lo que, a nuestro juicio, es lo más destacado de una producción literaria tan rica como la hebrea. Debe asumirse, por tanto, que algunos autores y tendencias quedarán fuera de esta selección. Por otra parte y en coherencia con este proyecto, se han incorporado algunos capítulos como «Las academias de Palestina y Babilonia» o «El encuentro con la Modernidad» que no suelen aparecer en obras de este tipo, pero que se han considerado necesarios para acercar al lector al contexto y a la mentalidad que subyacen en la literatura de determinados periodos.

Esta *Historia de la literatura hebrea y judía* es un libro redactado en colaboración, que aúna en un proyecto común a veinticinco profesores universitarios e investigadores de distintas generaciones. Cada tema se ha asignado a un especialista en la materia. Se ha buscado el equilibrio entre unidad y diversidad, entre coherencia y peculiaridad. La naturaleza diferente de los contenidos implica necesariamente que se aborden desde perspectivas distintas. Como toda obra de estas características, los capí-

tulos reflejan el talante y la percepción del autor, lo que, considero, confiere al libro una gran riqueza y un valor añadido.

Criterios de edición

Se han limitado, por razones de espacio, las referencias bibliográficas, incluyendo solo la bibliografía esencial y de fácil acceso, así como los recursos digitales disponibles, y se ha reducido al mínimo indispensable la bibliografía en hebreo. A menos que se indique otra lengua, las traducciones citadas lo son al español. Se ha optado por no incluir las referencias de ediciones y manuscritos, pero en nota se remite al lector a obras en las que podrá encontrar dicha información. Por consiguiente, se trata de una selección de los materiales más significativos. Las limitaciones expuestas quedarán subsanadas en la página web del libro¹ en la que, junto a otros materiales complementarios, se incluirá una amplia bibliografía de cada capítulo.

Salvo que se indique lo contrario, las traducciones de los pasajes bíblicos corresponden a la *Nueva Biblia Española*, editada por L. Alonso Schökel y J. Mateos (Madrid, 1990). Como es habitual, las referencias talmúdicas corresponden al Talmud de Babilonia a menos que vayan precedidas de la abreviatura TJ. Para evitar un uso excesivo de la cursiva, se ha seguido el criterio de que palabras de uso frecuente y libros bíblicos aparezcan en redonda. Las citas del inglés han sido traducidas por los autores de los capítulos.

Por lo que se refiere al sistema de transcripción empleado, cuestión siempre espinosa —y en este caso aún más por tratar etapas distintas de la literatura hebrea y también de literaturas en otras lenguas judías, cada una de las cuales suele tener su propio sistema—, se ha optado por no usar una transcripción academicista, prefiriendo una grafía que permita acercar los términos hebreos a la fonética castellana indicando, incluso, la acentuación de las voces hebreas según las normas de nuestra lengua, con la esperanza de que un amplio público de habla hispana no especialista pueda acceder más fácilmente a la correcta lectura de los términos.

Por ello se ha prescindido del uso de puntos y signos diacríticos. Las letras *álef* y *ayin* no se reflejan gráficamente, la *bet* se transcribe con *b*, y la *vav* con *v*, la *kaf* oclusiva con *k* y *c*² y la *kaf* fricativa y la *het* con *j*; las sibilantes *sámej*, *sin* y *sade* con *s*, y la *shin* con *sh*. La *hé* al final de palabra se transcribe mediante vocal acentuada. En cuanto a la *lamed* geminada *ll* (Hillel, *meguillá*) se ha optado por no incluir ningún signo gráfico que especifique que ambos *lamed* deben leerse separadamente (Hil·lel, *meguil·lá*), pero hay que tener en cuenta que en hebreo no existe el sonido que representa la *elle*. En el caso de las palabras que empiezan con la letra *guímmel* se escriben según la norma castellana *guemará* o *gueniza* para evitar que sean leídas como velares, es decir, *jemará* o *jeniza*. En ocasiones se ha seguido la grafía habitual en la literatura hebrea moder-

1. En la página 6 de este libro podrá encontrar la dirección de la web y su código QR.

2. El empleo de la letra *k* evita escribir con grafías diferentes (*c*, *q*) una misma raíz verbal cuando va seguida de vocales distintas. Otras veces se ha optado por mantener la coherencia entre la palabra y la abreviatura habitual, como sucede con el tratado *Sukká* (Sukk) de la Misná.

na y contemporánea (A. ben Yitzhak, revista *Aksbav*), más próxima a la tradición asquenazí.

Se han mantenido los nombres propios de los libros bíblicos en su forma española (Isaac, Jacob, Moisés) y formas ligeramente distintas para los nombres judíos de épocas posteriores (Semuel, Yacob, Yisjac, Selomó). Algunos términos específicos, pero de uso frecuente (Talmud, Mi-drás, Misná, Targum, halajá, hagadá se han castellanizado, así como algunos nombres de rabinos (Aquiba, Ismael). Siempre que ha sido posible se han utilizado las formas incluidas en el DRAE (yídís, asquenazí, kibutz). También por motivos prácticos, se ha preferido mantener algunos términos ampliamente aceptados como Eretz/aretz o shabbat y otros más específicos (*taqqanot*, *herem*, *diqduq*, *hayyim*) con una grafía más cercana al hebreo, pues una transliteración diferente podría producir una forma visualmente extraña para el lector familiarizado con el tema.

En el caso de la palabra *Hasid/Jasid*, «piadoso», se ha optado por presentarla de dos formas distintas. La forma con *hache* aparece referida a los piadosos anteriores al jasidismo (los asideos y los hasidim de Asquenaz de la Edad Media), mientras que la forma con *jota* se refiere al movimiento que surgió a comienzos del siglo XVIII en las comunidades judías de la Europa del Este y a sus seguidores.

En las obras correspondientes a la etapa más reciente de la literatura hebrea se indica el título traducido sin transcripción. Ello se debe a que en la mayor parte de publicaciones sobre este periodo, que están en otros idiomas, se siguen criterios distintos, lo cual podría ser motivo de confusión.

Con el objeto de facilitar el estudio de esta literatura, al final del libro el lector encontrará una bibliografía general estructurada por capítulos, un glosario de términos específicos, y un índice onomástico y otro analítico.

Antes de concluir quisiera agradecer el esfuerzo y la dedicación de todos y cada uno de los participantes en este proyecto, profesores e investigadores, sin los cuales este libro no podría haberse convertido en realidad. También quisiera recordar a quienes tenían prevista su contribución y, por motivos ajenos a su voluntad, no han podido participar: Encarnación Varela, que abrió la senda de los estudios sobre Literatura hebrea moderna en nuestro país, y Miguel Pérez Fernández, figura de prestigio internacional en el ámbito de los estudios rabínicos. Ambos están presentes a través de sus publicaciones y de sus discípulos. Por último, mi agradecimiento a todos aquellos que me animaron a llevar adelante este proyecto, a la editorial Trotta y, en particular a su director, por su firme y decidido apoyo.

Sin más doy paso a los textos recordando las palabras de Juan van Halen:

Abrir un libro es desgranar un beso;
la dócil posesión de las palabras
que los siglos custodian en un rincón dormido
de las grises hileras silenciosas,
y que alguien fugaz rescatará más tarde.

COLABORADORES

AMPARO ALBA es profesora titular del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid. Imparte clases de lengua y literatura hebreas y de cábala, ciencia y mística judía. Entre sus líneas de investigación se pueden citar: literatura hebrea medieval, literatura de polémica judeocristiana, cábala, mística judía, liturgia judía, cuentística y narrativa hispanohebrea y ciencia judía medieval. Es autora de numerosas publicaciones entre las que se pueden citar los libros sobre cuentística hebrea medieval: *Cuentos de los rabinos* (1991), *El Midrás de los diez mandamientos* y el *Libro precioso de salvación* (1990), así como de numerosos artículos sobre literatura hebrea, liturgia y cábala en libros y revistas especializadas.

ANA MARÍA BEJARANO es profesora titular del Departamento de Filología Semítica de la Universidad de Barcelona donde enseña lengua y literatura hebreas. Su línea de investigación principal es la literatura hebrea contemporánea. Ha traducido al español a un gran número de autores hebreos entre los que se cuentan R. Bluvstein, Y. Sobol, A. B. Yehoshúa, D. Grossman, Y. Katzir, T. Shalev, B. Gur, M. Shalev, S. Kashua, E. Keret, D. Tsalka y S. Yizhar. Codirige los cursos de traducción hebreo-español de la Escuela de Traductores de Toledo. Entre sus publicaciones cabe destacar *Raquel Bluvstein. Poemas* (1985), un estudio con traducción anotada de todos los poemas de la primera poetisa hebrea en Palestina/Eretz Israel, y el capítulo «Literatura israelí: entre el documento testimonial y la extrema libertad artística», en *Israel, siglo XXI. Tradición y vanguardia* (2011).

MERITXELL BLASCO ORELLANA es profesora del Departamento de Filología Semítica de la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona y miembro del Institut de Recerca en Cultures Medievales (IRCVM) de la misma institución. Entre sus publicaciones destacan *Manuscrito hebraicocatalán de farmacoepa medieval. Edición paleográfica. Ms. Firkovitch I Heb-338 de la Biblioteca Nacional de Rusia* (2007); *Notas sobre ginecología y cosmética femenina, etc.* (2009) y *Capítulos de la sisa del vino de la aljama judía de Zaragoza (1462-1466)* en colaboración con C. Lleal, J. R. Magdalena y M. Á. Motis (2011).

CARMEN CABALLERO NAVAS es doctora en Filología Hebrea, con premio extraordinario, por la Universidad de Granada. Actualmente es profesora titular en el Departamento de Estudios Semíticos de la misma universidad. Ha realizado estudios de posgrado en la Universidad Hebrea de Jerusalén y ha sido investigado-

ra de The Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at UCL (Londres) entre los años 2000 y 2003. Sus líneas de investigación se relacionan con la producción textual hebrea sobre salud femenina en el occidente mediterráneo durante la Edad Media, y sobre la experiencia histórica de las mujeres judías, especialmente como dadoras y receptoras de cuidado sanitario. Es autora de *The Book of Women's Love and Jewish Medieval Medical Literature on Women. Sefer ahavat nashim* (2004), y de capítulos de libros y artículos en revistas de reconocido prestigio internacional. Junto con E. Alfonso ha coeditado *Late Medieval Jewish Identities. Iberia and Beyond* (2010).

JAVIER FERNÁNDEZ VALLINA es profesor titular del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid donde imparte clases de filosofía judía y literatura comparada. Licenciado en Filosofía y doctor en Filología Semítica es miembro del Task Force for the International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research. Su investigación se articula en torno a tres disciplinas: pensamiento, literatura y religión y, de manera especial, entre literatura y religión, y en la comparativa entre religiones y Modernidad. Director de numerosas tesis doctorales, entre sus publicaciones caben destacar: *El targum de Job* (1982), «Pensamiento judío sefardí antes y después de 1492», en *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, coordinado por Á. Sáenz-Badillos, J. Targarona y R. Izquierdo (2001) y su participación en la *Enciclopedia Latinoamericana de Filosofía*.

JOAN FERRER COSTA es profesor titular de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad de Girona y profesor de Sagrada Escritura en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Girona. Discípulo y colaborador de Joan Corominas, ha traducido la Biblia al catalán y ha publicado estudios sobre filología hebrea, aramea, siríaca, yídís y catalana. Entre sus obras: *Un Targum de Qohélet. Editio Princeps du Ms. M-2 de Salamanca. Texte araméen, traduction et commentaire critique* (1998); en colaboración con M. Taradach, *Breve diccionario siríaco* (1999); en colaboración con M.^a A. Nogueras, *The Wisdom of Ben Sira, according to the Codex Ambrosianus* (2003); en colaboración con N. Calduch-Benages y J. Liesen, *Esbozo de historia de la lengua aramea* (2004) y *El yídish. Historia y gramática de una lengua judía* (2008).

GONZALO FLOR SERRANO es profesor de Introducción a la Biblia, Historia de Israel y Escritos Sapienciales en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. A raíz de sus estudios en el Pontificio Instituto Bíblico con Alonso Schökel surge su colaboración en el *Diccionario de la Ciencia Bíblica* (2000). Es especialista en el Cantar de los Cantares y el libro de los Salmos, de los que ha realizado los correspondientes comentarios en el *Comentario al Antiguo Testamento de la Casa de la Biblia* (1992 y 1994). Además de otros artículos y colaboraciones, coeditó con J. Guillén Torralba y J. M.^a González Ruiz *La Biblia del Oso* de Casiodoro de Reina (1987).

MARÍA ÁNGELES GALLEGO es científica titular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y doctora en Filología Semítica por la Universidad Complutense de Madrid (1996). Con posterioridad disfrutó de una beca posdoctoral Fulbright en la Universidad de Emory (Estados Unidos) (1997-1999), y trabajó como investigadora asociada en la Universidad de Cambridge (2000-2002). Su área de especialización es la lengua y literatura judeoárabe medieval, dentro de la que ha publicado varias monografías y estudios: *El judeoárabe medieval*. Edición, traducción y estudio lingüístico del *Kitāb al-taswi'a* del gramático andalusí Yonah ibn Ġanaḥ (2006); *The impact of Arabic diglossia among the Muslims, Jews and Christians of*

al-Andalus (2010) y «Origen y evolución del lenguaje según el gramático y exegeta caraíta Abū al-Faraġ Hārūn ibn al-Faraġ» (2003).

MIGUEL GARCÍA-BARÓ es profesor de Filosofía en la Universidad Pontificia Comillas y profesor invitado en numerosas universidades iberoamericanas. Con anterioridad ha trabajado en la Universidad Complutense y en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Pertenece a la junta directiva del Centro de Estudios Judeocristianos de Madrid y dirige la revista de este centro *El Olivo*. Ha traducido a autores como F. Rosenzweig, E. Levinas, E. Wiesel, C. Chailier, G. Scholem, W. Benjamin y J. Taubes. Entre sus obras, dos, sobre todo, se refieren a temática judía y a la Shoá: *Ensayos sobre lo Absoluto* (1993) y *La compasión y la Catástrofe* (2007).

RAQUEL GARCÍA LOZANO es doctora en Filología Hebrea y profesora titular del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid, donde imparte clases de lengua y literatura hebrea moderna y contemporánea. Su línea de investigación es la literatura hebrea moderna, en especial, la poesía, y la literatura escrita en lengua hebrea sobre el tema de la Shoá. Ha traducido a autores israelíes de la talla de Y. Amijai, A. Oz, A. B. Yehoshúa, A. Appelfeld, Y. Kaniuk, H. Levin o L. Goldberg. Entre sus publicaciones destacan *La poesía de Yehuda Amijai* (2003), la edición de la antología *Un idioma, un paisaje. Antología poética 1948-1989* (1997) o el artículo que analiza la primera novela publicada sobre Auschwitz «Allí todos tenían el mismo nombre: Ka. Tzetzniq. Reflexiones sobre la novela *Salamandra*»: *MEAH* 60/2 (2011), 99-133.

LUIS F. GIRÓN BLANC es catedrático emérito del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid, participante del programa Cátedra BBVA en Cambridge (Reino Unido) y *Fellow* del Institute for Advanced Studies de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Su campo de investigación es la lengua y la literatura de la época rabínica. Ha publicado traducciones de midrasim: *Midrás Exodo Rabbá* (1989), *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá* (1991) y *Seder O'lam Rabbá* (1996); estudios lingüísticos: «Los usos de *atid* y de *sof* en el hebreo rabínico tardío» (1992) y ediciones críticas de manuscritos: «*Cantar de los Cantares Rabbá*: Seis fragmentos de la gueniza de El Cairo conservados en Cambridge University Library» (2000); así como introducciones: *El Talmud* (2006).

MARIANO GÓMEZ ARANDA es investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Su campo de investigación es la exégesis bíblica y la ciencia de los judíos de la península ibérica en la Edad Media. Ha publicado varias ediciones críticas de los comentarios bíblicos de Abraham ibn Ezra, entre las que se pueden destacar *Dos comentarios de Abraham ibn Ezra al Libro de Ester* (2007) y *El comentario de Abraham ibn Ezra al Libro de Job* (2004), así como varios artículos sobre exégesis bíblica, filosofía y ciencia medieval. También ha dirigido varios proyectos de investigación y es profesor en New York University en Madrid y en Middlebury College, donde imparte cursos sobre judíos, musulmanes y cristianos en la península ibérica y religiones en el Mediterráneo.

LORENA MIRALLES MACIÁ es licenciada en Filología Hebrea y Filología Clásica y doctora por la Universidad de Granada. Después del periodo posdoctoral en diversas universidades de Austria y Alemania, se incorporó al Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada, donde lleva a cabo su labor investigadora y docente. Sus investigaciones se centran especialmente en el campo de la literatura rabínica y la influencia de la tradición grecolatina en el judaísmo clásico. De reciente publicación son «Conversion and Midrash. On Proselytism

and Proselytes in Leviticus Rabba»: *JSJ* 42/1 (2011), 59-83; «Aesopian Tradition and Rabbinic Literature», en *New Perspectives on Late Antiquity* (2011, 433-446) y «Salomón, la hija del Faraón y la dedicación del templo de Jerusalén. La versión de *Levítico Rabbá* 12,5», en *Hierà kai lógoi. Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad* (2011, 13-31).

RICARDO MUÑOZ SOLLA, doctor en Filología Hebrea, es profesor del Área de Estudios Hebreos y Arameos en la Universidad de Salamanca, donde imparte clases de lengua hebrea, literatura e historia de los judíos. Entre sus líneas de investigación destacan las relacionadas con la historia social y cultural del judaísmo hispano-medieval y con el criptojudasmo peninsular de principios de la Edad Moderna. Autor de diversos artículos sobre el pasado judío y judeoconverso castellano, ha participado en varios proyectos de investigación y colaborado recientemente en el *Diccionario biográfico de la Real Academia de la Historia*; *Dizionario de l'Inquisizione* y *Diccionario de humanistas españoles* (2012).

ÁNGELES NAVARRO PEIRO, catedrática emérita del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid, ha dirigido o ha colaborado en diversos proyectos de investigación dedicados al estudio del judaísmo hispánico, centrándose principalmente en la poesía hebrea andalusí y la narrativa hebrea medieval. Numerosas publicaciones entre las que se encuentran artículos, colaboraciones y libros, como *Narrativa hispanohebrea (siglos XII-XV)* (1988); *Los cuentos de Sendebár* (1988); *La ofrenda de Judá* (2006) y *Literatura hispanohebrea* (2006), reflejan dichas investigaciones.

MARÍA TERESA ORTEGA MONASTERIO, profesora de Investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ha sido directora del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (antes de Filología) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas desde 1993 hasta 2011, y en él ha desarrollado toda su actividad investigadora, principalmente en las áreas de Biblia hebrea, masora y codicología en manuscritos hebreos medievales. Ha colaborado en la *editio princeps* del *Códice de Profetas* de El Cairo, y publicado un buen número de monografías, artículos de revistas y capítulos de libros entre los que pueden destacarse: «Apéndices masoréticos en manuscritos españoles»: *Sefarad* 68 (2008) 343-368; «Textual Criticism of the Bible in the Spanish Renaissance»: *Textual Criticism* 13 (2008); «Hebrew Manuscripts in Spanish Collections: A New Catalogue»: *Materia Giudaica* (2008), 311-330 y «Written Heritage in the Mediterranean: Research Developments in Spain»: *Mediterranean Review* 4/1 (2011), 145-165.

ALICIA RAMOS GONZÁLEZ es doctora en Filología Semítica por la Universidad de Granada. La mayor parte de sus estudios se centran en la literatura judía moderna y contemporánea, la literatura del Holocausto y la literatura femenina en yidís y hebreo en los siglos XIX y XX. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar, *Guilgul, la metamorfosis de Dan Pagis* (1994), en colaboración con María Pérez Valverde; *Génesis de la novela hebrea moderna. 'Ahabat Siyon, de Abraham Mapu* (1996); *Herederas del silencio, pioneras de la palabra. Escritoras hebreas aprendiendo a hablar* (2005), así como numerosos artículos sobre la obra de escritores y escritoras en yidís, que traduce por primera vez al español. En la actualidad participa en el grupo de investigación «CuRe. Cuerpos Re-escritos: dolor y violencia en escritoras y personajes femeninos de la literatura de mujeres» de la Junta de Andalucía.

ELENA ROMERO, doctora en Filología Semítica por la Universidad Complutense de Madrid, es profesora de Investigación en el CCHS del Consejo Superior de In-

vestigaciones Científicas. Su campo principal de estudio es la literatura sefardí, tema en el que ha publicado unos veinte libros, entre los que cabe citar: *El teatro de los sefardíes orientales* (1979); *La creación literaria en lengua sefardí* (1992); *Los yantares de Purim* (2011), y cerca de cien artículos, aparecidos en la revista *Sefarad* y en otras diversas revistas y colectáneas españolas y extranjeras. También se ha ocupado de la literatura hebrea, campo en el que hay que mencionar dos de sus obras: *Šelomó ibn Gabirol: Poesía secular* (1978), y *La ley en la leyenda: Relatos de tema bíblico en las fuentes hebreas* (1989).

OLGA RUIZ MORELL es profesora de literatura hebrea y mundo bíblico en el Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. Su investigación se desarrolla en el ámbito de la lengua y de la literatura hebrea rabínica, especialmente en los textos legales del judaísmo clásico del periodo tannaíta. Entre sus publicaciones más recientes: «El levirato: desde el mundo bíblico al judaísmo clásico»: *MEAH* 57/2 (2008), 313-340; *Leyes sobre el matrimonio* (hilkot ishut) del *Mishné Torá* (2010) en colaboración con A. Salvatierra Ossorio, y «Las mujeres judías, transmisoras de la tradición a la luz de la literatura rabínica», en *Estudios de literatura y de religión en la antigüedad tardía* (2011, 77-96).

CARLOS SAINZ DE LA MAZA, licenciado y doctor en Filología Hispánica (Literatura) por la Universidad Complutense de Madrid, es profesor en las universidades de Pavía y Complutense de Madrid, en la que trabaja actualmente. Es especialista en prosa española medieval y del Renacimiento, así como en la literatura surgida del contacto entre judíos y cristianos hispanos de la Edad Media. En este último campo ha publicado estudios sobre polemistas conversos, como Alfonso de Valladolid o Jerónimo de Santa Fe, sobre los romanceamientos de los libros sapienciales bíblicos y de las obras astrológicas de Abraham ibn Ezra o sobre Sem Tob de Carrión. Trabaja habitualmente en colaboración con la hebraísta de la Universidad Complutense de Madrid Amparo Alba.

AURORA SALVATIERRA OSSORIO es profesora titular en el Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada donde enseña literatura hebrea y lengua hebrea moderna. Su labor investigadora se desarrolla en el ámbito de la literatura rabínica y medieval. El análisis de obras hebreas, en especial textos didácticos y sapienciales, en su contexto romance centran su investigación en los últimos años. Entre sus publicaciones recientes *Leyes sobre el matrimonio* (hilkot ishut) del *Mishné Torá* (2010) en colaboración con O. Ruiz Morell; «The Seri ha-yagon (Balm for assuaging grief) by Ibn Falaquera. A Literary Case of Crossbreeding», en *Late Medieval Jewish Identities* (2010, 187-200) o «Yehudah al-Harizi y la literatura sapiencial hebrea (siglos XII-XIII)»: *MEAH* 59/2 (2010), 279-295.

GUADALUPE SEIJAS es doctora en Filología Semítica y profesora titular del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid, donde imparte clases de hebreo bíblico y literatura hebrea. Ha dirigido *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* entre 2007 y 2011. Su investigación se centra en la Biblia, principalmente en el campo de la sintaxis de textos proféticos y en la masora. Entre sus publicaciones cabe destacar *Las masoras del libro de Deuteronomio* (2002); *Masora. La transmisión de la tradición de la Biblia hebrea* (2010) en colaboración con E. Martín Contreras; la traducción española de la obra de A. Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico* (2002) y la coedición de *Computer Assisted Research on the Bible in the 21st Century* (2010).

PABLO TORIJANO es profesor titular del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Estudios Judíos por la Universidad de Nueva York y en Filología Hebrea por la Universidad Complutense de Madrid, disfrutó de una beca doctoral Fullbright en el periodo 1995-1998. Conocedor del armenio, georgiano, latín, griego y siríaco, su ámbito de investigación se centra en la crítica textual del texto bíblico así como en el judaísmo del Segundo Templo. Autor de *Solomon the Esoteric King: From King to Magus Development of a Tradition* (2002) y coeditor, junto a A. Piquer, de *Textual Criticism ad Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera* (2012), ha publicado numerosos artículos sobre crítica textual en volúmenes colectivos. En la actualidad se ocupa de la edición del texto griego de 1-2 Reyes dentro del proyecto *Septuaginta Unternehmen* de Gotinga.

JULIO TREBOLLE es catedrático emérito del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido director del Instituto de Ciencias de las Religiones de la misma universidad y es miembro del Comité internacional de edición de los manuscritos del mar Muerto. Autor de varios libros sobre crítica textual y literaria de la Biblia y sobre hermenéutica bíblica contemporánea, entre sus numerosas publicaciones podemos destacar *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (2013⁴; 1993¹); *Libro de los Salmos. Religión, poder y saber* (2001) y *Job* (2011) los dos últimos en colaboración con S. Pottecher.

LUIS VEGAS MONTANER es doctor en Filología Bíblica Trilingüe por la Universidad Complutense de Madrid y catedrático de hebreo en dicha universidad. Ha publicado trabajos sobre crítica textual, sintaxis bíblica y de Qumrán y literatura apocalíptica. Coeditó junto a J. Trebolle las *Actas del Congreso Internacional sobre Manuscritos del mar Muerto* celebrado en Madrid en 1991. Ha participado en la serie «Apócrifos del Antiguo Testamento» con varias obras y es autor de la traducción y comentario *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11)* (1994).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. BIBLIA

Gn	Génesis	Nah	Nahún
Ex	Éxodo	Hab	Habacuc
Lv	Levítico	Sof	Sofonías
Nm	Números	Ag	Ageo
Dt	Deuteronomio	Zac	Zacarías
Jos	Josué	Mal	Malaquías
Jue	Jueces	Sal	Salmos
1-2 Sam	1-2 Samuel	Job	Job
1-2 Re	1-2 Reyes	Pr	Proverbios
Is	Isaías	Rut	Rut
Jr	Jeremías	Ct	Cantar de los Cantares
Ez	Ezequiel	Ecl	Eclesiástico
Os	Oseas	Lam	Lamentaciones
Jl	Joel	Est	Ester
Am	Amós	Dn	Daniel
Ab	Abdías	Esd	Esdras
Jon	Jonás	Neh	Nehemías
Miq	Miqueas	1-2 Cr	1-2 Crónicas

Deuterocanónicos

Tob	Tobías	Eclo	Eclesiástico
Jdt	Judit	1-2 Mac	1-2 Macabeos
Sab	Sabiduría	Bar	Baruc

Nuevo Testamento

Jn	Juan
Lc	Lucas
Mc	Marcos
Mt	Mateo
Hch	Hechos de los Apóstoles
Rom	Carta a los Romanos

2. LITERATURA RABÍNICA

Tratados de la Misná

BB	Baba Batra	Sabb	Shabbat	Yeb	Yebamot
Ber	Berajot	Sanh	Sanhedrin	Yom	Yomá
BM	Baba Mesia				
Erub	Erubin	Sebi	Sebiit		
Git	Gitin	Sot	Sotá		
Hag	Haguigá	Sukk	Sukká		
Ker	Keritot				
Makk	Makkot				
Meg	Meguillat				
RH	Rosh ha-shaná	Yad	Yadayim		

Textos rabínicos

ARN	Abot de rabí Natán
CantR	Cantar Rabbá
ExR	Ex Rabbá
GnR	Gn Rabbá
LvR	Lv Rabbá
N	Neofiti
NmR	Números Rabbá
Onq	Onquelos
PRE	Pirqué de-Rabi Eliezer
PsJ	PseudoJonatán
QohR	Qohélet Rabbá
TB	Talmud de Babilonia
TF	Targum Fragmentario
Tg	Targum
TJ	Talmud de Jerusalén o palestinese
Tos	Tosefta

3. OTRAS OBRAS

AdEvgr	Vida griega de Adán y Eva
AdEvlat	Vida latina de Adán y Eva
AntBib	Antigüedades Bíblicas
ApAbr	Apocalipsis de Abraham
ApEsdgr	Apocalipsis griego de Esdras
AscIs	Ascensión de Isaías
2 Bar	Apocalipsis siríaco de Baruc
3 Bar	Apocalipsis griego de Baruc
CD	Documento de Damasco
EH	Epístola de Henoc
3 Esd	Tercer libro de Esdras
4 Esd	Cuarto libro de Esdras
Hej Rab	Hejalot Rabbati
1 Hen	Henoc etiópico

2 Hen	Henoc eslavo
3 Hen	Henoc hebreo
JosAs	José y Asenet
Jub	Jubileos
LA	Libro de Astronomía
LP	Libro de las Parábolas
LS	Libro de los Sueños
LV	Libro de los Vigilantes
4 Mac	Libro cuarto de los Macabeos
MartIs	Martirio de Isaías
OrSib	Oráculos sibilos
TestAbr	Testamento de Abrahán
TestJob	Testamento de Job
TestMo	Testamento de Moisés
TestXII	Testamentos de los doce Patriarcas

4. OTRAS SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAT	Apócrifos del Antiguo Testamento
a.e.c.	antes de la era común
ANET	Ancient Near Eastern Texts
AT	Antiguo Testamento
ca.	<i>circa</i> , aproximadamente
cap.	capítulo
CB	Cuadernos bíblicos
coord.	coordinador
dir.	director
DRAE	<i>Diccionario de la Real Academia de la Lengua</i>
e.c.	era común
ed./eds.	editor/es
LXX	Septuaginta, Biblia de los Setenta
m.	muerto
MEAH	Miscelánea de estudios árabes y hebraicos
ms./mss.	manuscrito/s
n.	nacido
n.º	número
NT	Nuevo Testamento
p./pp.	páginas/páginas
Pl.	plural
POA	Próximo Oriente Antiguo
R.	rabí
RAE	Real Academia de la Historia
REJ	<i>Revue de Études Juives</i>
sing.	singular
t.	tomo
TM	texto masorético
trad.	traducido
v./vv.	versículo/s
WANT	<i>Wissenschaft vom Alten und neuen Testament</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

1. UNA APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

Guadalupe Seijas

¿Quién no conoce la historia de la serpiente y la manzana? ¿Quién no se ha estremecido ante la posibilidad de que Abrahán sacrificara a su hijo Isaac? La Biblia no es un libro desconocido ni resulta ajeno. No solo porque es el libro sagrado de judíos y cristianos y fuente de tradición para el islam, sino porque, al mismo tiempo, es patrimonio de la humanidad. La Biblia se alinea con los clásicos de la literatura porque al igual que ellos, entronca con la más profunda naturaleza del ser humano. Recoge las dudas e interrogantes que el hombre de cualquier época se hace a sí mismo desde la religión o desde la filosofía: el propósito de la existencia, el sufrimiento del inocente, el problema del mal, el conflicto entre lo ético y lo legal, las cuestiones de identidad que surgen en contacto con los de «fuera» (extranjeros)... Como lectores y como seres humanos nos vemos reflejados en sus textos, nos reconocemos y nos hallamos en ellos. Por ello la Biblia es atemporal, característica que comparte con los clásicos, porque no se dirige a un destinatario concreto, sino al hombre en general, más allá del lugar y del tiempo.

Por otra parte, la Biblia utiliza un lenguaje simbólico, que es universalmente humano. Encontramos estructuras, arquetipos y modelos que muestran la estrecha relación que existe entre texto sagrado y antropología, y que, entre otras razones, explica el hecho de que la Biblia siga siendo un libro sugerente y fascinante. Así, un determinado hecho histórico pasa de ser un acontecimiento único y puntual, a convertirse en experiencia y proyectarse a otros contextos y situaciones. L. Alonso Schökel en *Liberación y salvación* (1980) analiza en detalle el paradigma *salir de* → *atravesar por* → *entrar en*, que tiene su origen en el libro de Éxodo. Los israelitas utilizarán este modelo para enfrentarse a nuevas experiencias y descubrir otras posibilidades. *Salir de* se refiere a Egipto, pero su significado se abre a otros sentidos: salir de una enfermedad, del peligro, de la muerte, de la opresión. También implica abandonar lo conocido, lo seguro y dirigirse hacia lo desconocido, lo que produce miedo e inseguridad. *Atravesar por* se refiere al desierto. El desierto como territorio por el que los israelitas deambularon durante cuarenta años deja paso al símbolo del desierto como lugar de prueba y como lugar de aprendizaje y transformación.

Entrar en Canáan, la tierra prometida, trasciende el concepto de espacio físico e incorpora la idea de entrar a formar parte de un grupo social o étnico. *Entrar en*, además, está asociado a la idea de adentrarse, traspasar el umbral, con las connotaciones que ello implica.

La Biblia es también la aportación más importante de la literatura hebrea. Libro esencial en la construcción de la civilización occidental, la traducción al griego del texto hebreo de la Biblia fue el primer caso de traducción de un corpus literario completo a otro idioma. Al mismo tiempo, las traducciones a otras lenguas supusieron un importante avance en el desarrollo de la literatura escrita. Las traducciones al etiópico, al georgiano, al armenio y al eslavo se cuentan entre las primeras manifestaciones escritas de dichas lenguas.

Pero además, la Biblia desempeña un papel fundamental en la Historia de la literatura hebrea y judía y judía. Los *pescharim* de Qumrán (comentarios de libros bíblicos elaborados por miembros de la comunidad), la literatura rabínica, que destaca por su carácter exegético (*midrás*, *targum*), los inicios de los estudios gramaticales que nacen del interés por comprender el texto de la Biblia, los comentarios bíblicos medievales, la preocupación por la correcta transmisión del texto bíblico en los siglos XVI-XVIII o la influencia de temas bíblicos en la literatura hebrea actual son ejemplos que permiten hacernos una idea de la influencia de la Biblia. Personajes, motivos, símbolos e inserción de citas bíblicas son elementos recurrentes que aparecen en todo tipo de manifestaciones literarias escritas en hebreo.

I. BIBLIA Y CULTURA

Recorrer las salas de cualquier pinacoteca o leer la prensa diaria nos permite constatar hasta qué punto la Biblia forma parte de nuestra cotidianidad. Se filtra en el lenguaje y, en cierto modo, configura nuestro pensamiento y nuestro discurso. Expresiones de origen bíblico («venderse por un plato de lentejas», «años de vacas flacas»), instituciones (año sabático, chivo expiatorio) y personajes (Matusalén, Salomón, Job) son referentes que aparecen con frecuencia en el lenguaje oral y escrito, popular y culto, si bien es cierto que en numerosas ocasiones se emplean sin tener conciencia de su origen. Igualmente, está presente en muchas de nuestras manifestaciones culturales, tanto en el pasado como en la actualidad. La Biblia ha conformado la herencia cultural europea, y esta a su vez se transmitió a otros continentes por medio del comercio, el colonialismo y la evangelización.

Pero la Biblia no ha permanecido anclada en sí misma. Desde el momento en que el texto bíblico queda fijado, los personajes y episodios que aparecen en ella inician una andadura propia. Los artistas han utilizado la Biblia como fuente de inspiración, al mismo tiempo que les permitía una comunicación fluida entre artista y público, pues ambos compartían los mismos referentes culturales. Sin embargo, no se trata de una representación aséptica e impersonal, ya que toda representación lleva implícito un proceso de interpretación. Y es aquí donde reside el interés de este tipo de estudios. Se trata de averiguar qué nuevos significados puede tener en un entorno político y cultural distinto, fuera del contexto bíblico.

El triunfo de David frente a Goliat (1 Sam 17) se convirtió en un símbolo de esperanza para todos aquellos que se encontraban en una situación de inferioridad, pero que, sin perder la esperanza, soñaban con la victoria. Fue empleado en el siglo XV en la República de Florencia (el *David* de Donatello o el *David* de Miguel Ángel son algunos ejemplos) como alegoría de la lucha por las libertades y por la independencia de Florencia, y se ha continuado utilizando para referirse a todo tipo de situaciones en que, de manera imprevista, los más débiles consiguieron imponerse a los más fuertes por medio de la astucia y del ingenio.

El artista selecciona, reelabora, introduce elementos nuevos y, en ocasiones, modifica el relato bíblico. Dos ejemplos pueden servirnos de muestra. En el sacrificio de Isaac (Gn 22), una vez que Abrahán demuestra su obediencia a Dios, recibe un mensaje oral que le pide que se detenga y no sacrifique a su hijo (Gn 22,12). En muchos cuadros, sin embargo, los pintores se han apartado de la fuente original y han introducido una variante. Ya no se tratará de la voz, sino de una mano que detiene la de Abrahán en el momento del sacrificio.

Por otra parte, tras contemplar *Judit y Holofernes* (1901) de G. Klimt, no podemos por menos que preguntarnos qué queda del personaje bíblico, de la mujer casta y piadosa que aparece en el libro de Judit, frente a esta mujer fatal, devoradora de hombres, presentada en paralelo con la historia de Salomé y Juan el Bautista (Mc 6,17-28).

La relación entre Biblia y representación cultural es, pues, un camino de doble dirección. La Biblia es fuente de inspiración, pero tras pasar por las manos del artista, las escenas y personajes se enriquecen, se transforman y muestran distintos grados de proximidad con la fuente de la que proceden.

En la actualidad y, sobre todo en Estados Unidos de América y en el Reino Unido, existe una línea de investigación de carácter interdisciplinar, que lleva por nombre *historia de la recepción*, cuyo objetivo es el análisis de la representación de escenas, temas y personajes bíblicos en todo tipo de manifestaciones artísticas: iconográficas (escultura, pintura, tapices, grabado, manuscritos miniados), musicales (instrumental y vocal), literarias¹ (poesía, novela, drama) y, más recientemente, audiovisuales (cine, anuncios, medios de comunicación) e incluso cómics. Hay que tener en cuenta que cada época tiene sus preferencias en cuanto al soporte de sus manifestaciones culturales y que crea nuevos medios de expresión.

II. LA BIBLIA, UN LIBRO SINGULAR

La Biblia es una obra unitaria, un libro único, pero, al mismo tiempo, es una colección de libros, una biblioteca. Heterogeneidad y diacronía son dos palabras claves para entender esta antología de textos que proviene de contextos históricos diversos, compilados y producidos durante siglos. A través de ellos se perciben miradas distintas, ideologías y perspectivas

1. Sobre la relación entre Biblia y literatura española puede verse el magnífico estudio dirigido por Del Olmo Lete (2008-2010).

diferentes. La visión que tienen los autores de Samuel y Reyes del rey David es muy distinta de la que refleja el libro de Crónicas. La institución real es valorada de forma dispar: unas veces de forma positiva, otras, en cambio, en clara oposición.

Simian-Yofre (2011, 62) afirma que «la Biblia es una biblioteca de libros que susurran sus secretos los unos a los otros». Es una forma poética de referirse a la Biblia como un libro que habla de sí mismo y desde sí mismo. Por ello, la relectura y la intertextualidad tienen un papel destacado. Algunas tradiciones, como hilos que crean la urdimbre de un tapiz, recorren las páginas de la Biblia. Las tradiciones de la salida de Egipto, la liberación de la esclavitud y el deambular por el desierto narradas en el Pentateuco son retomadas por el Segundo Isaías, que las utiliza en un contexto histórico nuevo: la salida de Babilonia y el regreso a Judá. En labios de este profeta, estas tradiciones adquieren un sesgo propio, el retorno es visto como un nuevo éxodo.

Otro profeta, en este caso anterior al exilio, recurre a la estancia en el desierto como paradigma de las relaciones entre Dios y su pueblo. Para Oseas se trata de un tiempo en el que Israel solo tenía ante sus ojos a Yahvé, puesto que en el desierto no habitaban otros pueblos cuyos dioses pudieran ser adorados por los israelitas, de manera que no existía el peligro de idolatría.

La imagen del pastor que se ocupa del rebaño y cuida de sus ovejas aparece en relación con David (1 Sam 16,11)², pero también la emplea el profeta Ezequiel (Ez 34,11-16) y es utilizada en los Salmos (Sal 23). En definitiva, los textos evocan otros pasajes, aluden y sugieren otros textos bíblicos, otras tradiciones, otros personajes, lo cual da como resultado una nueva interpretación³.

La Biblia es el libro de la memoria y es también el libro del recuerdo y de la conmemoración. Por medio de la recitación y de la lectura, de la relectura de las tradiciones a la luz de las nuevas circunstancias y de su actualización, el pueblo de Israel va adquiriendo y conformando su propia identidad. Por medio de la memoria y de la transmisión, las palabras y tradiciones renuevan su sentido a través de una lectura interpretativa. Se trata de una percepción de sí mismo en la que el pasado y la historia son determinantes, porque es en los acontecimientos históricos donde el Dios de Israel se muestra y se da a conocer. La identidad de Israel es el resultado de un proceso de autocomprensión, en el que coexisten, con mayor o menor grado de tensión, distintas sensibilidades, y en el que, paulatinamente, se irá imponiendo una determinada visión sobre las demás.

III. LA BIBLIA Y EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

El texto bíblico no es una manifestación cultural independiente y aislada. Se inserta en unas coordenadas políticas, sociales y culturales que nos per-

2. David fue pastor del rebaño de su padre, pero, cuando se convirtió en rey, la imagen del pastor se extendió a todo su pueblo, Israel (Sal 78, 71-72).

3. A modo de ejemplo véase el análisis de Navarro sobre la intertextualidad en el libro de Judit, en González Lamadrid *et al.* 2000, 439-442.

miten interpretar y entender, en ese contexto, los géneros, expresiones, alusiones y motivos que aparecen en esta obra. Los autores bíblicos estaban condicionados por las corrientes de pensamiento, formas y modos literarios de composición de su época.

Cada centro cultural del Próximo Oriente Antiguo (POA) tenía su propio corpus de tradiciones científicas, literarias, religiosas e históricas. Los descubrimientos arqueológicos y epigráficos han permitido acceder a estas culturas y a sus archivos y, por consiguiente, llevar a cabo estudios comparativos. Entre la ingente cantidad de material descubierto podemos destacar los archivos de Nuzi (siglos XV-XIV a.e.c.), que recogen información sobre adopciones, contratos y otros documentos legales y económicos que han sido utilizados como pruebas de la historicidad y antigüedad de los relatos patriarcales⁴. Por otra parte, las tablillas de el-Amarna (siglo XIV a.e.c.) son una fuente esencial para la reconstrucción de las lenguas cananeas y aportan datos sobre la región siro-palestina de este periodo.

El Israel bíblico se sitúa geográficamente entre Egipto y Mesopotamia. Durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX se acentuó la influencia de Babilonia en el estudio de la religión de Israel⁵. Sin embargo, el posterior descubrimiento de los yacimientos arqueológicos cananeos de Mari y Ugarit, se ha revelado imprescindible para conocer aspectos relativos a la lengua hebrea, la poesía hebrea bíblica, la religión y cuestiones relativas a la dimensión ritual, mítica y del culto. La influencia de la religión y cultura cananeas sobre la religión bíblica son mucho más directas y decisivas.

Los contactos e influencias entre la literatura del POA y la Biblia se perciben en los paralelos y semejanzas en los temas y géneros y en la existencia de las mismas preocupaciones⁶. Me detendré en algunos ejemplos.

Los relatos bíblicos sobre la creación y el diluvio deben leerse e interpretarse a la luz de las cosmogonías mesopotámicas (como la *Epopéya de Gilgamés* o el relato de la creación del *Enuma elish*), pues en ambas se reflejan concepciones muy próximas. El primer relato de la creación (Gn 1) está muy influido por concepciones babilónicas como la importancia que conceden a los astros y al mar en su concepción del mundo. El segundo relato de la creación (Gn 2), en cambio, muestra una cosmovisión centrada en la tierra y en los elementos esenciales para una población que vive de la agricultura, como las distintas especies de plantas y los ríos. En Gn 2, además, la creación del hombre se hace a partir de arcilla, al igual que en el *mito de Atrahasis*.

La historia de José encuentra paralelos significativos en la literatura egipcia. La trama del relato bíblico es muy similar a la de la historia de Sínuhé y, en concreto, Gn 39 presenta motivos comunes a la *Historia de los dos hermanos*.

El conocimiento de la literatura sapiencial del POA permitió entender que la sabiduría era un fenómeno internacional y no específico de Israel.

4. No todos los autores coinciden con esta opinión. Investigadores como T. L. Thompson y J. van Seters discrepan y consideran que el contexto del primer milenio se adapta mejor a las historias de los patriarcas.

5. Esta corriente, conocida como panbabilonismo, tuvo como figuras destacadas a H. Winckler (1863-1913) y F. Delitzsch (1850-1922).

6. Sobre las relaciones entre la Biblia y la literatura e iconografía del POA, cf. Keel 2007.

En la actualidad se considera que este corpus de literatura fue producido por escribas. Algunos proverbios, instrucciones y diálogos eran leídos y transmitidos en el mundo antiguo. A partir de la semejanza formal y de contenido muchos investigadores han percibido similitudes y posibles influencias de estas literaturas en la Biblia, cuyo origen, probablemente, se encuentre en el intercambio cultural de ideas y textos.

El personaje de Job no es una creación original de Israel. Encontramos un personaje muy similar en *Ludlul bel nemeqi* (conocido como el Job babilónico) y en el relato sumerio *Un hombre y su dios*, lo que nos lleva a pensar en la existencia de una tradición previa existente en el POA. Los proverbios arameos de Ajicar tienen puntos de contacto con el libro de Proverbios, especialmente en la personificación de la sabiduría como figura femenina. Además, el libro de Proverbios incorpora sentencias y proverbios convencionales que aparecen en la literatura mesopotámica y en la instrucción egipcia. Estos ejemplos bastan para ilustrar la estrecha vinculación que existe entre los textos de los distintos centros culturales del POA.

Junto a la comparación literaria de los textos bíblicos con la literatura del POA debemos situar el estudio de la religión de Israel. La Escuela de la historia de las religiones nació a mediados del siglo XIX con la intención de estudiar los fenómenos religiosos desde una perspectiva científica. La religión bíblica debía ser investigada utilizando los mismos principios y métodos que se aplicaban a las demás, dejando al margen consideraciones de tipo teológico y filosófico. La religión de Israel no debía ser considerada distinta ni diferente. Al igual que las demás religiones, funcionaba según los mismos principios y mecanismos. Por ello, se consideró esencial conocer y estudiar las influencias que recibió de los pueblos circundantes. Esta aproximación permitió detectar las similitudes y peculiaridades de la religión de Israel y comprender los procesos de evolución experimentados. Un ejemplo conocido es el caso de la monarquía. Esta institución no existió en Israel hasta el siglo XI-X a.e.c. Cuando Israel adoptó la monarquía como forma de gobierno, recurrió a las monarquías de los pueblos de alrededor. Lógicamente no se llevó a cabo una mera trasposición, pues fue necesario adaptar la institución monárquica del POA a las peculiaridades de Israel. El rey no podía ser de naturaleza divina, ni podía ser adorado, pero la relación entre la divinidad y el monarca se estableció en Israel en términos de paternidad adoptiva. De esta manera, se modificaba una realidad que entraba en conflicto con el concepto de un único Dios al que Israel podía dar culto.

Por último, es de destacar que el autor, al que en la actualidad se le concede un papel primordial en la elaboración de la obra literaria, no tenía la misma importancia en la Antigüedad, donde el énfasis lo recibía el texto, un texto que experimentaba un proceso de crecimiento durante varios siglos, el tiempo que mediaba entre la forma primitiva del núcleo de un libro bíblico y la forma final. El texto bíblico no es el resultado de la imaginación de un individuo que vierte el resultado de su actividad creadora en un soporte escrito sentado ante un escritorio. El concepto de autor es, sobre todo, colectivo. En ocasiones crean textos nuevos a partir de los existentes, pero, la mayor parte de las veces, su tarea consistía en agrupar, compilar, reordenar, fusionar e introducir comentarios editoriales que dieran una nue-

va orientación al sentido de un pasaje. Los autores, redactores y editores⁷ anónimos participaron en un dilatado proceso, en el que sus aportaciones individuales quedaron diluidas en el resultado final.

IV. EL ESTUDIO DE LA BIBLIA

Existen muchas formas de estudiar la Biblia, cada una de las cuales afronta objetivos distintos y emplea determinados métodos para alcanzarlos⁸. No es mi intención hacer una descripción exhaustiva de todas las aproximaciones, sino destacar las más significativas en una visión panorámica, y solo dedicaré mayor atención a aquellos enfoques que considero son menos conocidos para el lector.

En primer lugar, se debe distinguir entre enfoque y método. El primero hace referencia a la perspectiva desde la que se analiza la Biblia, mientras que el segundo se refiere a las técnicas y procedimientos empleados en un determinado tipo de lectura. Un mismo método puede ser empleado por distintos enfoques (por ejemplo, en muchas ocasiones, la crítica feminista y la narratología analizan los textos con una metodología similar, si bien el interés de cada uno de ellos es distinto). También puede suceder que un enfoque utilice varios métodos y no uno solo, por lo que no se puede establecer una relación biunívoca entre enfoque y método. Abordar los modos de leer un libro tan plural y diverso como la Biblia es necesariamente complejo. Una de las principales dificultades reside en optar por un criterio de clasificación, ya que existen diferentes maneras de agrupar los enfoques. Por esta razón, he elegido un criterio flexible, que permita al lector tener una visión de conjunto, amplia e integradora, sin tener que recurrir a categorías excluyentes o claramente antagónicas. Sin embargo, soy consciente de que algunas aproximaciones se encuentran en la frontera y que pueden ser clasificadas de otros modos. He optado por distribuir los enfoques en dos grandes grupos: los que ponen el énfasis en el texto y en su proceso de formación y los que se centran en el lector. En el primer caso, el texto es el final del camino, en el segundo, el punto de partida.

El primer grupo se centra en el proceso de formación del texto y lo hace desde una perspectiva diacrónica. En él tiene cabida el análisis de anacronismos, relatos duplicados, interrupciones en la narración, existencia de tradiciones distintas e incluso opuestas, etc. Todo ello se orienta a establecer las distintas etapas por las que ha pasado el texto hasta llegar al resultado final que tenemos ante nosotros. El segundo grupo incide en la interpretación actual del texto y en superar la distancia entre texto y lector, lo que nos enfrenta con el problema de la subjetividad y de si existe total libertad a la hora de analizar la Biblia. Las lecturas contextualizadas defienden que el texto no solo está ligado al momento histórico en que se origina, sino también a la historia actual de cada receptor. Lógicamente a

7. Se entiende por editor no un mero compilador, sino el que da forma definitiva a un libro colectivo.

8. Para un estudio detallado de los distintos enfoques y métodos, cf. Hayes y Holladay 2007³; Simian-Yofre 2001; Barton 2001; y Rogerson y Lieu (eds.) 2006, sección V.

partir de este planteamiento surge la cuestión de si existe una única lectura, una única interpretación válida que deba ser asumida por todos los lectores o si, por el contrario, se debe entender que el texto está abierto a múltiples interpretaciones.

Cada enfoque plantea al texto diversas preguntas, aborda el texto desde perspectivas distintas, y formula preguntas diferentes. Un criterio que se ha utilizado para clasificar los distintos enfoques es el de la oposición entre diacronía y sincronía, como si se tratara de aspectos excluyentes, cuando en realidad se deben considerar categorías dialécticas, que lejos de contraponerse deben complementarse. Si solo consideramos la forma final del texto, se pierden elementos y claves interpretativas que provienen de los distintos autores y fases de composición, de los destinatarios, de la intención del autor, etc. También se pasan por alto problemas textuales y de traducción⁹. Por el contrario, si olvidamos el papel del lector, el texto permanece inerte, muerto, sin vida. En esta línea se enmarcan las palabras de Simian-Yofre (2001, 62-63):

[...] un texto no tiene infancia, ni adolescencia, ni edad madura, ni senilidad, sino solamente posibilidades, realizaciones y límites.

Quando un texto llega a ser, es lo que es. Y ese llegar a ser no se puede definir temporalmente, sino que acontece cada vez que el texto se vuelve a leer. A decir, a comunicar.

1. Enfoques centrados en el texto

Bajo la etiqueta *enfoques histórico-críticos* se agrupan una serie de trabajos que desde la filología, la historia y la literatura, y en una perspectiva diacrónica, se han interesado por el texto bíblico y por su proceso de formación, con especial atención a cuestiones como la autoría, los estadios de composición y el proceso redaccional. Así, la *Crítica de las fuentes* buscaba respuestas para resolver el interrogante de cómo y por quién fue compuesto el Pentateuco. Esta corriente centra su atención en determinar el sentido «original» del texto, es decir, el significado que tenía para los primeros lectores. Lo más destacable de estos enfoques —los primeros estudios de este tipo se sitúan a finales del siglo XVIII— es que se trata de una aproximación científica, que busca ser objetiva e imparcial, y que se apoya en datos verificables.

La relación entre Biblia e historia o, lo que es lo mismo, determinar cuánta historia contienen las páginas de la Biblia, fue y continúa siendo una cuestión clave. Los descubrimientos arqueológicos y epigráficos han permitido avanzar de forma significativa en esta área. Sin embargo, lejos de alcanzar un consenso, hay opiniones divergentes, como, por ejemplo, la datación de la puesta por escrito de las tradiciones patriarcales, que se ha ido retrasando, hasta situarlas en el periodo persa.

A partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado se empezaron a utilizar las ciencias sociales (antropología, sociología, psicología cultural) en el estudio de la Biblia. Más que obtener nueva información, su objeti-

9. Sobre las dificultades de los métodos sincrónicos, cf. Ska 2001, 220-224.

vo era entender e interpretar los datos existentes, para lo cual se empezaron a considerar los factores sociales y cómo estos influyen en los acontecimientos. Los esfuerzos se centraron en reconstruir el sistema social del antiguo Israel: las normas, costumbres, instituciones, organización judicial y religiosa, etc. Los aspectos ideológicos, la divergencia de opiniones y los conflictos fueron adquiriendo mayor importancia, así como la demografía o las tendencias económicas. En este tipo de estudios se recurre a la comparación con otros modelos transculturales, para lo cual se acude a grupos semejantes, sean coetáneos o de otras épocas y lugares, para percibir los elementos comunes y los rasgos típicos.

Un ejemplo de las aportaciones de este enfoque son los modelos de asentamiento, que proponen respuestas alternativas a cómo se establecieron los israelitas en Canaán y al proceso de urbanización que tuvo lugar en los siglos XIII-XI a.e.c. Frente al modelo de invasión o conquista, sostenido por W. F. Albright y la escuela americana, y el de infiltración o asentamiento pacífico, defendido por A. Alt, M. Noth y la escuela alemana, desde las lecturas sociológicas se tienen en consideración otros factores como la desestabilización del poder egipcio en Palestina y la debilidad política y económica de las ciudades cananeas. Esta situación permitiría a las clases bajas y a los grupos marginales abandonar las ciudades y crear una organización política independiente en la zona montañosa y en regiones sin habitar. El modelo de revolución (G. E. Mendenhall, N. Gottwald) y la variante del modelo de digresión (C. H. J. de Geus, N. P. Lemche) sostienen que el asentamiento sería el resultado de un proceso de revolución social interna protagonizado por grupos marginales (*habiru*), campesinos y pastores dependientes que se levantaron contra los dirigentes de las ciudades y construyeron una sociedad tribal independiente e igualitaria fuera de la estructura feudal.

A comienzos del siglo XX, H. Gunkel afronta el estudio de la Biblia desde otra perspectiva. Este autor sostiene que el significado está íntimamente relacionado con cómo se dice, con la forma de decirlo, por lo que el análisis de la forma se convierte en un elemento clave para interpretar el contenido. Este nuevo enfoque, la *crítica de las formas* (CF), dedica su atención a las formas en que cristalizaron los textos bíblicos. El método que emplea establece dos fases. Primero se analizan los textos de manera individual para, a continuación, establecer los elementos comunes que permiten determinar los esquemas o tipos, es decir, los géneros (mitos, sagas, leyes, himnos, etc.). Por ello, es importante distinguir entre texto, una realización individual y particular, y género, que es una abstracción. Para determinar un género literario se analizan tres elementos: el contenido, la forma (estilo, vocabulario, estructura) y el contexto social o *Sitz im Leben* (culto, oración, enseñanza, etc.). Tener en cuenta las circunstancias en las que se originan los textos y el entorno en el que se recitaban son dos de las principales aportaciones de esta corriente. Así, un salmo de queja pudo surgir tras una derrota en la batalla, por una catástrofe natural o por la ruptura de confianza dentro de la comunidad, por citar algunas posibilidades, y pudo ser recitado en el marco de una celebración litúrgica en el templo o en el mismo campo de batalla. La CF también se ocupa de la fase oral o preliteraria de las tradiciones antes de ser puestas por escrito, en un intento por determinar la forma original de cada unidad textual. Dedicó grandes esfuerzos a estudiar las dinámicas

de la composición oral y de la transmisión oral, y el papel que la memoria desempeña en dichos procesos. Este enfoque rescató la importancia de la oralidad y de los elementos que la acompañan, como el tono de voz, preguntas retóricas, silencios, gestos, incluso la ironía. Muchos se perdieron al ser puestos por escrito; sin embargo, algunos de ellos aún pueden ser rescatados¹⁰, porque no debemos olvidar que muchos de ellos no nacieron como textos escritos, sino para ser pronunciados ante un auditorio.

La *crítica de la tradición* (CT) es equivalente a la *crítica de las formas*, pero supone un paso adelante. Del mismo modo que la CF trabaja sobre géneros literarios establecidos, la CT analiza motivos y temas, imágenes y concepciones comunes. Esta aproximación estudia las tradiciones y cómo se han utilizado en la historia de la comunidad. Aporta resultados significativos en aquellos pasajes en los que se ha producido una acumulación de material, donde las antiguas tradiciones se reciclan, se reformulan y reinterpretan a la luz de la propia situación actual y se transmiten a los sucesores. Se distingue entre una tradición ya constituida y los elementos que a lo largo del tiempo se van integrando. Una misma tradición puede verse reflejada en textos distintos, pero también puede verse reducida a una frase hecha e, incluso, ser modificada o corregida. Se trata, pues, de estudiar el proceso mediante el cual estas tradiciones se han transmitido entre las distintas generaciones.

Un ejemplo de cómo los textos bíblicos pueden reflejar distintos estadios de crecimiento es el ciclo de Jacob (Gn 25,19-36,43). En sus orígenes, Jacob es una combinación de embustero y tramposo, una persona que, mediante su astucia y habilidad, supo imponerse a otros (Esaú y Laban) y presenta elementos comunes con relatos similares de culturas próximas. Cuando Jacob empezó a ser identificado con el grupo de Israel y sus víctimas se relacionaron con otros grupos (edomitas, arameos), los episodios empezaron a adquirir tintes nacionalistas que reflejaban las tensiones entre Israel y otros pueblos. Finalmente, en la última fase, estos episodios se pusieron en relación con las tradiciones sobre Abrahán e Isaac, y las tradiciones de Jacob pasaron a integrarse en un entramado más amplio que mostraba los orígenes de Israel.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que este enfoque no se puede aplicar a todos los textos y que asume una reconstrucción hipotética de la historia de una determinada tradición.

La Biblia es el resultado de un largo proceso de composición y transmisión, cuyos inicios se sitúan en la etapa preliteraria de cada unidad textual. La *crítica de la redacción* (CR) se ocupa de investigar las etapas del proceso de composición del texto escrito desde sus inicios (algunos autores incluyen la fase oral) hasta la fase final. En este proceso de crecimiento es fundamental el papel del redactor, que trabaja a partir de materiales preexistentes, a los cuales impone un sello propio mediante interpolaciones, añadido de glosas, inserciones redaccionales, reordenación de mate-

10. Sugiero al lector que lea el Canto de la viña (Is 5,1-7) de dos maneras distintas. La primera vez en voz alta, donde podrá percibir los elementos propios del discurso y la interacción entre emisor y receptor. La segunda vez en voz baja, como texto escrito, donde estos elementos pasan desapercibidos.

riales y otros procedimientos. La CR estudia los elementos redaccionales (por ejemplo, anacronismos o referencias a fuentes externas) para determinar el proceso de composición y crecimiento del texto hasta llegar a la fase final. Un interesante ejemplo de esta aproximación se encuentra en los relatos de los jueces mayores, muchos de los cuales se han construido a partir de leyendas de héroes a los que los redactores de la escuela deuteronomista han sobrepuesto una determinada estructura de carácter teológico: pecado → castigo → conversión → salvación. La repetición de esta secuencia en los diferentes relatos transmite al lector una visión cíclica de la historia.

2. *Enfoques centrados en el lector*

Las lecturas que he agrupado bajo este epígrafe analizan el texto bíblico en su forma final e inciden en la relación entre texto y lector. El interés, pues, se ha desplazado de la intención del autor y el contexto original escrito, a la respuesta del lector, ya sea un individuo o una comunidad. La lectura se entiende como un acto de creación en función de los valores y modelos de la sociedad de cada época. En el siglo XX se detecta un creciente interés por la Biblia como fenómeno literario y se plantea la necesidad de estudiar esta colección de textos con los mismos principios y métodos que se utilizan en otras literaturas. La Biblia requiere una lectura seguida y respetuosa con la estructura literaria de sus textos, sin desintegrarla en fragmentos, del mismo modo que se lee una novela.

El *análisis narrativo o narratología* (R. Alter, M. Sternberg, J. L. Ska, A. Wénin y A. Berlin, entre otros) acude a los métodos y resultados de los estudios de lingüística y de crítica literaria. A diferencia de los métodos histórico-críticos que veían el texto como un documento histórico, como una ventana desde la que observar el mundo que se esconde detrás, la narratología considera el texto como un todo coherente, un universo cerrado, que debe ser analizado desde sí mismo.

Su interés se centra en las formas narrativas y en las técnicas empleadas en el relato; incluso, se llegan a aplicar métodos que se utilizan en el análisis de textos de ficción¹¹. Interesan la trama (exposición, complicación, resolución y conclusión), los personajes (dinámicos, estáticos, redondos o planos; protagonistas, secundarios o comparsas) y el punto de vista de quienes intervienen en el episodio: narrador-autor (perspectiva total), personajes (perspectiva interna) y lector (perspectiva externa). Se incide en cómo se cuenta la historia y cómo se implica al lector en el relato. La narratología distingue entre el relato real tal y como aparece ante el lector, y el relato tal y como el lector lo recompone, ya que este debe ordenar los episodios en el caso de que no aparezcan en orden cronológico, suplir los elementos que faltan, desarrollar aquellos que solo se indican mediante una alusión, cubrir las omisiones del texto, etc. Esta reconstrucción recibe el nombre de fábula.

Dentro del eje fundamental formado por narrador, narración y lector, desde la narratología se insiste en subrayar la diferencia entre los ele-

11. Cf. Ska 2012, 93-96, para una breve exposición de las principales categorías que se manejan en el análisis narrativo.

mentos que se insertan dentro del relato, de aquellos que están fuera de él y se sitúan en los márgenes:

Autor real //

Autor implícito / narrador / narración / lector implícito

// Lector real

El *autor real* es externo al relato, mientras que el *autor implícito* es la imagen del autor que se refleja en el texto. De la misma forma, el lector real es el individuo que desde su contexto específico emprende en cada época la lectura del episodio, mientras que el lector implícito es el que presupone el autor-narrador, el lector tipo al que se dirige el relato. El análisis narrativo, sin embargo, no rechaza otras lecturas. La aproximación al texto desde sí mismo, sin tener en consideración otros elementos exógenos, aporta unas claves de lectura que enriquecen la comprensión del relato. Al centrarse en el texto más que en el contexto, estas lecturas literarias pretenden superar la distancia existente entre el texto antiguo y el lector moderno, ya que orientan su interés a las cualidades literarias del texto bíblico. Pero no podemos olvidar que la distancia entre el texto y el lector abarca muchos siglos, y que se deben tener en cuenta otras consideraciones como el contexto y el mundo exterior del relato. Dado que el texto procede de otra época, es necesario averiguar las normas de aquel momento, que nos permitirán integrarlo en su contexto e interpretarlo correctamente. De no ser así, la lectura resultante podría ser arbitraria.

La *crítica canónica* (CC), cuyos principales exponentes son J. A. Sanders y B. S. Childs, centra su atención en la forma final de la Biblia, que es tenida por texto autoritativo y sagrado y que, como tal, posee un papel normativo y único en la comunidad de creyentes. Desde esta interpretación, texto y comunidad están íntimamente relacionados. La CC no estudia la historia de los distintos cánones en el siglo I a.e.c. (Qumrán, fariseos, samaritanos, etc.), sino que parte del supuesto de que los textos fueron generados, transmitidos, reelaborados y preservados en comunidades para las cuales eran textos autoritativos.

Frente a la preocupación de otros enfoques por la historia del texto, la CC centra sus esfuerzos en descubrir el mensaje del texto bíblico que ha ido perdiendo, paulatinamente, sus particularidades históricas originarias para adquirir un sentido universal. Pero el proceso de lectura y el análisis de la Biblia no se hacen desde la perspectiva del lector individual, sino que se insertan en una tradición de lectura que comienza en la época en que el texto se convierte en canónico y llega hasta la actualidad. Por tanto, la comprensión del texto se lleva a cabo desde la comunidad de fe. El lector se acerca al texto desde una determinada creencia, lo que implica una comprensión previa (lectura preconcebida), pero, al mismo tiem-

po, dado que el lector espera encontrar sentidos que iluminen su vida, el texto es leído con un alto grado de receptividad.

La CC hace una lectura de tipo sincrónico, ya que considera que la Biblia es una colección única y completa, donde el papel del contexto lo desempeña el resto de pasajes y libros de la Biblia y no el trasfondo histórico. Por consiguiente, un episodio no debe leerse de forma aislada e independiente, sino como parte integrante de un texto más amplio, de manera que se produce un diálogo entre un pasaje concreto y el texto canónico completo. Un ejemplo lo encontramos en los textos mesiánicos de Is 9,2-7 y 11,1-9. La CC no lee estos pasajes desde el contexto original en el que surgen, oráculos dirigidos a los habitantes de Judá en el siglo VIII a.e.c., ni ve en ellos las expectativas y esperanzas que se proyectaron en la figura del próximo rey, sino que los interpreta como el anuncio de la figura del Mesías.

Uno de los riesgos de este enfoque reside en el presupuesto de que la Biblia habla con una única voz, lo que lo lleva a ignorar o minimizar las desavenencias y rupturas del texto. Se prefiere la armonización frente a la disonancia y la incertidumbre. También se le ha criticado que, en la práctica, este tipo de aproximación supone volver a las lecturas precríticas de la Biblia, ya que no tiene en consideración los avances de los métodos histórico-críticos.

El tercer enfoque que vamos a mencionar es la *crítica estructuralista*. Según el estructuralismo, toda actividad humana está regida por una serie de convenciones y reglas que estructuran sus experiencias en esquemas mentales básicos y en patrones de significado que tienden a construir el mundo en oposiciones binarias. Por tanto, el estructuralismo analiza las estructuras que subyacen no solo en la literatura, sino en todos los fenómenos sociales y culturales. Algunas de ellas (estructuras superficiales) funcionan en el nivel consciente y se perciben con facilidad en el texto como el argumento o el flujo de la historia. Otras (estructuras profundas) se manifiestan en el nivel subconsciente y son más complejas, pues ordenan principios que se encuentran en el texto de forma no explícita. El estructuralismo defiende que la literatura refleja ambos tipos de estructuras y que las estructuras profundas representan esquemas de pensamiento que trascienden el tiempo y el espacio.

La crítica estructuralista no se interesa por la génesis del texto ni dedica especial atención a averiguar su significado. Su atención se dirige al modo en que se transmiten los significados, a cómo el lector decodifica el texto y a la forma en que las estructuras profundas del texto conectan con las del lector. De hecho, se trata de una aproximación atemporal, en la que no se tiene en cuenta ningún elemento externo al texto y en la que no se distingue entre el significado del texto en el pasado y en la actualidad. De manera que esta aproximación se mueve en el eje texto, lector y proceso de lectura. Dado que el estructuralismo no se interesa por el texto final, sino por las estructuras múltiples que hacen posible el texto, los significados también serán múltiples. La idea de que el texto posee un único significado posible no tiene cabida en esta perspectiva. En los textos narrativos ha obtenido sus resultados más provechosos; mientras que en los textos poéticos y proféticos ha cosechado escasos resultados. Este enfoque, sin embargo, ha tenido poca difusión. El carácter críptico de la

terminología que emplea (esquema actancial, esquema funcional, isotopías, por citar algunos ejemplos) hace que sea un lenguaje difícil de comprender, solo accesible a los iniciados, y la complejidad de los métodos empleados conlleva que incluso en los estados de la cuestión sobre los métodos de estudio de la Biblia estén poco desarrollados o simplemente se mencionen bajo epígrafes de carácter general (otros métodos).

Por otra parte, los cambios culturales influyen en la lectura e interpretación de la Biblia. Los valores que articulan la sociedad evolucionan hasta el punto que determinadas lecturas de ciertos pasajes no son tolerables en la actualidad, pues chocan de lleno con la forma de comprender la realidad y con los valores religiosos contemporáneos. La interpretación de la Biblia se ha visto obligada a cambiar y a hacerse compatible y entendible en cada contexto. Si el texto está vivo y adquiere sentido cuando se lee, es necesario tener en consideración las coordenadas en las que se sitúa el lector y que determinan su lectura.

La *lectura feminista* (P. Tryble, M. Bal, Ch. Exum, M.-T. Wacker, L. Schottroff e I. Fischer) entiende que la Biblia es un texto redactado y transmitido por varones, cuyas páginas reflejan una sociedad androcéntrica. En esta sociedad los varones son el referente, mientras que las mujeres tienen un papel secundario o marginal, reducido al ámbito familiar, como hija, esposa, hermana o madre de un varón. Desde esta perspectiva, la Biblia no es un libro neutro y la interpretación feminista busca romper este marco y aportar una interpretación más inclusiva. Ya en la Edad Media se alzaron voces, como la de Cristina de Pizan en los siglos XIV-XV, que expresaron sus objeciones y subrayaron de qué manera esta visión antropocéntrica condicionaba la ideología y la enseñanza de la Iglesia. Un momento clave fue la publicación de la *Biblia de las mujeres* (1863-1865) a cargo de Elizabeth Cady Stanton, una mujer muy comprometida en la lucha por una sociedad más justa, lo que la llevó a trabajar al mismo tiempo por la abolición de la esclavitud y por el sufragio femenino. Pero es a partir de los años sesenta del pasado siglo cuando los estudios sobre la mujer empiezan a cobrar importancia. Entre las autoras más destacadas sobresale Elizabeth Schüsler-Fiorenza, cuya aportación ha marcado un hito en la interpretación feminista. Aunque sus trabajos se han centrado en la exégesis del Nuevo Testamento, la metodología empleada por ella ha sido aplicada también a la Biblia hebrea. En el campo bíblico, la aproximación feminista se ha centrado sobre todo en tres líneas de investigación: el análisis y reinterpretación de aquellos pasajes que tradicionalmente han legitimado la sumisión e inferioridad de la mujer; el desarrollo de las imágenes, metáforas y símbolos femeninos utilizados para referirse a Dios; y el estudio de aquellos pasajes en los que intervienen las mujeres, de manera especial, aquellos que, como sucede con la hija de Jefe (Jue 11) o con la mujer del levita (Jue 19), son las víctimas. El objetivo es recuperar el papel de las mujeres en la Biblia y rescatar del olvido los personajes femeninos menos conocidos¹². En defi-

12. Como ejemplo de los resultados obtenidos por este enfoque podemos mencionar, entre otros, la serie *The Feminist Companion to the Hebrew Bible* editada por A. Brenner (1993-2001) y *La Biblia y las mujeres* en Navarro *et al.* (eds.) 2010 ss., un proyecto dirigido por varias autoras (M. Navarro, I. Fischer, J. Økkan y A. Valerio) sobre la historia y recepción de la Biblia y su in-

nitiva, se trata de recuperar la memoria perdida de las mujeres bíblicas que han permanecido invisibles durante siglos.

La aproximación feminista es muy plural. Aunque el adjetivo feminista¹³ puede llevarnos a pensar que la lectura de los textos se hace desde la perspectiva de mujeres occidentales, blancas y de clase media, en realidad, incluye otros puntos de vista: el de las mujeres negras de Estados Unidos (*womanista*), el de las mujeres de Latinoamérica (*mujerista*) y el de mujeres de Asia. La lectura feminista analiza los pasajes bíblicos tal y como nos han llegado en su forma final y, en este sentido, está próxima al análisis de la nueva crítica literaria. Pero, además, para descubrir la cara oculta de la historia, lo escondido e invisible, se recurre a la *hermenéutica de la sospecha*, que consiste en plantear al texto una serie de interrogantes: si hay una lectura interesada del texto, si se han distorsionado las imágenes para convertirlas en principios teológicos, si se han interpretado desde la perspectiva según la cual lo perfecto y ejemplar es lo masculino, etc., a la *hermenéutica de la liberación*, que ve en la Biblia un documento de liberación para las mujeres y silencia los textos que se oponen a esta interpretación y finalmente, a la *hermenéutica de una actualización creativa*, que permite una aproximación más libre y una lectura más estimulante y sugerente.

Las corrientes de estudio e investigación continúan. Se prosigue en las líneas abiertas y, al mismo tiempo, surgen nuevos enfoques que toman como punto de partida los logros y aportaciones de trabajos previos, como es el caso de la crítica posmoderna y la crítica posestructuralista.

3. *Un texto, distintas aproximaciones: el análisis de Gn 16,1-16*

Tras esta sucinta exposición, el análisis de Gn 16 servirá de ejemplo de cómo la multiplicidad de enfoques enriquece la comprensión de los textos, ya que cada uno presta atención a aspectos distintos. Lejos de ser excluyentes, los resultados que ofrecen permiten abarcar la complejidad de los relatos y aportan una visión amplia e interdisciplinar. El episodio de Gn 16 narra las relaciones entre Sara, la esposa de Abrahán, y Agar, su esclava, y el nacimiento de Ismael:

- 1 Saray, la mujer de Abrán, no le daba hijos; pero tenía una sierva egipcia, llamada Agar¹⁴,
- 2 y Saray dijo a Abrán:
—El Señor no me deja tener hijos; llégate a mi sierva a ver si ella me da hijos.
Abrán aceptó la propuesta.
- 3 A los diez años de habitar Abrán en Canaán, Saray, la mujer de Abrán, tomó a Agar, la esclava egipcia, y se la dio a Abrán, su marido, como esposa.

fluencia en las relaciones entre los géneros en Occidente, del que hasta el momento se han publicado, entre otros: *La Torah* (2010) y *Los Escritos* (2013). Un amplio elenco bibliográfico de esta corriente puede verse en Navarro 2009.

13. La interpretación feminista no solo presta atención al papel de la mujer, sino que también se hace eco de cuestiones de raza, clase, estatus económico y de género.

14. Para ser coherentes con los criterios adoptados en esta obra se ha sustituido el nombre de Hagar, más acorde con la grafía hebrea, por el de Agar, que es el que suele emplearse en nuestro idioma.

- 4 Él se llegó a Agar y ella concibió. Y al verse encinta, le perdió el respeto a su señora.
- 5 Entonces Saray dijo a Abrán:
—Tú eres responsable de esta injusticia; yo he puesto en tus brazos a mi esclava, y ella, al verse encinta, me pierde el respeto. Sea el Señor nuestro juez.
- 6 Abrán dijo a Saray:
—De tu esclava dispones tú; trátala como te parezca.
Saray la maltrató y ella se escapó.
- 7 El ángel del Señor la encontró junto a la fuente del desierto, la fuente del camino de Sur,⁸ y le dijo:
—Agar, esclava de Saray, ¿de dónde vienes y adónde vas?
Ella respondió:
—Vengo huyendo de mi señora.
- 9 El ángel del Señor le dijo:
—Vuelve a tu señora y sométete a ella.
- 10 Y el ángel del Señor añadió:
—Haré tan numerosa tu descendencia, que no se podrá contar.
- 11 Y el ángel del Señor concluyó:
—Mira, estás encinta y darás a luz un hijo y lo llamarás Ismael, porque el señor te ha escuchado en la aflicción.¹² Será un potro salvaje: él contra todos, y todos contra él; vivirá separado de sus hermanos.
- 13 Agar invocó el nombre del Señor, que le había hablado:
—Tú eres Dios, que me ve (diciéndose): ¡He visto al que me ve!
- 14 Por eso se llama aquel pozo «Pozo del que vive y me ve» y está entre Cades y Bared.
- 15 Agar dio un hijo a Abrán, y Abrán llamó Ismael al hijo que le había dado Agar.
- 16 Abrán tenía ochenta y seis años cuando Agar dio a luz a Ismael.

La *crítica de las fuentes* interpreta que Gn 16,1-16 y Gn 21,9-21 son dos versiones de un mismo episodio, transmitidas en distintos lugares y épocas. Para ello, se basa en la existencia de elementos comunes en ambos episodios, lo que le permite deducir que se trata de variantes de un mismo acontecimiento. La *crítica de las fuentes* asigna cada una de ellas a una fuente distinta. Gn 16 formaría parte del documento yahvista¹⁵, mientras que Gn 21 sería elohista. La intervención de un redactor (*crítica de la redacción*) mediante la inclusión del v. 9 «El ángel del Señor le dijo: Vuélvete a tu señora y sométete a ella» permitiría armonizar los dos relatos y leerlos como episodios sucesivos en el tiempo.

La crítica de la redacción y la crítica de las formas se fijan en las unidades literarias que componen el capítulo. Distinguen dos breves relatos de carácter explicativo (etiologías). El primero se refiere al origen del nombre de Ismael, antepasado de los ismaelitas (Gn 16,12) y el segundo, explica el origen del culto que tiene lugar en *Beer Lahay Roi* (Gn 16,13)¹⁶. El capítulo concluye con una genealogía en los dos últimos versículos (Gn 16, 15-16).

El descubrimiento de documentos epigráficos, especialmente de tablillas cuneiformes del segundo y primer milenio a.e.c., respalda la cos-

15. Algunos versículos (1.3.15-16) se asignan a la fuente sacerdotal.

16. La traducción que seguimos (Alonso Schökel y Mateos) traduce al español el nombre geográfico para facilitar el sentido explicativo del texto.

tumbre según la cual una mujer podía entregar su esclava a su marido con el fin de tener descendencia. En el *Código de Hammurabi* (§§ 145-147) se menciona el caso de una *naditu*, una mujer vinculada al templo, a la que no se le permite tener hijos. Su marido tendría derecho a tener una segunda esposa, pero también se contempla la posibilidad de que la *naditu* le entregue una esclava a su marido¹⁷. También en el citado código existen normas que regulan la relación entre ama y esclava, y las prerrogativas que tiene la dueña para castigar a la sierva que se rebela contra ella.

La crítica literaria analiza este pasaje desde la perspectiva de las convenciones literarias o escenas-tipo¹⁸. Dado que por dos veces Agar huye al desierto debido a la hostilidad de Sara y encuentra un pozo, Gn 16, al igual que Gn 21, sería una variante de la historia de la rivalidad entre mujeres en la que la esposa, favorita y estéril, entra en competencia con la concubina o esclava, fértil. El conflicto entre mujeres fértiles y estériles es recurrente en la Biblia¹⁹. Otra de las escenas-tipo que aparece en este episodio es el del anuncio a la madre del nacimiento de un hijo al que se le destina una misión especial, anuncio que es llevado a cabo por un emisario divino.

El análisis literario también se fija en la descripción de los personajes, en la estructura del relato y en el papel del narrador. En Gn 16 se distinguen tres partes: la crisis (16,1-6), que plantea el problema de la falta de descendencia, el clímax (16,6-8), que corresponde a la huida de Agar, y el desenlace (16,8-16), la aparición del ángel, el anuncio del nacimiento y el regreso. Los personajes tienen un grado de participación muy distinto en el relato. Sara domina la escena, es el sujeto de las acciones y quien actúa. Abrahán se revela como un personaje un tanto pasivo y, en cierto modo, secundario. Se limita a cumplir la petición de Sara y, deliberadamente, se sitúa al margen del conflicto entre las mujeres. Agar es el objeto de la acción. Para Sara es un instrumento, alguien que le pertenece y del que puede disponer libremente. Ni Abrahán ni Sara se dirigen a ella por su nombre, ni tampoco establecen un diálogo con ella. Habrá que esperar la intervención del emisario divino para que haya una comunicación directa y Agar adquiera valor por sí misma.

El narrador inicia el relato situando la historia en el trasfondo de un conflicto entre mujeres: «Saray, la mujer de Abrahán, no le daba hijos; pero tenía una sierva egipcia llamada Agar» (16,1). Pero ¿qué tipo de problema existe entre ellas?, ¿cuáles son los elementos que nos permiten descifrar la naturaleza de dicho conflicto? La oposición entre los dos personajes femeninos abarca distintos ámbitos:

17. Para otras referencias, cf. García Cordero 1977, 156-157.

18. Se entiende por escena-tipo un episodio que se caracteriza por incluir una serie de elementos que permiten al lector identificar el tipo de escena o relato. A modo de ejemplo puede pensarse en las películas del oeste, en las que aparecen unos determinados personajes (cuatreros, *sheriff*), temas (persecución de los bandidos, asaltos al banco, escenas en la cantina) y ambientaciones (prisión, cantina) sin los cuales el espectador no podría clasificar la película como perteneciente a ese género.

19. Así sucede entre Raquel y Lía (Gn 28-29) y entre Ana y Peniná (1 Sam 1).

	SARA	AGAR
	A FAVOR DE SARA	
Origen	hebrea	egipcia
Situación social	ama	esclava
Situación económica	rica	pobre
Situación jurídica	casada	soltera
	A FAVOR DE AGAR	
Edad	anciana	joven
Capacidad de tener hijos	sin hijos	fértil

La lectura sociológica aporta algunas claves para comprender la relación entre ama y sierva. El tener un hijo de Abrahán hace que Agar tome conciencia de su importancia y, por consiguiente, la relación jerárquica que había existido hasta entonces entre las dos mujeres entra en quiebra. El embarazo de Agar supone la amenaza de una posible pérdida de estatus para Sara.

Por otra parte, en este conflicto se detecta el papel que asigna el grupo a la mujer. La capacidad de tener hijos, especialmente hijos varones, es la función que la sociedad patriarcal asigna a la mujer. Se la valora en tanto en cuanto contribuye a la continuidad del grupo mediante la descendencia. Sin embargo, la relación entre Sara y Agar también se puede analizar desde otro ángulo, desde las semejanzas y puntos de contacto entre ambos personajes. Podemos afirmar que ambas:

- están exiliadas en una tierra extranjera y lejos de su cultura: Sara proviene de Ur, Agar de Egipto;
- pasan muchos años en Canaán antes de quedarse embarazadas;
- comparten el mismo hombre;
- tienen un único embarazo y dan a luz un hijo varón;
- la divinidad les comunica que serán madres de un pueblo.

Es decir, pese a lo que se puede pensar tras una primera lectura, Sara y Agar están mucho más próximas de lo que parece.

La cuestión de la esclavitud nos permite percibir ecos de otra tradición, la de la liberación de la esclavitud y huida de Egipto. Pero la historia de Agar refleja una visión distinta. Al igual que Moisés (Ex 2,15b-16; 3,1-2), Agar se encuentra con la divinidad en el desierto, tras huir de su opresor. Sin embargo, mientras que en el relato del éxodo (Ex 1-15) Dios está de parte de los oprimidos, en el caso de Agar, el mensajero le ordena que regrese: «Vuelve a tu señora y sométete a ella» (Gn 16,9), es decir, la divinidad se sitúa del lado del opresor. Se trata de una frase llamativa porque, cuando Dios vio la opresión de los israelitas en Egipto, actuó para liberarlos de la esclavitud (Ex 3,7-8). Además, la legislación israelita era muy sensible a la situación de los esclavos huidos y, a diferencia de otras legislaciones, defendía a estos frente a los derechos de sus amos (Dt 23,16-17). Por otra parte, mientras que la salida de Egipto llevó a los israelitas a la liberación, la expulsión de Agar la conduce a un futuro incierto.

La lectura de este pasaje también se puede hacer desde otro ángulo. Gn 16, al igual que Gn 21, forman parte de los relatos que tienen como trasfondo el cumplimiento de la promesa de descendencia hecha por Dios a Abrahán. Cada uno de ellos formaría parte de los sucesivos obstáculos

que dificultan y retrasan su cumplimiento. En Gn 16, la ancianidad y falta de hijos de Sara, de una parte, y la huida de Agar, por otra, serían dos impedimentos para el nacimiento del hijo prometido.

Finalmente, la aproximación feminista rescata la figura de Agar del anonimato y le concede voz propia. Le permite recuperar un protagonismo que la exégesis tradicional había silenciado, pues el personaje de Agar solo era visto en función de Sara y no por sí mismo. Dentro de una lectura contextualizada, Agar representa un símbolo de opresión. En ella se verían reflejadas todas las mujeres que por razón de nacionalidad, clase social o sexo han sido sometidas y discriminadas. Por otra parte, se destacan las peculiaridades de este personaje. El hecho de que sea la primera mujer a la que se le anuncia el nacimiento de un hijo y la primera en tener un hijo en los relatos patriarcales, el que sea la única mujer que se atreve a dar nombre a la divinidad y la única que recibe la promesa de una descendencia (Gn 16,10) hacen de Agar una mujer especial y, en cierto sentido, única.

V. ANTES DE EMPEZAR

La Biblia hebrea²⁰ está dividida en tres grandes secciones. La primera es la *Torá* (Ley), que corresponde al Pentateuco, y está formada por los libros de Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. La segunda corresponde a *Nebiim* (Profetas) e incluye los Profetas anteriores (Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes) y los Profetas posteriores (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce Profetas menores: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías). La tercera es *Ketubim* (Escritos) y comprende los libros de Salmos, Job, Proverbios, las cinco *meguillot*²¹ (Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester), Daniel, Esdras, Nehemías y 1-2 Crónicas.

La primera sección se ocupa de los orígenes del pueblo de Israel. La segunda se estructura en torno a la figura de los profetas. Algunos de ellos forman parte de una historia más amplia, como es el caso de Elías y Eliseo, cuyos episodios se refieren en el libro de Reyes. En otros casos, los textos que recogen su predicación están agrupados en un libro que lleva por título el nombre del profeta. La tercera sección reúne obras de contenido y estilo dispar.

Los libros de Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc, Carta de Jeremías, 1-2 Macabeos, y las secciones griegas del libro de Ester y Daniel, que se conocen como Deuterocanónicos, fueron transmitidos por la traducción griega de la Septuaginta y por las biblias cristianas, por lo que no se encuentran en la Biblia hebrea, aunque sí forman parte de la literatura hebrea y/o judía.

Para abordar el estudio de los libros que conforman la Biblia se ha adoptado un criterio temático. La *Torá*, los libros históricos (Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes, Esdras, Nehemías y 1-2 Crónicas), los libros sapienciales (Job, Proverbios, Eclesiastés) y los libros poéticos (Salmos,

20. Es de sobra conocida la distinción entre la Biblia hebrea (o judía) y la Biblia cristiana. Sobre esta cuestión y otras afines, cf. Pérez Fernández y Trebolle 2006; Trebolle 2013⁴.

21. Se corresponden con los rollos de las cinco fiestas anuales.

Cantar de los Cantares y Lamentaciones) dispondrán de un capítulo específico. Dado que el número de páginas del que disponemos es limitado, Daniel y los libros narrativos (Ester y Rut) no se estudiarán en un apartado propio. El primero se incluye en el capítulo dedicado a la apocalíptica, pues sus inicios se encuentran en el libro de Daniel, ya que en él se encuentran los comienzos de este movimiento. Los libros de Ester y Rut²² son dos relatos de ficción, breves, cuyos protagonistas son mujeres que afrontan dificultades y logran vencerlas.

La historia de Ester es un relato bien construido, donde el suspense va en aumento, en paralelo con el interés del lector. La acción avanza en medio de intrigas, pasiones, temores y esperanzas. Se trata de una *novela de la diáspora*, en la que se ponen de manifiesto los conflictos entre los israelitas, que habitaban fuera de su tierra y eran un grupo minoritario dentro del Imperio, y los persas. Conflicto que se refleja en el antagonismo entre Amán, primer ministro del rey Asuero, y Mardoqueo, primo y tutor de Ester y personaje destacado de la comunidad judía. Nos hallamos ante una historia de persecución, en la que gracias a la intervención de Ester y a la ayuda y protección de Dios, se invierte la situación y la amenaza de destrucción de los judíos se transforma en salvación y en venganza contra los opresores. La fiesta de Purim conmemora esta victoria.

A diferencia del libro de Ester, la historia de Rut no es una historia de confrontación. Por el contrario, es una historia entre dos mujeres, nuera y suegra, moabita e israelita, que trabajan juntas para superar la falta de recursos económicos. Aún más breve que el libro de Ester —solo consta de cuatro capítulos—, este relato muestra cómo la abnegación, la generosidad y la piedad de una extranjera la hacen merecedora del privilegio de ser la abuela del rey David. Pero este libro, además, aborda el regreso del exilio desde una perspectiva distinta a la de Esdras y Nehemías. Si estos sostienen que la identidad de Israel se construye desde el nacionalismo y la separación con respecto a otros pueblos (rechazo de los matrimonios mixtos), el libro de Rut se sitúa en una línea de apertura y universalismo, de superación de los odios ancestrales entre moabitas e israelitas. Por consiguiente, presenta a Yahvé no solo como el Dios de Israel, sino también como el Dios de otros pueblos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso Schökel, L. (1980), *Liberación y salvación. Apuntes de soteriología del Antiguo Testamento*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- Barton, J. (ed.) (2001), *La interpretación bíblica hoy* [1998], Sal Terrae, Santander.
- Brenner, A. (ed.) (1993-2001), *The Feminist Companion to the Hebrew Bible I-II*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Calduch-Benages, N. y Maier, C. M. (2013), *Los Escritos y otros libros sapienciales*, EVD, Estella.

22. Sobre los libros narrativos véase, entre otros, González Lamadrid *et al.* 2000; Niditch, en Knight y Tucker (eds.) 1993, 445-463, Calduch-Benages y Maier 2013, y los números monográficos de la revista *Reseña Bíblica*, en Ruiz López 2007 y Navarro 2011, dedicados a Ester y Rut, respectivamente, y la bibliografía en ellos citada.

- Del Olmo Lete, G. (dir.) (2008-2010), *La Biblia en la literatura española*, 3 vols., Trotta/Fundación San Millán de la Cogolla, Madrid.
- García Cordero, M. (1977), *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, Cristianidad, Madrid.
- Fischer, I. y Navarro, M. (2010), *La Torah*, EVD, Estella.
- González Lamadrid, A. et al. (2000), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, EVD, Estella.
- Hayes, J. H. y Holladay, C. R. (2007³), *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook*, Westminster John Knox Press, Louisville/Londres.
- Keel, O. (2007), *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento* [1996], Trotta, Madrid.
- Knight, D. A. y Tucker, G. M. (eds.) (1993), *The Hebrew Bible and its modern interpreters*, Fortress Press/Scholars Press, Minneapolis/Atlanta.
- Navarro, M. (2009), «Biblia, mujeres, feminismo. Parte I: Biblia hebrea»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 14, pp. 231-283. Disponible en <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0909110231A/25702>.
- (coord.) (2011), «El libro de Rut»: *Reseña Bíblica* 71.
- Pérez Fernández, M. y Trebolle, T. (2006), *Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid.
- Rogerson, J. W. y Lieu, J. M. (eds.) (2006), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York.
- Ruiz López, D. (coord.) (2007), «El libro de Ester»: *Reseña Bíblica* 56.
- Simian-Yofre, H. (2001), *Metodología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca.
- (2011), «La esclerosis de la palabra: la Escritura ‘¿Qué está escrito? ¿Cómo lo lees?’ (Lc 10,26)»: *Estudios Bíblicos* 69, pp. 55-77.
- Ska, J. L. (2001), *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* [1998], EVD, Estella.
- (2012), «Nuestros padres nos contaron». *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento* [ed. revisada, orig. 1990], EVD, Estella.
- Trebolle, J. (2013⁴; 1993¹), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid.

2. EL PENTATEUCO

Guadalupe Seijas

En hebreo, el Pentateuco recibe el nombre de Torá (תורה), que significa «ley», pero también tiene el sentido de «instrucción», «enseñanza». El nombre griego hace referencia a los cinco libros que lo forman: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Materiales diversos como sagas, leyendas, genealogías, relatos etiológicos, listas, leyes, junto a una novela, confluyen en un relato continuo que se inicia con la creación del mundo y finaliza con la muerte de Moisés en el monte Nebo. A medida que nos adentramos en los textos aparecen ante el lector la promesa de la tierra y la descendencia, la liberación de la esclavitud y el paso del mar Rojo, la alianza del Sinaí, el decálogo y otros muchos relatos que definen las relaciones entre Israel y Yahvé, un pueblo y un dios que no se conciben el uno sin el otro. El Pentateuco da respuesta a preguntas cruciales que se hace el pueblo de Israel sobre su origen e identidad. Para A. de Pury (1994) hay dos explicaciones distintas: la de Génesis, centrada en los patriarcas y en la genealogía, y la de Éxodo, vinculada a la salida de Egipto y a la Ley. Dos tradiciones que en el exilio acabarían confluyendo en un único relato. De ahí la necesidad de vincular el dios de los antepasados, Abrahán, Isaac y Jacob, con el dios revelado a Moisés como Yahvé en Ex 3,15 y Ex 6,2-3.

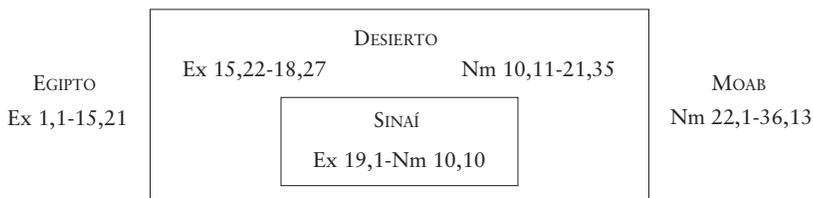
I. LA ESTRUCTURA DEL PENTATEUCO

El Pentateuco no es solo una colección de cinco libros, sino que tiene una estructura propia, que es el resultado de una actividad redaccional intencionada. En este apartado nos ocuparemos de analizar los vínculos que se establecen entre cada libro, así como el resultado final¹. Los viajes son una constante en la Torá. Desde que Abrahán sale de Ur, en Mesopotamia, hasta que muere Moisés a las puertas de la tierra prometida, nos hallamos ante un ininterrumpido ir y venir. Grupos itinerantes se desplazan por Canaán, llegan a Egipto y vagan por el desierto y zonas limítrofes. El

1. Para un mayor desarrollo de esta cuestión, cf. García López 2003, 319-324 y Römer, Macchi y Nihan (eds.) 2008, 64-66.

Pentateuco muestra una estructura concéntrica cuyo núcleo se encuentra en la perícopa del Sinaí y, más concretamente en el libro de Levítico. En la montaña del Sinaí se sitúa el inicio de la Ley, del culto y de las instituciones; lo que equivale a decir que su origen se asocia con Yahvé.

LÍMITES DEL DESIERTO



Los acontecimientos que tienen lugar en el Sinaí se relatan en la segunda mitad de Éxodo, todo Levítico y los primeros capítulos de Números. En ellos se incluye gran parte del material legal, con excepción del *Código deuteronomico*. Esta sección se halla delimitada por dos fórmulas similares que marcan la entrada: «los israelitas llegaron al desierto del Sinaí» (Ex 19,1) y la salida: «los israelitas emprendieron la marcha desde el desierto del Sinaí» (Nm 10,12). La cohesión de esta perícopa se manifiesta en la repetición de la fórmula «Yahvé habló así a Moisés», así como la relación que se establece entre la construcción del santuario al final de Éxodo (Ex 35-40) y las leyes sobre los sacrificios (Lv 8-10) que deben realizarse en dicho espacio. La estancia en el desierto constituye la segunda sección. Se articula en dos bloques: Ex 15,22-18,27 y Nm 10,11-21,35. Ambos comparten motivos comunes como las quejas por el hambre y la sed, la desconfianza en el poder de Yahvé o las dudas sobre la autoridad de Moisés, pero no siempre las tradiciones son idénticas. El maná que proviene del cielo es un don divino en Ex 16, mientras que en Nm 11,4-9 el pueblo está harto de comerlo y produce rechazo. La tercera sección corresponde a los límites del desierto: Egipto (Ex 1,1-15,21) y Moab (Nm 22,1-36,13). Las fórmulas itinerario que aparecen desde Ex 12,37 hasta Nm 22,1 actúan como elemento de engarce. Se trata de expresiones similares en las que se emplean verbos de movimiento como «partir», «salir», «llegar» o verbos que aluden a paradas y permanencia como «acampar», y que establecen una conexión entre el inicio del libro de Éxodo hasta el final de Números. En concreto, Nm 33,1-49 es un registro de todas las etapas de este viaje y del itinerario seguido, desde la salida de Egipto hasta la llegada a Transjordania, relatado en torno a un esquema fijo: «salieron de X y acamparon en Y».

Los libros de Génesis y Deuteronomio corresponden a la sección más periférica. Es innegable que cada uno de estos libros tiene características propias que marcan las diferencias con los demás libros del Pentateuco. Génesis se estructura en torno a las genealogías y Deuteronomio se configura en discursos. Pero no por ello dejan de percibirse vinculaciones entre los libros que inician y terminan el Pentateuco y la gran sección central. Los capítulos finales de Génesis (Gn 37-50) corresponden a la historia de José,

que lleva al protagonista a cambiar de lugar de residencia y a establecerse en Egipto, lugar donde se sitúan los acontecimientos de Éxodo. Lo mismo sucede entre el final de Números y el comienzo de Deuteronomio. Entre ambos existe un vínculo geográfico, el país de Moab. Pero, además, se perciben conexiones más específicas. Hay una intención deliberada de presentar en paralelo el primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) y la construcción del santuario (Ex 25-31 y 35-40)². Por otra parte, entre la sección del Sinaí (Ex 19-24; 32-34) y el segundo discurso de Deuteronomio (Dt 4,44-28,69) encontramos coincidencias. El decálogo y la alianza aparecen tanto en Ex 19-20 como en Dt 5, y lo mismo sucede con el becerro de oro y la renovación de la alianza (Ex 32-34 y Dt 9,7-10,11) o los códigos legales (Ex 20-23 y Dt 12-26). Finalmente, algunos pasajes paralelos de Génesis y Deuteronomio³ apuntan la posibilidad de que editores y redactores utilizaran estos dos libros como marco de todo el Pentateuco.

II. LOS LIBROS DEL PENTATEUCO

Cada uno de los libros del Pentateuco tiene características particulares, una temática específica y un estilo propio.

1. Génesis

Los primeros once capítulos del Génesis se conocen como la historia de los orígenes, en la que se combinan narraciones y listas genealógicas (*toledot*). En ellos se abordan los comienzos de la humanidad (la creación del mundo y del hombre, el origen del mal y de la muerte, el diluvio) como prólogo a los patriarcas, los primeros antepasados de Israel. Se trata de narraciones que encuentran sus paralelos en las literaturas del Próximo Oriente⁴, como *Enuma elish*, *Gilgamés*, *Atrahasis* y *el mito de Adapa*, y solo a través de un estudio comparativo se alcanzan las claves interpretativas para comprender los motivos, imágenes y vocabulario utilizados. A diferencia de aquellos, los relatos bíblicos no se pueden clasificar estrictamente como mitos, aunque muchos de ellos den respuesta a los mismos interrogantes. Así, la creación en la Biblia es el resultado del orden establecido por Elohim sobre el caos y no la victoria de un dios sobre otro, como sucede en la mitología cananea. Sin embargo, encontramos alusiones y ecos que, si bien han sido desmitologizadas, aún conservan un cierto regusto mítico. Donde mejor se percibe la tensión entre lo mítico y el texto bíblico es en el episodio en el que los hijos de Dios (*bené ha-elohim*) tienen descendencia con las hijas de los hombres, dando lugar a los gigantes, que reciben el nombre de héroes (Gn 6,1-4). Se trata de una unión entre seres divinos y humanos, la misma tradición aparece en mitos de

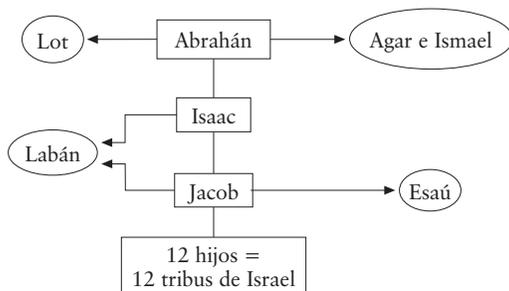
2. Compárense los vv. de Gn 1,31 con Ex 39,43; Gn 2,2 con Ex 40,33 y Gn 2,3 con Ex 39,43.

3. La promesa en Gn 12,7 y Dt 34,4 y la bendición de Moisés en Gn 49 y Dt 33.

4. Como el episodio del diluvio (Gn 6-9) y la *Epopéya de Gilgamés* (2005), o los relatos de la creación y el poema *Enuma elish* (2014). Para un análisis comparativo véase Sicre 2004 y la bibliografía que allí se cita.

Mesopotamia, Egipto, Ugarit y Grecia. El pasaje no ha logrado integrarse plenamente en la narración y plantea numerosos interrogantes. En opinión de W. H. Schmidt, este episodio y el de la torre de Babel (Gn 11,1-9) serían intentos de suprimir los límites entre lo divino y lo humano.

La segunda parte de Génesis (Gn 12-50) corresponde a la historia de los patriarcas. El relato de los primeros antepasados de Israel se presenta como la historia de una familia a través de cuatro generaciones: Abrahán, el padre; Isaac, el hijo; Jacob, el nieto, y sus doce hijos. Una familia en la que no todos los miembros tienen la misma importancia. Mientras que Abrahán y Jacob desempeñan los papeles principales, la figura de Isaac pasa más desapercibida, pues aparece en función de otros personajes, ya sea como hijo de Abrahán o como padre de Jacob. José, el preferido de Jacob, será el protagonista de una novela (Gn 37; 39-50), que explica la llegada a Egipto de los israelitas, y establece un nexo entre el final de Génesis y el inicio de Éxodo. Las genealogías son el marco que permite insertar en una única obra literaria los diversos ciclos de relatos atribuidos a un antepasado. Cada uno de estos ciclos se habría formado a partir de relatos independientes, que se fueron agrupando en torno a un mismo personaje. Las relaciones de parentesco permitieron establecer los vínculos que integraron en una misma composición tradiciones asociadas a diversos protagonistas.



Pero no todos los ciclos tienen la misma importancia. Existe una línea sucesoria preeminente (vertical), que abarca desde Abrahán hasta las doce tribus, y otras vinculaciones secundarias (horizontales). Al mismo tiempo, estos relatos se atribuyen a individuos, que son los epónimos de sus respectivos pueblos (Jacob e Israel, las hijas de Lot y Amón y Moab, Esaú y Edom, Labán y los arameos e Ismael y los ismaelitas), de manera que las relaciones familiares también reflejan las relaciones entre distintos pueblos.

El hilo conductor de estos relatos es la promesa, que inicialmente Dios ofrece a Abrahán, pero que luego renueva con Isaac y Jacob. Fundamentalmente, Dios se compromete, sin contraprestación alguna, a otorgarles una descendencia, lo que garantiza la continuidad del grupo, y la posesión de la tierra, que asegura los medios de subsistencia y la supervivencia económica. Además, el dios de los patriarcas también ofrece protección, auxilio y bendición. Génesis conserva tres relatos de la promesa hecha a Abrahán: Gn 12,1-4, Gn 15 y Gn 17, cada uno de los cuales incide en un determinado aspecto. En el primer relato, la promesa va unida a una bendición univer-

sal; en el segundo, el pacto se ratifica con un rito sacrificial, y en el tercero, la promesa se vincula con la circuncisión como signo de la alianza. Pero el cumplimiento de la promesa se ve obstaculizado por impedimentos diversos. La esterilidad de Sara, el peligro que corre ante el Faraón⁵, la tardanza del nacimiento de Isaac, la expulsión de Ismael o la petición del sacrificio de Isaac son situaciones de crisis que primero posponen el nacimiento del hijo y, más tarde, su consolidación como heredero. Todo ello redunda en la tensión entre promesa y cumplimiento y subraya la implicación de Dios en su realización. Después de Abrahán, la promesa se enfrentará a otros problemas como la esterilidad de Rebeca y Raquel o la elección del sucesor (la forma en que Jacob adquiere los derechos de primogenitura; cf. Gn 27). Con el nacimiento de los doce hijos de Jacob, origen de las doce tribus de Israel, la promesa de convertirse en un gran pueblo adquiere visos de convertirse en realidad.

2. Éxodo

El libro de Éxodo se divide en tres secciones, cada una de las cuales se desarrolla en un lugar geográfico distinto. La primera sección (Ex 1,1-15,21) corresponde a la salida de Egipto. Dios da a conocer su identidad a Moisés (Ex 3,14; 6,2) bajo el nombre de *ehyé asher ehyé* (del que proviene Yahvé) que viene a significar «Yo soy el que soy». La forma verbal empleada (imperfecto) indica una acción no acabada y, por tanto, en proceso. Por ello, podemos entender el sentido de esta frase como «Yo soy el que fui, el que es, el que será». Es decir, «Yo soy el que me iré mostrando a ti a lo largo de la historia, el que me daré a conocer en mi acompañarte». Esta información es crucial para comprender los episodios que se narran a continuación, la opresión bajo el poder del Faraón y la liberación emprendida por Yahvé, con Moisés como intermediario. A través de una sucesión de plagas, el Dios de los israelitas se enfrentará al poder del Faraón, que solo tras el exterminio de los primogénitos se verá vencido⁶. El episodio clave es el paso del mar Rojo, que aparece dos veces, como narración en Ex 14 y como canto épico en Ex 15, en las que se entremezclan dos versiones del mismo acontecimiento. El impacto de esta actuación de Yahvé a favor de su pueblo queda patente en una serie de textos conocidos como «credos históricos», que consisten en una especie de resumen o sumario de los principales acontecimientos de la historia de Israel⁷. En todos ellos no solo aparece con fuerza esta tradición, sino que además tiene un lugar destacado. Cuando Israel vuelve los ojos a su historia, a su pasado, inequívocamente recuerda los acontecimientos de la salida de Egipto:

Tú tomarás la palabra y dirás ante Yahvé tu Dios: «Mi padre era un arameo errante, bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron, y nos impusieron dura esclavitud. Gritamos al Señor, Dios de

5. Cf. *infra* parágrafo V.

6. Sobre la confrontación entre Yahvé y Faraón y el relato de las plagas, cf. García López 2003, 158-163.

7. Otros ejemplos se encuentran en Jos 2,2b-13 y Dt 6,20-24.

nuestros padres, y el Señor escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestros trabajos, nuestra opresión. El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con terribles portentos, con signos y prodigios, y nos trajo a este lugar, y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel» (Dt 26,5-9).

La segunda sección (Ex 15,22-18,27) se inicia con un viaje cuyo destino final será la tierra prometida. Se retoma el tema de la promesa que, al igual que en la cuestión de la descendencia, se enfrenta a momentos de crisis. En este caso, sin embargo, su cumplimiento se retrasará mucho más y no se convertirá en realidad hasta el libro de Josué. A la falta de fe hay que añadir numerosos rodeos e interrupciones en el itinerario. Es en el desierto donde surgen los primeros momentos de desánimo y de queja. A diferencia de lo que sucede en Números, la falta de confianza en Yahvé no será castigada, puesto que aún no se ha establecido la alianza. La tercera sección (Ex 19-40) tiene lugar en la montaña del Sinaí, donde Dios hace entrega a Moisés de las tablas de la ley, establece su alianza con Israel y comunica numerosos preceptos (*Código de la Alianza*). Especial importancia tiene el santuario. Siete capítulos (Ex 25-31) se ocupan de las instrucciones para su construcción con enumeraciones y descripciones pormenorizadas en relación a los planos, mobiliario, ornamentos sacerdotales, etc., y se presentan en paralelo con Ex 35-40, otros seis capítulos que relatan la ejecución de las obras. Entre las dos fases del proceso hay una interrupción que corresponde a la idolatría del becerro de oro y la reanudación de la alianza de Ex 32-34.

3. *Levítico*

El libro de Levítico es en su totalidad un compendio de leyes. La primera parte (Lv 1-16) se ocupa de los sacrificios y ofrendas, la consagración de los sacerdotes, la normativa relativa a la impureza y concluye con el Día de la Expiación (Yom Kippur), cuya importancia queda subrayada por ser el capítulo que está en la mitad del libro y, por tanto, de todo el Pentateuco. Así pues, Lv 16 se sitúa en el centro de la Torá. La segunda parte (Lv 17-26) corresponde al *Código de Santidad* (cf. *infra*), al que se añade un apéndice final sobre tasaciones (Lv 27). La descripción del ritual de los sacrificios corresponde, en lo fundamental, a la época del Segundo Templo, tras el exilio y la restauración (siglo VI a.e.c.). Sin embargo, deliberadamente se vinculan sus orígenes con la revelación en el Sinaí, para legitimar de esta manera la importancia del culto y del sacerdocio.

El libro de Levítico tiene como *leitmotiv* la santidad. Los sacerdotes tenían que ser santos, puesto que ellos eran los únicos que se podían acercar al santuario y encargarse del culto. En Levítico, en cambio, esta exigencia se hace extensiva a todo el pueblo: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19,2). Para estar ante la presencia de Dios, Israel debe ser santo y separarse de los demás pueblos para evitar cualquier tipo de contaminación. La santidad requiere encontrarse en estado de pureza, aunque ello solo no sea suficiente, también se requiere un comportamiento ético y el cumplimiento de la ley. Lo puro y lo

impuro⁸, las formas de contagio de la impureza y los rituales para desprenderse de ella ocupan gran parte de este libro. Se puede ser impuro de forma inadvertida o consciente. El contacto con un cadáver o la ingestión de animales impuros, las enfermedades de la piel, determinadas relaciones sexuales (incesto, homosexualidad, bestialismo) contaminan, al igual que todos aquellos casos en que se produce emisión de sangre (la mujer menstruante y la que da a luz) o de flujos corporales. Junto a la jurisprudencia destinada al pueblo, existe una legislación que recoge las exigencias específicas de pureza para los sacerdotes y, en especial, para el sumo sacerdote. Ellos, además, serán los encargados de determinar la situación de pureza o de impureza y de certificar los casos en que la impureza ha desaparecido.

Al mismo tiempo, Levítico describe una serie de rituales para recuperar el estado de pureza, como baños, sacrificios, lavado de vestiduras y el Día de la Expiación (Lv 16), que es la celebración más importante y tiene lugar una vez al año. El momento álgido del ritual tiene lugar con la llegada de los dos machos cabríos, uno de los cuales se ofrece a Dios como sacrificio expiatorio y el otro recibe los pecados del pueblo a través de la imposición de manos del sumo sacerdote y es enviado al desierto. De esta manera, los israelitas quedan libres de sus pecados.

4. Números

El nombre de Números proviene de *arithmoi*, que es el título que recibe en la traducción griega⁹ y hace alusión a los censos y listas de distinto tipo (objetos de culto, reparto de tierras, jefes) que aparecen en el libro. Números es una mezcla de tradiciones, donde se combinan textos narrativos y legislativos. A juzgar por las discrepancias entre los investigadores, no es fácil establecer una distinción clara entre unos textos y otros. Entre los primeros cabe destacar el envío de los doce espías para obtener información sobre la tierra que van a conquistar (Nm 13-14) y el relato de Balaam (Nm 22-24), un profeta extranjero que se niega a maldecir a Israel. Entre los segundos, encontramos una descripción detallada de las funciones de los levitas (Nm 3,5-9) y de la institución del nazireato (Nm 6,1-21), un voto especial que pueden hacer hombres y mujeres. Es el único pasaje en toda la Biblia que describe los compromisos que adquiere un *nazir* y los ritos que debe cumplir. En distintos capítulos se recogen los preceptos sobre sacerdotes y levitas, y se describen los ritos para su consagración, sus ocupaciones, así como sus derechos y deberes. Entre tanta legislación aparece un pasaje de honda emotividad. Se trata de una tradición muy antigua conocida como la bendición sacerdotal. En realidad es una bendición divina que comunica Aarón al pueblo:

8. Conviene subrayar que no se debe identificar impureza con pecado, como sucede, por ejemplo, en el caso de la mujer que da a luz un hijo. En este caso, como en otros, la mujer no ha cometido ningún pecado ni ha trasgredido ningún precepto.

9. Es comúnmente sabido que el nombre hebreo de los libros del Pentateuco proviene de alguna de las primeras palabras que inician cada uno de los libros; en el caso de Números, *Bemidbar* (במדבר), «en el desierto».

El Señor te bendiga y te guarde,
 el Señor te muestre su rostro radiante
 y tenga piedad de ti,
 el Señor te muestre su rostro
 y te conceda la paz (Nm 6,24-27).

Los episodios contenidos en este libro se enmarcan en tres escenarios: el Sinaí (Nm 1,1-10,10), el traslado del Sinaí a Moab (Nm 10,11-22,1) y, finalmente, la estancia en Transjordania (Nm 22,2-36,13). Números se centra en el desierto y en el camino que conduce a la tierra prometida. Un desierto en el que se suceden numerosos problemas y desencuentros entre Israel y Yahvé, y en el que los israelitas se rebelan a Moisés ante cada contrariedad:

¡Ojalá hubiéramos muerto como nuestros hermanos, delante del Señor! ¿Por qué has traído a la comunidad del Señor a este desierto, para que muramos en él nosotros y nuestras bestias? ¿Por qué nos han sacado de Egipto para traernos a este sitio horrible, que no tiene grano, ni higueras, ni viñas, ni granados, ni agua para beber? (Nm 20,5).

El hambre, la sed, los conflictos contra la autoridad de Moisés, las discrepancias sobre la elección de las autoridades por parte de Dios, el culto a los dioses moabitas o la falta de confianza en Yahvé serán la causa de la rebeldía del pueblo. Por ello, la generación que salió de Egipto será castigada duramente por su obstinación e infidelidad. Ni ella ni Moisés entrarán en la tierra prometida. Las únicas excepciones serán Josué y Caleb. De manera que el libro se estructura en torno a dos generaciones que se contraponen: la que salió de Egipto, pero que no alcanzará su destino, y la que nació en el desierto, que no conoció la esclavitud, pero que será la que entre en la tierra prometida. Esta realidad queda reflejada en dos censos; mientras que el primero (Nm 1-4) consigna los nombres de los varones aptos para la guerra que salieron de Egipto, el segundo (Nm 26) censa a la generación nueva (D. T. Olson).

5. *Deuteronomio*

El Deuteronomio tiene como marco la estancia en Moab, la última etapa del viaje iniciado en Egipto y cuyo destino final es Canaán. Se presenta en tres discursos (Dt 1,1-4,43; 4,44-28,68 y 28,69-30,20) pronunciados por Moisés poco antes de su muerte a modo de testamento, un género que aparece en otros lugares de la Biblia¹⁰. Fundamentalmente es una compilación de leyes¹¹, ya que apenas contiene narración, a la que se incorpora en la parte final (Dt 31-34) materiales diversos como las últimas disposiciones de Moisés antes de su muerte, un cántico y bendiciones a las tribus de Israel. Pero no se trata solo de una recopilación de normas, sino de una «ley predicada», un intento deliberado de persuadir y de ex-

10. Jacob (Gn 49), Josué (Jos 23-24), Samuel (1 Sam 12) y David (2 Sam 23,1-7 y 1 Re 2,1-9).

11. Se trata de leyes destinadas a regular la vida en Canaán, a pesar de que se promulgan antes de entrar en la tierra prometida.

hortar al cumplimiento de los preceptos mediante un estilo que insiste y repite las mismas frases y conceptos.

De Wette (1780-1849) fue el primero en destacar la estrecha relación (centralización del culto y celebración de la Pascua) entre Dt 12-25 y el rollo encontrado en el templo con motivo de unas obras de reparación (2 Re 22-23) y que fue la base de la reforma religiosa de Josías. Parece bastante probable que el Deuteronomio primitivo surgiera en el reino del Norte, en círculos levíticos, y tras su destrucción en el 721 a.e.c., fuera llevado a Judá. Ese núcleo inicial fue posteriormente ampliado y revisado hasta alcanzar su forma definitiva en el siglo VI a.e.c. Inicialmente se redactó como prólogo a los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, pues contiene los conceptos y leyes que sirvieron de criterio para juzgar a personas y hechos referidos en la historia deuteronomística. Posteriormente —y debido a que en él se relatan los últimos acontecimientos de la vida de Moisés— se separó para conformar el cierre del conjunto formado por Génesis, Éxodo, Levítico y Números, dando lugar al Pentateuco¹².

La comparación entre el Deuteronomio y los pactos de vasallaje hititas (finales del segundo milenio) y asirios (primera mitad del primer milenio) puso de relieve las numerosas semejanzas existentes entre ambos¹³. Se pueden identificar la mayoría de los elementos de estos formularios: prólogo histórico, en el que se invocan los beneficios concedidos al súbdito (Dt 5-11), cláusulas generales, que equivalen a la exposición de la ley (Dt 12-26,15), la alianza, que corresponde a las obligaciones mutuas (Dt 26,16-19), y bendiciones y maldiciones (Dt 27-28). En cambio, faltan otros elementos como el preámbulo y la invocación a los dioses testigos. Pero también hay similitudes entre el Deuteronomio y otros códigos legales, como el *Código de Hammurabi*, que respondían a la secuencia de prólogo, colección de leyes y epílogo con maldiciones y bendiciones. La investigación actual considera que los pactos eran patrimonio común del Próximo Oriente, por lo que se pueden rastrear algunos de sus elementos en la Biblia, pero no parece probable que los textos de Deuteronomio se ajusten a un modelo fijo.

El libro de Deuteronomio se sitúa en una perspectiva propia que se centra en los conceptos de un Dios, un santuario, un pueblo y una tierra. El pasaje de Dt 6,4-9 deja claro que solo hay un Dios, y que solo a él pueden dar culto los israelitas:

Escucha (*Shemá*), Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con todo el alma, con todas las fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria, se las inculcarás a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado; las atarás a tu muñeca como un signo, serán en tu frente una señal; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus portales.

12. Sobre los conceptos de Tetrateuco, Pentateuco, Hexateuco y Enneateuco, cf. García López 2003, 33-34 y Ska 2001, 16-23.

13. Se debe observar que los tratados de vasallaje hititas y asirios no son idénticos. Por ejemplo, estos últimos carecen de bendiciones y refuerzan las maldiciones. De ahí que en algunos aspectos, el Deuteronomio esté próximo a los tratados hititas y en otros, a los asirios.

Se trata de palabras fundamentales para la fe israelita. Para que estén continuamente presentes y no caigan en el olvido, se prescribe el uso de las filacterias y de la *mezuzá* como recordatorio perpetuo. Asimismo se concede gran importancia a la alianza (*berit*) establecida entre Yahvé y su pueblo, un pacto bilateral, en el que cada una de las partes asume una serie de compromisos. Este pacto nace de la elección de Israel y surge a iniciativa divina, pero no está exenta de condiciones (Dt 10,14-15 y 26,17-19). Ser el pueblo elegido implica ser un pueblo consagrado a Yahvé y, por tanto, separado de los demás pueblos, ya que el contacto con las naciones vecinas lleva consigo el peligro del sincretismo y podría contaminar la pureza del culto a Yahvé. Por ello se insiste en la necesidad de un único culto y un solo santuario. La formulación empleada «En el lugar que el Señor eligiere para poner su nombre» no especifica a qué lugar se refiere, aunque parece evidente que alude al templo de Jerusalén. Por otra parte, el cumplimiento de la ley permite a Israel mantener la fidelidad a Yahvé, evitar el pecado y asegurar la permanencia en la tierra que, aunque don de Dios, está condicionada a la observancia de los preceptos.

III. LAS COLECCIONES DE LEYES

El Romanticismo contribuyó a minusvalorar e incluso despreciar la legislación bíblica y durante mucho tiempo el estudio de las leyes quedó relegado. Los profetas eran vistos como grandes figuras religiosas en contraposición a los ritos e instituciones religiosas. Afortunadamente, en los últimos decenios se ha recuperado el interés por estos textos¹⁴, pues el estudio de las normas y preceptos nos permiten conocer los problemas de un grupo y su manera de abordarlos. La legislación bíblica ocupa un tercio del Pentateuco. Las normas se implantan para facilitar la convivencia, aportar soluciones para resolver los conflictos y determinar las compensaciones por el daño cometido. De esta manera establecen qué comportamientos son aceptados y cuáles son rechazados dentro de un grupo. Las leyes surgen de situaciones concretas que hay que regular. Se agrupan en colecciones cuyo nexo de unión puede ser temático (contenido común, asociación de ideas) o por emplear una formulación semejante. Sin embargo, en ocasiones no es fácil determinar cuál es el criterio de compilación. Los códigos incluyen colecciones distintas e integran materiales muy antiguos junto a otros más recientes que incorporan nuevos supuestos. La legislación bíblica abarca una temática muy amplia, que no se limita al ámbito religioso. Los preceptos sobre sacrificios y ritos y las normas que regulan las relaciones con Yahvé se combinan con otras de tipo social o criminal. Cuestiones relativas a la agricultura, al comercio, al modo de vestirse, a las relaciones sexuales y al derecho familiar, entre otras muchas, están reguladas por una jurisprudencia que procede de Dios. Así, en el *Código deuteronomico* la ley se proyecta sobre todos los ámbitos de la vida, pues la vida en su conjunto debe acomodarse a la ley, que es lo mismo que decir, a Yahvé.

14. Se ha de mencionar aquí el artículo de Otto 1994, que muy pronto se convirtió en artículo de obligada referencia y en la base de estudios posteriores.

1. Los decálogos

Los decálogos adoptan una formulación apodíctica. Se trata de órdenes breves con formulación positiva o negativa, expresadas mediante imperativos o formas verbales equivalentes, que señalan las conductas que se deben seguir. Estos preceptos son de carácter general (no matarás, no robarás) y no incluyen las sanciones que se derivan de su trasgresión. Se disponen en series de diez, al igual que los dedos de la mano, lo que facilita su memorización. Los decálogos tratan de las cuestiones más significativas en la vida y por ello coinciden parcialmente con otros códigos del Próximo Oriente Antiguo, si bien, en el caso de Israel, tienen una dimensión religiosa propia. La afirmación «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud» (Ex 20,2 y Dt 5,6) aparece al comienzo del decálogo.

El *decálogo ético* nos ha llegado en dos versiones (Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21). Los cuatro primeros mandatos establecen los deberes para con Dios (no tener otros dioses, no fabricar ídolos, no pronunciar el nombre de Dios en falso y guardar el sábado). De hecho, los tres decálogos coinciden en incluir el mandato de no tener otros dioses y lo sitúan en el primer lugar (Ex 20,1; Dt 5,7 y Ex 34,14). La misma idea es formulada en positivo en Dt 6,4b (cf. *supra*). Los demás mandamientos regulan los deberes para con el prójimo. El respeto a la propiedad ajena tiene un papel preeminente y es desde esta perspectiva desde la que deben entenderse las leyes sobre el asesinato, el robo, la codicia y el adulterio. La codicia no se refiere solo al deseo de los bienes, sino también a la realización de dicho deseo. En la prohibición de robar y codiciar subyace una misma idea, la apropiación de lo que no le pertenece al individuo. Lo mismo sucede con el adulterio, que se entiende como una agresión contra los bienes del marido y un atentado contra la paternidad. Ambas versiones son muy similares, aunque Dt 5 incluye algunas ampliaciones¹⁵. Las diferencias se centran en dos mandamientos: el cuarto, donde la observancia del sábado se justifica con motivaciones distintas (Éxodo la remite a la creación, mientras que en Deuteronomio se recuerda la opresión de Egipto) y el décimo, donde se sigue un orden distinto en la enumeración de las posesiones que no se deben codiciar¹⁶.

El *decálogo ritual* (Ex 34,10-26) contiene una serie de normas relativas a los sacrificios y fiestas agrícolas, y todas ellas están orientadas al culto a Yahvé. En realidad son doce preceptos que tienen por marco la renovación de la alianza tras el episodio del becerro de oro (Ex 32) y la entrega a Moisés de unas nuevas tablas de la ley.

Finalmente, el *dodecálogo siquemita* (Dt 27,15-26) es un conjunto de doce leyes pronunciadas por los levitas en Siquén, que comparten una misma formulación: la palabra maldito (*arur*) seguida de participio y complemento: «¡Maldito quien corra los mojonos de su vecino!» (Dt 27,17) y tras cada afirmación, el pueblo responde al unísono «¡Amén!», de manera que el castigo queda recogido implícitamente. El que trasgreda esas

15. El descanso sabático afecta también al asno y al buey, y se añade la finalidad de esta medida, el descanso de siervas y siervos.

16. En Éxodo se anteponen los bienes a la mujer, mientras que en Deuteronomio la mujer aparece en primer lugar.

normas quedará expulsado de la comunidad. Con excepción de la primera maldición (no te fabricarás ídolos), las once restantes se refieren a comportamientos específicos contra el prójimo, que se incluyen en los preceptos del decálogo ético, más generales.

2. Los códigos legales¹⁷

Tres son las principales colecciones de leyes. El *Código de la Alianza* (Ex 20,22-23,19) contiene costumbres muy antiguas, algunas de ellas pre-israelitas, de carácter diverso entre las que se incluyen normas de carácter judicial, religioso y socioeconómico. Los preceptos sobre agricultura incorporan medidas de solidaridad y cohesión social como forma de protección a los pobres. En el *Código deuteronomico* (Dt 12-26) se distinguen tres bloques: leyes que se ocupan de las relaciones entre el hombre y Dios (Dt 12,1-16,17); leyes sobre la autoridad (Dt 16,18-18,22) y leyes sobre las relaciones humanas (Dt 19-25). La tercera es el *Código o Ley de Santidad* (Lv 17-26), datado en la época del exilio (siglo VI a.e.c.) y atribuido a la clase sacerdotal. Los códigos de Éxodo y Levítico son transmitidos por Dios a Moisés en el Sinaí, mientras que el de Deuteronomio tiene lugar en Moab, de ahí que sea considerado como legislación secundaria.

En las tres colecciones se suele utilizar la formulación casuística, en la que se incluyen casos particulares y los castigos derivados de transgredir la norma: «Cuando alguien seduzca a una muchacha soltera y se acueste con ella, pagará la dote y la tomará por mujer. Si el padre de la muchacha no quiere dársela, entonces él pagará la dote que se da por las vírgenes» (Ex 22,15-16). La existencia de distintas colecciones y códigos responde a la necesidad de ajustar la legislación a las necesidades de la población, lo que conlleva adaptaciones, ampliaciones de nuevos supuestos y reelaboraciones. Asimismo las leyes reflejan el contexto en el que se formulan (época y mentalidad) y ello se percibe con claridad cuando se comparan leyes sobre un mismo tema. La Biblia muestra su preocupación por la situación de los esclavos israelitas¹⁸. Ante la imposibilidad de hacer frente al pago de impuestos, muchos pobres se vieron obligados a endeudarse y llegado el caso, a venderse como esclavos. A la luz de la experiencia del éxodo difícilmente era sostenible la existencia de esclavos entre israelitas. Por ello se desarrolla una normativa que exige solidaridad para con ellos y limita la duración de la esclavitud, ya que se establece que recuperarán la libertad al séptimo año. En Ex 21,1-11 se especifican los derechos y deberes de los amos sobre los esclavos y esclavas, y sobre estas últimas hay regulaciones específicas. En Deuteronomio, las leyes sobre la esclavitud se insertan dentro de una serie de medidas destinadas a mejorar la situación de los más pobres. Están precedidas de la legislación sobre la remisión general (*shemittá*) de las deudas cada siete años, cuya finalidad era permitir un nuevo comienzo a intervalos regulares para aquellos que se encontraban en una posición social débil.

17. Existen discrepancias sobre la conveniencia de utilizar el término «código» para designar estas compilaciones de leyes; sin embargo, he optado por utilizar esta denominación por ser la que se emplea habitualmente.

18. Los profetas del siglo VIII a.e.c. también se hacen eco de esta realidad.

Dt 15,12-18 no hace distinción entre esclavos y esclavas, y establece que no salgan con las manos vacías cuando recuperen la libertad. De esta manera, se dota al liberto de medios económicos que le permitan iniciar una nueva vida y romper el círculo de opresión. El talante humanitario del *Código deuteronomico* se hace presente en otras normas, como la que impide devolver a su amo al esclavo fugado (Dt 23,16-17). Si el pasaje de Dt 15 trata a los esclavos israelitas como hermanos, en Lv 25,29-55 se presentan como jornaleros o asalariados, pues solo se es siervo de Yahvé (v. 55) y se insiste en que no deben ser tratados con dureza. Se añade, además, la casuística sobre el pago del rescate en determinados supuestos.

La mayoría de estas leyes están concebidas para su aplicación práctica. Junto a ellas encontramos otras prescripciones de un talante más utópico, que mediante normas e instituciones se proponen poner límite a los excesos y desigualdades. Las instituciones del año sabático (Ex 23,10-11; Dt 15,1-11; Lv 25,1-7.18-22) y del año jubilar¹⁹ pretenden que la sociedad de su época se adapte a las exigencias del Dios de Israel. El año sabático propone tres medidas: el descanso de la tierra²⁰, la condonación de las deudas y la liberación de los esclavos. El año jubilar (Lv 25,8-17) incorpora una novedad, la recuperación de la propiedad de la tierra que formaba parte de la herencia patrimonial. De esta manera se dota a los más débiles de un medio de vida que les asegure la subsistencia.

El *Código deuteronomico* es, de los tres mencionados, el que destaca por su carácter humanitario. Su normativa se orienta a conseguir una sociedad más igualitaria y solidaria, por ello su atención se centra en los miembros más débiles de la sociedad: huérfanos, viudas, esclavos, extranjeros y pobres. Tiene en cuenta la situación de precariedad de los levitas que, al carecer de tierra asignada y con el cierre de los santuarios locales, se quedan sin medios de subsistencia. Dt 18,6-7 garantiza a los levitas, en caso de que vengan al santuario central, los mismos derechos que a los sacerdotes de Jerusalén²¹. En cambio, en los demás códigos no se aborda esta cuestión. Incluye medidas que aseguran los derechos más básicos de la persona. Se prohíbe tomar en prenda el molino de mano (Dt 24,6), se obliga a devolver por la noche el manto tomado en préstamo (Dt 24,12-13), se estipula que el jornalero reciba su paga el mismo día (Dt 24,14-15) o se obliga a dejar algo de la cosecha en los campos para los más necesitados (Dt 24,19-22), entre otras.

En esta misma línea, pero desde otra perspectiva, el *Código deuteronomico* es la única normativa que incluye legislación sobre el rey (Dt 17,14-20). Se insiste en que el monarca debe cumplir los mismos preceptos que el resto del pueblo, ya que todos los israelitas son iguales, y se añaden una serie de prescripciones que regulan su conducta para evitar excesos y

19. Jubileo proviene de palabra hebrea *yobel*, que significa cuerno, ya que al inicio del jubileo se hacía sonar el cuerno. Sobre estas dos instituciones puede verse Seijas 2006.

20. Lo que produzca la tierra de forma espontánea será para los que carecen de propiedad, que disfrutarán de los mismos derechos que el propietario. La dimensión social de esta medida es evidente.

21. En el fondo subyace una cuestión de privilegios, pues los sacerdotes de Jerusalén intentaban evitar una regulación que afectara a sus intereses. Según 2 Re 23,9 a los levitas no se les permitía oficiar en el altar.

abusos, como limitar el número de caballos de su ejército, el de las mujeres de su harén o la posesión de oro y plata.

IV. LA FORMACIÓN DEL PENTATEUCO

Quién y cómo se escribió el Pentateuco ha sido y continúa siendo uno de los grandes desafíos a los que se enfrenta la investigación bíblica²². Una lectura ininterrumpida de los cinco primeros libros de la Biblia no permite defender la tesis de una autoría única. La existencia de interrupciones, versiones distintas de un mismo episodio, tradiciones divergentes e incluso contrarias, diferencias de vocabulario y de estilo son solo algunos de los argumentos en contra²³. La tradición judeocristiana ha defendido que su autor fue Moisés, idea que se remonta al siglo I e.c. con Filón de Alejandría y Flavio Josefo. Sin embargo, desde muy pronto surgieron dudas. El hecho de que el propio autor narre su muerte y entierro (Dt 34, 5-8) o la alusión a acontecimientos posteriores (filisteos, monarquía) hizo que los estudiosos pusieran en tela de juicio su autoría.

Poco a poco y con cautela se fueron poniendo las bases que permitieron primero a Hobbes (1588-1679) y más tarde a Spinoza (1632-1677) rechazar que Moisés fuera el autor del Pentateuco. En el capítulo VIII de su *Tratado teológico-político* afirma:

Para proceder con orden en mis pruebas, comenzaré por los prejuicios acerca de los verdaderos escritores de los Sagrados Libros, comenzando por el *Pentateuco*. Casi todos han creído que fue Moisés, y los fariseos lo han defendido incluso con tal pertinacia, que han llegado a tener por hereje a quien pareciera opinar otra cosa. Por este motivo, Ibn Ezra, hombre de talante más liberal y de no mediocre erudición, y el primero que yo sepa, en haber señalado este prejuicio, no se atrevió a explicar abiertamente su pensamiento, sino que se limitó a indicar el asunto en términos un tanto oscuros. Por mi parte, no temeré aclarar sus palabras ni poner de manifiesto la cuestión (Spinoza 1986, 220).

A continuación reproduce el comentario de Abraham ibn Ezra a Dt 1,5 y otras seis observaciones del exegeta medieval en la misma línea. Spinoza señala otros cuatro pasajes no mencionados por Ibn Ezra que, a su juicio, son todavía más relevantes y finaliza su exposición con las siguientes palabras: «Por todas estas razones está más claro que la luz del día que el *Pentateuco* no fue escrito por Moisés, sino por otro, y que este vivió muchos siglos más tarde» (Spinoza 1986, 220).

A finales del siglo XVII se inicia el estudio crítico de la Biblia. En 1753, Jean Astruc publicó un trabajo que llevaba por título *Conjeturas sobre las memorias originales de las que al parecer se sirvió Moisés para componer el libro del Génesis* en el que afirmaba que Moisés se valió de dos documentos principales y diez auxiliares para componer el Pentateuco y llegó a esa conclusión a partir de los distintos nombres de Dios (Yahvé y Elohim)

22. Para un estado de la cuestión actualizado y extenso, cf. Römmel, 2008, 67 ss. y, más breve, García López, 2009. Menos recientes, aunque también de interés, son los de Blenkinsopp 1999, 11-48; Ska 2001, 175-225 y García López 2003, 37-66.

23. Para una exposición detallada de los pasajes, cf. Sicre 2011², 96-100.

que aparecían en los textos. Esta teoría es conocida como *hipótesis documentaria antigua*. A partir de ese momento nacen diferentes propuestas, cada una de las cuales sirvió de punto de partida para formular la siguiente, y de esta forma fue avanzando esta disciplina. La *hipótesis fragmentaria* (A. Geddes, 1737-1802) considera que el Pentateuco fue escrito por un solo autor a partir de fragmentos independientes de diversa extensión, que, en una etapa posterior, se integraron en una composición única. La *hipótesis complementaria* (H. Ewald, 1803-1875) también sostiene que el Pentateuco era un libro unitario, pero completado mediante el añadido de suplementos, que no tenían relación entre sí antes de ser incorporados al documento base. Finalmente, la *nueva hipótesis documentaria* fue la que más apoyos recibió y marcó un hito en la historia de la investigación, pues, aunque actualmente es fuertemente contestada, se sigue haciendo referencia a ella en mayor o menor medida. Para J. Wellhausen (1844-1918) el Pentateuco era el resultado de la combinación de cuatro documentos o fuentes más o menos paralelos: yahvista (J²⁴), elohista (E), deuteronomista (D) y sacerdotal (P²⁵): J empezaba en el segundo relato de la creación (Gn 2,4b), E comenzaba con Gn 15, P en el primer relato de la creación (Gn 1), mientras que D, al igual que P, se centraba en leyes y normas. Cada documento fue compuesto en época y lugares distintos, y se define por un estilo propio²⁶. El documento más antiguo era J (850 a.e.c.), redactado en el reino del Sur. Un siglo después se compone E en el reino del Norte. Ambos documentos se integraron en una composición única (JE) tras la destrucción del reino del Norte en el 721 a.e.c. Más tarde se añadió D, formado por Dt 12-22 y por otros materiales relacionados con la reforma de Josías en el 621 a.e.c. Por último, P se sitúa su origen en Babilonia en tiempos del exilio. Tras su incorporación, la redacción definitiva se situaría en torno al año 400 a.e.c. Sin embargo, el principal interés de Wellhausen era la religión de Israel; poder establecer sus etapas y la evolución de sus instituciones. Por ello, las cuestiones literarias quedaron un tanto relegadas frente a un estudio de tipo diacrónico.

La *nueva hipótesis documentaria* respondía a algunos de los interrogantes planteados (versiones distintas, discrepancias), pero daba entrada a otros nuevos. Los estudiosos disentían en la datación de las fuentes y en la clasificación de los textos asignados a cada documento²⁷. Poco a poco se constató que las fuentes no eran tan homogéneas como se creía en un principio, y se establecieron subdivisiones dentro de cada una²⁸. Hace tiempo que nadie

24. Del alemán *Jahwiste*.

25. Del alemán *Priesterschrift*. Wellhausen también denominó a este documento Q (*Quatur*) en referencia a las cuatro alianzas que incluye esta fuente: Adán, Noé, Abrahán y Moisés.

26. J se caracteriza por ser un gran narrador, que se centra en la elección de Abrahán y en la promesa, y describe a Dios con rasgos antropomórficos. E es un relato menos dinámico y vivo, centrado en la alianza y en el perdón, y con una visión más trascendente de Dios. P tiene un estilo propio, un vocabulario preciso y un marcado interés por las cifras, enumeraciones y listas. Dios se hace presente a través de su gloria y se insiste en la pertenencia a un pueblo. Finalmente, D recurre a los discursos y a un estilo homilético centrado en la idea de un único Dios y un único santuario.

27. Para un ejemplo de catalogación, cf. Eissfeldt 2000 en los capítulos dedicados a cada fuente.

28. Por ejemplo, se defiende la existencia de una fuente previa a J, Laica (L) según Eissfeldt, Nómada (N) para Fohrer.

sostiene la existencia del documento elohista, la fecha de composición del yahvista se ha retrasado hasta el exilio o el posexilio (H. H. Schmid, J. van Seters) y no existe unanimidad en determinar la extensión de P. Hay quien considera que termina en la sección del Sinaí, mientras que otros la amplían a Números, Deuteronomio o incluso hasta Josué. Sin embargo, esta hipótesis no quedará totalmente arrinconada. Mucho más tarde (1995), E. Zenger propone una nueva teoría que combina la hipótesis documentaria con la fragmentaria y la complementaria (García López, 2003, 54). Sostiene la existencia de tres documentos que experimentan un largo y complejo proceso de formación: una obra histórica jerosolimitana compuesta en el periodo del sometimiento a Asiria (ca. 700 a.e.c.), una historia exílica, cuyo punto de partida fue el Deuteronomio, y que se amplía hasta incluir desde los orígenes hasta el final de la historia deuteronomística, y un relato sacerdotal al inicio del posexilio, con una visión propia y distinta.

Sin distanciarse de la hipótesis documentaria de Wellhausen, dos autores alemanes hicieron aportaciones sugerentes sobre la formación del Pentateuco. G. von Rad (1902-1968) toma como punto de partida del Hexateuco lo que él denomina «credo histórico», es decir, el conjunto de tradiciones esenciales para Israel formuladas en Dt 26,5-9²⁹: los patriarcas («mi padre era un arameo errante»), la estancia en Egipto y la esclavitud, la liberación, y la llegada a la tierra prometida. Siguiendo la línea de Gunkel establece el contexto de esta tradición (*Sitz im Leben*) en la fiesta de Shabuot o de las Semanas en el santuario de Guilgal. En este «credo histórico» está ausente la mención de la Ley entregada a Moisés en el Sinaí. Esta sería —a juicio de Von Rad— una tradición distinta, ligada al santuario de Siquén y asociada a la fiesta de Sukkot. Posteriormente, ambas tradiciones se integrarían en un todo. M. Noth (1902-1968) se centra en el análisis de la historia de las tradiciones. Para este autor, su contenido estaría fijado, en gran medida, con anterioridad a la labor editorial de los redactores de las fuentes J, E y P, y propone como *Sitz im Leben* la alianza («anfictionía») de las doce tribus en la época de los jueces.

En el último tercio del siglo XX surgen nuevas propuestas. Insatisfecho por la fragmentación y división a la que se someten los textos, R. Rendtorff se sitúa en una nueva perspectiva y plantea una hipótesis distinta, retomando las ideas de Von Rad, su maestro, y de Noth. El Pentateuco sería el resultado de unir bloques narrativos independientes, cada uno de los cuales experimentó su propio proceso de formación y de transmisión, y acabaron integrándose en una composición más amplia mediante un proceso de edición y redacción final. Propone la existencia de seis unidades temáticas: la historia de los orígenes, los patriarcas, la salida de Egipto, el Sinaí, la marcha por el desierto y la conquista de la tierra. Por ello, podemos afirmar que este autor abandona la hipótesis documentaria para retomar la fragmentaria. Para E. Blum, discípulo de Rendtorff, el Pentateuco es el resultado de la unión de dos composiciones: la composición deuteronomista K^D, que incluiría material más antiguo, preexílico, y que da pie a la esperanza en la restauración de Israel, y la composición sacer-

29. Otras formulaciones aparecen en Dt 6,20-23 y Jos 24,2-13.

dotal K^P, centrada en la comunidad del periodo persa, que habría conservado otras tradiciones antiguas e independientes. En realidad K^P no es un documento, sino una revisión crítica desde la perspectiva sacerdotal. Junto a estas composiciones, Blum distingue distintos añadidos redaccionales. Esta propuesta se sitúa en la línea del compromiso y consenso entre dos grupos diferentes, el laico (K^D) y el sacerdotal (K^P) defendida por Frei (cf. *infra*).

Otras explicaciones, a diferencia de la hipótesis documentaria, toman como punto de partida el documento final y sostienen que la redacción última del Pentateuco proviene del periodo persa. Peter Frei (1984) defiende la teoría de la *autorización imperial persa*. Se trataría de una compilación de leyes y tradiciones de Israel que adquirieron el rango de leyes imperiales y se convirtieron en el documento por el que se regían los judíos en el Imperio persa. Sería un documento de síntesis, resultado del compromiso entre dos grupos, sacerdotes y ancianos, lo cual permitiría entender la existencia de discrepancias y tradiciones opuestas. Además, el hecho de que no se mencione la conquista ni la ocupación de la tierra evitaría suspicacias entre las autoridades persas. Este documento, por otra parte, respondería a la necesidad de disponer de un texto que explicara los orígenes del grupo. Al remontar el origen de las leyes al Sinaí, se respalda la importancia que se había conferido a la ley en los inicios del periodo del Segundo Templo.

A modo de recapitulación podemos afirmar que la investigación actual se orienta en varias líneas. La distinción fundamental se produce entre textos sacerdotales, que se subdividen en Pg o estrato primitivo, esencialmente narrativo, y Ps o añadidos incorporados en el siglo V a.e.c., y textos no sacerdotales. En el estrato presacerdotal se incluirían, entre otros, lo que durante mucho tiempo se ha denominado yahvista. Cada vez hay mayor consenso en destacar la importancia del exilio y etapas posteriores en la formación del Pentateuco y el papel preponderante de los sacerdotes en la comunidad posexílica. Finalmente, el papel de los redactores y editores en la composición final se percibe como esencial. Con todo, por el momento no existe ninguna propuesta que responda de forma satisfactoria a los interrogantes planteados:

No obstante, aún no se ha llegado a ningún consenso después del derrumbamiento de la teoría documentaria, así pues, cohabitan varias aproximaciones, sin que sea posible decir con certeza cuál es marginal y cuál es mayoritaria (Römer, Macchi y Niham [eds.] 2008, 81).

V. ABRAHÁN Y MOISÉS: DOS PERSONAJES CLAVE

La Biblia tiene una manera propia de presentar a sus protagonistas³⁰. Es poco frecuente la descripción directa, ya sea física o psicológica. Solo se recurre a ella cuando es imprescindible para entender el desarrollo del

30. Para un detallado estudio de los personajes en la narrativa bíblica, cf. Bar-Efrat 2003, 59-116.

episodio. Así, en 1 Sam 17,5-7 la mención de la altura de Goliat, unos tres metros, y la pormenorización de sus pertrechos de guerra no dejan lugar a dudas sobre su fuerza y tamaño. De David se dice que era un muchacho rubio y guapo (1 Sam 17,43). Dicha información es esencial, pues el eje del relato es el combate desigual entre un gigante, Goliat, y un pastor adolescente, David. La caracterización de los personajes se da a conocer, fundamentalmente, por medio de su discurso y su comportamiento. Sus palabras y acciones se convierten en su carta de presentación. Esta técnica requiere de la participación del oyente/lector, que debe procesar la información y deducir sus propias conclusiones. Por razones de espacio me limitaré a estudiar los dos personajes más importantes del Pentateuco: Abrahán y Moisés. Se trata de dos personalidades complejas y ricas, que muestran una gran variedad de facetas. Sin embargo, llama la atención la desproporción que existe entre el número de capítulos dedicados a Moisés (137, desde Ex 2 hasta Dt 34) y los dedicados a Abrahán, el segundo personaje en número de capítulos (14, en Gn 12-25).

Lo primero que sabemos de Abrahán es que estaba casado con Sara y que no tenía hijos. En versículos posteriores, se indica su edad (75 años). El narrador comunica a sus interlocutores una información clave para entender lo que le sucede a este personaje (esterilidad y ancianidad en relación con la promesa de descendencia). Abrahán es un hombre pacífico, que evita los conflictos³¹. Solo una vez aparece como guerrero. Lo hace para salvar la vida de Lot y en el pasaje demuestra su generosidad en la victoria (Gn 14,22). Destacan su hospitalidad (Gn 18,1-10) y su preocupación por el prójimo. En Gn 18,23-33 Abrahán se atreve a dirigirse a Dios y plantearle una cuestión de gran calado: «¿Es que vas a destruir al inocente con el culpable?». El destino de los justos le lleva a «negociar» con Dios un número mínimo de inocentes que impida la destrucción de Sodoma. Abrahán, pues, aparece como defensor de individuos que no pertenecen a su clan y asume el papel de intercesor. Pero la característica que sobresale sobre todas las demás es su fe y obediencia a Dios: «Abrán³² creyó al Señor y se le apuntó en su haber» (Gn 15,6). En distintos momentos se indica cómo Abrahán, tras escuchar el mandato de Dios, procede inmediatamente a su cumplimiento. En Gn 21 rehúsa la petición de Sara para que expulse a Agar e Ismael, pero cuando es Dios quien se lo pide, actúa sin dilación. El dolor por la pérdida de Ismael se muestra por medio de las palabras de Dios «no te aflijas» (v. 12) y por las acciones «Abrahán madrugó, cogió pan y un odre de agua, se lo cargó en hombros a Agar y la despidió con el niño» (v. 14). Sin embargo, es en el sacrificio de Isaac (Gn 22) donde su obediencia se muestra de manera absoluta.

En esta ocasión, la promesa no se ve amenazada por la esterilidad o por tensiones familiares, sino por el propio Dios, cuya petición plantea un gran dilema. La muerte de Isaac, garantía de la continuidad de su grupo, pondría fin, irremediablemente, al cumplimiento de la promesa de convertirse en un gran pueblo. Por ello, la petición de Dios carece de toda lógica, es «incomprensible» y el protagonista se enfrenta a un conflicto entre fe y senti-

31. Por ello deja elegir los mejores pastos a su sobrino Lot (Gn 13,8-9).

32. Hasta Gn 17,5 no se produce el cambio de nombre de Abrán a Abrahán.

mientos. A pesar de todo, Abrahán está dispuesto a entregar a Dios su bien más valioso. En el relato no se describen los sentimientos ni las reacciones de los protagonistas (el dolor, la angustia o el alivio final, por ejemplo) pero ello no significa que no estén recogidos por otros medios. Los diálogos se convierten en un elemento fundamental. En los primeros versículos, Dios le pide a Abrahán el sacrificio de su hijo y este de forma inmediata inicia los preparativos para su cumplimiento. La comunicación es directa, la orden breve y directa, pero queda muy claro la dureza de la petición: «Coge a tu hijo único, a tu querido Isaac». El segundo diálogo se produce entre Isaac y su padre. La pregunta «¿dónde está el cordero para el holocausto?» (v. 7) es el culmen de la tensión dramática. Llevan los elementos necesarios para hacer un sacrificio: leña, fuego y cuchillo. Todos menos el principal, la víctima. Con su pregunta Isaac pone el dedo en la llaga. En este punto, el oyente/lector se plantea si Isaac intuye que él pueda ser la víctima. La respuesta de Abrahán: «Dios proveerá el cordero para el holocausto» es deliberadamente ambigua. No dice lo que sabe, pero tampoco miente. De esta escueta respuesta el lector puede interpretar que Abrahán quiere retrasar el momento que tanto teme. El padre está atrapado entre el dolor, el amor por su hijo, la incompreensión ante la petición de Dios y la obediencia. Será el lector el que deba interpretar los acontecimientos, ya que el narrador se mantiene al margen. El desenlace del relato también se muestra en conversación con el ángel del Señor: «No alargues la mano contra tu hijo, ni le hagas nada. Ya he comprobado que respetas a Dios, porque no me has negado a tu hijo, tu único hijo» (v. 12).

El personaje también tiene sus sombras. En Gn 12,11-20 y Gn 20 Abrahán no duda en presentar a Sara como su hermana, para evitar que el Faraón y Abimélec, respectivamente, acaben con su vida para casarse con ella. De esta manera, antepone su seguridad a la de su esposa, que queda desprotegida y en un entorno extraño. Y en el conflicto entre Sara y su esclava (Gn 16), se despreocupa de la suerte de Agar y del hijo que lleva en sus entrañas.

Si la figura de Abrahán se orienta hacia los demás³³, pertenezcan o no a su grupo, la de Moisés está estrechamente unida a Israel. La historia sobre su nacimiento, rescatado por la hija del Faraón y criado en la corte, anticipa que se trata de un personaje importante. Una y otra vez los textos insisten en subrayar la singularidad de Moisés. Es el único al que se permite estar en presencia de Yahvé y mantiene una relación directa y de amistad con él (Ex 33,11; Nm 12,7-8). Elegido por Dios para liderar la liberación del pueblo, se resiste a la misión que Yahvé le encomienda y, entre otros argumentos, aduce que no tiene facilidad de palabra. Hombre humilde y sufrido, aún en su persona varias funciones: legislador, líder, guía y profeta, pero se caracteriza, sobre todo, por su misión de intermediario e intercesor. Por medio de Moisés, Yahvé se comunica con su pueblo. El pueblo se dirige a Moisés para manifestarle sus quejas y él intentará mediar entre ambos, poner freno a la ira divina y evitar el castigo para su gente. Sin embargo, este líder carismático,

33. En las páginas precedentes se ha mencionado que la promesa referida en Gn 12 incluye una bendición universal.

que está por encima de los demás hombres y que mantiene una relación única con Dios, tampoco es perfecto. A veces se vuelve colérico e intenta liberarse de un pueblo tan rebelde. En Nm 11,12 Moisés pierde la paciencia e increpa a Dios:

¿por qué tratas mal a tu siervo y no le concedes tu favor, sino que le haces cargar con todo este pueblo? ¿He concebido yo a todo este pueblo o lo he dado a luz para que me digas: Coge en brazos a este pueblo, como una nodriza a la criatura, y llévalo a la tierra que prometí a sus padres?

Al igual que la generación que salió de Egipto, será castigado y morirá sin entrar en la tierra prometida. La explicación se encuentra en el episodio de Meribá (Nm 20,1-13), en el que Aarón y Moisés son condenados por su falta de confianza en Dios. Sin embargo, en Sal 106,32-33 se ofrece una explicación diferente, según la cual habría sido castigado vicariamente por el pecado de los espías israelitas (Nm 13-14). La narración sobre su vida concluye con la afirmación «pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés» (Dt 34,10).

La importancia de estos dos personajes se constata en el hecho de que sus historias y tradiciones trascienden el Pentateuco y aparecen en otros libros de la Biblia³⁴, en los que se destaca el papel preeminente de ambos en la historia del pueblo de Israel, como en Neh 9,7-8a:

Tú, Señor, eres el Dios que elegiste a Abrán,
lo sacaste de Ur de los caldeos
y le pusiste por nombre Abrahán.
Viste que su corazón te era fiel e hiciste con él un pacto
para darle la tierra de los cananeos.

o en Sal 106,23:

Dios hablaba de aniquilarlos,
pero Moisés, su elegido,
se puso en la brecha frente a él
para apartar su cólera del exterminio.

Por todo ello Abrahán y Moisés se convirtieron en referentes y modelos a los que imitar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bar-Efrat, S. (2003), *El arte de la narrativa bíblica* [1979], Cristiandad, Madrid.
Blenkinsopp, J. (1999), *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia* [1992], EVD, Estella.
De Pury, A. (1994), «Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco»: *Estudios Bíblicos* 52, pp. 95-131.

34. Cf. Sal 99,6-8; 105,5-11, entre otros. Véase también el elogio de los antepasados en Eclo 44,19-23a (Abrahán) y 44,23b-45 (Moisés).

- Eissfeldt, O. (2000), *Introducción al Antiguo Testamento* [1964] I, trad., actualización de la bibliografía y complemento bibliográfico (1977-2000) por J. L. Sicre, Cristiandad, Madrid.
- Enuma elish*, trad. y ed. A. Millet y Ll. Feliu, Trotta, Madrid, 2014.
- Epopeya de Gilgamés, rey de Uruk*, trad. y ed. J. Sanmartín, Trotta, Madrid, 2005².
- García López, F. (2003), *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, EVD, Estella.
- (2009), «La formación del Pentateuco en el debate actual»: *Estudios Bíblicos* 67, pp. 235-256.
- Otto, E. (1994), «Del libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco»: *Estudios Bíblicos* 52, pp. 195-217.
- Römer, Th., Macchi, D. y Nihan, Chr. (eds.) (2008), *Introducción al Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Seijas, G. (2006), «Año sabático y jubilar: entre la realidad y la utopía»: *El Olivo* 63, pp. 29-64.
- Sicre, J. L. (2004), *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*, San Benito, Buenos Aires.
- (2011²; 1993¹), *Introducción al Antiguo Testamento*, EVD, Estella.
- Ska, J. L. (2001), *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* [1998], EVD, Estella.
- Spinoza, B. (1986), *Tratado teológico-político* [1670], trad., introducción, notas e índices de A. Domínguez, Alianza, Madrid.

3. LA HISTORIOGRAFÍA BÍBLICA

Pablo Torijano

I. CUESTIONES PREVIAS

1. *La historicidad de los libros históricos*

La clasificación de los libros bíblicos que van a ser estudiados en este capítulo resulta dudosa y problemática por diversas razones. No es una clasificación que pueda aplicarse universalmente a estos textos. Presupone además un canon cristiano, pues la definición de libros históricos se utiliza desde el siglo IV e.c. dentro de comunidades cristianas distintas, pero referida a contenidos diferentes. Así, los protestantes incluyen libros distintos y en diferente orden (Josué, Jueces, Rut, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras-Nehemías y Ester). Los católicos romanos añaden Tobías, Judit y 1-2 Macabeos. Sin embargo, en el judaísmo, estos libros están distribuidos entre dos epígrafes distintos, Profetas anteriores (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) y Escritos (Esdras, Nehemías y Crónicas).

En estas páginas se estudiarán los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Así, solo los libros incluidos en la Biblia hebrea serán tratados, excluyendo obras que son diferentes por razones de género y material, pero que aparentemente podrían ser o han sido consideradas como pertenecientes a los libros históricos en algún momento de la historia de la interpretación bíblica o en el seno de comunidades religiosas (Tobías, Judit, 1 Esdras, 1-2 Macabeos, 3-4 Macabeos). Esta elección se debe también al género; aunque la palabra *historia*, con toda su carga semántica occidental, no aparece en ninguno de estos libros ni puede ser aplicada estrictamente a su contenido, los libros de Josué-Reyes han sido vistos tradicionalmente como una unidad canónica en la que se desarrolla una historia de Israel. Este mismo principio se puede aplicar a Crónicas y a Esdras-Nehemías. Sin embargo, el uso del género como elemento de clasificación de estos libros puede causar varios problemas. En primer lugar, el concepto de historia como género literario tiene origen griego y está por ello imbricado en el pensamiento occidental; resulta más difícil de distinguir y aplicar fuera de ese entorno cultural. Debido al proceso formativo de la Biblia, las diferencias entre géneros son borrosas y no tan fácilmente aplicables, como lo

son en textos históricos clásicos tales como los de Tucídides o Tito Livio. Como consecuencia de esta dificultad, la consideración de género literario es abandonada o malinterpretada por el lector moderno, pues se aceptan presupuestos extraños al texto o se imponen prejuicios ideológicos. En definitiva, el lector cree que el género israelita antiguo es el mismo que explicita nuestra moderna concepción occidental de historia.

El epígrafe de «libros históricos» es entonces particularmente desafortunado debido a esa identificación espuria que los lectores modernos realizan de forma inconsciente. Para el lector moderno, la historia y la escritura de la historia tratan de lo acontecido en el pasado y persiguen transmitir de forma veraz lo ocurrido en ese tiempo pretérito. Se omite un factor crítico en cualquier escrito de historia: la interpretación y el prejuicio que es intrínseco a la interpretación; ningún escrito histórico puede considerarse objetivo de forma absoluta. Dado el carácter sagrado, autorizado y autoritativo que la Biblia tiene para muchos lectores, este factor se obvia, a pesar de que en muchas ocasiones, los datos arqueológicos y las fuentes externas muestran que en los así llamados libros históricos, la interpretación ideológica de los autores-editores es la norma y no la excepción. Por ello, aunque la historicidad de la Biblia no es un valor absoluto, incluso la mediación ideológica bíblica puede iluminar en negativo el pasado que narra.

Es evidente que es necesario reevaluar el género de los libros históricos y considerar su naturaleza «histórica». En el siglo pasado, Von Rad y Noth resaltaron el carácter histórico de la «historia de Corte» narrada en 2 Sam 13-1 Re 2, pues incidía en unos sucesos puramente humanos, ajenos a una causalidad divina. Ambos pensaban que los libros históricos, aunque partían en ocasiones de sucesos reales, se basaban sobre todo en tradiciones y narraciones sobre el pasado. De acuerdo con esto, en estas páginas se entenderán los libros históricos como textos de historia, entendiendo la historia como «la forma intelectual en que una civilización da cuenta a sí misma de su pasado». Esta forma intelectual se caracteriza, como sucede en los textos bíblicos y en otros textos, por ser el producto deliberado de una sociedad letrada y con conciencia grupal, y por el hecho de que la creatividad literaria tiene un papel fundamental en su desarrollo; ha de existir, además, una preocupación por las causas morales del pasado que han llevado a un determinado presente. Así, el objetivo fundamental de la historia tal como es entendida en la Biblia o en la historia clásica no es narrar los hechos, lo que pasó, sino mostrar cómo las «causas» del pasado causaron los «efectos» del presente (McKenzie 2010, 11).

2. *Los métodos de estudio*

Como ya se ha visto en el capítulo 1, las aproximaciones modernas al estudio de la Biblia actúan en dos ejes distintos, el diacrónico o histórico-crítico, y el sincrónico o crítico-literario. El primer método se centra la relación de estos textos con la historia en sus diversos aspectos y en el segundo se ocupa de los libros en su carácter de obra literaria. En el caso concreto de los libros históricos, se hace necesaria una combinación de ambas metodologías desde el principio, debido a que resulta difícil sepa-

rar el proceso de transmisión textual de los de edición y redacción de los distintos libros, especialmente en Jueces, Samuel y Reyes.

En estos libros, la crítica textual que busca la fijación del texto más antiguo ha de ir de la mano de la crítica literaria, pues los mayores cambios textuales se producen no por las razones mecánicas habituales en la transmisión textual, sino por los cambios editoriales que los libros experimentaron a lo largo de su historia textual. Los libros históricos son un buen ejemplo de la diversidad textual que fue la regla y no la excepción en el mundo judío hasta el siglo II de nuestra era, cuando un texto semejante al masorético comenzó a imponerse de forma paulatina. El hallazgo de los manuscritos de Qumrán probó la diversidad que ya testimoniaban las versiones más antiguas, especialmente la griega y la latina antigua. Así, la versión griega de la historia de David y Goliat (1 Sam 17), que es notablemente más corta que la que aparece en el texto masorético traducido en las versiones modernas, atestigua un texto hebreo más antiguo, y en cierto modo, más original que el masorético.

Así, la historia textual de 1-2 Samuel es extraordinariamente complicada, pues es uno de los libros que experimentaron sucesivas revisiones editoriales que supusieron a su vez cambios textuales de calado con numerosas adiciones, omisiones y trasposiciones entre las diferentes recensiones del texto. Desde antiguo resultaba evidente que el texto masorético presentaba numerosos problemas de corrupción, y que la versión griega parecía traducir un texto hebreo más antiguo y de mejor calidad. Sin embargo, el texto masorético, a pesar de sus evidentes problemas, ha sido preferido y apenas ha sido sometido a ningún tipo de crítica textual por la sacralización que dicho texto ha experimentado en los últimos años. El descubrimiento de varios manuscritos de Samuel (4QSam^a, 4QSam^b) en Qumrán ha puesto de manifiesto la necesidad de una evaluación nueva del texto; así 4QSam^a testimonia un texto hebreo que tiene muchas coincidencias con los Setenta y en otras ocasiones presenta lecturas independientes, no atestiguadas en ningún punto de la tradición. En cualquier caso, para poder entender el desarrollo textual de Samuel, se hace imprescindible la comparación textual del texto masorético, notablemente corrupto, con las versiones griega antigua y latina antigua. El texto griego de los Setenta experimentó un proceso de revisión parcial para adaptar la traducción al texto hebreo protomasorético; esta revisión no fue completa y parte de la tradición textual griega escapó a ella. El texto de la *Vetus Latina* o versión latina antigua, traduce el texto griego antiguo, no revisado, y es por ello un magnífico testimonio del texto hebreo más antiguo. Como tercer elemento de comparación hay que acudir al texto hebreo de Crónicas, pues en muchas ocasiones coincide con el texto hebreo atestiguado por las versiones en contra del texto hebreo masorético de 1-2 Samuel¹.

La combinación de crítica literaria y crítica de la redacción está inextricablemente unida al estudio del texto hebreo de los libros históricos. Mediante la búsqueda de inconsistencias, duplicados, repeticiones, cambios de estilo e interrupciones en el desarrollo del texto, intenta compren-

1. Sobre la historia textual de los libros que conforman la historia deuteronomística, cf. Noth 1991 y la bibliografía allí citada.

der el proceso de formación del texto y del libro. Un paso más allá es el dado por la crítica de la redacción que persigue entender cómo el autor o editor combinaron las fuentes para dar origen al libro. Finalmente, la crítica de las formas estudia los textos históricos centrándose en los géneros literarios; ya que la correcta comprensión del libro depende en muchos casos de una correcta identificación del género literario. Para ello, se requiere identificar la estructura actual del texto, el género propiamente dicho (leyenda epónima, lamento...), el contexto social del mismo y la intención del autor. En las presentes páginas se hará uso sobre todo de los métodos diacrónicos con el fin de iluminar los problemas de los libros históricos y de su desarrollo a lo largo de la historia.

II. LA HISTORIA DEUTERONOMÍSTICA

Los libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1 Reyes conforman una narración lineal que relata los principales hitos históricos del antiguo Israel. Esta narración abarca desde la conquista de la tierra hasta el final de la monarquía davídica con la caída y destrucción de Jerusalén a manos de los babilonios en el siglo VI. El libro de Josué narra la conquista de Canaán; Jueces se centra en un periodo previo a la monarquía en el que una serie de líderes militares luchan contra «opresores» de Israel; 1 Samuel narra la elección de Saúl como rey a manos de Samuel y su fracaso; 2 Samuel describe el reino de David; 1 Reyes relata el reinado de Salomón y la construcción del templo y los avatares de Israel y Judá desde la división del reino hasta el reinado de Ajab y 2 Reyes describe la historia de los reinos hasta su destrucción final.

Hasta los años cuarenta del siglo pasado, se tendía a entender estos libros como continuación del Pentateuco o como una serie de escritos que habían sido unificados en una edición final. Así, Josué era entendido como la continuación y el final de los acontecimientos narrados en el Pentateuco, que habría de entenderse entonces como un «Hexateuco». Una segunda postura extendía esa historia ampliada hasta abarcar los nueve primeros libros (desde Génesis hasta 2 Reyes) constituyendo entonces un «Enneateuco». Estas posiciones serían abandonadas en 1943 cuando Martin Noth separó gran parte del Pentateuco del resto de libros y propugnó la existencia de una historia extendida de Israel que llamó historia deuteronomística, y que englobaba el Deuteronomio y los Profetas anteriores. Según Noth esta Historia habría sido compuesta por un redactor en el exilio babilónico en torno al 562 a.e.c. (cf. 2 Re 25,27-30); este redactor trabajaría sobre tradiciones existentes y las uniría mediante la inserción de discursos de los personajes principales y reflexiones como elementos estructurantes. Que estos pasajes procedían del mismo autor era evidente debido a las coincidencias de estilo, lenguaje, vocabulario y, sobre todo, de teología.

Noth afirmaba que la finalidad última de la historia deuteronomística era la explicación del final de Israel y de Judá como naciones. Así, la destrucción era el resultado último del pecado habitual, tal y como Moisés habría advertido en el Deuteronomio. El redactor de la Historia, al que Noth llamó el Deuteronomista, había usado una forma primitiva del

libro del Deuteronomio y lo había situado al comienzo de su historia con el fin de que funcionara como el ideal por el que Israel sería juzgado. El Deuteronomista adoptó la doctrina de que la correcta o incorrecta acción moral y religiosa resultaba en premio o en castigo, y la aplicó de forma sistemática a la historia de Israel. Es el uso de ese Deuteronomio primitivo el que impulsó a Noth a usar el nombre de historia deuteronomística.

La hipótesis de Noth ha dominado la investigación y nuestra comprensión de los libros históricos durante buena parte del siglo xx. Sin embargo, desde los años cincuenta y sesenta se ha venido desarrollando una crítica paulatina de esta hipótesis. Al estudiar 2 Samuel 7 y la promesa a David que allí se plantea, así como la liberación de Jeconías (2 Re 25,27-30), varios autores (Von Rad 1953; Wolff 1963) pusieron en duda que la finalidad del Deuteronomista fuera esencialmente negativa; la repetida aparición del tema del arrepentimiento es demasiado evidente para ser obviada. Otro aspecto que Noth no había solucionado en su hipótesis, era la naturaleza y origen de las numerosas adiciones secundarias que aparecen en la historia deuteronomística; Smend y la escuela de Gotinga por un lado, y Cross por otro, afirmaron que esas adiciones eran tardías y posteriores al Deuteronomista. La escuela de Gotinga propone diversos sustratos dependiendo de los intereses temáticos (DtrG, Deuteronomista básico; DtrN, Deuteronomista nomista; DtrP, Deuteronomista profético). Este modelo de niveles domina en Europa y se ha hecho cada vez más complejo. En comparación con el modelo de niveles de Smend y su escuela, Cross y la escuela de Harvard parten de que la historia deuteronomística fue compuesta a partir de bloques de material; en el caso de 1 Reyes dos bloques gravitan en torno a dos temas fundamentales: «el pecado de Jeroboán» con su desenlace final en la caída de Samaría (2 Re 17) y la lealtad de David que culmina en el reinado de Josías (2 Re 22-23). Según Cross, la historia deuteronomística habría sido escrita en el siglo VII con una finalidad propagandística en favor de Josías y su reforma; posteriormente un segundo redactor, ya en el exilio, habría añadido el final actual de Reyes así como una serie de inserciones. Otros autores han visto inserciones pre-Deuteronomista en las historias proféticas que se desarrollan en el reino del Norte. Finalmente, algunos autores han propugnado una vuelta al pasado, al negar el valor de la hipótesis de Noth. En las presentes páginas, se seguirá el modelo de Noth por ser el más económico y el más breve.

III. JOSUÉ

1. *Contenido y estructura*

El libro de Josué constituye la transición entre el Pentateuco y el resto de los Profetas anteriores. En Josué aparecen los temas que después serán el centro temático de Jueces, Samuel y Reyes: la posesión de la tierra y el liderazgo. Así, en Josué se narra la «conquista» de Canaán y el papel de Josué como sucesor de Moisés y antecesor de jueces y reyes. La estructura del libro responde también a esos temas. Se divide en dos mitades, la

conquista de la tierra (1-12) y el reparto de la misma entre las distintas tribus (13-24).

La primera parte consta a su vez de dos secciones: los preparativos de la conquista (1-5) y la conquista del país (6-12). La segunda se estructura en torno a la división de la tierra entre las tribus (13-21) y un epílogo que recuerda la necesidad de una obediencia fiel (22-24). Esta estructura literaria se apoya de forma secundaria en una distribución que sigue una localización geográfica. Así, la conquista se inicia en la parte central de Canaán con la conquista de Jericó y Ai y la estratagema de los gibeonitas (6-9), prosigue en el sur (10) y acaba en el norte con la destrucción de Hazor (11). La segunda mitad, describe la división de la tierra, partiendo del este del Jordán (13: Rubén, Gad, mitad de Manasés), sigue hacia el oeste (14-15: parte de Judá; 16-17: Efraín y Manasés), para terminar con el resto de las tribus (18-19) y la lista de las ciudades de los levitas (21).

2. *Composición*

La adscripción tradicional del libro a Josué es una ficción pseudoepigráfica. Las numerosas dificultades literarias del libro (repeticiones, dobles, anacronismos, contradicciones) sugieren una historia composicional larga y complicada. A modo de ejemplo, en algunos pasajes se asume que todo el país fue conquistado (10,40-42; 11,16-23; 12,1-24; 21,43-34) mientras que otros indican que una gran parte del territorio no lo estaba (13,1-7; 15,13-19. 63; 16,10; 17,11-13; 19,47; 23,1-12). Siguiendo el modelo de Noth, se han distinguido tres estadios de desarrollo del libro: pre-Deuteronomista, Deuteronomista y pos-Deuteronomista. El primer estadio presupone las fuentes originales del libro, como las del fragmento poético de Jos 10,12-13, listas de fronteras en los capítulos 13-21, las listas de tribus, las etiologías y etimologías de la toponimia y de los nombres propios. De igual manera, el hecho de que las tradiciones narrativas (Jos 1-12) apunten al territorio de Benjamín y el santuario de Gilgal indican que muchas de ellas son locales, antiguas (*ca.* 900 a.e.c) y que después se expandieron para representar la realidad de la totalidad de Canaán. El estadio Deuteronomista se encuentra en los discursos sobre el tema de la obediencia de la ley de Deuteronomio (discurso de Josué en 1,1-9; 23; resúmenes de 21,43-45, 22,1-6). En el estadio pos-Deuteronomista hay que incluir las listas de fronteras en los capítulos 13-22 y el segundo discurso de Josué en el 24; las listas carecen de la terminología deuteronomista típica y el discurso está situado en Siquén, que no es mencionado como conquista en los capítulos 1-11; estos textos se caracterizan por la ausencia del lenguaje típico deuteronomista y parecen apuntar a una composición posexilica en época persa. Sin embargo esta división tripartita de la composición ha sido puesta en duda en los últimos años, sobre todo por el hecho de que las narraciones de Jos 1-12 tienen claros paralelos en relatos de propaganda militar asirobabilónicos lo que sugeriría una composición mucho más tardía de estos materiales en torno a los siglos VII-VI, tal vez ya con motivo de la reforma de Josías.

3. *Historia e historicidad*

El relato de la conquista de Canaán que ofrece el libro de Josué presenta una idealización ahistórica de un suceso que aparentemente no fue ni rápido ni esencialmente violento. Tradicionalmente se sitúa la conquista entre el 1400 y el 1200 a.e.c., es decir, entre finales del Bronce reciente y comienzos del periodo Hierro 1. Las excavaciones arqueológicas han demostrado que algunas ciudades (Jericó, Ai, Arad) ya no tenían murallas en este periodo o que ni siquiera estaban ocupadas, y que otras no mostraban cambio de población o muestras de conquista violenta (Jerusalén, Hebrón, Guezer). Estos hallazgos presentan la primera dificultad para afirmar la historicidad de Josué y la poca plausibilidad del modelo de invasión y conquista. Como modelos alternativos se han propuesto la «infiltración» o la «revuelta campesina», pero trabajos recientes apuntan a que la ocupación no pudo ser debida a la guerra relámpago que narra el texto, sino que más probablemente fue paulatina y debida al fracaso económico y social de las ciudades cananeas y que produciría un cambio social y cultural manifestado en el surgimiento de una cultura en pequeños asentamientos en las tierras altas de Canaán. Esto supone que la composición inicial de Israel sería cultural y étnicamente cananea en sus detalles básicos. Esta sociedad sería igualitaria, estructurada en torno a la familia, el clan y la tribu como aparece en Jos 7, y cooperativa para poder realizar los trabajos de aterramiento necesarios para la agricultura de montaña. En consecuencia, la mayor parte de las historias de conquista deben ser entendidas en clave etiológica y teológica; hay que entenderlas contra el trasfondo de los periodos asirio y babilónico, en los que Israel hubo de redefinirse en clave nacionalista y militar. De la misma manera, Josué parece una imagen reflejada de Moisés, una imitación tradicional y literaria que responde a esos tiempos turbulentos de los siglos VII y VI antes de la era común.

4. *Ideología*

Cuatro son los temas fundamentales de este libro: tierra, obediencia, liderazgo y victoria. Estas ideas fundamentales se encuentran profundamente entrelazadas en los relatos. Canaán es entregada por Yahvé a su pueblo como herencia prometida. La conquista aparece reflejada como una experiencia religiosa que requiere de la adecuada liturgia. La entrega de la tierra es señal también de la obediencia de Israel. Su posesión depende del mantenimiento de esa obediencia, lo que explica su pérdida desde el punto de vista del editor deuteronomista. Así, los fracasos en la conquista son resultado de la desobediencia.

La conquista total dibuja un panorama utópico en el que los cananeos son despojados y aterrizados ante el poder de Yahvé; esta visión hay que entenderla contra el trasfondo militar del siglo VII a.e.c. en el que se produjo una breve reacción contra el poder asirio durante Josías y la breve reocupación de partes del reino del Norte, especialmente el territorio de Benjamín. De la misma manera, el liderazgo de Josué es imprescindible para esa conquista; aparece como el sucesor ideal de Moisés, pero tam-

bién es un motivo propagandístico de la figura del rey de Judá, Josías, reconquistador de la tierra prometida.

Yahvé tiene un papel fundamental en la victoria porque la tierra es, en último término, suya y por ello sagrada. Es representado como un Guerrero Divino, en realidad un trasunto del dios nacional y militar de Asiria (Assur); lucha por Israel y vence por Israel. Todo aquel que persiste en vivir en su propiedad contra su voluntad, ha de ser sacrificado porque la guerra que se libra es idealmente descrita como una guerra santa. Por ello, todo el botín correspondería a la divinidad. De nuevo aquí está funcionando un mecanismo de propaganda en que se representa un mundo ideal que contrasta con la realidad histórica de Israel y su impotencia militar; los cananeos que aparecen como reos de exterminio hacía muchas centurias que habían desaparecido (si es que existieron en algún momento como grupo étnico); constituyen en realidad el trasunto de los asirios, verdaderos usurpadores de la heredad de Israel a los ojos de los redactores del libro. En definitiva, el libro de Josué no presenta una realidad histórica sino una serie de baterías teológicas propagandísticas que defienden la política nacionalista y militarista josiánica.

IV. JUECES

1. *Contenido y estructura*

El periodo histórico que describe el libro de Jueces² constituye un interregno, una *media res*, entre el pasado representado por Josué y el futuro de la monarquía. Comparte con estos dos libros la preocupación por el liderazgo en Israel y la posesión de la tierra. Los jueces de este libro son figuras militares carismáticas, salvadores suscitados por Yahvé en momentos determinados de la historia con el fin de liberar a su pueblo y expulsar a los usurpadores de la tierra concedida como heredad.

Se pueden distinguir tres grandes secciones en Jueces: la primera engloba material introductorio variado (1,1-3,6), en la segunda se narran las historias sobre los jueces (3,7-16,34), y en la tercera se reúne una serie de relatos a modo de conclusión. El material introductorio incide sobre todo en una mirada crítica sobre la conquista de Canaán (1,1-2,5) y el origen del ciclo de los jueces debido a la desobediencia del pueblo (2,6-3,6). Los relatos sobre los jueces se dividen entre los que mencionan a los libertadores militares (3,7-9,37) y los «administradores» civiles (10,1-12,15). Finalmente, hay dos conclusiones al libro relacionadas de forma secundaria; la primera narra la historia de Micá y los danitas (17-18) y la segunda, la guerra civil contra Benjamín que resulta de las acciones previas (20-21).

2. El término 'jueces' no aparece aplicado a ninguno de los líderes carismáticos, salvo en el resumen-definición de 2,16-19. La raíz semítica de la que proceden el sustantivo y el verbo correspondiente (שפ) tiene un significado general de liderar, especialmente en combate. Sin embargo, Noth sugirió que el término se originó en la lista de los administradores civiles (10,1-5; 12,8-5) y de allí fue extrapolado a los libertadores carismáticos por el redactor deuteronomista.

2. Composición

La mayor parte de los investigadores admiten la existencia de un documento antiguo, posiblemente originario del reino del Norte, reelaborado por uno o varios redactores deuteronomistas al final de la época monárquica o ya en el exilio babilónico.

Es probable que este libro tuviera un desarrollo en tres estadios similar al de Josué. El primer estrato estaría formado por las fuentes predeuteronomistas, principalmente los relatos sobre los libertadores (Otoniel, Ehud, Débora-Barac, Jefte, Gedeón y Sansón) y las listas de administradores (Sangar, Tolá, Yair, Ibsán, Elón, Jefte y Abdón). En ambos casos se mencionan los años de mandato. En los relatos de salvadores esos años son definidos como años de «paz» en contraposición a los años previos de opresión. No está claro si el Deuteronomista encontró los relatos de los salvadores ya organizados en una colección o como historias aisladas. En cualquier caso, describen héroes locales, posiblemente contemporáneos o cercanos en la cronología y actuando de forma aislada y no en clave nacional. La duración de los años de opresión parece plausible, con la excepción de los cuarenta años de la opresión filisteas que conducen a Sansón. A estos años de opresión los siguen los años de paz, que son claramente ficticios al estar siempre relacionados con o derivados del número 40, que simboliza la duración de una generación³. Estos relatos ya muestran indicios de desarrollo literario como en el ciclo de Débora desarrollado a la vez en prosa (cap. 4) y verso (cap. 5). La versión en prosa deriva del poema, que constituye uno de los textos más antiguos de la Biblia hebrea.

La lista de «administradores» civiles llegó ya como tal al redactor deuteronomista. Está formada por noticias breves sobre estos jueces y sus familias y los años de sus mandatos, pero no hay indicaciones de enemigos o de años de opresión. Jefte aparece también en esta lista lo que parece indicar su carácter secundario tanto en una como en otra, fruto ya de la labor redaccional del Deuteronomista.

El esquema general en torno al que se articulan los relatos tiene cinco puntos: 1. pecados de idolatría por Israel; 2. Yahvé castiga al pueblo por medio de la opresión extranjera durante unos años; 3. Yahvé, conmovido por el sufrimiento, envía a un juez; 4. el juez derrota al opresor y trae «tranquilidad»; 5 después de su muerte, Israel peca y se reinicia el proceso de nuevo. El Deuteronomista utiliza a Otoniel, el primer juez, como el modelo de este esquema, que puede ser completado con otros elementos:

Los israelitas hicieron lo que el Señor reprueba: se olvidaron del Señor, su Dios, y dieron culto a Baal y Astarté. Entonces el Señor se encolerizó contra Israel y los vendió a Cusán Ristain, rey de la Siria Entreríos. Los israelitas le estuvieron sometidos ocho años. Pero gritaron al Señor, y el Señor hizo surgir un salvador que los salvara: Otoniel, hijo de Quenaz, pariente de Caleb, más joven que él. Vino sobre él el espíritu del Señor, gobernó a Israel y salió a luchar; el Señor puso en sus manos a Cusán Ristain, rey de la Siria Entre-

3. La única excepción es Jefte con seis años como juez, una duración más acorde con las listas de funcionarios civiles.

rríos, y Otoniel se le impuso. El país estuvo en paz cuarenta años. Y murió Otoniel, hijo de Quenaz (Jue 3,7-11).

El resto de los jueces es organizado siguiendo un orden geográfico de norte a sur, desde Dan a Judá. Los jueces son distribuidos de acuerdo a ese esquema y resulta muy difícil desentrañar las noticias antiguas de la reelaboración deuteronomista de las mismas. En esta línea, la lista de los funcionarios civiles tiene una importancia menor; posiblemente fue incluida por la presencia de Jefté en ambos elencos de personajes.

Las adiciones posdeuteronomistas son notables. Entre ellas destaca la primera introducción (1,1-2,5), que choca con la del Deuteronomista (2,6-3,6) y los dos relatos de conclusión (17-21) que narran una guerra civil en lugar de un relato de liberación. Introducen un periodo de declive y, de forma indirecta, sugieren la necesidad de un rey. En la misma línea, el relato sobre Sangar (3,21) y la historia de Abimélec (9) fueron también añadidos: Sangar fue introducido porque su nombre aparece en el Canto de Débora (5,6) y Abimélec parece constituir un ejemplo de los males de la monarquía. Finalmente, no está claro si el relato de Sansón corresponde al redactor deuteronomista en su totalidad o es más bien una adición posdeuteronomista, al menos parcialmente, habida cuenta de las diferencias con respecto a las historias del resto de los jueces, pues no logra la victoria sobre los filisteos, los años de opresión son demasiado exactos y sus acciones están producidas por motivos personales de venganza.

3. *Historia e historicidad*

Si se toma en consideración el proceso de composición del libro, parece evidente que toda la narración sobre el periodo de Jueces constituye una invención teológica del redactor o redactores deuteronomistas. Israel no constituyó una nación hasta bien avanzado el periodo monárquico. Sin embargo, los relatos de Jueces reflejan un contexto político-social que coincide con los datos que suministran las excavaciones arqueológicas al principio de la Edad de Hierro (1200-333 a.e.c.), es decir, dibuja un grupo de tribus o clanes bastante desunido, asentados en las tierras altas de Palestina, en lucha contra las ciudades-estado, y que representaba una sociedad rural y, hasta cierto punto, «igualitaria». El Canto de Débora (Jue 5) es especialmente representativo en este punto. Las tribus que luchan con Débora (5,14-15a) son del norte; con excepción de Majir, un clan de la tribu de Manásés en la zona central, mientras que ninguna tribu del sur es nombrada.

4. *Ideología*

Dos son los temas que destacan en Jueces. El primero aparentemente resalta el carácter cíclico de la historia (pecado, castigo, arrepentimiento, salvación). De alguna manera coincide con Josué en destacar la necesidad de la obediencia, pero siempre conectada a un liderazgo virtuoso. Este es el segundo tema fundamental en Jueces; la virtud del pueblo se apoya en la virtud del líder. Esta orientación se puede entender desde dos puntos

de vista distintos: por un lado, se enmarcaría dentro de la postura deuteronomista y subrayaría la necesidad y oportunidad de restaurar la monarquía como salida al desorden religioso y político; por el otro, podría constituir una crítica al liderazgo indigno de figuras como la de Abimelec o Sansón. El deterioro de Israel va parejo con el tratamiento de las mujeres que aparecen en el libro; así, Débora es una líder por derecho propio, pero la descripción se oscurece paulatinamente con la hija de Jefté, la mujer de Sansón o la misma Dalila. Este tratamiento alcanza su cenit con las historias de violación y violencia del final del libro (21). La violencia contra estas mujeres es un trasunto del caos moral y social que la falta de un líder supone; se indica así la necesidad de la monarquía, tema de los libros de Samuel y Reyes, que aparecen a continuación.

V. 1-2 SAMUEL

1-2 Samuel relatan la transición desde la época de los jueces hacia la monarquía de Saúl y sobre todo de David. En este libro se relatan sobre todo los difíciles orígenes de la monarquía y se representan las tensiones tradicionales entre el Norte y el Sur, apreciables en toda la historia deuteronomística, pero que han sido suavizadas por ese mismo redactor y por la recepción y transmisión de las fuentes del Norte a manos del Sur. Originalmente 1-2 Samuel constituía solo un libro, pero fue dividido en dos en la traducción griega de los Setenta y agrupados con 1-2 Reyes para formar 1-4 Reinos. Esta división fue adoptada en las biblias hebreas en el siglo XVI, cuando la transmisión manuscrita fue sustituida por los primeros ejemplares impresos.

1. *Contenido y estructura*

En 1 Samuel se encuentran tres secciones diferentes; cada una de ellas se centra en un personaje: Samuel (1 Sam 1-7), Saúl (1 Sam 8-15) y David (1 Sam 16-31). En 1 Sam 1-7 se relata el nacimiento de Samuel, su preparación como sacerdote y su vocación como profeta. Samuel aparece como el último juez; es la figura a través de la cual se opera la transición entre la época de los jueces y la nueva monarquía. En la parte central de esta sección aparece el relato sobre la captura y rescate del arca de la alianza, que probablemente constituyera en origen una unidad independiente.

En 1 Sam 8-15, se relata el ascenso al trono y la caída de Saúl, el primer rey de Israel. Se divide en dos grandes unidades. En los capítulos 8 al 12, Saúl es ungido rey en etapas, primero en privado, luego en público y finalmente es ratificado en combate. Del capítulo 13 al 15 se describen los errores que llevan al rechazo divino de Saúl como rey que es mencionado de forma explícita en 13,14.

En 1 Sam 16-31 se narra la historia de la ascensión de David al trono. A grandes rasgos se subdivide a su vez en tres grandes secciones; la primera narra cómo David llega a Saúl, primero como músico y después como paladín en el combate contra Goliat (16-17). A continuación se describen las andanzas de David en la corte, resaltando sus éxitos militares y la en-

vidia de Saúl (18-20). Finalmente, se relata la fuga de David y las aventuras que acontecen a continuación, especialmente su vida como bandido y mercenario (21-31); se destaca la rectitud moral de David al abstenerse de matar a Saúl en contraposición a la bajeza de aquel. Esta sección termina con la muerte de Saúl y Jonatán en combate contra los filisteos.

2 Samuel comienza con una segunda versión de la muerte de Saúl, pero se centra en narrar la ascensión al trono de Judá, primero, y de Israel, después, por parte de David. Se puede dividir en cuatro secciones principales:

— 2 Sam 1,1-5,5 inicia dramáticamente la narración mediante las nuevas de la muerte de Saúl que llegan a David, que da origen al lamento sobre Saúl y Jonatán. Sigue describiendo la ascensión davídica al poder, culminado con su unción como rey sobre todo Israel, tras la guerra civil con el partido de Saúl y una serie de asesinatos políticos (Abner e Isbaal). Después de estos asesinatos, se produce un vacío de poder *de facto* que es ocupado por David como nuevo rey de Israel.

— En 2 Sam 5,6-12,31, la narración se centra en el reinado de David, especialmente en el establecimiento y construcción de su capital en Jerusalén, el simbólico traslado del arca a esa nueva capital, y en sus victorias militares sobre los arameos y los amonitas. Este relato se interrumpe con la introducción de la historia sobre el adulterio de Betsabé y el asesinato de Urías (11,1-27).

— 2 Sam 13-20 se centra en las dos grandes revueltas que empañan el reinado de David, la de su hijo Absalón y la liderada por el benjaminita Sheba. La causa de la primera es la violación de Tamar, aunque también se ve la revuelta como un castigo por el adulterio de David. La segunda revuelta desarrolla la tensión entre el Norte y el Sur que aparece varias veces a lo largo de los libros de Samuel y Reyes.

— 2 Sam 21-24 es una especie de apéndice que incluye relatos, anécdotas, listas y poemas. Estos materiales no están distribuidos de forma aleatoria; la sección comienza y acaba con un relato que es seguido y precedido por anécdotas militares y dos poemas de David, estructurando todo el material en torno a un esquema quiástico ABCCBA.

2. Composición

Que el autor de los dos libros de Samuel no es el profeta del mismo nombre, era obvio desde fecha temprana, habida cuenta de que el profeta muere antes del final del primer libro. Para explicar la composición de estos libros, la investigación actual también parte de la hipótesis de la historia deuteronomística; el redactor deuteronomista habría organizado relatos y tradiciones, uniéndolos con relatos de transición entre la época de los jueces y la de la monarquía. David es el personaje central, por la cantidad y la disposición del material que le ha sido dedicado. Sin embargo, los especialistas también han señalado que grandes partes del libro carecen de indicaciones de redacción deuteronomista. Esta situación se puede explicar si el Deuteronomista utilizó materiales previos más antiguos; la mayor parte del material que forma los dos libros carece de las características deuteronomistas típicas, que, sin embargo, aparecen en los elementos es-

tructurantes que unen los diferentes materiales. La fecha y autoría de esta redacción deuteronomista están muy debatidas. La escuela norteamericana de Cross defiende una cronología en el reinado de Josías basándose sobre todo en la promesa a David de 2 Sam 7 que parece reflejar la propaganda e ideología josiánicas de una manera clara. Sin embargo, el tono negativo de los textos deuteronomistas parece sugerir una fecha posmonárquica y claramente exílica. No está claro tampoco si 1-2 Samuel experimentaron una (McKenzie 2000; Van Seters 1983) o más redacciones deuteronomistas (Kraatz 2000), aunque las distintas actitudes hacia la monarquía hallan mejor explicación en la segunda hipótesis. Así, tendríamos una primera redacción de 1-2 Samuel en la primera mitad del siglo VI, ya en el destierro o tal vez un poco antes durante el reinado de Josías. La segunda redacción deuteronomística, más crítica con la monarquía, y que usa un lenguaje tardío (cf. 1. Sam 7,3-4; 8,8...), dataría de época persa. La promesa a David (1 Sam 7,8) sugiere una esperanza en la restauración del linaje de David, pero totalmente sometido a la divinidad. Sería en época persa entonces cuando Samuel-Reyes es imbricado como un todo dentro de la historiografía deuteronomista.

Estas redacciones deuteronomistas trabajarían sobre al menos tres fuentes distintas (Rost 1982).

La primera de ellas sería el «relato del arca» (1 Sam 4-6; 2 Sam 6) que narra la captura del arca, su posterior rescate, y su instalación final en Jerusalén. No están claros los límites de esta sección narrativa; se discute también su antigüedad, afirmando algunos autores que podría retrotraerse al siglo X. Sin embargo, parece presuponer la costumbre neoasiria de deportar las estatuas de los dioses de los pueblos vencidos, lo que supondría una fecha alrededor del siglo VII, o incluso más tardía y casaría bien con la teología pro-Sión que se desarrolla desde Ezequías en adelante, debido a la retirada de los asirios de las puertas de Jerusalén en el 701. La representación de Yahvé como divinidad guerrera, la intolerancia hacia otros dioses y la apología prodivídica apuntan incluso al siglo VI.

La segunda unidad sería el «relato de la ascensión de David» (1 Sam 16-2 Sam 5). Este relato independiente, en el que la divinidad legitima a David y a su linaje, se originó en los ambientes cortesanos de Jerusalén, en el reinado de Ezequías (siglo VII a.e.c.) o, más probablemente durante el reinado de Josías (siglo VI). Sería de nuevo un relato de tipo propagandístico que justificaría la expansión josiánica hacia los territorios de Benjamín en el Norte y que representa a la casa de David como los legítimos herederos del antiguo reino del Norte. En esta fuente también existen problemas de delimitación, especialmente en lo que concierne al comienzo de la fuente o a la relación entre el final (cap. 5) y los capítulos 6, 7 y 8 que son deuteronomistas. Esta unidad está formada a su vez de pequeñas noticias tradicionales de origen oral tal vez que se concentraban en anécdotas aisladas («David, jefe de banda» y «David entre los filisteos»).

La tercera composición estaría constituida por el «relato de la sucesión» (2 Sam 2,12-4,12; 9-20 + [1 Re 1-2]). La investigación actual ha descartado considerar este relato un producto de época salomónica y se inclina de nuevo por una datación en torno al siglo VII o en el siglo VI. La

descripción de la administración centralizada y el interés en la estructura del reino apuntan a la corte jerosolimitana.

A estas fuentes, habría que añadir una cuarta unidad formada por el «apéndice» de 2 Sam 21-24 que reúne diferentes tradiciones sobre David y que probablemente no estuviera en la edición deuteronomista de estos libros. Por último, algunos autores consideran también que las tradiciones sobre Saúl y Samuel dispersas en 1 Sam 1-15 habrían tenido una existencia independiente.

3. *Historia e historicidad*

El problema principal en el que se ha centrado la crítica moderna es la historicidad de David. Solo hay una mención del nombre de David en una inscripción aramea del siglo IX hallada en Tel Dan, en el norte de Israel. Aparece formando la expresión «casa de David», que se refiere a Judá y a su linaje reinante. Este descubrimiento hace más probable la historicidad del personaje, pero sigue sin aclarar la historicidad de los relatos de Samuel en su totalidad.

La arqueología no ha proporcionado datos incontestables de la existencia de David; incluso los restos que se decía salomónicos pertenecen a la casa de Omrí. Es seguro que en el siglo X, Jerusalén era poco más que el villorrio de un clan. El hecho de que gran parte del material fuera escrito en el siglo VI a.e.c. o incluso más tarde, no contribuye a una solución; además, la evidente apología de David que se observa en el texto (por ejemplo, en la ejecución del heredero de Saúl) suscita una clara sospecha de manipulación política y editorial de las fuentes. Finalmente es necesario tener en cuenta que los textos se concentran solo en algunos hechos del reinado; en el mejor de los casos, lo que nos ofrecen es un bosquejo a vuela pluma, no una crónica de sucesos.

4. *Ideología*

El libro de Samuel relata la implantación de la monarquía en Israel; toda la narración se centra en torno a los dos primeros reyes y los sucesos que motivaron la sustitución de Saúl por David. El editor deuteronomista está interesado en mostrar la solución monárquica y los problemas que crea, si aquella se extravía de la recta senda marcada por la divinidad.

De todos los libros históricos, Samuel es el que más se estructura ideológicamente en torno a los personajes protagonistas. Samuel es el representante del antiguo mundo de los jueces, mientras que Saúl y David proyectan la nueva realidad de la monarquía. David es el héroe central de la historia deuteronomística, y aparece como tal en Samuel; Saúl constituye la contrapartida negativa en la que el editor refleja a David; Saúl todo lo hace mal, David nada puede hacer mal. David personifica entonces un ideal monárquico en el que editor proyecta su realidad y sus aspiraciones, oscureciendo al personaje histórico plausible. Para realizar esta contraposición, se utilizan los discursos y las acciones de los personajes, que se convierten en recursos ideológicos. Cuando los hechos de David van en contra de ese ideal, el tono del libro deviene apologetico. De esa mane-

ra se legitiman incluso las acciones más dudosas de David, cuyo carácter, acciones y estatus son defendidos a ultranza. La usurpación del trono de Saúl a manos de David aparece sancionada por la divinidad y justificada por la incapacidad práctica de Saúl y por su incumplimiento de la ley. De igual manera, 1 Sam 24-31 responde a la acusación de la implicación de David en la muerte de Saúl o 2 Sam 3-4, a las acusaciones de las muertes de Abner e Ishbaal.

La historia del adulterio de Betsabé (2 Sam 11-12) es una excepción al tono apologético de Samuel. No se intenta disculpar las acciones de David: es culpable y el texto así lo muestra. Sin embargo, es probable que esta sección constituya un desarrollo tardío de la historia de David, pues en los capítulos siguientes no se menciona el episodio. Tendríamos aquí un desarrollo literario de Samuel. En cualquier caso, 2 Samuel, describe un David que es menos unívoco en su percepción y que ofrece una mayor complejidad en la valoración del personaje y de la institución de la que deviene exponente modélico en la tradición posterior.

VI. 1-2 REYES

Al igual que en el caso de los libros de Samuel, 1-2 Reyes constituían en origen un solo libro. La división de los libros en mitad del reinado de Ocozías de Israel lo indica claramente. Forman también parte de la historia deuteronomística, y por ello continúan los hechos que se narraban en 1-2 Samuel. En estos libros, la redacción deuteronomista es evidente, pues estructura el material de los distintos reyes en torno al eje teológico típico de la misma.

1. *Contenido y estructura*

1-2 Reyes relata la historia de los reyes de Judá e Israel. Está compuesto de tres grandes secciones, cada una de las cuales, a su vez, tiene una estructura propia.

La primera sección (1 Re 1-11) se centra en el reinado de Salomón (1 Re 1-11) y tiene una clara estructura quiástica (ABCBA):

- A. Sucesión y consolidación del reino (1 Re 1-2)
- B. Sabiduría de Salomón (1 Re 3-4)
- C. Construcción y dedicación del templo (1 Re 5-8)
- B. Riqueza de Salomón (1 Re 9-10)
- A. Apostasía de Salomón (1 Re 11)

El apartado C, la construcción del templo y su dedicación, constituye la parte central de la sección y muestra la importancia de las cuestiones religiosas y cúllicas para el redactor.

La segunda sección (1 Re 12- 2 Re 17) describe el destino independiente de los reinos de Judá e Israel. El tema clave es el «pecado de Jeroboán», la escisión de los territorios del norte, que es descrita como una secesión y apostasía al fundar Jeroboán santuarios que rivalizaban con Jerusalén.

Esta gran sección desarrolla una historia paralela y simultánea de ambos reinos, alternando los relatos concernientes a Israel y a Judá. Cada reinado se data de acuerdo con los años de reinado del otro reino, de manera que la historia de ambos está entrelazada. Las fórmulas de reinado de cada rey estructuran los diferentes relatos; cada relato se abre y se cierra con dichas fórmulas. La fórmula de apertura para los reyes de Israel consta de tres elementos: 1. ascensión del rey, linaje paterno del mismo, y fecha de comienzo del reinado según su paralelo en Judá; 2. duración del reino; y 3. evaluación teológica y religiosa del mismo. El editor del texto valora muy negativamente a todos los reyes de Israel, que son acusados de continuar el «pecado de Jeroboán» o de caminar por «la senda de Jeroboán».

Zacarías, hijo de Jeroboán, subió al trono de Israel en Samaría el año treinta y ocho del reinado de Azarías de Judá. Reinó seis meses. Hizo lo que el Señor reprueba, como sus antepasados, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel (2 Re 15,8-9).

Las fórmulas de apertura de los reyes de Judá añaden dos detalles a las anteriores: indican la edad del rey en el momento de la ascensión al trono y su filiación materna.

Cuando Josías subió al trono tenía siete años (era el año séptimo de Jehú) y reinó en Jerusalén cuarenta años. Su madre se llamaba Sibyá, natural de Berseba. Joás hizo siempre lo que el señor aprueba siguiendo las enseñanzas del sacerdote Yehodayá (2 Re 12,1-3).

Algunos reyes son comparados positivamente con David y se incide en la actitud de aquellos hacia los lugares altos o *bamot*, *i. e.*, los santuarios locales de culto a Yahvé y/o otras divinidades que eran habituales en las zonas rurales. Entre los ocho reyes de Judá que son juzgados positivamente, tienen una importancia especial Ezequías y Josías.

Las fórmulas de cierre para los reyes de ambas naciones comienzan mencionado el *Libro de los anales*. Se detalla la muerte del rey («durmió con sus padres»), el lugar de enterramiento y el nombre del hijo que le sucede. En ocasiones se añaden noticias específicas sobre el reinado o la muerte de un rey determinado.

Otro método de estructuración de los materiales que componen esta sección es el esquema «profecía-cumplimiento» que aparece en las profecías contra las dinastías de Jeroboán, Basha y Omrí/Ajab (1 Re 14,7-28; 16,1-4; 21,20-24) y su cumplimiento (1 Re 15,27-30; 16,11-13; 2 Re 9,1-10,17). Este esquema proporciona una explicación a los cambios de dinastía y a los golpes de estado en Israel.

La tercera sección narra las vicisitudes de Judá después de la caída de Israel (2 Re 18-25). Relata ocho reinados y acaba con la destrucción de Jerusalén y el exilio a Babilonia (25,8-21). Se completa con la noticia del nombramiento de Godolías como gobernador (25,22-26) y la liberación de Jeconías (25,27.30). Los reyes que reciben mayor atención son Ezequías y Josías como modelos positivos y Manasés como epítome de los negativos de acuerdo con la ideología deuteronomista.

Dejando a un lado las fórmulas de apertura y cierre de los reinados que acaban de ser discutidos, el modelo de profecía / cumplimiento juega un papel fundamental en la estructuración del material de Reyes. Indica además la finalidad última de estos libros y de la historia deuteronomística en general. Con este modelo se contraponen dos realidades antitéticas, la del reinado de Judá con sus claros (Ezequías, Josías) y oscuros (Manasés), y el reino del Norte, Israel. La causa de la caída de Israel, según Reyes, es el «pecado de Jeroboán», la construcción de dos santuarios reales en el Norte, Dan y Betel (1 Re 12,25-23).

El mismo modelo responde por la diferencia entre la pervivencia de la dinastía davídica en el Sur, de acuerdo con el oráculo de Natán:

[...] Te haré famoso como a los más famosos de la tierra; daré un puesto a mi pueblo, Israel: lo plantaré, para que vivan en él sin sobresaltos, sin que vuelvan a humillarlo los malvados como antaño, cuando nombré jueces en mi pueblo, Israel; te daré paz con todos tus enemigos, y, además, el Señor te comunica que te dará una dinastía. Y cuando hayas llegado al término de tu vida y descanses con tus antepasados, estableceré después de ti a una descendencia tuya, nacida de tus entrañas, y consolidaré tu reino. El edificará un templo en mi honor y yo consolidaré su trono real para siempre. Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo; si se tuerce, lo corregiré con varas y golpes, como suelen los hombres; pero no le retiraré mi lealtad como se la retiré a Saúl, al que aparté de mi presencia. Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre (2 Sam 7,10-16).

Dios, por medio del profeta, promete a David una «casa eterna» y la sucesión de golpes de estado y cambios de dinastía que constatan el fracaso del Norte por la apostasía de Jeroboán. Yahvé rescata y preserva a Judá a causa de su promesa a David (cf. 1 Re 15,4; 2 Re 8,19). Es evidente que existe tensión entre el discurso teológico de la redacción deuteronomista y la realidad histórica, pues Judá también fue destruido; la perspectiva del exilio relativiza entonces la promesa de David, pues parece ser la prueba de un incumplimiento final.

2. Composición

Parece que los redactores de 1-2 Reyes tuvieron a su disposición dos tipos de fuentes; la primera estaría formada por los archivos y noticias de tipo oficial, que aparecen mencionados varias veces en el libro: *Libro de los asuntos de Salomón* (1 Re 11,41), *Libro de los anales de los reyes de Judá* (1 Re 14,29), *Libro de los anales de los reyes de Israel* (1 Re 14,19). No está clara la naturaleza de estas fuentes, dados los problemas que plantean las fórmulas de reinado tal y como aparecen en los textos.

El segundo tipo estaría constituido por una colección de noticias proféticas especialmente vinculadas con el reino del Norte. La ausencia de rasgos deuteronomistas en la mayor parte de estas historias indica que son adiciones posdeuteronomistas. Así, las historias de Elías (1 Re 17-19 + 2 Re 1,2-17a) y Eliseo (2 Re 2; 3,4-27; 4,1-8,15; 13; 14-21) fueron añadidas después de la redacción. Estos personajes son caracterizados como «hacedores de maravillas» y difieren de la caracterización deuteronomista de los profetas como simples mensajeros de la voluntad divina.

3. *Historia e historicidad*

Uno de los aspectos más debatidos en los últimos años es el carácter histórico de los acontecimientos narrados en 1-2 Reyes. No hay duda de que estos libros preservan numerosas fuentes y noticias históricas, pero resulta muy difícil desgajar esos datos del entramado teológico e ideológico que los han estructurado. La valoración positiva o negativa de un rey determinado no depende aquí de sus logros militares, políticos o sociales, sino de su cercanía o lejanía a las consideraciones religiosas del redactor deuteronomista, las cuales, de hecho, ni siquiera eran conocidas en el período histórico que es sometido a juicio.

Un caso prototípico es el del rey Omrí de Israel y su hijo Ajab. Desde un punto de vista estrictamente histórico, el rey Omrí es uno de los soberanos más importantes del Norte; muchos años después de que su linaje se hubiera extinguido, las crónicas asirias seguían refiriéndose a Israel como la «casa de Omrí». Sin embargo, en el texto de Reyes, todo el reinado de Omrí es despachado con una mención a la compra de Samaría —«Le compró a Sémer el monte de Samaría por sesenta kilos de plata y edificó allí una ciudad, a la que llamó Samaría» (1 Re 16,24)— en apenas un verso. A Ajab le son dedicados cinco capítulos (16,29-22,40) en virtud de su matrimonio con la fenicia Jezabel y de su enfrentamiento con Elías el profeta. Ajab fue también un rey importante, pero no más que su padre; la atención que le es consagrada se debe únicamente a los intereses ideológicos del editor-redactor, que buscaba describir la lucha entre Baal y Yahvé y la victoria final de este por medio del profeta.

La cuestión de la cronología de los reyes de Judá e Israel también presenta muchos problemas. Las fórmulas de reinado, al estar interrelacionadas, presentan una cronología relativa; para alcanzar una cronología absoluta es necesario recurrir a fechas de otros reinos (Egipto, Babilonia, Asiria) contrastadas con hechos astronómicos datables (eclipses, cometas...). La principal dificultad para establecer la cronología de Reyes es que el texto incluye en ocasiones fechas múltiples y diferentes años de reinado para el mismo rey (así, 2 Re 8,25; 2 Re 9,29). Además, el texto masorético y el texto hebreo testimoniado por los Setenta presentan cronologías diferentes. Es probable que la cronología más antigua y original sea la atestiguada por parte de la tradición griega (mss. lucianicos).

4. *Ideología*

Si un concepto domina la teología de 1-2 Reyes es el de la centralización tanto religiosa (un templo) como política (una capital). Este binomio centralizador administrativo-religioso se manifiesta a lo largo de los dos libros y se aplica de forma anacrónica a muchos de los hechos descritos. Según 2 Re 22, el «libro de la ley» fue descubierto durante el reinado de Josías, en torno al 622; este texto estaba constituido por alguna forma del Deuteronomio, aunque no está claro si fue un «descubrimiento» o fue encargado por Josías para apoyar su política de reformas y de resistencia antiasiria: la centralización era la pieza fundamental en ambas cuestiones. Este texto sería retomado por el redactor deuteronomista, y

explicaría la caída de Israel y la de Judá por su fracaso en adoptar las leyes que contenía. Este redactor aplicó también la idea de la centralización a la dinastía de David, que aparece entonces como la única legítima, y al culto religioso, con Jerusalén como centro del culto y Yahvé como único depositario verdadero de ese culto. Ambos puntos chocan históricamente con las costumbres del Norte, en donde había santuarios locales muy antiguos, y en el que se practicaba en el mejor de los casos un enotéismo no exclusivista. En Reyes, por el contrario, Yahvé es el único dios verdadero y controla el devenir de la historia; es descrito como immanente y trascendente a la vez.

La ideología de 1-2 Reyes responde a una situación de crisis, a la constatación del fracaso monárquico. No hay ninguna referencia clara a un futuro mejor, ni esperanza en la posibilidad de la restauración.

VII. 1 Y 2 CRÓNICAS

1. *Contenido y estructura*

Como en el caso de Samuel y Reyes, 1-2 Crónicas son dos partes de un mismo libro, compuesto por el mismo autor, llamado el Cronista por la crítica moderna⁴, y que retoma gran parte del material que ya aparece en Samuel y Reyes pero desde un punto de vista ideológico muy distinto.

Tres grandes secciones forman 1-2 Crónicas. La primera sección (1 Cr 1-9) se centra en las genealogías que introducen el resto del material y que buscan establecer una continuidad con el pasado de Israel, comenzando con Adán (1 Cr 1) y terminando con la genealogía de Saúl (1 Cr 9,35-34). La exclusión de las genealogías de Dan y Zebulón se debe probablemente a un problema de transmisión textual y no es deliberada. Las genealogías juegan un importante papel, al exponer la importancia del clan o tribu en diferentes momentos históricos. Así, el Cronista subraya la importancia de Judá y Leví mediante la extensión de sus genealogías y el lugar que ocupan.

La segunda sección (1 Cr 10-2 Cr 9) relata el reinado de David, la transición de poder hacia Salomón, y el reinado de este último. Representa la edad de oro de Israel, especialmente porque en ese periodo se lleva a cabo la construcción del templo. Su posición central en la composición del libro obedece a la importancia que le concede el autor. El reinado de David (1 Cr 10-21) comienza con la muerte de Saúl; se omiten todas las noticias sobre la ambivalente relación entre Saúl y David (guerra civil, eliminación de toda la casa de Saúl) y pone toda la responsabilidad del fracaso de Saúl sobre él mismo y su infidelidad al buscar consejo con la pitonisa de Endor. En contra de 1-2 Samuel, todo Israel tiene a David como rey desde el principio y participa en la conquista de Jerusalén. De igual manera, se omite la historia de Betsabé y la promesa a David es despojada de la referencia a castigo o disciplina sobre el heredero de David

4. El título de Crónicas es una buena traducción latina del nombre hebreo original *dibré hayamim* «hechos / palabras de los días». En griego, se adoptó el nombre de «Cosas omitidas» (*Paralipomena*) al ver en estos libros un compendio de material suplementario a Samuel y Reyes.

(cf. 2 Sam 7,14). El Cronista omite casi todos los detalles escabrosos sobre David, exceptuando el censo que aparece en el capítulo 21. De acuerdo con el Cronista, la principal función de David es realizar los preparativos para la construcción del templo (1 Cr 22-29). Este papel incluye también detalladas instrucciones en forma de discursos a Salomón (1 Cr 28-29) en las que David explica por qué no puede hacerse cargo de la construcción y cuál ha de ser la actitud de Salomón; al relacionar el nombre de Salomón con el hebreo *shalom* («paz»), reinterpreta la idea de descanso del Deuteronomista. Salomón será el rey pacífico, y por ello, el elegido para construir el templo.

La construcción del templo domina también el relato sobre el reinado de Salomón (2 Cr 1-9). El Cronista adapta y abrevia notablemente sus fuentes de 1 Reyes; introduce también una sucesión de estadios en la construcción del templo y usa los temas de la sabiduría y la riqueza de Salomón como marcos para el relato. Destaca el hecho de que el interés principal del Cronista es mostrar la riqueza del templo en lugar de abundar en los detalles arquitectónicos del mismo. El discurso de la reina de Saba sobre la riqueza y sabiduría constituye una síntesis teológica de la presentación del reinado de Salomón; su riqueza y sabiduría son prueba del amor de Yahvé por su pueblo. Se han eliminado las referencias a la apostasía de Salomón que aparecen en 1 Re 11.

Finalmente, la tercera sección (2 Cr 10-36) describe los reinados de los reyes de Judá en el mismo orden que aparece en los libros de Reyes. Omite toda la información sobre el reino del Norte, excepto donde se solapa con los reyes de Judá y es evidente la tendencia a distribuir cada reinado en periodos alternativos de fidelidad / premio, infidelidad / castigo o viceversa. El cronista reescribe la historia de cada uno de los reyes en función de su propia agenda ideológica; la historia de Judá funciona entonces como un escenario o pretexto de su teología.

2. *Composición*

Crónicas utiliza Samuel y Reyes como fuente principal, repitiendo gran parte del material que aparece en estos libros. Por esta razón se ha hablado de «Biblia reescrita» al analizar este libro. Además, utiliza genealogías extraídas de Génesis, Éxodo, Números y Josué, y es probable también que en 1 Cr 9,2-17a, se utilizara la lista de residentes de Jerusalén de Neh 11,2-19. El Cronista modificó estas fuentes añadiendo material, abreviándolas o editándolas de acuerdo a sus intereses ideológicos. 1-2 Crónicas presupone cierto conocimiento de Samuel-Reyes, pero el texto de estos libros que se conserva es diferente al de la Biblia hebrea actual. El texto de Samuel-Reyes usado por el Cronista es más similar al preservado en la versión griega de los LXX que al del texto masorético.

Las fuentes no canónicas, que preservan información que no se encuentra en Reyes-Samuel, pueden provenir de tradiciones orales; ese puede ser el origen de la referencia al túnel de Ezequías en 2 Cr 32,30, así como la corrección sobre la expedición del faraón Neco en auxilio de Asiria (2 Cr 35,30) en contra de 2 Re 23,29, donde el adversario parece ser precisamente el rey de Asiria.

Las modificaciones que el Cronista realiza sobre esas fuentes siempre están motivadas por su agenda ideológica; los discursos, oraciones y fragmentos narrativos incrustados reelaboran el texto original de Samuel-Reyes y cambian radicalmente su orientación. De igual manera, las omisiones dejan a un lado todos aquellos aspectos dudosos que les son achacados a David y a Salomón, y el fracaso que la división del reino y la existencia de Israel supuso para el redactor deuteronomista. El Cronista se centra en David, Salomón y Judá porque están íntimamente relacionados con Jerusalén y con el templo. Finalmente, las alteraciones se dirigen a reordenar el material de sus fuentes, especialmente en lo que se refiere a las valoraciones sobre los reyes de Judá.

3. *Historia e historicidad*

No se puede aplicar de una forma estricta un criterio de historicidad a los libros de Crónicas dado que se basan fundamentalmente en Reyes, pero en un texto distinto al que nos ha llegado transmitido por el texto masorético. Desde ese punto de vista, se podría afirmar que es un libro ahistórico, pues su interés es completamente ideológico y alejado de los hechos que pudieran haber acontecido. En ocasiones parece que el cronista usó otras fuentes que no cita de forma expresa, y que son históricas (mención del tunel de Ezequías en 2 Cr 32,30), pero no son abundantes.

4. *Ideología*

El Cronista reescribe la historia de Israel para dar cabida a su agenda ideológica y teológica. En esta agenda, los temas principales son el templo, los personajes de David y Salomón, la idea de «todo Israel», la dicotomía castigo y premio inmediatos, y una serie de ideas menores que se imbrican en los conceptos anteriores: la paz como premio, el papel de los profetas para inducir al arrepentimiento a los malvados, el papel de los levitas y el peso de la actitud personal en el culto.

El templo constituye la piedra de toque de Crónicas; todo el libro gira en torno a su construcción, al legítimo culto que se ha de llevar a cabo en aquel, y a su personal (levitas). Los principales actos de David están dirigidos a facilitar la empresa de la construcción del templo de acuerdo con el plano divino (1 Cr 28,19). El mérito principal de Salomón es la erección del templo y cada uno de los reyes de Judá es valorado de acuerdo con un criterio religioso determinado, el mantenimiento del culto correcto en el templo. Es fundamental la relación entre el templo, y David y Salomón. La promesa divina a la dinastía davídica constituye un elemento central de la visión de Crónicas.

Destaca también la insistencia en ver en Israel una sola nación; el Norte, a pesar de sus errores, forma parte del pueblo de Israel y de la heredad de Yahvé. «Todo Israel» está presente en los momentos fundamentales: la ascensión de David al trono (1 Cr 11,1), la conquista de Jerusalén (1 Cr 11,4), la construcción del templo (2 Cr 1,2.7.8). Después de la división, Ezequías restaura el culto adecuado incluyendo también a algunos israelitas del Norte (2 Cr 3,1. 25.26; 31,1).

VIII. ESDRÁS-NEHEMÍAS

1. *Contenido y estructura*

Esta obra constituye en la Biblia hebrea un solo libro; sin embargo, la tradición cristiana la considera formada por dos libros separados desde Orígenes (siglo III e.c.). Aunque retoma algunos de los temas de 1-2 Crónicas, no fue escrita por el mismo autor. 2 Crónicas termina con el exilio en Babilonia, que es mencionado como un *shabbat* de 72 años para el país, y con el edicto de Ciro que anuncia la liberación de los exiliados y su regreso. Esdras-Nehemías continúa con la reconstrucción del templo, la comunidad y la ciudad por los retornados. La restauración de esas tres realidades es el hilo conductor del libro.

La estructura de la obra orbita en torno a estos tres logros. Así, Esd 1-6 se centra en la reconstrucción del templo, la «reconstrucción» de la comunidad se relata en Esd 7-10 y la erección de las murallas de Jerusalén en Neh 1-7. El desarrollo de cada sección sigue un esquema claro: el rey persa encarga cada una de las reconstrucciones; ese decreto es documentado en una carta; se describen después las dificultades que arrostra Esdras o Nehemías y su triunfo final.

Neh 8-13 constituye el colofón triunfal que retoma cada una de las tres reconstrucciones. En estos capítulos se celebra el conjunto de las tres restauraciones y se conmemora con la lectura de la ley y las ceremonias de rededicación del templo.

Buena parte de la narrativa está escrita en primera persona; esto presupone que se ha recurrido a informes o relatos de los protagonistas de los hechos narrados. Unos «memoriales» de Esdras y Nehemías parecen ser las fuentes para estos relatos; el memorial de Esdras es la base de Esd 7-10 y Neh 8-9, mientras que el memorial de Nehemías, que parece haber existido como un informe verdadero de las actividades de Nehemías, es la base de Neh 1-7; 11,1-2; 12,31-43; 13,4-31. Hay además otros materiales que se encuentran mezclados con las memorias, tales como edictos (Esd 1,2-4; 6,3-5), listas de utensilios del templo (Esd 1,9-11; 8,26-27), listas de personas (Esd 2,1-70; Neh 3,1-32) y cartas (Esd 4,11-22; 5,7.17; 6,6-12; Neh 6,2-9). El origen y función de estos materiales es controvertido; es probable que existieran colecciones de algunos de ellos, especialmente de las cartas. El hecho de que estas se encuentren escritas en arameo podría suponer una prueba de su autenticidad; reflejarían entonces la correspondencia oficial entre Jerusalén y la capital persa. Sin embargo, también cabe la posibilidad de que se trate de imitaciones de documentos oficiales y que fueran insertadas para dotar de credibilidad a los relatos; no hay documentos de la época que atestigüen tanto interés en asuntos religiosos locales como lo hacen estas cartas.

2. *Composición*

El contenido del libro se puede distribuir en cuatro grandes secciones. La primera sección (Esd 1-6) comienza con el edicto de Ciro, inspirado por Dios según el autor, y se mencionan los preparativos y permisos para el

retorno. Se incluyen listas de vasijas del templo y de retornados, estos divididos en sacerdotes levitas y laicos (2). Sesbasar es mencionado como el depositario de las vasijas del templo, pero ya en el capítulo 3 ha desaparecido sustituido por Zorobabel y el sacerdote Josué; estos celebran la fiesta de Sukkot y ponen los cimientos del templo. La construcción sufre un retraso por oposición del «pueblo de la tierra»; los profetas Ageo y Zacarías logran que se reanude y se acabe. El libro termina con la celebración de la Pascua (6,19-22).

La segunda sección (Esd 7-10) salta casi cincuenta y siete años al reinado de Artajerjes I e introduce a Esdras, caracterizándolo como escriba (7,6). El relato mezcla la tercera y la primera persona («memorial de Esdras»). La autorización para la misión de Esdras está en arameo (7,11-16) y parece ser una fuente documental. En el capítulo 8 se enumeran los líderes de las familias que siguieron a Esdras. En los dos últimos capítulos se relata la crisis de los matrimonios mixtos; la sección acaba con la lista de los que abandonaron a las esposas extranjeras y de los hijos de estas.

La tercera sección (Neh 1-7) comienza con el memorial de Nehemías. Después de recibir un informe de su hermano, donde se describen las duras condiciones de los retornados, consigue permiso de Artajerjes para ir a Jerusalén y reconstruir la muralla (1-2). En 3-5 se relatan las dificultades que ha de afrontar Nehemías para cumplir con su misión (oposición de Sanballat de Samaría, sequía, préstamos a interés). En el capítulo 6 se describen varias conspiraciones contra Nehemías que fracasan; la muralla es acabada a pesar de todos los problemas (6,15-19). El capítulo 7 introduce una noticia sobre la despoblación de la ciudad (v. 4), que enlaza con la lista de retornados que ya aparecía en Esd 2; no está claro cuál es la posición original de la lista.

La sección final (Neh 8-13) se divide en dos partes; en la primera (8-10) se relata la culminación de la reconstrucción, celebrada con la lectura de la ley, una confesión y un compromiso escrito de seguir la ley. La segunda comienza con una lista de los designados por sorteo para vivir en Jerusalén y sigue con las listas de sacerdotes y levitas. El capítulo 13 termina con las medidas tomadas por Nehemías en su segundo viaje para corregir abusos varios. El libro culmina con un sumario de las reformas de Nehemías: limpieza de los elementos extranjeros, deberes del personal cívico del templo y provisión de medios para los diezmos y sacrificios.

3. *Historia e historicidad*

Esdras-Nehemías exponen una interpretación teológica de una serie de acontecimientos históricos a finales del siglo VI a.e.c. y que tuvieron como resultado el retorno de los exiliados de Judá y la restauración de Jerusalén y el templo. Estos hechos históricos constituyen el trasfondo sobre el cual Esdras-Nehemías imbrica su ideología, dominada por unos intereses determinados, los de los retornados, y por una teología que hace del trionfismo Jerusalén, templo y ley los nuevos parámetros de definición de lo que será el judaísmo un siglo y medio después.

Varios son los problemas históricos que Esdras-Nehemías plantean; son especialmente importantes los personajes Sesbasar y Zorobabel, la datación de las misiones de Esdras y Nehemías y el papel del Imperio persa.

En lo que atañe a los personajes de Sesbasar y Zorobabel, los siguientes puntos son claros: parece ser que ambos eran de linaje davídico (Esd 1,8; Ag 1,1, 12,14), y puede que ambos encarnaran las expectativas de restauración monárquica de los retornados. En el libro se afirma que ambos son restauradores del templo (Esd 3,8-13, 5,16). Se asume que Sesbasar lideró un primer grupo de retornados alrededor del 538 a.e.c. y que al haber fracasado por causas desconocidas, Zorobabel encabezó un segundo grupo entre el 538 y el 530 a.e.c.

El problema de la datación de las misiones de Esdras y Nehemías ha sido muy debatido por los estudiosos. Las fechas de Nehemías nunca han sido cuestionadas; se suponen dos viajes distintos, el primero en 445 a.e.c. durante el reinado de Artajerjes, permaneciendo allí durante doce años, y un segundo más corto, algún tiempo después. Tradicionalmente se ha datado la misión de Esdras en el 458 a.e.c., asumiendo que el rey persa Artajerjes que aparece mencionado en el texto, es el mismo en ambos casos. Sin embargo, hay una postura crítica que desmiente esta datación para Esdras y asume que la misión de Nehemías precedió en el tiempo a la de Esdras basándose en ciertas incongruencias internas del texto (por ejemplo, Esd 10,1; Neh 7,4; 11,1-2) y en que habría dos reyes Artajerjes que tomar en consideración (Artajerjes II, 405-359/358 = el de Esdras / Artajerjes I, 465-424 el de Nehemías).

4. Ideología

Como se ha dicho, Esdras-Nehemías presenta una visión muy particular de una serie de hechos históricos. Esa visión está determinada por el punto de vista que se aplica la historia; el autor o autores escriben desde la perspectiva de los retornados; representan la ruptura de la estructura anterior al exilio y su sustitución por una nueva realidad. Los temas principales del libro se apoyan en torno a tres columnas: Yahvé y la historia, identidad y comunidad, y la ley.

El papel de Yahvé en la historia se manifiesta en la influencia divina sobre las decisiones de los monarcas persas (Esd 6,22). Es Yahvé quien impele a los reyes persas en sus decisiones favorables a los judíos; se demuestra así su fidelidad para con su pueblo.

Posiblemente las cuestiones sobre la identidad y la comunidad constituyen los puntos más controvertidos de Esdras-Nehemías para la comprensión del lector moderno. Esdras-Nehemías establece una división que parece irreconciliable entre los retornados y la «gente del país». Esta política de exclusión obedece, por un lado, a la extracción sociopolítica de los retornados, constituidos principalmente por las élites desplazadas a Babilonia que buscaban recuperar el *statu quo* previo al exilio, y por otro por la reconstitución ideológica que dichas élites habían experimentado al reconceptualizar la idea de identidad, que empieza a dibujarse desde una óptica mixta étnico-religiosa, pero en la que lo religioso empieza a adquirir una tímida supremacía sobre lo étnico. Así se insiste, por un lado, en la genealogía correcta y, por el otro, en la reinstauración del culto correcto en el templo. El mito de la «tierra vacía» obedece a esa nueva definición identitaria, según la cual, nadie quedó en el país después del exilio; los

retornados ocuparían la desolación que los babilonios habían dejado; esta es una postura ideológica, ya que la arqueología demuestra que la vida continuó e incluso mejoró para la mayoría de la población después de la destrucción de Jerusalén. Sin embargo, aquellos que permanecieron en el país (la «gente del país») ya no constituyen parte del pueblo, porque no se ajustan a la definición de los retornados; en consecuencia, la tierra estaba «vacía» de legítimos representantes del pueblo.

El tercer punto es la ley. Constituye la columna principal sobre la cual se construye la nueva identidad. La lectura pública de la ley (Neh 8, 1-12) marca el centro de la misión de Esdras. Es probable que el texto se refiera a la ley de Moisés. A partir de entonces, su enseñanza y obediencia constituyen uno de los eslabones de continuidad de la comunidad posexílica; se convierte en la piedra de toque que marca la pertenencia al pueblo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Kratz, R. G. (2000), *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
- McKenzie, S. L. (2000), «The So-Called Succession Narrative in the Deuteronomistic History», en Th. Römer y A. de Pury (eds.), *Die sogenannte Thronfolgeggeschichte Davids: Neue Einsichten und Anfragen*, Universitätsverlag, Friburgo Br., pp. 123-135.
- (2010), *Introduction to the Historical Books. Strategies for Reading*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge.
- Noth, M. (1991), *The Deuteronomistic History*, JSOT, Sheffield.
- Rost, L. (1982), *The Succession to the Throne of David*, Almond, Sheffield.
- Van Seters, J. (1983), *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, Yale University Press, New Haven.
- Von Rad, G. (1953), «The Deuteronomistic Theology of History in the Books of Kings», en G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, Regnery, Chicago, pp. 74-91.
- Wolff, H. W. (1963), «Das Kerygma des deuteronomischen Geschichtswerks»: ZAW 73, pp. 171-186 = «The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work», en W. Brueggemann y H. W. Wolff (eds.), *The Vitality of the Old Testament Traditions*, John Knox, Atlanta, 1982, pp. 83-100.

4. PROFETISMO Y LIBROS PROFÉTICOS

Guadalupe Seijas

Denominamos libros proféticos aquellas obras que recogen los discursos y dichos de un determinado profeta, fenómeno que se inicia en el siglo VIII a.e.c. El periodo de máximo esplendor de la profecía en Israel se sitúa entre los siglos VIII y VI a.e.c. A partir del regreso de Babilonia y hasta el final de la profecía, el mensaje de los profetas pierde fuerza e intensidad, al tiempo que, progresivamente, va virando hacia la apocalíptica. Sin embargo, el movimiento profético se inicia en Israel varios siglos antes. De hecho, Abrahán y Moisés son presentados como profetas en algunos textos bíblicos, pues actúan como intermediarios entre Dios y los hombres. Durante la conquista y en los comienzos de la monarquía también surgen profetas como Débora, Samuel, Miqueas ben Yimlá o Ajías de Silo, entre otros. Los relatos que recogen sus acciones y su mensaje forman parte de la historia deuteronomística. Existen notables diferencias entre estos profetas y la profecía clásica, de la que nos vamos a ocupar en este capítulo. Por un lado, las referencias al futuro en la profecía clásica están muy vinculadas con el presente; los acontecimientos venideros serán el resultado de la conducta del pueblo o de sus dirigentes y están estrechamente relacionados con una postura ética concreta. En cambio, los profetas precedentes saben qué va a ocurrir en el futuro y conocen situaciones o acontecimientos ocultos¹. Por otro, en la profecía clásica no encontramos actuaciones milagrosas o inexplicables como sucede, por ejemplo, con Elías y Eliseo, que son capaces de devolver la vida a los muertos o de proveer de alimento de forma milagrosa. Tampoco hay menciones a grupos de profetas (*bené nebiim*), cuyos integrantes danzaban, tañían instrumentos e incluso experimentaban vivencias extáticas y, fundamentalmente, daban testimonio de la presencia de la divinidad (1 Sam 10,5-13 y 2 Re 4,38-41). Sin embargo, no debemos ver en los profetas clásicos una ruptura con los Profetas anteriores. Se trata de una evolución que entronca directamente con una tradición precedente². El término «profetismo» ha de ir asociado con palabras como evolución y proceso. Así, en sus inicios, el mensaje de los profetas tiene al rey como destinatario

1. Sobre la relación entre profecía y adivinación, cf. Sicre 2008², 25-65 y Coogan 2006, 297-299.

2. Para un estudio de la profecía desde la perspectiva de la evolución del movimiento profético, véase Blenkinsopp 1996; para una presentación más breve de los comienzos de la profecía en Israel, cf. Sicre 2012, cap. 9.

principal y se sitúa en el entorno de la corte (Natán, Gad). Poco a poco se produce un distanciamiento del profeta (Elías, Eliseo) y, progresivamente, su mensaje se dirigirá a colectivos, naciones y, sobre todo, al pueblo de Israel (los profetas del siglo VIII a.e.c. en adelante)³.

Los descubrimientos epigráficos procedentes de Egipto, de Ebla, de la biblioteca de Asurbanipal, y de manera especial, los textos de Mari y de Canaán han permitido demostrar que la profecía no es un fenómeno exclusivo de Israel. En la propia Biblia se menciona a Balaam, un profeta extranjero convocado por el rey de Moab para maldecir a los israelitas (Nm 22-24). *El viaje de Wen-Amon* o *La estela de Zakir*⁴ muestran semejanzas significativas con la profecía bíblica. Sin embargo, en Israel la profecía tuvo un desarrollo propio. Por ejemplo, el carácter ético que asume la profecía de Israel al defender que el pecado contra el prójimo es un pecado contra Dios o el hecho de que los discursos de los profetas hayan sido conservados por escrito, pues la validez del mensaje profético no quedaba limitada al contexto original, sino que seguía teniendo validez en el futuro. Sicre (2008, 248) destaca que la diferencia más significativa no debe buscarse en la comparación entre la profecía dentro y fuera de Israel, sino dentro de la propia profecía bíblica, en el paso de un oráculo solicitado a un oráculo que surge de la iniciativa de Dios.

I. LA FIGURA DEL PROFETA

Los profetas no son individuos que se ajustan a un modelo con determinadas características o una personalidad común, que les haga idóneos para desempeñar la misión de profeta. Precisamente, se puede afirmar lo contrario, son diferentes y no responden a un patrón común. Todos ellos han sido elegidos por Dios para transmitir su mensaje. Hay profetas urbanos y profetas rurales, algunos poseen una esmerada formación y otros son más rústicos, quienes se preocupan de la política internacional y quienes están más centrados en lo cotidiano. Algunos son maestros en el dominio de la lengua hebrea y con ellos la poesía hebrea alcanzará sus mejores logros, otros, en cambio, están menos dotados para la poesía.

Lo que sí podemos determinar son algunos elementos comunes que caracterizan su misión. La principal tarea de un profeta es transmitir el mensaje de la divinidad. No hablan en nombre propio, sino en el de Yahvé, como se refleja en la fórmula del mensajero «Así dice el Señor» y otras del mismo tenor («Escuchad la palabra de Dios», «se me dirigió la palabra del Señor», etc.). Por ello, la necesidad de comunicar les impulsa al encuentro de los destinatarios de su palabra en lugares públicos, como las plazas, el templo o las puertas de la ciudad.

Los profetas no fueron reformadores sociales, ni revolucionarios, ni buscaron transformar la sociedad de su época. Fueron grandes observa-

3. Una sugerente presentación sobre estas cuestiones puede verse en Davies y Rogerson 2005, 166-183.

4. Textos traducidos en Pritchard 1966, 19-28 y 259-260.

dores de la realidad, la analizaron en profundidad y extrajeron la conclusión de que el comportamiento de los israelitas estaba muy alejado de los requisitos exigidos por la Alianza. En este sentido, mucho de ellos fueron personas poco convencionales, que se enfrentaron a la autoridad. De ahí que la mayor parte de su mensaje sea de crítica, de denuncia y de llamada a la conversión. Pronunciaron palabras ácidas, duras, incómodas de pronunciar y de escuchar, pero, con todo, el profeta siente la necesidad de comunicar la palabra divina:

Si hablo, es a gritos, clamando «iviolencia, destrucción!», la palabra del Señor se me volvió escarnio y burla constantes, y me dije: No me acordaré de él, no hablaré más en su nombre. Pero la sentía dentro como fuego ardiente encerrado en los huesos: hacía esfuerzos para contenerla y no podía (Jr 20,8-9).

Pese a lo que suele pensarse, los profetas no gozaron de gran predicamento, no fueron escuchados ni obedecidos e incluso fueron despreciados y perseguidos. De hecho, uno de los temas más recurrentes de su mensaje es el conflicto entre verdaderos y falsos profetas. La predicación de estos últimos se hacía eco de la teología oficial, anunciaban al pueblo aquello que deseaba oír, y generaba un alto nivel de moral y confianza. Los profetas eran conscientes de que su mensaje chocaba frontalmente con el de los falsos profetas y, por tanto, distinguir unos de otros se convirtió en una cuestión vital (Crenshaw 1986). De ahí su insistencia en descubrir su falsedad y justificar la autenticidad de su misión. Algunos de los criterios propuestos (Dt 18; Jr 23,9-32; 28-29, etc.) no son determinantes, como, por ejemplo, el argumento de que profetas falsos son aquellos cuyos vaticinios no se cumplen, contra el que se puede replicar que algunos de ellos tardaron en cumplirse y, por tanto, el auditorio podría tomar una decisión equivocada o identificar profetas optimistas con profetas falsos, ya que, siguiendo este criterio, quedarían excluidos los profetas que anuncian consuelo, como Ezequiel o el Segundo Isaías.

Por otra parte, los falsos profetas empleaban las mismas formas de discurso y hablaban en nombre del mismo Dios. Ante esta situación, a los profetas tan solo les quedaba el poder de convencer, pues solo el paso del tiempo les daría la razón.

II. LA PALABRA PROFÉTICA

Los libros que nos ocupan son difíciles de comprender. Podemos entender todas y cada una de las palabras de un texto y, sin embargo, percibir que se nos escapa el sentido del mismo. La mayoría están escritos en poesía. Los efectos sonoros como aliteraciones, rimas, juegos de palabras, y el recurso del paralelismo adquieren un gran protagonismo⁵. En el paralelismo

5. Sigue siendo de gran interés el *Manual de poética hebrea* (Alonso Schökel 1987). Su autor, un gran conocedor de los textos bíblicos y hombre de acusada sensibilidad poética, supo captar con acierto los matices y registros de la poesía bíblica. Otra obra de obligada referencia es Watson 1986.

mo, la realidad se articula de forma plural, generalmente de forma binaria, para ser aprehendida en su totalidad, como una forma ralentizada de desarrollar un discurso. Se presenta una idea y se desarrolla pormenorizadamente, para, a continuación, exponer otra idea y profundizar en ella de forma semejante. Recuerda al vaivén de los pasos de Semana Santa en los que no se avanza de forma constante, sino que se adelanta y retrocede para generar una determinada sensación:

Gimen los pescadores,
se lamentan los que echan el anzuelo en el Nilo,
y los que extienden las redes en el agua desfallecen.
Quedan defraudados los que trabajan el lino,
los cardadores y tejedores están pálidos,
los amos están consternados,
los jornaleros abatidos (Is 19,8-10).

Estos versículos forman parte de un oráculo contra Egipto, en el cual las palabras del profeta anuncian el caos que sobrevendrá al país y que afectará a la economía. Entre las actividades que menciona se incluye la pesca y el lino. La situación de los pescadores se describe mediante tres frases: gimen, se lamentan y desfallecen. La de quienes cultivan el lino se presenta en cuatro pinceladas: quedan defraudados, están pálidos por la angustia, consternación y abatimiento. En los dos primeros elementos se señalan los trabajos que se incluyen en dicha actividad (echar el anzuelo y extender la red; cultivar, cardar y tejer). El tercer y cuarto elementos, mediante la mención de amos y jornaleros, refleja la magnitud del desastre que afecta a todas las personas implicadas. Así, mediante el paralelismo, se presenta una idea desde distintos ángulos y se insiste en ella, con el resultado de una mayor riqueza expresiva. También se han de tener en cuenta otros aspectos tales como la puesta en escena, la representación que acompañaría a algunas de las actuaciones proféticas, como en el caso de las acciones simbólicas o el uso de la ironía, por citar algunos de ellos.

Al mismo tiempo, se trata de un lenguaje conciso, impregnado de alusiones y referencias. Desconocemos el contexto en que se insertan los textos, sin los cuales no es posible entender el sentido de su mensaje, comprensibles para el auditorio de la época, pero muy lejanas y distantes del lector actual. Los nombres de lugar y de acontecimientos, las menciones a la situación social y económica que sufre la población o los acontecimientos políticos del contexto poco o nada nos dicen. Por ello propongo al lector, como método de aproximación a los textos proféticos, una serie de preguntas, que nos facilitarán su comprensión:

¿*Quién habla?* (el profeta). Ya se ha señalado que cada profeta muestra su propia peculiaridad e idiosincrasia. El lugar donde nace, el origen de su familia, su situación familiar (soltero, casado, viudo)⁶, la actividad

6. Las informaciones incluidas en los paréntesis tienen por objeto mostrar la diversidad existente en los profetas y su incidencia en los textos. La soltería impuesta por Dios a Jeremías, el matrimonio de Oseas o la acción simbólica en relación con la muerte de la esposa de Ezequiel condicionan el mensaje que deben transmitir. Para un mayor desarrollo cf. *infra*.

profesional que desempeña, el bagaje cultural que posee, el conocimiento o desconocimiento de la política internacional, su vinculación con el templo (profetas culturales) y su personalidad (decidido, tímido, sensible, vehemente, etc.) son elementos que contribuyen a entender mejor el mensaje y la particularidad de cada profeta.

¿Dónde y cuando habla? (el contexto). Los textos bíblicos, como cualquier otro texto, nacen dentro de unas determinadas coordenadas en el espacio y en el tiempo⁷, es decir, en un entorno sociocultural, político y religioso concreto, que es necesario conocer. Por ello es fundamental tener en cuenta el contexto del mensaje: la época (antes, durante o después del exilio), la potencia dominante en la escena internacional (Asiria, Babilonia, Persia o Egipto) y la localización (Samaría, Judá o Jerusalén).

Durante el periodo de la monarquía dividida, los reinos del Norte y del Sur tenían sus propios problemas, tanto en cuestiones de política interna como en el ámbito internacional. En el reino del Norte preocupa la inestabilidad de la institución monárquica que, al no ser hereditaria, es origen de tensiones y de inseguridad. Su localización geográfica hará del sincretismo con la religión cananea y del culto a los baales una fuente de conflictos. En cambio, en el reino del Sur, el sincretismo tendrá su origen en los cultos astrales, de influencia asiria. Por otra parte, cada uno de ellos desarrollará sus propias tradiciones como son el éxodo, el desierto o la alianza en el reino del Norte, y la inviolabilidad de Sión y la continuidad de la dinastía davídica en el reino del Sur.

Tras la destrucción de Jerusalén en el 587 a.e.c. parte de la población marchará al destierro en Babilonia. El contexto histórico y religioso de los profetas del exilio fue totalmente distinto al de los profetas de la época precedente. Esta realidad condicionó y determinó su mensaje, que tuvo como prioridad transmitir palabras de aliento y esperanza. Asegurar al pueblo que Dios no le había abandonado, que continuaba a su lado, se convirtió en la tarea prioritaria de profetas como Ezequiel y el Segundo Isaías.

En el año 538 a.e.c., Ciro autoriza el regreso de los deportados. Se inicia un periodo de reconstrucción, en el que las obras de reparación del templo adquieren gran protagonismo y en el que surgen conflictos entre los que se marcharon y los que permanecieron. Se trata de un horizonte diferente al de los siglos VIII y VII a.e.c., con otros problemas y en el que el mensaje de los profetas se orienta hacia la escatología.

¿A quién habla? (el receptor). El destinatario del mensaje profético puede ser un individuo. En ese caso, se trata de personajes relevantes, reyes nacionales o extranjeros, sacerdotes, etc. Normalmente el profeta lo pronuncia en su presencia. Cuando el mensaje se dirige a un grupo encontramos distintas posibilidades: colectivos que se caracterizan por un determinado comportamiento (acumular posesiones, embriagarse, mentir, etc.), grupos específicos de la sociedad (sacerdotes, falsos profetas, gobernantes) o naciones. La mayoría de los discursos se dirigen al pueblo de Israel, pero también hay oráculos dirigidos a otras naciones (Egipto, Edom, Babilonia, etc.) pues, para Israel, Yahvé dirige los acontecimientos

7. Para una breve historia de Israel, cf. Sicre 2011, 373-436.

y mueve los hilos de la historia. A diferencia de los demás dioses nacionales, el poder de Yahvé no tiene límites⁸.

¿Cómo habla? (el género literario). Esta pregunta se refiere a la forma en que se presenta el contenido y a los géneros empleados por los profetas. El tipo de texto más empleado y que, además solo es utilizado por ellos, es el *oráculo de condena* ya sea individual (Jr 20,1-6; Am 7,10-17) o colectivo (Is 13-23; Ez 25-32). Tiene un esquema bien definido, dividido en tres partes: la introducción, que suele ser una invitación a escuchar; la acusación, en la que se denuncia un comportamiento o situación y el anuncio del castigo, que introduce con fórmulas del tipo: «Por eso así dice el Señor», «Así dice el Señor» o partículas como «Por eso» o «He aquí», subrayando de esta manera que el mensaje procede de Dios, no del profeta. Este esquema puede experimentar cambios como la inversión en el orden de los elementos, la ausencia de la introducción o la incorporación de menciones a las intervenciones de Dios a favor de su pueblo.

En su forma primitiva, el *oráculo de salvación* (Is 41,8-13; Is 43,1-7) podría tener su origen en los ritos de las liturgias comunitarias. En ellos, los profetas transmiten un mensaje de consuelo y esperanza, y renuevan la confianza en Dios, que sigue estando de parte de Israel. Al igual que los *oráculos de condena*, tienen una estructura clara que consta de una alocución, en la que se dirige al destinatario de su predicación; la promesa de salvación, palabras de aliento que transmiten confianza en la salvación y que se reflejan en la expresión «No temas»; las razones por las que no se debe tener miedo, es decir, la intervención de Dios y, por último, las consecuencias de dicha intervención.

En otras ocasiones, los profetas utilizan géneros que provienen de otros contextos y situaciones. Las *malaventuranzas* o «ayes» (*boy*) están asociadas al lamento por el difunto. Los profetas las utilizan en series en las que denuncian el comportamiento específico de determinados sectores de la sociedad como sacerdotes, gobernantes, jueces, etc. (Is 5,8-23; Hab 2,7-19).

La *requisitoria profética* (*rib*) procede del ámbito judicial. Se trata de un juicio de carácter cósmico en el que Israel es demandado por Yahvé que, al mismo tiempo que demandante, es juez. En realidad no se trata de un auténtico juicio, pues la culpabilidad de Israel está establecida de antemano. La requisitoria puede tener dos finales: el castigo es inevitable y no queda ninguna esperanza (Jr 2,4-13.29), o bien se ofrece una posibilidad de cambio y de conversión (Is 1,2-3.10-20; Miq 6,1-8).

Los relatos de vocación tampoco son específicos de los profetas. En otros lugares de la Biblia⁹ encontramos relatos similares. Están formados por una serie de elementos que, aunque en orden variable y con desarrollos propios, permiten reconocerlos como relatos de vocación. Tienen la función de conceder autoridad a la misión del profeta y de dar respaldo a su proceder, ya que confirman que los profetas no actúan por iniciativa propia, sino que el origen de su mensaje procede del ámbito divino. En los libros proféticos hay tres relatos de vocación: Isaías (Is 6,1-13),

8. Por ejemplo, Amós pronuncia oráculos contra Israel y contra otras naciones (Am 1-2), en los que Yahvé se presenta como defensor de la justicia en todos los pueblos.

9. Moisés (Ex 3-4) y Gedeón (Jue 6,11-17), entre otros.

Jeremías (Jr 1,4-10) y Ezequiel (Ez 1-3). Junto a ellos se menciona Amós (Am 7,14-15) y Miqueas (Miq 3,8), que no son propiamente relatos de vocación, ya que no cumplen los requisitos de este tipo de textos, pero que desempeñan la función de ratificar su misión como profetas y de subrayar su autenticidad.

Las visiones y las acciones simbólicas no son propiamente géneros literarios, sino modos empleados por la divinidad para transmitir su mensaje. Las *visiones* no implican, necesariamente, una pérdida de conciencia, raptos o éxtasis. La contemplación de un objeto puede evocar una serie de ideas asociadas a él. Este fenómeno estaría en relación con personas atentas a lo que sucede a su alrededor, con capacidad de ver más allá de lo evidente. Así, Jeremías ve una olla hirviendo que se derrama por el Norte (Jr 1,13-16) y su visión le sugiere la ira de Dios que se desborda y el anuncio de la desgracia que se originará en el Norte, de donde provienen los imperios invasores. Amós a partir de una cesta de higos maduros y mediante un juego de palabras (Am 8,1-2) interpreta que el final está próximo. A medida que la profecía avanza en el tiempo las visiones serán más complejas y abigarradas y requerirán la explicación de su significado.

Las *acciones simbólicas* son gestos significativos, incluso espectaculares que se llevan a cabo ante el público. Dios ordena al profeta que realice una determinada acción, este la lleva a la práctica ante el pueblo y, a continuación, se pronuncia una explicación que precisa el significado de la acción. En estas acciones subyace la idea de que una imagen vale más que mil palabras. Se asume el impacto de lo visual como estrategia para transmitir el mensaje de forma más intensa, de manera que cale más hondo. Los testigos de estas acciones percibirían el mensaje con una intensidad especial, muy superior a la lograda por el discurso. Isaías caminó desnudo y descalzo por las calles de Jerusalén para representar el destino de Egipto y de los que confiaron en él, y así anticipa que serán llevados prisioneros a la cautividad (Is 20, 1-6). Jeremías cargó sobre sus hombros un yugo para simbolizar la esclavitud inminente ocasionada por la victoria de Babilonia (Jr 27,1-3.12b.13). Ezequiel se encerró en su casa (Ez 3,24-27), permaneció atado con sogas y con el alimento racionado para imitar el asedio de la ciudad de Jerusalén (Ez 4,8-11) y cuando murió su esposa, se negó a llevar luto, pues entendía que aún vendría una desgracia mayor (Ez 24,15-18). Es de suponer que aquellos que los vieron quedaron impresionados por su comportamiento.

Otras acciones simbólicas se interpretan como creaciones literarias, ya que su cumplimiento requeriría un cierto periodo de tiempo que impediría a los espectadores el seguimiento de la acción simbólica en su conjunto. Por medio de ellas, el profeta entendería el sentido de su misión. La experiencia del matrimonio con una prostituta (Os 1-3, cf. *infra*) permitiría a Oseas comprender y hacer suyo el mensaje que debía transmitir.

¿De qué hablan? (el mensaje). Los profetas dedicaron gran parte de su atención a denunciar todo comportamiento que trasgrediera la alianza con Yahvé. Su predicación se centró en el pecado contra el prójimo (injusticia social), contra Dios (falsa seguridad religiosa, culto y sincretismo) y en el ámbito político (monarquía y alianzas con naciones extranjeras). En Israel, la llegada de la monarquía trajo consigo la aparición de desigualdades sociales y de tensiones que desembocaron en una importante crisis social y

política (siglo VIII). Los profetas salieron en defensa de los más desfavorecidos¹⁰, ya que esta institución había abandonado los mecanismos de cohesión social del periodo precedente, que estaba organizado de forma más igualitaria y solidaria. La brecha entre ricos y pobres era cada vez mayor. La concentración de riqueza en manos de unos pocos, la discriminación, el pago de impuestos, la corrupción de la justicia y la esclavitud caracterizan esta época. Los poderosos oprimían a los más débiles y explotaban en su beneficio las ventajas que el poder les ofrecía. Mediante la presión a los pequeños agricultores, acumulaban posesiones y tierras, un comportamiento que trasgredía el derecho israelita, que consideraba la tierra como heredad familiar intransferible por ser el medio de subsistencia de muchos de ellos.

Los profetas también insisten en denunciar el culto. El culto en sí mismo no es rechazado por Dios salvo cuando, como es el caso, va unido al desprecio del prójimo. Los israelitas acuden al templo, ofrecen sus sacrificios y celebran los ritos. Consideran que cumplen los requerimientos de su Dios y, por tanto, se genera en ellos un sentimiento de falsa seguridad religiosa y de que Yahvé está de su parte. En su comportamiento cotidiano, por el contrario, no respetan las leyes ni al prójimo. Y es precisamente esta incoherencia la que Yahvé no tolera. Dios solo acepta los sacrificios cuando van acompañados de una conducta ética hacia los demás. Además, critican el sincretismo porque Yahvé es un Dios celoso, que exige ser adorado en exclusividad y no tolera que su pueblo dé culto a otros dioses.

Otras veces el discurso profético se ocupa de cuestiones políticas. Ven en las alianzas con otras naciones una falta de confianza en Dios. Los profetas pedirán a los reyes que se abstengan de intervenir y se limiten a esperar, porque Dios permitirá que los acontecimientos se desarrollen de forma que Israel se salve de las situaciones de emergencia. Otras veces su denuncia se concentrará en la institución de la monarquía, envuelta en sangre y violencia.

Sin embargo, no todos los mensajes pronunciados por los profetas son de denuncia y de anuncio de un castigo próximo. También los profetas indicaron el camino que debían seguir, la conducta que podía cambiar el negro futuro anunciado:

Buscad el bien, no el mal, y viviréis
y estará realmente con vosotros, como decís,
el Señor, Dios de los ejércitos.
Odiad el mal, amad el bien,
instalad en el tribunal la justicia;
a ver si se apiada el Señor, Dios de los ejércitos,
del resto de José (Am 5,14-15).

Para concluir esta aproximación general, analizaremos con cierto detalle un pasaje de Miqueas, teniendo en cuenta los apartados tratados previamente:

10. La denuncia de la injusticia ha sido ampliamente analizada en Sicre 1984 y de forma más resumida, pero con bibliografía actualizada, en Sicre 2012, cap. 26.

- 9 ¡Oíd! El Señor llama a la ciudad,
escuchad, tribu y sus asambleas:
- 10 — ¿Voy a tolerar la casa del malvado con sus tesoros injustos,
con sus medidas exiguas e indignantes?,
11 ¿voy a absolver las balanzas con trampa
y una bolsa de pesas falsas?
- 12 Los ricos están llenos de violencia, la población miente,
tienen en la boca una lengua embustera.
- 13 Pues voy a comenzar a golpear
y a devastarte por tus pecados:
- 14 comerás sin saciarte, te retorcerás por dentro;
si apartas algo, se echará a perder;
si se conserva, lo echaré a los guerreros;
- 15 sembrarás y no segarás,
pisarás la aceituna y no te ungirás,
pisarás la uva y no beberás vino.
- 16 Se observan los decretos de Omrí
y las prácticas de Ajab; seguís sus consejos;
así que os devastaré, entregaré la población al oprobio
y tendréis que soportar la afrenta de mi pueblo (Miq 6,9-16).

Este oráculo presenta muchos problemas textuales, pero su estructura es clara: la introducción (v. 9), en la que el profeta invita a escuchar el mensaje de Dios, la denuncia del pecado (vv. 10-12) y el anuncio del castigo (vv. 13-15). El v. 16 reúne los dos motivos, denuncia y castigo. El pasaje forma parte de la sección de Miq 6-7, cuyo eje central es la injusticia y se inserta en el mensaje de Miqueas, centrado en la denuncia de la opresión y de la situación que sufren los explotados, y en la crítica a quienes la hacen posible. No está claro quién es el destinatario del oráculo. Miqueas se dirige a una ciudad, pero no especifica cuál. La mención a las asambleas puede orientarnos hacia Jerusalén, ya que Sión es llamada «ciudad de las asambleas» en Is 33,20. Esta es la opinión predominante, aunque hay quien prefiere identificarla con Samaría, la capital del reino del Norte. En la predicación de Miqueas la ciudad se contrapone a las zonas rurales. En la primera habitan los dueños de las tierras, los que se lucran con los beneficios obtenidos a costa de explotar a los campesinos, mientras que los que trabajan la tierra a duras penas pueden sobrevivir. La denuncia del profeta se articula en torno a dos preguntas retóricas puestas en boca de Dios, que tienen la función de enfatizar la actitud divina ante estas conductas. La primera de ellas se centra en las trampas en el comercio y en la manipulación de los pesos y medidas. La legislación israelita prohibía estos abusos (Dt 25,13-15 y Lv 19,35-36) y otros profetas también denunciaron este comportamiento (Am 8,5-6 y Os 12,8). Las consecuencias de estos fraudes tendrían consecuencias más graves a largo plazo en la adquisición de grano para situaciones de emergencia y en el pago de tributos y diezmos. La segunda se refiere a los que mienten, probablemente, en relación con la actividad económica. Posiblemente se halle en el trasfondo el hecho de que, al mismo tiempo que comerciantes, sean propietarios de la tierra. Pero las recriminaciones del profeta no se dirigen a toda la urbe, sino a una parte de la población, a los que con su conducta generan opresión y complican la supervivencia de los más pobres. El castigo es proporcional a la grave-

dad de la culpa. Quienes desarrollen una actividad no podrán disfrutar de sus ganancias, ni les satisfará el alimento. Esta forma de describir el castigo aparece en otros textos (Is 5,8-10; Am 5,11; Os 9,12.16) de manera que, al emplear esta serie de maldiciones, Miqueas parece seguir una tradición ya existente. El castigo es descrito minuciosamente a lo largo de tres versículos, de manera que no queda duda de su magnitud. El oráculo concluye en el v. 15, ya que el v. 16 se considera un añadido, inicialmente independiente, incorporado por el redactor final para explicar la catástrofe de Jerusalén. Omrí y su hijo Ajab fueron dos importantes reyes del reino del Norte. En concreto, Omrí construyó la capital en Samaría. En otros pasajes de la Biblia se critica a estos monarcas por su comportamiento religioso, por lo que seguir sus decretos, prácticas y consejos equivale a pecado. Al vincular la conducta de estos dos reyes con la destrucción, Miqueas alude sobre todo al abuso de las instituciones, como sucede en el episodio de la viña de Nabot (1 Re 21), donde el rey Ajab actúa en contra del derecho tradicional israelita sobre la posesión de la tierra.

III. LOS LIBROS PROFÉTICOS

Quince son los profetas con obra escrita y sus nombres dan título, respectivamente, a cada uno de los libros. Ya las palabras de Habacuc se hacen eco de la necesidad de dejar constancia del mensaje profético:

El Señor me respondió:
—Escribe la visión, grábala en tablillas,
de modo que se lea de corrido:
la visión tiene un plazo, jadea hacia la meta,
no fallará; aunque tarde, espérala,
que ha de llegar sin retraso (Hab 2,2-4).

El texto escrito permite verificar el cumplimiento de lo que se ha anunciado con anterioridad¹¹. A continuación nos detendremos en cada libro y en sus peculiaridades.

1. *Isaías*

A finales del siglo XIX, B. Duhm llegó a la conclusión de que el libro de Isaías estaba compuesto por tres grandes secciones: Is 1-39, 40-55 y 56-66, cada una de las cuales tenía un contexto, temática y estilo diferentes. El Primer Isaías (Protoisaiás) corresponde al profeta del siglo VIII a.e.c., el Segundo Isaías (Deuteroisaiás) fue un profeta anónimo que se dirigió a los exiliados en Babilonia, mientras que en el Tercer Isaías (Tritoisaiás) se recoge el mensaje de varios profetas anónimos en la época del retorno a Judá. La redacción del libro¹² se prolongó durante varios siglos. A lo largo

11. Existen diferentes teorías sobre los motivos que originan el paso del discurso oral al texto escrito. Cf. Sicre 2012, 135-136 y la bibliografía allí citada.

12. Cf. *infra* IV de este capítulo. Sobre la formación del libro de Isaías véase, entre otros, el trabajo de Berges 2010.

de dicho proceso, parece que la segunda y tercera parte no existieron de forma independiente, sino que el Segundo Isaías se editó junto al Primer Isaías y después el Tercer Isaías se adhirió a la unión de Is 1-39 e Is 40-55. A pesar de las diferencias en contenido, destinatarios y estilo, también se detectan semejanzas y temas comunes que hilvanan las páginas de las tres partes y aportan cohesión a la obra (como la santidad de Dios, la salvación de Jerusalén o la polémica contra los ídolos, entre otros) puesto que la segunda y tercera sección actualizan y reinterpretan en parte el mensaje del Primer Isaías.

1.1. Isaías, el profeta del siglo VIII a.e.c.

El profeta Isaías debió de pertenecer a la clase gobernante, a la aristocracia, ya que tiene acceso directo al rey. Hombre culto y conocedor de la política internacional, sus poemas alcanzan los más altos niveles de la poesía bíblica.

Isaías dedicó gran atención a la política internacional y se convirtió en intérprete de acontecimientos de su tiempo como la caída de Samaría (Is 28), el asedio de Jerusalén por parte del ejército asirio (Is 36,2-37.9b.37.38 e Is 37.9a-36) o la guerra siro-efraimita. Este último conflicto tuvo lugar bajo el reinado de Ajaz. Rezin, rey de Aram, y Pecaj, rey de Samaría, establecieron una alianza para enfrentarse a Tiglatpileser III. En aquella época los asirios habían comenzado a expandirse y construyeron un gran imperio que acabaría llegando hasta el Mediterráneo. Pero para vencer al rey asirio necesitaban la colaboración de Judá. El rey Ajaz no tenía claro qué postura adoptar, ya que si triunfaba la coalición, podrían salvarse él y la dinastía davídica, pero, de suceder lo contrario, se arriesgaba a perder la independencia del reino. La alternativa era utilizar a Asiria en beneficio propio y pedirle ayuda militar para vencer a la coalición entre Damasco y Samaría. Finalmente Ajaz se negó a participar en la coalición y Jerusalén fue asediada. El oráculo de Isaías se pronuncia en el marco de un encuentro entre el profeta y el rey. El profeta le transmite un mensaje divino. Le promete que la ciudad no será destruida ni él depuesto. Intentará —sin conseguirlo— infundir en el rey y el pueblo confianza en Dios, convencido de que los planes de los enemigos no se cumplirán. Lo que está en juego es la fe en un Dios que es más poderoso que los dioses de las demás naciones. Sin embargo, sus palabras no fueron escuchadas, y el rey decidió intervenir y solicitar ayuda a Asiria. La falta de fe de Ajaz tuvo consecuencias terribles, pues Judá se convirtió en vasallo del Imperio asirio, perdió territorios y tuvo que afrontar el pago de elevados impuestos.

Los oráculos mesiánicos¹³ de Isaías (Is 7,10-17; 8,23-9,6; 11,1-9; 16,5 y 32,1-8¹⁴) muestran, más que en cualquier otro profeta, una estrecha asociación con los reyes de Judá y reflejan la ideología real tal y como

13. Al hablar de mesianismo se debe tener en cuenta la evolución del contenido del término. No se puede atribuir un mismo significado al término «mesianismo» en los periodos monárquico, exílico y poseílico. Sobre este tema cf. Sicre 2008², cap. 22 y 2012, cap. 29.

14. Su datación es controvertida. Hay quien los atribuye al siglo VIII a.e.c.; otros, en cambio, los datan en la época del exilio.

se transmitió en el reino del Sur. Son oráculos que expresan las expectativas políticas, sociales y religiosas sobre un rey, «el mesías»¹⁵, que aún no está en escena, sobre «un rey que vendrá», se trate del reinado de un rey contemporáneo que acaba de tomar posesión o de la figura del heredero. En estos pasajes se percibe la separación existente entre lo que sucede y lo que se anhela, es decir, entre realidad e ideal. La crítica de la monarquía por parte de los profetas refleja esta tensión.

Otro de los temas centrales de su predicación fue la denuncia de los abusos cometidos por las clases altas y de la injusticia imperante en su época. De manera especial ataca a los jueces como cómplices de esa situación, ya que aceptan sobornos y favorecen a los poderosos frente a los derechos de los más débiles. Su crítica, además, se dirige contra la incoherencia que se produce entre culto y ética, un culto que es rechazado por Yahvé, si no va acompañado de las exigencias de la Alianza (Is 1,10-20).

1.2. El Segundo Isaías, el profeta del exilio

A finales del siglo VI a.e.c. se produce la caída del Imperio babilónico y la aparición del Imperio persa. Ciro se apodera de Babilonia en el año 539 a.e.c. Un año después promulga un edicto que autoriza el retorno de todos los exiliados a sus lugares de origen y la restauración de las provincias sometidas, dando así libertad para la vuelta de los deportados a su patria y para la restauración del templo en Jerusalén.

El Segundo Isaías hará una interpretación religiosa de estos acontecimientos. Entiende que Dios pone en el trono al rey persa y lo llama para cumplir sus designios. La actuación de Ciro es vista como una intervención de Yahvé a favor de su pueblo. Dios actúa de nuevo en la historia, pero, en esta ocasión lo hace de forma inusitada, ya que convierte a un rey extranjero en «ungido de Yahvé» (Is 45,1) y le atribuye una misión que, hasta el momento, había sido asignada en exclusiva a la dinastía de David (Is 44,28). Yahvé es el dios de todos los pueblos, gobierna el mundo que ha creado y controla los acontecimientos históricos. Con Babilonia, las naciones ya no son instrumentos de castigo, sino de liberación.

A este profeta se le conoce como el profeta del consuelo y de la esperanza. Su mensaje repite una y otra vez que, a pesar de lo sucedido, Dios no ha abandonado a Israel, su elegido. Palabras de ternura y de aliento recorren su predicación:

Consolad, consolad a mi pueblo —dice vuestro Dios;
hablad al corazón de Jerusalén, gritadle:
que se ha cumplido su servicio y está pagado su crimen,
pues de la mano del Señor ha recibido doble paga por sus pecados (Is 40, 1-2).

Para el Segundo Isaías, la experiencia del exilio es interpretada como un segundo éxodo y el regreso de Babilonia es percibido como una segunda entrada en la tierra prometida. Se trata de un tema original y propio de

15. El término «mesías» proviene de la palabra hebrea משיח (*masiaj*), que significa «ungido».

este profeta, que muestra ambos hechos en paralelo, como acontecimientos que dan paso a una situación nueva. Los acontecimientos del éxodo se reelaboran en clave de experiencia de liberación y como acontecimiento fundacional. El retorno se presenta como algo grandioso, fijándose en los milagros de la naturaleza —al igual que en los capítulos del libro del Éxodo— y enfatizando el contraste entre lo yermo y seco (es decir, lo estéril) y el agua, elemento vivificador, que transforma el desierto en lugar de vida (Is 43,16-21).

Los *Cantos del Siervo* son cuatro composiciones poéticas (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9 y 52,13-53,12) sobre las que no existe unanimidad en cuanto a la identidad de este personaje, la extensión de cada una de ellas, ni la relación entre estos pasajes y los demás capítulos del Segundo Isaías¹⁶. El siervo —especialmente en el cuarto canto— es el justo doliente, modelo de debilidad y de no violencia, que solo cuenta con el poder del sufrimiento. Es el portador del pecado de los otros y ofrece su vida por la liberación del pueblo. Lo que simboliza esta figura es el sentido del sufrimiento, que se interpreta no como una consecuencia del pecado, que era el sentido defendido hasta el momento, sino con otro propósito. En esta época aún no se había desarrollado el concepto de la vida después de la muerte. Predomina la doctrina de la retribución, según la cual el premio o el castigo se recibe en esta vida mediante larga vida, hijos y riquezas frente a la muerte, el dolor, la esterilidad o la pobreza. Y en el momento del destierro esta realidad se proyecta sobre toda la colectividad, sobre el pueblo en el exilio. Mediante la figura del siervo, el sufrimiento y la muerte dejan de ser símbolo del abandono de Dios y se convierten en signos del cumplimiento de su voluntad, como manifestación del mal que pone a prueba la fidelidad y la fe en Dios.

1.3. El Tercer Isaías, el profeta del retorno

Es muy probable que los oráculos recogidos en Is 56-66 formen parte de la tradición del profeta cuyo mensaje adaptan y reinterpretan. El mensaje del Tercer Isaías se dirige a la comunidad que regresó del exilio y se instaló en Judá y Jerusalén. Los retornados iban perdiendo la esperanza a medida que pasaba el tiempo y las promesas proféticas de salvación quedaban sin cumplimiento, pero para el profeta, este retraso se debe a las infidelidades del pueblo. Denuncia la opresión y la falta de solidaridad y transmite la idea de que la salvación depende de la práctica de la justicia.

El Tercer Isaías anuncia el cumplimiento de las promesas: los dispersos regresarán, las naciones se someterán a Israel y pagarán tributo, y Jerusalén será reconstruida. El templo y Jerusalén se convierten en los temas centrales de su predicación. El templo, centro de la tierra, resplandecerá. En Jerusalén se reunirán todas las naciones y reconocerán a Yahvé como Dios, pero la ciudad a la que se refiere el profeta es la Jerusalén futura (Is 60-62), de la que nacerá la Jerusalén ideal, tema que desarrollará la literatura apocalíptica.

16. Para una visión de conjunto de la problemática suscitada por estos pasajes puede verse Vegas Montaner 2000.

2. *Jeremías*

Jeremías vivió en la etapa final del reino del Sur, en el periodo que comprende los reinados de Josías, Joacaz, Joaquín, Jeconías y Sedecías. Se trata de una época convulsa en la que intervienen en la escena política internacional asirios, egipcios y babilonios. Sabemos que nació en Anatot, una aldea de la tribu de Benjamín, y que su padre fue un sacerdote llamado Jelcías.

La gran preocupación de este profeta es la denuncia del pecado y la exigencia de conversión. Jeremías es pesimista con respecto a la capacidad del hombre de mantenerse fiel a Dios. A través de su conducta, Israel ha demostrado ser un pueblo obstinado, que manifiesta una continua tendencia al pecado. Un pecado que se puede resumir en un concepto: el olvido de Dios, que será la causa de la destrucción del país. El castigo aparece, pues, como enseñanza y recurso pedagógico que oriente al pueblo hacia el cambio y la conversión. En esta línea, Jr 7 es un texto paradigmático. Ética y religión, vida y culto aparecen indisolublemente unidos, no se concibe lo uno sin lo otro. Jeremías denuncia el comportamiento del pueblo y las prácticas rituales que generan una falsa seguridad religiosa:

Os hacéis ilusiones con razones falsas, que no sirven: ¿de modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso, quemáis incienso a Baal y seguís a dioses extranjeros y desconocidos y después entráis a presentaros ante mí en este templo que lleva mi nombre, y decís: «Estamos salvados», para seguir cometiendo tales abominaciones? (Jr 7,8-10).

El profeta reprocha una conducta claramente contraria a los mandamientos del decálogo, y anuncia como castigo la destrucción del templo. Sus palabras cuestionan la confianza en que la presencia de Yahvé en el templo garantizaba la salvación. Por ello, Jeremías anunciará su destrucción ante el escándalo de sus contemporáneos.

Testigo del asedio y conquista de Jerusalén por los babilonios y de la deportación de parte de la población, Jeremías insistirá en que los acontecimientos políticos son el resultado de la actuación de Dios en la escena internacional y que, en consecuencia, son inevitables. Por ello instará al rey y al pueblo a que no ofrezcan resistencia ante los babilonios. A pesar de todo, el profeta no cesa en su empeño y lanza sucesivas llamadas a la conversión, una conversión que afecta al plano social, religioso y político. Jeremías propone una nueva alianza (Jr 31,21-24), distinta a la que Yahvé estableció a la salida de Egipto. Será una alianza inscrita en el corazón del hombre, de la que Israel no podrá olvidarse ni desentenderse y, de esta manera, las relaciones entre Dios y su pueblo tendrán un sentido nuevo.

Las *Confesiones de Jeremías* (Jr 11,18-12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18¹⁷) son un conjunto de pasajes en los que el profeta expresa sus sentimientos. Durante mucho tiempo se pensó que se trataba de textos autobiográficos, pero, en la actualidad, la crítica se inclina a clasificarlos

17. Existen discrepancias en la extensión de cada una de las secciones. Sigo aquí la propuesta en Römer, Macchi y Nihan (eds.) 2008, 356.

como textos que buscan crear una ficción biográfica, con un estilo similar al de los salmos de lamentación individuales. Las *Confesiones* tienen como punto de partida la experiencia del profeta y su vocación. El profeta se queja a Dios por el dolor y el sufrimiento a los que le ha llevado la misión encomendada por Yahvé:

¡Maldito el día en que nací,
 el día que me parió mi madre no sea bendito!
 ¡Maldito el que dio la noticia a mi padre:
 «Te ha nacido un hijo», dándole un alegrón!
 [...]
 ¿Por qué no me mató en el vientre?
 Habría sido mi madre mi sepulcro;
 Su vientre preñado por siempre.
 ¿Por qué salí del vientre para pasar trabajos y penas
 y acabar mis días derrotado? (Jr 20,14-15.17-18).

Jeremías da rienda suelta a su desasosiego y a sus temores. Expresa sus dudas: «¿Por qué prosperan los impíos y viven en paz los traidores?» (Jr 12,1b) y desahoga la amargura que siente por el rechazo de su pueblo, que le ocasiona persecución y soledad. Son textos emotivos, de gran hondura lírica que ponen de relieve el interés que existe no solo por la predicación del profeta, sino también por su persona, de manera que vida y discursos transmiten un mismo mensaje.

Pero en el libro de Jeremías no solo encontramos un mensaje de denuncia y de anuncio del castigo. El *Libro de la Consolación* (Jr 30-33), como su nombre indica, ofrece un mensaje de alivio, consuelo y esperanza a los deportados. De nuevo Dios estará de parte de su pueblo, y los exiliados regresarán a su tierra. Sus orígenes pueden hallarse en una serie de oráculos de salvación dirigidos al reino del Norte y que podrían situarse en la época de Josías, rey que aprovechó la debilidad de los asirios para recuperar la independencia política.

3. *Ezequiel*

Ezequiel es un profeta difícil de clasificar. Su personalidad muestra rasgos llamativos e incluso extravagantes y este hecho tal vez sea lo más conocido de su persona. Por ejemplo, se come un libro (Ez 3,3), durante un tiempo prolongado no habla (Ez 3,26), está tumbado de un determinado lado durante un largo periodo (Ez 4,48)..., comportamientos que para algunos pueden estar asociados a episodios de esquizofrenia o de epilepsia, mientras que para otros están relacionados con etapas anteriores del movimiento profético. En cualquier caso, lo que es importante de estos hechos no es tanto el tipo de acciones que lleva a cabo (ya sean de carácter literario, psicológico o de un efecto dramático calculado), sino que por medio de ellos transmite su mensaje.

Procede de familia sacerdotal, pero, a diferencia de Jeremías, es posible que ejerciese como tal en el templo de Jerusalén antes de que la ciudad cayese en manos de los babilonios. Su actividad profética se sitúa entre los años 593 y 571 a.e.c. Su discurso se dirigió especialmente a los

exiliados, aunque, en menor medida, también a los hombres y mujeres que permanecieron en Jerusalén, donde Ezequiel transmitió un mensaje de denuncia, centrado en la idolatría, el culto¹⁸, el rechazo a la palabra de Dios y las alianzas extranjeras; y también de castigo, con el anuncio de la caída de Jerusalén. Pero en el tema del castigo, Ezequiel introduce una importante novedad. En adelante, Dios juzgará a cada uno según su conducta, dando paso a la responsabilidad individual frente a la colectiva, que había imperado hasta el momento (Ez 18 y 33,12-20).

Ezequiel fue llevado al exilio en la primera deportación, en el año 597 a.e.c. y se estableció en la población de Tel Abiv, junto al río Quebar, donde llevó a cabo su actividad profética. Es el primer profeta que recibió su llamada fuera de la tierra prometida (Ez 1-3), lo que implica que la presencia de Dios ya no está vinculada al templo, ni a un territorio, sino que acompaña a los exiliados en el destierro. Ezequiel desempeñó un papel fundamental en Babilonia como líder de la comunidad, junto a los sacerdotes y ancianos.

Hasta ese momento el mensaje de los profetas se había caracterizado por la crítica. Acusaban al pueblo por haberse apartado de las estipulaciones de la alianza. Denunciaban el sincretismo religioso, el culto a otros dioses, la falsa seguridad religiosa y las injusticias sociales cometidas contra los más desfavorecidos. Los profetas advirtieron sin descanso que, de no producirse un cambio de actitud, el castigo sería inevitable. Sin embargo, ante la nueva situación provocada por la deportación, los profetas del exilio (Segundo Isaías, Ezequiel) darán un giro significativo a su predicación. Su mensaje no será ya de denuncia y de castigo; por el contrario, transmitirán palabras de esperanza, aliento y consuelo. Su misión será confortar a Israel y transmitir la seguridad de que Dios sigue de su parte y no ha abandonado a su pueblo. En el libro de Ezequiel este mensaje se recoge en los oráculos de salvación (Ez 33-39).

Por último, los capítulos finales del libro de Ezequiel (Ez 40-48) conforman una especie de «proyecto de constitución de Israel», que establece las normas que han de regir en el reino futuro. Se trata de una visión utópica que recoge las esperanzas para un nuevo comienzo. Tras la experiencia del exilio, Ezequiel no quiere que se cometan los mismos errores y elabora un proyecto para configurar una nueva sociedad en Israel. En estos capítulos se recogen normas sobre los pilares básicos del judaísmo después del exilio: el templo, la gloria de Dios, la tierra y su capital, Jerusalén. Todo gira en torno al templo «ideal», del cual nacerán un nuevo culto y una nueva estructura social, que determinará la naturaleza de la comunidad posterior y su relación con Dios. En este sentido es muy significativo el nuevo nombre que recibe la ciudad de Jerusalén, *Yahvé sammá* «Yahvé está allí». Para alcanzar este objetivo, Ezequiel propondrá una serie de medidas como la independencia del templo con respecto a la monarquía, la desacralización de la realeza, y un reparto equitativo de la tierra entre todas las tribus, incluida la tribu de Leví, con la intención de recomponer la antigua estructura social igualitaria.

18. A diferencia de los demás profetas, Ezequiel insiste en el cumplimiento de las normas y preceptos rituales, y en cuestiones relativas a la pureza e impureza, que tienen su origen en su procedencia sacerdotal.

4. *Los Profetas menores*¹⁹

Junto a los rollos de Isaías, Jeremías y Ezequiel aparece un cuarto, que corresponde a los Profetas menores. Se trata de una unidad similar a los otros tres rollos. Son doce obras escritas, cuya extensión es claramente menor, siendo este, probablemente, el origen de la denominación «menores». El número doce no es casual. Parece probable que el libro de Malaquías se escindiera del libro de Zacarías y formara un libro independiente para completar dicha cifra. Algunos autores perciben como elemento cohesionador la aparición de un mismo tema en muchos de ellos, por ejemplo, el *Día de Yahvé*. En sus orígenes era un día en el que Dios intervendría a favor de Israel y lo liberaría de la opresión; pero en los profetas progresivamente se va convirtiendo en un día de castigo a Israel por parte de Dios, en un día de violencia y de sufrimiento²⁰.

4.1. Profetas del siglo VIII a.e.c.: Amós, Oseas y Miqueas

Amós y Oseas predicaron en el reino del Norte en la segunda mitad del siglo VIII, si bien la actividad del primero fue más breve que la del segundo.

AMÓS nació en Tecoá, localidad próxima a Jerusalén. Pronunció su mensaje sobre todo en el santuario de Betel, en Dan y en Guilgal entre los años 750 y 740 a.e.c. bajo el reinado de Jeroboán II. Conoció en profundidad la situación social, política y religiosa de Israel, así como lo que sucedía en la escena internacional y se definió a sí mismo como profeta no profesional (Am 7,14-15). Un tema fundamental en la predicación de Amós es la denuncia de la injusticia que imperaba en la sociedad de su época. Ataca a los poderosos y les critica por su lujo y su comportamiento. Ocupados en enriquecerse y dominados por la ambición, no les preocupan los medios empleados (aumentan los precios, manipulan las medidas, sobornan a los jueces, etc.) ni las consecuencias de su conducta que, para los grupos más desfavorecidos supone una situación de opresión y explotación llevada al extremo. Amós incide en un aspecto concreto de la injusticia. Aquel que permiten las leyes, pero que es éticamente condenable, como la esclavitud, los impuestos o los préstamos²¹. Este profeta se ocupa especialmente de la situación de los campesinos pobres que viven en una situación muy precaria, con riesgo de perder sus casas, sus tierras y, en última instancia, su libertad. Sin embargo, los israelitas del Norte consideraban que esta situación de desigualdad, opresión e injusticia era compatible con el culto y las prácticas religiosas. Es más, consideraban que por el hecho de ser el pueblo elegido, Dios estaba de su parte de forma incondicional. Por medio de Amós, Dios rechaza los votos, los holocaustos y las oraciones. Yahvé no quiere ofrendas ni sacrificios, sino derecho y justicia (Am 5,21-24).

19. En este apartado he seguido un criterio cronológico y he agrupado los libros en función de la época de su predicación.

20. Sobre el conjunto de los Profetas menores, cf. Reditt 2008, 197-208.

21. No existía control alguno sobre los intereses y, en consecuencia, las condiciones de los préstamos eran abusivas.

Ante la falta de respuesta de su pueblo, Dios tendrá en cuenta sus pecados y actuará en consecuencia (sobrevendrá *el Día de Yahvé*, un día de oscuridad y no de luz). La idea de castigo es el tema central de las visiones, una de las secciones más conocidas de este libro. Se trata de cinco visiones en las que se detecta una progresión creciente. Las cuatro primeras, la langosta (Am 7,1-3), el fuego (Am 7,4-6); la plomada²² (Am 7,7-8) y una cesta de higos maduros (Am 8,1-2), presentan una clara semejanza formal y se agrupan en parejas (2 + 2). En el primer par, Amós es profeta e intercesor, ya que defiende a los israelitas ante Yahvé y logra que Dios perdone a su pueblo y retire el castigo; en cambio, en el segundo par, el castigo es inevitable. La quinta visión (Am 9,1-4) es completamente distinta a las anteriores en contenido y estructura, aunque anuncia la misma idea con una imagen distinta, un terremoto. En aquella época de prosperidad, el anuncio de una catástrofe inminente debió de dejar perpleja a la gente, porque en aquel momento no se atisbaba un enemigo lo suficientemente poderoso que fuera capaz de aniquilar el reino del Norte. Para muchos, las palabras del profeta fueron interpretadas como una locura, un sinsentido.

La actividad profética de OSEAS dura aproximadamente treinta años, desde mediados del siglo VIII a.e.c. hasta la destrucción del reino del Norte. Comienza al final del reinado de Jeroboán II (782-753), un rey que logró un periodo de paz, estabilidad y prosperidad, aunque también fue una época de graves desigualdades sociales. A la muerte del rey se inició un periodo de inestabilidad política. A diferencia del reino del Sur, la monarquía no era hereditaria y el acceso al trono iba unido a un baño de sangre y violencia. Estas circunstancias ayudan a comprender las duras críticas contra sus gobernantes y la decepción que provocó en el profeta la institución de la realeza, lo que le sitúa en la misma tradición profética de oposición a la monarquía de algunos Profetas anteriores como Aías de Silo o Miqueas ben Yimlá.

La primera parte del libro (Os 1-3) es una unidad completa que describe las relaciones entre Yahvé y el pueblo de Israel a través de la metáfora del matrimonio, retomada y reelaborada por otros profetas como Jeremías (Jr 2-3) y Ezequiel (Ez 16), y es una de las grandes aportaciones de Oseas. En el capítulo 1 Oseas se casa con Gómer, una prostituta, la cual da a luz tres hijos a los que el profeta pone nombres simbólicos: *Yizreel*, nombre de la localidad en la que el rey Jehú asesinó a los 70 hijos del rey depuesto, *Lo-ruhama*, «No compadecida» y *Lo-ammi*, «No pueblo mío». En el capítulo 2, Oseas ama a esta mujer a pesar de sus infidelidades, por lo que emprende distintas estrategias para reconquistarla, y en el último de los intentos (Os 2,16-25) logra la reconciliación. En el capítulo 3, de nuevo Dios le pide que vaya con una mujer adúltera, a la que impone celibato. Estos tres capítulos suscitan muchos interrogantes: ¿es una historia real o se trata de una ficción literaria?, ¿se casó dos veces con la misma

22. El término *גַּן* se ha traducido como «plomada», instrumento de albañilería que permite averiguar si un muro está recto. El sentido de la visión sería que el muro está a punto de derrumbarse. Pero también significa estaño, material con el que se fabricaban las armas, y que aludiría a un próximo conflicto militar. En cualquiera de los dos significados se percibe una referencia clara a la destrucción.

mujer o se casó con dos mujeres distintas?, la mujer de Oseas ¿era prostituta antes de casarse o empezó a ejercer como tal tras su matrimonio? Sea como fuere, lo que se subraya es el amor de Dios por su pueblo y su empeño en recuperar a Israel. En la misma línea, Oseas también acude a la imagen del padre y de la relación paternofamiliar. La delicadeza y la preocupación de Dios por su pueblo quedan claramente de manifiesto en los primeros versículos del capítulo 11, donde Dios expresa los desvelos y cuidados hacia su hijo.

La segunda sección (Os 4-11) es una mezcla de oráculos muy distintos, centrados en la denuncia de la idolatría y el falso culto, considerados como el origen de la desintegración social y de la decadencia moral.

Uno de los elementos clave de su mensaje es la condena de la idolatría, tanto en la vertiente política como cultural. La idolatría política se fundamenta en que no se confía en Yahvé, sino que se busca la salvación en las alianzas con otros pueblos, a modo de nuevos dioses capaces de salvar a Israel. En relación con el culto, Oseas se centra en varias cuestiones. Denuncia que los israelitas den culto a Baal, el dios cananeo, al que consideraban el dios de la naturaleza, de la lluvia y de la fertilidad y al que se dirigían para pedir la fecundidad de la tierra. Oseas insistirá en que Yahvé es el único Dios al que hay que adorar. La apostasía se inicia cuando Israel se establece en la tierra de Canaán. Es entonces cuando olvida que todo se lo debe a Yahvé y hace suyo el culto a otros dioses (baales). Por ello, Oseas insiste en denunciar la infidelidad a Dios, para lo cual recurre a palabras como adulterio, fornicación y prostitución. Pero también critica que se represente a Yahvé con la imagen de un toro, por lo que supone de identificación entre el Dios de Israel y Baal. Para Oseas, el verdadero culto es observar la ley (Os 4,12-13).

El profeta MIQUEAS, contemporáneo de Isaías, transmitió su mensaje en la época del rey Ezequías, en el reino del Sur, entre los años 722 y el 701 a.e.c. Su predicación se enmarca en un ambiente campesino, hasta el punto de que algunos investigadores han sugerido que el propio Miqueas formara parte de este colectivo. Defendió los derechos de los pequeños agricultores (*am ha-aretz*, «el pueblo de la tierra»), que durante generaciones habían trabajado la tierra y cuya posesión estaba avalada por la legislación tradicional. Su denuncia se dirigió contra las clases dirigentes que habitaban en la ciudad, lejos del entorno rural. Atacó con vehemencia la codicia de los poderosos, ávidos de acumular tierras y casas, y denunció los abusos cometidos contra huérfanos y viudas. Su visión de la sociedad es pesimista. Miqueas también anticipa el desastre, ya que la paciencia de Yahvé llega a su fin. Anuncia un juicio a Judá y Samaría por su idolatría e injusticia. La acusación alcanza su clímax en el anuncio de la destrucción de Jerusalén: «Pues por vuestra culpa Sión será un campo arado, Jerusalén será una ruina, el monte del templo un cerro de breñas» (Miq 3,12). Ataca directamente las creencias en las que se enraizaba la falsa seguridad religiosa: el concepto de pueblo elegido y la inviolabilidad de Sión. El profeta describe un futuro inimaginable, fuera de toda lógica. Sus palabras debieron de conmocionar profundamente a su auditorio hasta el punto de que tiempo después aún eran recordadas, como se re-

fleja en el libro de Jeremías: «Miqueas de Moraste profetizó durante el reinado de Ezequías, rey de Judá y dijo a los judíos: Sión será un campo arado... » (Jr 26,18).

Un tema que aborda Miqueas y que también desarrolla Jeremías es la polémica contra los falsos profetas. Con sus palabras transmitían al pueblo confianza y seguridad, comunicaban un mensaje que era bien acogido por sus destinatarios. Miqueas les reprocha que su discurso (desgracias o venturas) está condicionado por el pago de sus servicios y anuncia el fin de su actividad. En cambio Miqueas se sabe enviado de Dios, lo que concede autoridad a sus palabras: «Yo, en cambio, estoy lleno de valor, de espíritu del Señor, de justicia, de fortaleza para anunciar sus crímenes a Jacob, sus pecados a Israel» (Miq 3,8). Miqueas se desmarca de la profecía institucionalizada, al igual que Amós: «Yo no soy profeta ni del gremio profético; soy ganadero y cultivo higueras... » (Am 7,14-15). De esta manera reivindica su independencia y la libertad de pronunciar palabras que atacan al rey y al santuario.

4.2. Profetas de finales del siglo VII a.e.c.:

Sofonías, Nahún, Habacuc, Abdías

Contemporáneo de Jeremías, SOFONÍAS predicó en Jerusalén bajo el reinado de Josías (639-609 a.e.c.) y de sus palabras se deduce que apoyó la reforma política y religiosa que emprendió este rey. Denuncia el comportamiento de las clases altas y ataca el sincretismo religioso. Comparte con Isaías, Amós y Miqueas la interpretación del *Día de Yahvé*, que será un día de castigo contra Judá (Sof 1,7-2,3), pero sostiene que un pequeño «resto» de Israel se salvará por su fidelidad.

El libro de NAHÚN es un oráculo contra Nínive, símbolo de las fuerzas del mal. Por lo tanto, se enmarca en la tradición profética que presenta a Dios como señor de todas las naciones y a las potencias extranjeras, en este caso Asiria, como instrumento del castigo de Dios. Yahvé interviene en la escena internacional para castigar a quien ha dominado y oprimido sin compasión, y muestra, mediante esta intervención, la justicia divina. El oráculo refleja el intenso deseo de que Asiria, odiada por todos, fuera aniquilada. Su derrota supondría un mensaje de alivio y consuelo para Judá y para todos los que hubieran sufrido su poder. Al mismo tiempo Nínive aparece como símbolo de las fuerzas del mal. Nahún es un gran poeta que destaca por la fuerza expresiva de su descripción de la guerra (Nah 2,1-14), para lo cual recurre a imágenes plásticas e impactantes, donde lo visual y lo auditivo se combinan de manera admirable mediante la técnica de la yuxtaposición.

HABACUC desarrolla su actividad profética en una época de crisis y de inestabilidad para Israel entre la decadencia del Imperio asirio y el surgimiento de una nueva potencia, Babilonia. El profeta afronta el problema del predominio del mal sobre el bien en la historia. Las potencias oprimidas se suceden unas a otras sin interrupción, la crueldad y la opresión no acaban nunca. En ese contexto, Habacuc se plantea cómo es posible vivir

bajo este tipo de situaciones. En diálogo con Dios, le interroga por la justicia divina y por el motivo de su no intervención: «¿por qué contemplas en silencio a los traidores, al culpable que devora al inocente?» (Hab 1,13b). En el libro destaca una serie de cinco malaventuras (Hab 2,6-20) que en palabras de Sicre (2008, 469) es una de las acusaciones más enérgicas contra el imperialismo, donde se denuncia pormenorizadamente el comportamiento de los conquistadores: ambición, usura, ganancias ilícitas, robos, etcétera.

El libro de ABDÍAS es el más breve de la colección, con tan solo veintitún versículos. Se centra en Edom, un pequeño reino al sur de Judá, que comparte con este un pasado de rivalidad y confrontación, cuyos orígenes se remontan a Esaú y Jacob. El oráculo toma como punto de partida un acontecimiento histórico determinado. Los edomitas se aprovecharon de la situación de indefensión de Judá tras la derrota ante Babilonia y se mofaron de ella. Aunque nos hallamos ante un oráculo de destrucción contra Edom, algunos versículos pueden entenderse en sentido amplio, dirigidos no solo contra esta nación, sino contra todas las naciones, símbolo de las fuerzas del mal que se oponen a Dios. Contemporáneo de Jeremías, las semejanzas entre Ab 1 y Jr 49,7-22 pueden tener su origen en que ambos fueron elaborados a partir de oráculos anteriores.

4.3. Los profetas de la época persa:

Ageo, Zacarías, Malaquías, Jonás y Joel

La predicación de Ageo, Zacarías y Malaquías se sitúa en el siglo v a.e.c. AGEO centra su discurso en denunciar la apatía y la falta de entusiasmo por reconstruir el templo. Yahvé debía tener su templo, porque la gloria del templo era la gloria de Dios y de ella provendrían las riquezas, la bendición, la fertilidad de los campos y la paz. De manera que Ageo asocia la reconstrucción del templo con una nueva era, una era en la que se alcanzará también la independencia política. El templo se perfila como elemento esencial de cohesión y de identidad de la comunidad que tras el exilio se había establecido en la provincia persa de Yehud. El libro consta de cinco oráculos fechados, lo que nos permite situar su predicación entre agosto y diciembre del año 520. En ellos se marcan las distintas etapas en la reconstrucción del templo, aunque no se indica que llegara a término. Ageo denuncia una y otra vez la desidia y las numerosas interrupciones de las obras e intenta impulsar este proyecto. La reconstrucción implicaba que los sacrificios que se ofrecieran allí volverían a ser puros. El quinto y último oráculo, a diferencia de los cuatro anteriores, no está dirigido al pueblo, sino a Zorobabel, el gobernador de Judá y principal responsable de las obras del templo.

ZACARÍAS, al igual que Ageo, lleva a cabo su actividad profética en el año 520. En la primera parte del libro (Zac 1-8) también se ocupa de la reconstrucción del templo, que conllevará la paz, la fertilidad y el perdón, pero además incorpora los temas de la irrupción de la era escatológica de salvación y de la organización de la futura comunidad. A medida

que se avanza en el tiempo, la profecía se va orientando hacia la apocalíptica. El libro de Zacarías incluye una serie de ocho visiones nocturnas (Zac 1,7-6,8) que se disponen en una estructura simétrica. Las del inicio y las del final tienen por objeto los países extranjeros que maltrataron a Judá. Las centrales, la restauración judía. Estas visiones se alejan de las de profetas precedentes. Son mucho más barrocas y complejas (caballos de colores, el candelabro de oro, las siete lámparas y los dos olivos, el rollo volando, etc.) y el significado que encierran no se percibe a simple vista, por lo que requiere la interpretación de un intermediario, un ángel intérprete, un elemento que estará presente en las visiones apocalípticas.

La segunda parte del libro está compuesta por Zac 9-14. Son capítulos más tardíos, que se atribuyen a un profeta anónimo posterior (Deuter-Zacarías), y tienen un estilo y contenido claramente diferentes. El papel del profeta apenas tiene protagonismo y destacan las grandes evocaciones de la intervención inmediata de Dios.

MALAQÚIAS es el último de los profetas según la tradición judía: «Se enseñó que desde que murieron los últimos profetas, Ageo, Zacarías y Malaquías, se apartó de Israel el Espíritu Santo»²³. Malaquías significa «mi mensajero» y parece ser el título dado a un conjunto de oráculos anónimos que vendría a completar la serie de los doce Profetas menores. Las denuncias de Malaquías se dirigen contra los habitantes de Judá en general y, en particular, contra los sacerdotes por su hipocresía en el culto. Sus palabras buscan restablecer la confianza del pueblo, que se iba resquebrajando por la tardanza en el cumplimiento de las promesas proféticas. Malaquías también aviva la esperanza en la próxima venida de la era mesiánica, esperanzas que se habían truncado con la desaparición de Zorobabel. Ya no se esperará un descendiente de la estirpe de David, sino que la salvación vendrá de Yahvé. Con Malaquías la profecía se empobrece, pierde de vista las grandes cuestiones y se centra en temas menores, vinculados al presente inmediato como diezmos, tributos o los matrimonios mixtos.

Los libros de Joel y de Jonás plantean grandes dificultades en su datación y los investigadores los sitúan entre los siglos V y III a.e.c. Probablemente JOEL fue un profeta cultural vinculado al templo. En el libro se recogen distintas tradiciones sobre el *Día de Yahvé*, entre las que destaca la imagen de una plaga de langosta (Jl 2,1-11), que como un ejército, destruye lo que encuentra a su paso. Será un día futuro que traerá la salvación para Israel y la destrucción para los poderes malvados de las otras naciones. Introduce el tema del drama escatológico del final de los tiempos, que será desarrollado en la literatura apocalíptica.

El libro de JONÁS es uno de los más conocidos de la Biblia. Es enviado por Dios a predicar a Nínive, pero el profeta huye por mar. Se produce una gran tempestad que solo se calma después de que Jonás haya sido arrojado por la borda. Es engullido por un gran pez y permanecerá en su

23. CantR VIII § 10.3.7, en Girón 1991, 316.

vientre tres días, al cabo de los cuales, Dios le ordena que lo vomite. Tras esta experiencia, Jonás obedece la orden divina y se dirige a Nínive, donde su predicación es bien acogida y se produce la conversión de sus habitantes, actitud que provocó en el profeta un gran disgusto. Dentro de la colección de Profetas menores, Jonás es un libro singular²⁴. No contiene los oráculos pronunciados por el profeta, sino relatos en prosa que forman una novela. Además, el protagonista es un profeta rebelde que se resiste a obedecer, al que le contraría que los habitantes de Nínive se arrepientan. Frente a la tradición de oráculos contra las naciones extranjeras que aparecen en otros libros proféticos, Jonás desarrolla ideas universalistas, en las que Dios extiende su preocupación a los gentiles, pues el profeta lleva un mensaje de misericordia a una ciudad que se había convertido en símbolo del imperialismo y de la crueldad.

IV. DEL MENSAJE ORAL AL TEXTO ESCRITO

El germen de los libros proféticos se encuentra en las palabras pronunciadas por cada profeta, pero hasta que el libro alcanza su forma definitiva, pueden pasar siglos. Se trata de un proceso de compilación y redacción largo y complejo, distinto en cada caso, que exige que cada libro sea analizado individualmente. En la investigación actual²⁵, la formación de los libros proféticos está adquiriendo una importancia creciente. En su último trabajo sobre profetismo, Sicre (2012) se hace eco de esta tendencia y, en consecuencia, presenta de forma diferente esta tema²⁶, al que dedica muchas más páginas que en trabajos previos.

Varias cuestiones entran en consideración. Por una parte, los distintos materiales y tipos de textos que conforman cada libro. Por ejemplo, en el libro de Jeremías se distinguen, al menos, tres tipos de textos: oráculos de Jeremías en poesía (textos A), narraciones de carácter biográfico (textos B)²⁷ y discursos en prosa, con un estilo más retórico y expresiones estereotipadas, próximas a la escuela deuteronomista (textos C)²⁸. Por otra, se debe comparar el texto hebreo que nos ha llegado, conocido como texto masorético, con la versión griega (Septuaginta), ya que en ocasiones divergen. El descubrimiento de los manuscritos bíblicos de Qumrán ha demostrado que el texto hebreo subyacente a la traducción griega puede ser distinto (pluralidad textual). Siguiendo con el libro de Jeremías, existen diferencias significativas entre ambas versiones, sobre todo en relación a la disposición del material y a la extensión del texto, que es sensiblemente menor

24. Probablemente, el libro entró dentro de esta colección por llevar el nombre de otro profeta, Jonás, hijo de Amitay, mencionado en 2 Re 14,25.

25. Un ejemplo en esta línea es la obra conjunta de Römer, Macchi y Nihan (eds.) 2008 sobre el Antiguo Testamento, que dedica la mayor parte de sus páginas a analizar el proceso de formación de cada uno de los libros de la Biblia.

26. En el capítulo 7 distingue la palabra atribuida al profeta de la labor de discípulos, comentaristas, creadores y editores.

27. En Jeremías, las narraciones sobre la vida del profeta son mucho más frecuentes que en el resto de los libros proféticos.

28. Algunos autores proponen incluir un cuarto tipo de textos (textos D) que corresponden a los oráculos de salvación contenidos en el *Libro de la Consolación*.

en la traducción griega. Además, hay que tomar en consideración la diferente datación y procedencia de las colecciones que conforman un libro. Por ejemplo, en la primera parte del libro de Isaías, la que corresponde al profeta del siglo VIII a.e.c., se incluyen secciones posexílicas, como el *Apocalipsis de Isaías* (Is 24-27) y la *Pequeña escatología* (Is 34-35). Un ejemplo claro de los avatares de la composición se encuentra en Is 35, un texto que engarza la predicación del Segundo Isaías (Is 40-55) con el Primero (1-39) y, sin embargo, en la disposición final no precede a Is 40, como sería lógico, sino que está separado por una sección narrativa, que recibe el nombre de *Apéndice histórico* (Is 36-39).

Es muy posible que los primeros discursos perduraran en la memoria de los testigos directos y su recuerdo se transmitiera de forma oral. En algunos casos fueron dictados por el propio profeta (como sucede con Jeremías), pero la mayoría se pusieron por escrito con posterioridad. Poco a poco se fueron reuniendo en pequeñas colecciones, en las que no siempre se puede encontrar el elemento o motivo que ha servido de nexo de unión para agruparlos. Por otra parte, el mensaje de los profetas no quedó establecido de forma fija, sino que fue objeto de adaptaciones y actualizaciones en épocas posteriores e incluso se crearon pasajes nuevos. También se escribieron textos biográficos sobre los profetas. Todos estos materiales se fueron seleccionando, compilando e incorporando al material previo, mediante una importante actividad redaccional que dio como resultado la estructura literaria final. Durante mucho tiempo la investigación se centró en distinguir las palabras auténticas de profeta, aquellas que podrían corresponder a la figura histórica, del material secundario. Sin embargo y, a tenor de la complejidad del proceso, progresivamente se les ha ido concediendo la misma importancia, ya que todas integran el libro en su redacción definitiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso Schökel, L. (1987), *Manual de poética hebrea*, Cristiandad, Madrid.
- Berges, U. (2010), «The Book of Isaiah as Isaiah's book: the latest developments in the research of the prophets»: *Old Testament Essays* 23, pp. 549-573.
- Blenkinsopp, J. (1996), *A History of the Prophecy in Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- Coogan, M. D. (2006), *The Old Testament. A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- Crenshaw, J. L. (1986), *Los falsos profetas. Conflicto en la religión de Israel* [1971], Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Davies, Ph. R. y Rogerson, J. W. (2005²), *The Old Testament Word*, Westminster John Knox Press, Louisville, pp. 166-183.
- Girón Banc, L. F. (1991), *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, EVD/Institución San Jerónimo, Valencia.
- Römer, Th., Macchi, J.-D. y Nihan, Chr. (eds.) (2008), *Introducción al Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Pritchard, J. B. (1966), *La sabiduría del Antiguo Oriente: antología de textos e imágenes*, Garriga, Barcelona.

- Reditt, P. L. (2008), *Introduction to the Prophets*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge.
- Sicre, J. L. (1984), «*Con los pobres de la tierra*». *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid.
- (2008²; 1992¹), *Profetismo en Israel*, EVD, Estella.
- (2010²; 1993¹), *Introducción al Antiguo Testamento*, EVD, Estella.
- (2012), *Introducción al profetismo bíblico*, EVD, Estella.
- Vegas Montaner, L. (2000), «La figura del Siervo de Yahweh», en Á. Alonso Ávila (coord.), *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 35-61.
- Watson, W. G. E. (1986), *Classical Hebrew poetry: a guide to its techniques*, University of Sheffield, Sheffield.

5. LA POESÍA BÍBLICA: SALMOS, CANTAR Y LAMENTACIONES

Julio Treballe

La poesía bíblica no suele figurar en las historias y antologías de literatura ni se acostumbra a leerla como lo que es: poesía hebrea de la época clásica que alcanza cotas sublimes en algunos salmos y en poemas de Isaías, del Cantar de los Cantares o del libro de Job. Como toda poesía, su lectura requiere sensibilidad para captar la expresión de la emotividad personal o colectiva desde la alegría por una liberación inesperada hasta el duelo ante una persecución y muerte injustas. Los estudios sobre literatura bíblica han descuidado en gran medida el carácter poético de los oráculos, himnos y lamentaciones, supeditado por lo general al análisis de la formación literaria y de concepciones e ideas teológicas que, sin embargo, solo encuentran expresión adecuada a través de un cauce poético. En los últimos años se ha prestado mayor atención al estudio de los géneros y procedimientos poéticos: la configuración sonora del poema, su regularidad rítmica, el paralelismo del verso, su mundo de imágenes y símbolos, la estructura y composición de las estrofas y del conjunto del poema (L. Alonso Schökel, R. Alter).

I. EL LIBRO DE LOS SALMOS

El libro de los Salmos¹ es un clásico de la literatura himnica y de lamentación. Es el libro de la Biblia más leído, cantado o recitado a lo largo de los siglos. Se puede decir que encierra en sí toda la Biblia: la historia sagrada, la ética de los profetas, la enseñanza de los sabios, las liturgias festivas y de duelo, el derecho sagrado, la ideología regia, y las esperanzas y desilusiones mesiánicas y apocalípticas; en suma, la experiencia religiosa de hombres y mujeres israelitas de toda condición que cantaban la Gloria (*Cabod*) y las glorias del Dios Yahvé, o lamentaban su lejanía y ausencia en crisis personales o en catástrofes colectivas. Es, como lo definía Lutero, una pequeña Biblia (*Die Kleine Bibel*) o, en palabras de Casiodoro, el tesoro de toda la Escritura (*totius scripturae diuinae thesaurum*).

1. Véanse, entre otros, Alonso Schökel y Carniti 1992-1993; González 1977; Gunkel 1983; Hossfeld, Zenger y Baltzer 2005; Kraus 1993; Morla 1994, 291-456 y Treballe y Pottecher 2001.

Los estudios actuales sobre el Salterio proyectan su atención en múltiples direcciones y con muy diversas metodologías. Atienden a cuestiones clásicas como las relativas al origen, género y función de cada salmo, como también al análisis de su estructura literaria y estilo poético —simbología, metáforas, paralelismo, métrica y división estrófica—. La exégesis actual presta mayor atención que en el pasado al estudio del proceso de redacción final y de formación canónica del Salterio, a la retórica de la lectura y a la recepción de los salmos en la literatura posterior judía y cristiana². En todo caso es necesaria una atención equilibrada tanto a la sincronía como a la diacronía del libro y de sus poemas, a sus elementos estructurales y aspectos históricos, a la peculiaridad de cada poema y a las características genéricas del conjunto de colecciones que integran el Salterio.

Los salmos pueden ser estudiados como poemas de un canon literario, compuestos conforme a géneros, motivos y estilos de una época determinada, pero han de ser leídos también como testimonios de experiencias humanas que trascienden la pura escritura del texto y de vivencias de los lectores de todas las épocas. Los salmos interpelan a lectores que responden al texto desde situaciones, presupuestos y sistemas de valores muy variados.

El Salterio contiene 150 poemas o «salmos», término derivado del griego *psalmoi* y del verbo *psallo* que significa cantar con acompañamiento de lira o de arpa. El término hebreo es *tehillim* (alabanzas), de la raíz ללה de la que deriva también la aclamación «Aleluya», utilizada solo en el Salterio, al inicio o al final de algunos salmos. Otros sinónimos hebreos son *mizmor* (salmo), *shir* (canto), *tefillá* (oración) y *mijtam*, de significado desconocido. El Salterio de la versión griega (LXX) incluye un salmo más al final de la colección (151) y presenta además una numeración diferente, de modo que los salmos 9-10 y 114-115 forman en los LXX un único salmo (9 y 113, respectivamente), mientras que los salmos 116 y 147 están divididos en dos (114-115 y 146-147), de suerte que al final se obtiene el mismo número de 150 salmos.

La tradición atribuyó la autoría del Salterio al rey-músico David, compositor de lamentos y de cantos de acción de gracias según 1 Sam 16,16 y 2 Sam 1,17; 22. El título «de David» encabeza 73 salmos; otros títulos relacionan el contenido de 13 salmos con acontecimientos de la vida de David narrados en los libros de Samuel y Crónicas. Aunque se trata de atribuciones tardías, contribuyeron a que el Salterio quedara estrechamente asociado con la figura de David, al que la versión griega atribuye la composición de 85 salmos y el rollo de Salmos de la cueva 11 de Qumrán (11Q5) nada menos que 3.600 salmos.

2. El Nuevo Testamento cita el Salterio más que ningún otro texto del Antiguo Testamento. Los cuatro evangelios y los Hechos de los Apóstoles citan los salmos para apuntalar el *kerigma* o proclamación de la fe en Jesús, el Cristo muerto y resucitado. Los primeros tratados de teología cristiana —la Carta a los Romanos y el escrito judeocristiano conocido como Carta a los Hebreos— se alzan sobre pruebas de Escritura tomadas principalmente de ellos. La traducción de la Biblia a las lenguas periféricas del Imperio constituyó el cauce de propagación del cristianismo, siendo el Salterio el primer libro traducido a muchas de las lenguas europeas, el más copiado y miniado en manuscritos medievales, y el primero impreso en Europa y en el Nuevo Mundo. En la época medieval era el libro de iniciación a la cultura escrita. Se llamaba *psalteratus* al *litteratus*, en referencia al que había aprendido a leer un libro, el Salterio, antes que ningún otro.

1. Estructura del Salterio

El Salterio se divide en cinco libros (1-41; 42-72; 73-89; 90-106 y 107-150), cada uno de los cuales concluye con una doxología o un breve himno de alabanza (41,12; 72,20; 89,52; 106,48). El salmo 150 sirve de doxología final de todo el Salterio. Según el midrás judío sobre el salmo primero, los cinco libros de David corresponden a los cinco de Moisés o del Pentateuco. Con anterioridad a esta división relativamente tardía existían pequeñas colecciones de salmos denominadas con los títulos *De David*, *De Asaf*, *De Coré* y *De Moisés*, junto con los salmos de peregrinación (130-134). El colofón del Sal 72, «Fin de las plegarias de David, hijo de Jesé», señala el final de una primera forma del Salterio que estaba constituida por los libros primero y segundo. Este segundo y gran parte del tercero (Sal 42-83) forman el *Salterio elohista*, así llamado por utilizar el nombre *Elohim* (dios), con más frecuencia que el de Yahvé, cuando este duplica a aquel en el resto del Salterio.

Prólogo	Salmos 1-2		Colecciones
Libro 1.º	3 – 41	3-14	De David
		15-24	De David
		25-34	De David
		35-41	De David
			colofón: 41,14, «Amén y amén»
Libro 2.º	42 – 72	42-49	De Coré
		50	De Asaf
		51-72	De David
			colofón: 72,18-20, «Amén y amén» <i>Fin de las plegarias de David, hijo de Jesé</i>
Libro 3.º	73 – 89	73-83	De Asaf
		84-89	De Coré
			colofón: 89,53, «Amén y amén»
Libro 4.º	90 – 106	90-92	De Moisés
		93-100	(sin títulos)

Prólogo	Salmos 1-2		Colecciones
Libro 5.º	107 – 145	101-3(104-6)	De David colofón: 106,48 «Amén, aleluya»
		107	
		108-110	De David
		111-112	salmos alfabéticos
		113-118	<i>Hallel</i> – aleluya
		119	salmo alfabético
		120-134	salmos de peregrinación
		135-136; 137	salmos históricos
Epílogo	146 – 150	138-145	De David
			<i>Hallel</i> – aleluya

El rollo de Salmos de la cueva 11 de Qumrán conserva la mayor parte del texto del último tercio del Salterio, pero con diferencias considerables en el orden de los salmos³. Añade además al final varios salmos apócrifos: el 151 constituye una variante del correspondiente en el Salterio griego; los salmos 154-155 se encuentran también en la versión siríaca, así como un poema relacionado con el de Ben Sira 51,13-19.30. Otros manuscritos de Qumrán ofrecen también los salmos de un modo diferente (4Q83, 4Q84, 4Q86, 4Q87, 4Q92, 4Q95, 4Q98). En los tres primeros libros, el texto de cada salmo no ofrece apenas variantes textuales respecto al tradicional o masorético. La mayor parte de las variantes se concentra en los dos últimos libros, lo que viene a indicar que el Salterio no había adquirido todavía en el siglo II a.e.c. una forma fija y estable, tanto por lo que se refiere al orden como al texto de cada poema.

2. Formación del Salterio

El Salterio es una gran colección de pequeñas colecciones que se fueron añadiendo o integrando unas en otras. La formación literaria de estas colecciones puede haberse producido a lo largo de cuatro ampliaciones sucesivas a partir de un núcleo central formado por el Salterio elohista:

salterio elohista		42	–	83	
davídico-mesiánico		2	–		89
salterio sapiencial	1		–		119
salterio litúrgico	1		–		150

3. 101-103; 109; 118; 104; 147; 105; 146-148.

El *Salterio elohista* (42-83) estaba formado en un principio por la colección de «plegarias de David» (51-72), que quedaron más tarde encuadradas por las colecciones de salmos De Coré (42-49) y De Asaf (50 y 73-83).

Seguidamente se constituyó el *Salterio davídico-mesiánico* (2-89), integrado por el elohista anterior (42-83) y por las nuevas colecciones De David (3-41), De Coré (84-85 86) y De Coré (87-88).

A las colecciones anteriores se añadieron luego las nuevas integradas por los salmos 90-99 y 100-118, formando así el *Salterio sapiencial* (1-119).

El definitivo *Salterio litúrgico* (1-150) integró las colecciones de salmos de peregrinación (120-134), De David (135-145) y el *Hallel* (146-150).

La estructura del Salterio en cinco partes refleja su proceso de formación literaria. Los salmos más antiguos (3-14; 15-24; 26-32; 35-41, así como 52 54-57 59 61-68) se encuentran en los dos primeros libros del Salterio, mientras que los libros cuarto y quinto, dadas sus características de estilo y contenido, son posteriores a los tres precedentes.

La mayor parte de los salmos proceden de una época posterior al exilio de Babilonia e incluso aquellos que se remontan a tiempos anteriores nos han llegado en una forma redactada después del exilio. Entre los salmos más antiguos figuran los numerados 2; 18; 21; 45; 72 y 110. Por su medio de origen y su función (*Sitz im Leben*) se relacionan con el mundo del culto y del templo. Son igualmente antiguos algunos salmos de Yahvé-Rey como 24; 29 y 33 y también algunos himnos de Sión como 46; 47; 48 y 76.

Los acontecimientos del exilio y de la Restauración fueron la ocasión de salmos de lamentación nacional que pueden recoger elementos antiguos (44; 60; 74; 80; 81; 89 y 108). El salmo 137 es un himno a Sión y también una lamentación colectiva que atestigua el sentimiento de impotencia y la nostalgia de Jerusalén que embargaban a los exiliados: «Si te olvido, Jerusalén / ¡la diestra me quede seca! / La lengua se me pegue al paladar si no me acuerdo más de ti / si no pongo a Jerusalén sobre la mayor de mis satisfacciones» (137,5-6). Pero en la misma época, el salmo 126 podía entonar un canto de esperanza: «Cuando el Señor restaure la suerte de Sión [...] la boca se nos llenará de risas, la lengua de cantares» (126,1).

El estudio comparativo de las ideas teológicas expresadas en los salmos puede facilitar la datación de alguno de ellos. Así, los dos llamados históricos 105 y 106 no pueden ser anteriores a ca. 400 a.e.c., pues presuponen un mundo de ideas característico de la teología sacerdotal recogida en el Pentateuco.

Algunos salmos son reelaboraciones de otros anteriores, como el 96 respecto al 29 o el 144 que reescribe el 18. En comparación con los poemas más antiguos, los más recientes —recogidos en el último tercio del Salterio— dan voz a una espiritualidad más intimista y cercana a las condiciones de la vida ordinaria de las gentes. Una vez constituido, el Salterio fue objeto de una interpretación mesiánica y escatológica que apunta a un futuro mesías, y a la realización de las esperanzas y deseos expresados en el libro de poemas.

siglo VI a.e.c.	colecciones de salmos	3-14 (sin 9-10) 15-24 (sin 16; 19; 23) 26-32; 35-41 (sin 37; 39; 40)
siglos VI-V	52; 54-57; 59; 61-68 16; 19; 23; 25; 34; 37; 39; 40	integrados en las colecciones anteriores
siglo V	50-83	composiciones de David y de Asaf
siglos V-IV	42-83	Salterio elohista
siglo IV	2-89 2-100 (101-106)	Salterio davídico-mesiánico
siglo III	108-110; 113-118 (111-112) 120-134; 135-136; 137	Salterio sapiencial
siglo II	1-150	Salterio litúrgico

De este modo el Salterio en su forma definitiva y canónica se abre a tres vías de comprensión: una cultural o litúrgica, otra mesiánica y la tercera sapiencial. Corresponden a las tres figuras institucionales del sacerdote, el rey y el profeta o sabio y, en definitiva, a las tres dimensiones que en el pensamiento semítico y en la Biblia misma estructuran la realidad cósmica y humana, a saber: la religión, el poder y la sabiduría.

3. Paralelos en la himnica oriental antigua

El estudio del Salterio bíblico y de otros poemas del género se enriquece considerablemente a la luz de la literatura de himnos, lamentaciones y plegarias de Mesopotamia. Destaca en ella la *Colección de himnos* de Sumer y Akkad llevada a cabo por Enheduanna, hija del rey Sargón de Akkad (ca. 2300 a.e.c.) y sacerdotisa del templo de Nanna en Ur. Es la primera mujer teóloga y poeta conocida del mundo antiguo. La colección de salmos bíblicos sigue modelos de las colecciones mesopotámicas, cuyos himnos exaltaban a los dioses (*Götterlieder*) y a los reyes divinizados (*Königslieder*) o ensalzaban un lugar o una ciudad de culto (*Tempellieder*) (Edzard 1994). La himnica mesopotámica está representada sobre todo por el *Himno a Enlil* y el *Himno a Ishtar*. El primero, compuesto en el periodo babilónico antiguo, al principio se centra en el Ekur, el templo de la ciudad sagrada de Nippur (líneas 1-64), seguidamente ensalza a Enlil, constructor del Ekur (65-90), y concluye con la exaltación del dios que conserva la vida y la civilización sobre la tierra (91-170, ANET 573-576). El *Himno a Ishtar*, compuesto hacia el año 1600 a.e.c., comienza exaltando la grandeza de esta diosa y, en particular, su palabra respetada por todos los dioses (ANET 383).

Los salmos reales como el 21 y el 72 tienen correspondencia en los *Himnos reales sumerios*, al igual que los salmos de alabanza a Yahvé y a Sión (Sal 48, 87, 122 y 137) encuentran paralelos en los *Himnos acadios a dioses, a diosas y a sus templos*. Asimismo los Sal 2, 18, 20, 45, 61 y 78 muestran puntos de contacto con plegarias acadias que se entonaban en las ceremonias de coronación de un rey.

Los salmos de lamentación 44, 74, 79, 80 y 83 recuerdan los lamentos mesopotámicos por la destrucción de una ciudad y su templo, dirigidos al dios que había abandonado su ciudad con el ruego de que acudiera a con-

templar la destrucción ocasionada por su cólera. Pero las lamentaciones bíblicas desconocen elementos característicos de las mesopotámicas, como la invocación de divinidades menores que cumplieran la función de interceder ante los grandes dioses. Las lamentaciones babilónicas «para calmar el corazón» de una divinidad irritada continuaban la tradición sumeria y acadiana de las oraciones dirigidas a los dioses en forma epistolar. Comienzan invocando a la divinidad, sea cual fuere, para continuar con la confesión de la culpa y concluir con la súplica de perdón (Seux 1976). En el segundo milenio a.e.c. hizo su aparición el género de oraciones «para hacer que vuelva el dios irritado», referidas al «dios personal» de cada orante.

Por otra parte, las diferencias respecto a la himnica mesopotámica ponen de relieve la originalidad de los salmos bíblicos. Así, determinados himnos como los salmos históricos 106 y 107 no encuentran paralelo alguno en el mundo mesopotámico. El Salterio no recoge, o rechaza, géneros de la literatura himnica y de lamentación del antiguo Oriente, como las lamentaciones por los dioses muertos —Dumuzi u Osiris—, las cartas a los parientes difuntos, las oraciones de adivinación, o las plegarias para garantizarse una vida feliz en el más allá al modo de los textos funerarios egipcios. La relativa brevedad de las invocaciones al Dios único en los salmos bíblicos contrasta con la prolija invocación con la que el orante mesopotámico se dirigía a sus dioses, a los que necesitaba identificar para poder invocarlos por su nombre, y en consonancia con los atributos y ámbitos de competencia de cada divinidad. Las antologías de himnos mesopotámicas tendían a recoger composiciones de un solo género literario como el denominado BALAG, pieza cantada con ayuda de un arpa o tambor. Por el contrario, el Salterio es una antología de géneros y formas muy diversas (*mizmor*, *tefillá*, *maskil*, *shiggayon*), formada y editada a lo largo de un complejo proceso que duró siglos, desde los orígenes de la literatura bíblica hasta la constitución de su forma canónica. La «mezcla de géneros» es mucho mayor en la Biblia y se acentúa a medida que se va formando el corpus bíblico y el Salterio, de modo que himnos y lamentaciones entran a formar parte también de los libros narrativos, de los proféticos y de los sapienciales. Las coincidencias y diferencias de los salmos bíblicos con textos paralelos del antiguo Oriente varían considerablemente de una época a otra; son más significativas las que corresponden a los tiempos anteriores al exilio de Babilonia. Por lo general, cuanto más antiguo es un poema, más evidentes y numerosos son los paralelos observados.

Sal 29 y Sal 104 se prestan a la comparación con modelos extrabíblicos. Dadas sus características métricas, de morfología y de sintaxis verbal, así como de vocabulario y paralelismo poético, el Sal 29 podría estar inspirado en un himno cananeo dirigido a un «dios de la tormenta» del tipo del Baal cananeo. Sin embargo la contextura literaria y religiosa del poema parece ser genuinamente yahvista e israelita, como indican las referencias al desierto de Cades y a la geografía del mar Rojo y del Sinaí (Cunchillos 1976). Por lo demás el léxico de la lengua ugarítica permite comprender mejor el significado de numerosas expresiones hebreas del Salterio como, por ejemplo, la del Sal 68,5, «exaltad al que cabalga las nubes», que referida a Yahvé reproduce un epíteto de Baal, el «Auriga de las nubes», frecuente en el mito de *El palacio de Balu* (KTU 1.3 II,38-41). Igualmente, el verso

«¡Portones, alzad las cabezas / álcense, puertas antiguas! / que entre el Rey de Gloria» (Sal 24,10) se comprende mejor a la luz de los versos del mito ugarítico de la *Lucha entre Balu y Yammu*: «Alzad, dioses, vuestras cabezas / de sobre vuestras rodillas, / de vuestros asientos principescos, / que yo mismo voy a responder a los mensajeros de Yammu, / a la embajada del Juez Naharu» (KTU 1.2 I,27-29).

Respecto al mundo egipcio llama la atención el paralelismo existente entre el salmo 104 y el *Himno a Atón*, un canto de alabanza a la divinidad de los más elevados entre los textos religiosos del mundo antiguo. Compuesto en el segundo cuarto del siglo XIV a.e.c. y atribuido al faraón Amenofis IV, ha podido ser considerado fuente de inspiración del Sal 104, aunque con la probable mediación de imitaciones cananeas. Uno y otro parecen entonar al unísono un canto de alegría y admiración ante la belleza y variedad del cosmos creado. Numerosos versos del salmo muestran un asombroso parecido con el poema egipcio, de modo particular con el texto de 10-23.27-30. En el himno egipcio habla el Faraón, mientras que en los salmos se expresan hombres y mujeres desde su privacidad más íntima. A pesar de la similitud de motivos y temas entre los dos poemas —creación del mundo, bendición del agua, belleza de la noche y del día y conservación de la vida—, los paralelos no son tan precisos como para afirmar que el poema hebreo sea una versión del egipcio. Ambos responden a modelos universales que se encuentran en otros textos. Los salmos 8 (vv. 4-6), 33 (vv. 13-18), 139 (vv. 1-12) y 147 (vv. 2-11) contemplan también al hombre en el universo, pequeño ante la grandeza de Dios y del cosmos, pero grande por ser partícipe de tales maravillas y disfrutar con ellas.

4. Géneros literarios del Salterio

Los salmos responden a formas literarias fijas ya existentes en las literaturas y religiones del antiguo Oriente. Desde la obra pionera de H. Gunkel (1983) se ha desarrollado una verdadera taxonomía de géneros literarios de los salmos.

4.1. Himnos a Yahvé

Estos himnos ensalzan a Yahvé en forma narrativa —«Dios ha hecho...»— o descriptiva —«Dios es...»—. Dado el carácter eminentemente histórico de la religión bíblica no es de extrañar que predomine la primera, aunque del salmo narrativo se pasa fácilmente al descriptivo; del «Tú has hecho cosas grandes» al «Tú eres grande». Lo descriptivo se alimenta de lo narrativo, sobre todo en los salmos más recientes que convierten la narración en casi una pura descripción.

El himno narrativo en boca del pueblo desarrolla los siguientes elementos: invitación a la alabanza, resumen introductorio, referencia retrospectiva a una determinada situación de necesidad y «narración» de la intervención de Yahvé que pone remedio a semejante situación. La alabanza narrativa de una persona individual se compone de elementos similares: deseo de alabanza, resumen introductorio y recuerdo de la anterior situación calamitosa. Todo ello viene expresado en un lenguaje estereotipado

(«llamé... me escuchó... me libró») que pasa por alto los detalles narrativos para finalizar con un voto renovado de alabanza, no referido ya tanto a una actuación específica por parte de Dios, sino a su disposición a liberar en todo momento a quien confía en él. El lenguaje de estos himnos es el propio de las teofanías que ensalzan el obrar y el hablar de Dios en momentos críticos de la historia de salvación, a menudo con acompañamiento de fenómenos naturales impactantes. Si los himnos ensalzan una manifestación divina ya experimentada, las lamentaciones la imploran y la esperan con ansiedad.

En la categoría de himnos a Yahvé se pueden contar los salmos 8; 19; 23; 27; 29; 33; 65; 68; 100; 103; 104; 105; 113; 114; 115; 117; 135; 136; 145; 146; 147; 148; 149 y 150. A ellos se añaden los denominados de «entronización de Yahvé» (47; 93; 96; 97; 98; 99 y 100), cuyo motivo característico es el de la aclamación «¡Yahvé es rey!», que responde a los vítores en la coronación de los reyes como el de «¡Absalón es rey!» (2 Sam 15,10). Un motivo propio de este género, como también de los himnos de Sión, es el de la victoria de la paz sobre la guerra, simbolizada por la destrucción de las armas: «¡Soltad las armas, reconoced que yo soy Dios!» (Sal 46,11).

4.2. Himnos del Templo o de Sión

Corresponden a este género los Sal 46; 48; 76; 84; 87; 122 y también el 137. El motivo más señalado de estos poemas es el de que Yahvé tiene su morada en Sión, que él «fundó sobre montañas sagradas»⁴ (87,1), al igual que las divinidades protectoras de los lugares sagrados del Oriente antiguo según las inscripciones de fundación de los templos. Sión es el espacio por excelencia de la presencia de Yahvé en territorio de Israel. Un simple «allí» basta para referirse al templo de Sión (87,3-4; 14,5-7; 48,3-7; 53,6-7; 87,5-6; 132,13-17; 133,3).

Otro de los motivos característicos de estos himnos es el de la elección de Sión: «sobre todas las moradas de Jacob / el Señor prefiere las puertas de Sión» (87,2). El Sal 122 es un canto alegre de peregrinos que se detienen emocionados al pisar los umbrales de Jerusalén y entonan un himno a la ciudad, «la bien construida». A la descripción física sigue la referencia a las instituciones que se asientan en la capital: el templo en el que se celebra el culto a Yahvé y los palacios donde se ejercen el gobierno y la justicia. De este modo la peregrinación al templo queda ligada a la práctica de la justicia.

4.3. Himnos del Rey-mesías

Los salmos reales ensalzan al rey que ejerce de mediador entre Yahvé y el pueblo, en referencia tanto a un monarca del pasado como al futuro mesías-rey. Son los numerados 2; 18; 20; 21; 45; 72; 110; 118 y 132. En-

4. La traducción de las citas de los salmos están tomadas de Trebolle y Pottecher 2001. La versión de otras citas bíblicas ha sido realizada por los mismos autores.

salzan al rey justo y pacificador, favorecido por la naturaleza que brinda abundancia de bienes tanto a él como a su pueblo. Los primeros beneficiarios de este reino de paz y justicia han de ser los pobres y piadosos. La permanencia del rey y de su dinastía en el trono está condicionada a su fidelidad a Yahvé, la cual ha de mostrarse en el cumplimiento de las estipulaciones previstas en la Alianza. Los salmos 2 y 110 son los más citados en el Nuevo Testamento. El primero ensalza las figuras del Dios-Rey, del rey de Israel y del mesías-rey.

4.4. Salmos sapienciales

La sabiduría bíblica encuentra expresión en los libros sapienciales (Proverbios, Job y Qohélet), pero también en toda la literatura bíblica y, de modo particular, en los salmos sapienciales. La teología sapiencial pretendía llenar la piedad personal de contenido y de sentido ético. Frente al principio de retribución de premios y castigos, «hacer el bien» es algo que merece sin más la pena. Dios recompensa además y sobre todo la entrega y el compromiso desinteresado en favor de los débiles. Algunos salmos de lamentación ponen de relieve hasta qué punto había caído en crisis una rígida teología de la retribución, al igual que muestra el libro de Job. Entre los salmos sapienciales pueden figurar los siguientes: 1; 14; 25; 32; 34; 37; 49; 53; 73; 78; 91; 101; 111; 119; 127; 128; 133 y 139. El salmo primero sirve de introducción al Salterio, confiriéndole un acentuado carácter sapiencial. Sus temas principales son la oposición entre el «camino» de los malvados y el de los justos, la Torá que es ley y enseñanza a un tiempo, y la felicidad enunciada en el macarismo inicial: «Feliz el hombre que no anduvo en consejos de malvados / ni en camino de pecadores se detuvo / no tomó asiento en cátedra de cínicos» (Sal 1,1).

4.5. Lamentaciones personales y colectivas

A los himnos que ensalzan la presencia de Dios en la naturaleza y en la historia de los humanos corresponden las lamentaciones que se duelen de su ausencia e indiferencia, cuando no de su furia y venganza. El suplicante puede ser una persona, un grupo o todo el pueblo, expresando una petición o una queja ante una determinada situación de desgracia. La queja constituye el polo opuesto de la alabanza, aunque cuando es atendida se convierte en alabanza, narrando el favor recibido y la superación del sufrimiento. La lamentación no se presenta nunca en estado puro, salvo tal vez en el Sal 88. En algún momento, generalmente hacia la mitad o el final, el poema da un giro del lamento al himno, de la imprecación al agradecimiento, con lo que no es cierto que en el Salterio predomine la petición sobre la alabanza y la acción de gracias.

La sensación de ausencia, lejanía, silencio, sordera e, incluso, furia y rechazo por parte de Dios provoca lamentaciones individuales como las de los salmos 13; 22; 28 y 88, o colectivas como las de los salmos 12; 74; 79; 80 y 82. Sin embargo, el sentimiento de la ausencia de Dios viene mitigado siempre por atisbos de su presencia. Algunos poemas pasan del pesar al consuelo, de la queja amarga a la esperanza confiada. Así

sucede en el lamento personal del Sal 77 y en los colectivos de los Sal 85 y 115. Varias súplicas personales desarrollan con especial énfasis los motivos de confianza, como en los Sal 3; 4; 5; 11 y 16, o de la protesta de inocencia, como en los Sal 17 y 26. Entre los textos de este género figuran también aquellos que la tradición cristiana denomina «penitenciales», por expresar el sufrimiento físico y la inquietud psíquica que acompañan el dolor moral por las propias culpas (6; 22; 38; 51; 102; 130 y 143).

La queja o petición expresada por una persona individual ofrece una estructura similar a la lamentación colectiva: encabezamiento, queja, confesión de confianza y petición («mira... escucha... inclínate...», o «ayuda... salva...»). Un «oráculo sacerdotal de salvación», presente o supuesto en el salmo, puede cambiar el tono del poema, que pasa de la queja melancólica al júbilo triunfante; este cambio brusco suele venir señalado por la expresión «mas yo...» (13,6; 31,15; 73,23; 141,8).

Al género de queja o petición del pueblo pertenecen los salmos 12; 74; 79; 80; 82; 85 y 115. Los «salmos de confianza del pueblo», como el 123 y el 126, desarrollan de modo especial el motivo de la confesión de confianza. El encabezamiento o la queja recuerdan las pasadas intervenciones de Dios en favor de su pueblo —«Tú has hecho...»—, cuyo recuerdo ha de moverle a intervenir en la nueva situación de crisis. Los salmos de queja del pueblo concluyen con el voto de alabanza o, en su defecto, con la petición o motivo de confianza. El poema más representativo de este género es tal vez el Sal 74, que aviva la nostalgia por la vida tranquila de tiempos pasados y ahonda en la desesperanza producida por el abandono y rechazo padecidos en el presente.

Otras lamentaciones se refieren a las penalidades sufridas a mano de los adversarios: son individuales las de los salmos 31; 35; 54; 55; 56; 57; 59; 64; 86; 109, y colectivas las de los poemas 44; 58; 60; 83; 123; 125 y 126.

5. *Poesía e imaginario de los salmos*

Los poemas que constituyen el Salterio se nutren de símbolos e imágenes con los que dar expresión a experiencias e historias de duelo o de triunfo. Evocan recuerdos y suscitan sentimientos que no es fácil traducir a ideas y conceptos. Las teologías bíblicas se quedan muy cortas cuando consideran los salmos como la «respuesta» del hombre al Dios que habla por otros cauces —por boca de los profetas, por signos en la historia, o a través de los mandatos de la Ley, pero no en los propios—. Sin embargo, estos son un diálogo más que un monólogo; un encuentro más que una réplica. Para el orante, Dios habla también en los salmos, incluso cuando afirman que él mantiene su silencio.

La torre o fortaleza, el escudo, la tienda, un ala protectora o una sombra refrescante son signos de acogida y protección, como las fieras, serpientes, flechas y pestes significan persecución y muerte. El salmo 35, por ejemplo, se sirve de todo un repertorio de imágenes que expresan diversos motivos de súplica, queja, imprecación, acusación, confianza y alabanza. Los sentidos y miembros del cuerpo —ojos, boca, dientes, lengua y huesos— manifiestan vivencias y emociones íntimas. Los adversarios del orante gesticulan, hacen guiños y muecas, rechinan los dientes y se ríen de

él hablando sin cesar: «¡Ajá, ajá! Lo han visto nuestros ojos», «¡Ajá! Justo lo que queríamos», «Nos lo hemos tragado». El salmista dirige su invocación al «guerrero divino» —«Ármate de escudo y coraza, álzate en mi defensa»—, con la súplica de que «el fuerte y valeroso Yahvé, héroe de la guerra» se manifieste en una «teofanía» (24,8), comparable a las de Baal u otros «dioses de la tormenta». A las imágenes de guerra se unen las de caza, con sus redes y trampas: «Los pueblos se hundieron en la fosa que cavaron, su pie quedó prendido en la red que escondieron» (9,16). Quienes acusan y persiguen al justo son heno arrastrado por el viento: «Sean heno cara al viento cuando el ángel del Señor los arrastre»; en otro salmo sapiencial son los necios «heno que dispersa el viento» (1,4), y una lamentación colectiva dice de los enemigos de Israel: «vuélvelos como torbellino, como rastrojo cara al viento» (83,14).

El paralelismo del verso hebreo está hecho de expresiones figurativas muy sedimentadas, como la del verso del salmo 107,26: «Subían ellos a los cielos / descendían vomitando a los abismos», jugando con las parejas de términos subir y descender, cielos y abismos. El paralelismo nunca es absolutamente sinónimo, sino que posee un dinamismo generado por el incremento o intensificación de algún componente del segundo hemistiquio, como en el ejemplo propuesto «(descendían) vomitando». Existen también ejemplos de paralelismo trimembre, como el del salmo 77,17: «La aguas te vieron, Dios / temblando, las aguas te vieron / hasta los abismos trepidaban». Este paralelismo crea una rica polisemia al jugar con la sinonimia de los pares mar // río, lluvia // rocío, comprender // conocer, o con la antonimia de hay // no hay, derecha // izquierda, o también con la correlatividad de ciego // cojo, o mediante una variedad de formas diversas, entre ellas la designación de un todo por sus partes o viceversa (día // mes). La lectura de los salmos ha de estar atenta a los juegos de sonido, a las aliteraciones, las estructuras en quiasmo, los encabalgamientos y el metro o ritmo del verso. Se basa este, según las diversas teorías, en los acentos, en la cantidad (sílabas largas y breves), en el recuento de sílabas o en un sistema mixto. Los vates del antiguo Oriente no conocían un metro regular, por lo que no es posible reconstruir con precisión el ritmo de un poema.

El quiasmo, consistente en iniciar y concluir un verso, una estrofa o un poema con una misma expresión, es un procedimiento frecuente en el Salterio. Así, el Sal 136 comienza y termina con el verso «Alabad al Señor, porque es bueno, porque es eterna su misericordia», al tiempo que cada verso repite este estribillo. La estructura envolvente ABBA o ABCBA es característica de la poesía bíblica. Los salmos acrósticos inician cada verso con una letra consecutiva del alfabeto hebreo (9-10; 25; 34; 37; 111-112; 119; 145).

6. *El entorno social de los salmos*

Numerosos poemas responden a situaciones y a ritos que se repiten conforme al ritmo de los días —así, los salmos de vísperas y maitines—, o de las estaciones del año como los himnos de peregrinación al templo de Jerusalén por las fiestas anuales de Pascua, Semanas y Tiendas: «Recuerdo cómo se me esparcía el alma / cómo avanzaba entre el gentío hasta la Casa de Dios / con gritos de gozo y alabanza, una multitud en fiesta» (42,5);

«Qué alborozo cuando escuchábamos / ¡Vamos a la casa del Señor! Firmes están nuestros pies, / Jerusalén, a tus puertas» (122,1-2). Otros eran y han sido utilizados en ceremonias que jalonan la vida de judíos o cristianos, desde circuncisiones, bautizos hasta funerales y entierros.

Al igual que los salmos babilónicos, numerosos salmos sueltos guardan relación con el culto oficial del templo o con ritos familiares, como los de lamentación, desarrollados tras el exilio. Sin embargo, la redacción final del Salterio no se produjo ya tanto en ambientes del templo ni tampoco en los de la liturgia sinagoga, sino más bien en los de las escuelas de escribas. En esta última época, la religión oficial y la espiritualidad personal se acercaron la una a la otra, dando lugar a una creciente fusión de motivos y géneros entre salmos colectivos e individuales. Sectores del judaísmo conocidos como los hasidim, «justos» o «piadosos», entre quienes las mujeres tenían un papel significativo, utilizaban el Salterio a modo de *Libro de horas* para meditación y lectura privada o en grupo. Los salmos más tardíos hablan con frecuencia de «los pobres» (*ebyon, ani/anau, dal*), dando así voz a los estratos más bajos de la población: «Pues yo sé que el Señor hace justicia al pobre / defiende el derecho de indigentes» (140,13). Jesús de Nazaret y su comunidad de discípulos los leían y citaban con profusión, imitando el género en himnos, como el magníficat puesto en boca de María.

Estos poemas rebosan alusiones a ofrendas y sacrificios característicos de la vida nómada, como el del cordero, y a actividades agrícolas que concluyen con la recogida de las cosechas, premio a una ofrenda pura. También está presente en ellos la vida urbana y, en particular, la ciudad de Jerusalén. Los salmos de Sión y los himnos reales hacen de su templo la Montaña sagrada —al modo de los zigurats mesopotámicos—, a cuyos pies brotan las aguas primordiales que convierten la ciudad en un paraíso terrenal, ombligo (*ónfalos*) del mundo y centro de peregrinación de los pueblos.

7. El mundo de ideas del Salterio

Para comprender los salmos es preciso familiarizarse con términos que expresan conceptos fundamentales de la teología bíblica, como los de elección, salvación, alianza, fe, revelación, redención y esperanza. El hablar de Dios a su pueblo y de este a su Dios constituye el hilo conductor de su teología idiosincrática. Las variables de la relación dialógica entre Dios y el hombre, caracterizada por los altos y bajos de toda relación humana, vienen dadas por la radical historicidad de la acción y de la palabra del hombre. Las oraciones individuales manifiestan la conciencia de la distancia que separa a Dios y a los humanos. La confesión y expiación del pecado, que apenas tenían cabida en la religiosidad de los primeros tiempos, se convierten tras el exilio en una dimensión religiosa esencial, en algo que el orante se apresura a manifestar para a continuación poder invocar la intervención del Dios salvador ante la desdicha o la persecución.

Entre los temas básicos de los salmos figuran la creación del orbe y la «historia de salvación», desde la salida de Egipto hasta la entrada en la tierra prometida, concluyendo con la peregrinación a la montaña sagrada de Yahvé en Jerusalén, como ocurre en los salmos de Sión. Los tres primeros versos del canto de peregrinos del salmo 24 enlazan estos tres moti-

vos: «Del Señor es la tierra y su plenitud / el orbe y sus habitantes. / Pues él la fundó sobre los Mares / estable la mantiene sobre los Ríos. / ¿Quién puede subir a la montaña del Señor? / ¿Quién podrá mantenerse en el lugar santo?» (24,1-3).

II. EL LIBRO DE LAMENTACIONES

La Biblia hebrea incluye el libro de Lamentaciones⁵ en la colección de Escritos. La Biblia griega lo sitúa a continuación del libro de Jeremías, siguiendo tal vez una tradición hebrea. Por otra parte, el targum arameo y la literatura rabínica atribuían la autoría de Lamentaciones a este profeta que vivió la destrucción de Jerusalén que, según 2 Cr 35,25, compuso lamentaciones, como la que comienza con el verso: «¡Quién diera agua a mi cabeza / y a mis ojos una fuente de lágrimas, / para llorar día y noche a los muertos de la hija de mi pueblo!» (9,1).

Los cinco poemas que lo componen siguen la tradición mesopotámica de los cantos de lamentación por la destrucción de una ciudad, aunque no fueron escritos con el fin de apaciguar la cólera divina, como era el caso de los modelos sumerios de Uruk, Eridu, Ur y Nippur del periodo de Isin-Larsa (1950-1700 a.e.c.). El libro fue compuesto poco después de la caída de Jerusalén. Los poemas segundo y cuarto son seguramente los más antiguos y más cercanos al 587 a.e.c., año de la caída de Jerusalén en manos de Nabucodonosor.

Los poemas primero, segundo y cuarto son acrósticos y contienen 22 estrofas. La primera letra de cada una comienza con una letra consecutiva del alfabeto hebreo de 22 letras; los acrósticos acádicos seguían un orden silábico conforme a su sistema de escritura no alfabético. El tercer poema, más complejo, constituye el centro de la colección. Cada estrofa se compone de tres líneas, cada una de las cuales comienza con la correspondiente letra del alfabeto: las tres primeras con la letra *álef*, las tres siguientes con *bet*, y así sucesivamente. El quinto poema no es acróstico pero tiene igualmente 22 versos. La rigidez de la forma elegida no impide el vuelo de la imaginación y la autenticidad de los sentimientos. Los poemas de lamentación suelen comenzar con la exclamación «¡Ay!» (*ejá*, 1,1; 2,1; 4,1), y su ritmo característico es el de una *qiná* (lamentación), formado por tres acentos en el primer hemistiquio y dos en el segundo: «¡Más dichosos los que murieron a espada / que los muertos de hambre!» (Lam 4,9).

En los ritos de duelo participaban plañideras que componían sus propios lamentos, quienes sin duda dejaron su huella en poemas como los del libro de Lamentaciones. No es hora de sabios que den explicaciones sino de plañideras que «eleven lamentos por nosotros, / para que viertan lágrimas nuestros ojos» (Jr 9,17). El primer testimonio de un rito de lamentación por la caída de Jerusalén es el que ofrece el libro de Jeremías: «venían [...] con las barbas rasuradas, rasgadas sus vestiduras y con incisiones en la piel, trayendo ofrendas e incienso para el templo». Los ritos y el género de lamentación conocieron gran desarrollo a partir del exilio, estableciéndose

5. Véase Morla 2004 y la bibliografía allí citada.

por entonces festividades anuales de ayuno oficial. Según Zac 7,3 y 8,19, el pueblo ayunaba y se lamentaba en el mes de *Ab*, el quinto mes del año. Más tarde se introdujo la costumbre de leer el libro de Lamentaciones en la liturgia del noveno día del mes de *Ab*, en el que coincidían las destrucciones de Jerusalén —a manos de los babilonios en el 587 a.e.c. y de los romanos en el año 70 e.c.—, así como el final desastroso de la última revuelta contra Roma en tiempos de Bar Kojba en el año 132 e.c.⁶

La primera estrofa del primer poema personifica a Sión como una mujer que en un recodo del camino alarga la mano implorando auxilio. La segunda entona su lamento: «¡Ay!, vosotros, que pasáis por el camino, / mirad y ved: / ¿Hay dolor como mi dolor / el que me atormenta? / El Señor me castigó el día del incendio de su ira» (1,12). A continuación hace eco al profeta Oseas: «A mis amantes acudí, pero me han traicionado / muertos en la ciudad mis sacerdotes y ancianos / mientras buscaban pan por recobrar fuerzas, muertos» (Os 1,19).

El segundo poema compara la destrucción de Jerusalén a una caída del Edén celeste: «¡Ay!, humilló a la Princesa Sión el Señor en su cólera / Del cielo arrojó a tierra la majestad de Israel, / olvidó el estrado de sus pies en el día de su furor» (2,1). El poema hace recaer parte de la culpa sobre los profetas que «anunciaban visiones falsas y engañosas» (2,14). Pero la confesión de las culpas queda superada por la efusión de los ayes y lamentos de un sufrimiento desgarrador. Mediante el recurso al motivo del canibalismo frecuente en relatos de asedios, el poeta acusa a Dios de exceso de violencia: «Mira, Señor, y fíjate: / ¿a quién has tratado así? / ¡Ay, que las mujeres comen su propio fruto, / sus bebés recién nacidos!» (2,20).

En el tercero de los poemas el escritor habla en nombre de los exiliados: «Yo soy el hombre que ha probado el dolor bajo la vara de su cólera» (3,1). El sufrimiento es un castigo divino, como expresa el verso «¿No es de la boca del Altísimo de donde procede todo bien y todo mal?» (3,38), que encuentra eco en el de Job: «Hemos de aceptar de Elohim el bien..., y ¿acaso no hemos de aceptar el mal?» (Job 2,10). Este último libro cuestiona, precisamente, la relación entre sufrimiento y culpa.

La lamentación del cuarto poema vuelve a una queja más crítica y resentida, comparando el castigo de Jerusalén al de Sodoma, «arrasada en un instante, sin una mano que la golpeará». La descripción de la desgracia mezcla tonos líricos y trágicos (4,7-9):

Eran sus elegidos más puros que la nieve
 más blancos que la leche;
 más rojos que corales sus miembros
 zafiros sus cuerpos
 ahora son sus rostros más negros que el hollín
 no se reconocen por las calles
 se les arruga la piel sobre los huesos,
 reseca como leños.
 ¡Más dichosos quienes murieron a espada
 que quienes lo hicieron de hambre!

6. La liturgia cristiana incluye el canto de los poemas de Lamentaciones en el oficio de maitines de la Semana Santa.

Recaen las culpas de nuevo sobre profetas y sacerdotes que «derramaron en medio de ella [Sión] la sangre inocente» (4,13). Entre las víctimas figura también «el ungido del Señor, aliento de nuestra vida», títulos que difícilmente se refieren a los reyes de Judá, Joaquín, o Sedecías. Concluye con el contraste entre la suerte de Sión y la de Edón, el pueblo que representa a los enemigos de Judá (4,21-22):

¡Goza y disfruta, hija de Edón,
que moras en el país de Uz!
También a ti te llegará la copa:
te embriagarás y te expondrás desnuda!
Tu iniquidad, hija de Sión, queda expiada.
No volverá Él a desterrarte.
Tu iniquidad, hija de Edón, habrá de examinarse
y entonces pondrá al desnudo tus pecados.

El quinto poema describe el sufrimiento de los inocentes: mujeres violadas, hombres esclavizados, la población hambrienta. El verso «Nuestros padres pecaron y ya no existen, / cargamos nosotros con sus pecados» (5,7) da una explicación de la catástrofe que otro verso del profeta Ezequiel critica: «el hijo no cargará con la culpa del padre, / no cargará el padre con la culpa del hijo» (Ez 18,20). El poema y el libro concluyen con un «¿por qué?» (*lamma*) característico de las lamentaciones: «¿Por qué nos has olvidado para siempre / abandonados en todo tiempo? / Vuélvnos, Señor, hacia ti y retornaremos, / renueva nuestros días como antaño, / porque rechazar sí que nos has rechazado, / airado con nosotros en extremo» (5,20-22). El libro de Lamentaciones se mueve todavía en el marco de la tradición teológica y política de Sión, y no parece capaz de aceptar el mensaje de consuelo y esperanza de los profetas. Más que una reflexión sobre la justicia divina y la culpa humana, que será tema del libro de Job, el de Lamentaciones es ante todo una explosión de emociones y de lamentos motivada por un dolor y sufrimiento indecibles.

III. EL CANTAR DE LOS CANTARES

El Cantar⁷ forma parte de la colección de Escritos. Es el primero de los cinco libros que integran la colección de *meguillot* («rollos») junto a Rut, Lamentaciones, Qohélet y Ester. Las biblias cristianas incluyen el Cantar en el corpus salomónico junto con Proverbios y Qohélet.

Se trata de una colección de cantos de amor y de una celebración del amor erótico entre hombre y mujer. En el terreno de la poesía amorosa, el Cantar es una pieza única, sin parangón en el Oriente antiguo, aunque son constantes los motivos míticos, símbolos y expresiones que encuentran paralelos llamativos en textos mesopotámicos, egipcios y cananeos (Keel 2007). Esta comparación contribuye a traducir e interpretar correctamente unos

7. Véanse, entre otros, Alonso Schökel 1990; Fernández Tejero 1994; Luzárraga 2005; Morla 1994; Pope 1977; Ravassi 1993 y Walsh 2000.

poemas que dan voz a una mujer que bien podría ser la autora de alguno de ellos. El mito del matrimonio sagrado entre Baal y Anat, que los ritos de la prostitución sagrada celebraban al comienzo del año y de las lluvias otoñales, suministraba los motivos y símbolos que permitían a Oseas (Os 2), Jeremías (Jr 2), Ezequiel (Ez 16) y al propio Cantar expresar en términos de amante y amada la relación de Yahvé con su pueblo. El libro desmitologiza las representaciones del antiguo Oriente que sexualizaban lo sagrado y sacralizaban lo erótico, de modo que la sexualidad humana se inscribía en el ciclo mítico de fecundación de la tierra, a imitación de las hierogamias mesopotámicas o de la prostitución sagrada practicada en santuarios de Ishtar.

Su composición pudo haberse efectuado en la época monárquica (siglos VIII-VI a.e.c.) y a ello apuntan paralelos con la poesía amorosa egipcia. Pudo realizarse también en la época persa, como parecen indicar los numerosos arameísmos y el uso del término persa *pardes* («paraíso», 4,13). Una corriente de opinión la retrasa a la época helenística, en la cual se llevó a cabo en todo caso la recolección y la redacción final de los poemas⁸.

La razón última de la presencia del Cantar en el canon es seguramente su pertenencia previa al canon literario integrado por las demás obras sapienciales —Proverbios, Job y Qohélet—, entre las que la Biblia griega incluye el Cantar. El libro nombra a Salomón en seis ocasiones (1,5; 3,7.9.11; 8,11-12), e, indirectamente, en otras tres que aluden a un «rey» (1,4.12; 7,5). Ello indujo al editor de la obra a adscribir la autoría a Salomón (1,1), a pesar de que Salomón no interviene en el diálogo ni tan siquiera en los pasajes que lo mencionan. De esta forma se afianzó también su carácter canónico. Las reticencias respecto a su inclusión en el canon bíblico provenían de su uso profano en fiestas nupciales, pero quedaron disipadas una vez que rabí Aquiba declaró que «todas las escrituras son sagradas, pero el Cantar de los Cantares es el más sagrado» (Yad 3,5). Para preservar este carácter, los rabinos lo interpretaron como una alegoría del amor entre Yahvé e Israel, que la tradición cristiana convirtió en una del amor entre Cristo y su Iglesia.

El Cantar ha sido interpretado como un drama en el que intervienen dos o tres personajes; ya los grandes códices griegos del siglo IV, el Alejandrino y el Sinaítico, introducían en el texto didascalias que señalaban los cambios de interlocutor. La amada lleva la voz cantante, tiene la primera y última palabra, y pronuncia la sentencia final más definitiva del libro: «porque el amor es más fuerte que la muerte» (8,6). El breve poema de 3,6-11 puede festejar el desfile de una boda, pero no basta para interpretar el conjunto de la obra como un ciclo de cantos de boda.

Las opiniones se dividen a la hora de considerar el Cantar como un poema único o como una colección de poemas sueltos que pueden reducirse a unos seis o alcanzar la treintena. La introducción expone los prin-

8. Entre los manuscritos de Qumrán se han encontrado tres copias del Cantar, dos de las cuales omiten algunos pasajes. Así en 4QCanta, el verso 6,11 sigue a 4,7, al igual que en 4QCant^b se pasa de 4,3 a 4,8 y, al parecer, también de 3,5 a 3,9, de modo que falta texto, al menos, entre 3,2 y 3,10. Los manuscritos pueden transmitir un texto abreviado o el de una edición del libro que ordenaba los poemas de modo diferente, o que desconocía algunos de ellos. El papiro griego R 952, la *Vetus Latina* y algunos manuscritos coptos atestiguan otra edición diferente, en la que los versículos del capítulo 5 aparecen en el siguiente orden: 12.14b.13.14a.15.

cipales temas y motivos del libro: la valoración del amor erótico por parte de la mujer, las hijas de Jerusalén, la oposición entre campo y ciudad, la búsqueda y el encuentro con el amado, o el mal de amor (1,2-2,7). En el cuerpo de la obra se pueden distinguir dos partes que se corresponden la una a la otra (2,8-5,1 y 5,2-8,6). El hemistiquio 5,1b parece constituir el centro y resumen del libro: «Comed, compañeros, y bebed, / embriagaos, amigos». Varios poemas describen la belleza de la amada y del amado de la cabeza a los pies —o con menor frecuencia en sentido inverso—, conforme al estilo *watsf* de los poemas de amor y al modo canónico de descripción física atestiguado ya en el mito del *Descenso de Ishtar a los infiernos* (Cant 4,1-5,1; 5,11-15; 7,2-6).

La poesía del Cantar es de las más bellas de la Biblia, rica en metáforas y comparaciones tomadas sobre todo de la naturaleza y del mundo animal —el amado es una rosa, un lirio, una paloma—, algunas tan extrañas para un lector moderno como la de 1,9, «Te he vislumbrado, amada mía, como una yegua / en las carrozas del Faraón», o la de 4, 1, «tu pelo como rebaño de cabras, / deslizándose por el monte Gilead». Para comprender el sentido de las metáforas del Cantar es preciso desprenderse de toda referencia a formas representables, pues su mundo de referencias no es tanto el de los objetos visibles sino el de las actitudes ligadas a los diferentes órganos del cuerpo humano o a los de plantas y animales. Así, el ojo sugiere la actitud del guiño, del encandilar y fascinar; la nariz la del enfado y la ira; el cuello, «como torre de marfil», apunta al gesto de altivez de la muchacha frente al pretendiente; los pechos significan plenitud, vida y bendición, etc. El énfasis que los actuales estudios de religión y género ponen en el cuerpo y, en particular, el modo en el que Mary Douglas (1970) traza los caminos por los que el cuerpo se convierte en mapa de la sociedad, desarrollan un aspecto del imaginario antiguo-oriental que figuraba a las personas y sus destinos a través de la fisionomía, del inventario de sus gestos, de la simbología de sus colores, tanto como de la posición de los planetas durante el nacimiento o de otras muchas referencias a los humores del cuerpo o a fenómenos de la naturaleza.

Bajo una simbología mítica, el poema reinterpreta el relato de Eva situándolo en un Edén rodeado de desiertos (6,10-13 y 8,5-7). Al modo de la diosa Ishtar, «Señora de la estepa», la amada guarda relación especial con el desierto. Se ofrece ella misma como amuleto o sello contra la muerte, asumiendo así el papel mitológico de luchadora contra el poder de la muerte o del *sheol*, tal que una nueva Anat según el mito ugarítico de Baal o una nueva Isis según el egipcio de Osiris. Esta lucha se inició «bajo el manzano», en el jardín del paraíso amenazado por el desierto que lo circunda. La amada se convierte así en el prototipo de la nueva mujer frente al representado por Eva, quien, cediendo a la Serpiente, dio entrada a la muerte en el mundo. La nueva mujer del Cantar da muerte a «Muerte», la antigua divinidad Mot. Salva de tal modo su viña-jardín-paraíso —*qerem* o «carmen»— y es proclamada *Señora de los jardines*. Como *Salomón tenía una viña*, la amada proclama con orgullo poseer también la suya: «Yo tengo mi propia viña». Este verso da la vuelta al de su queja inicial: «y mi viña, la mía, no la supe guardar», como tampoco había sabido hacerlo Eva. El quiasmo formado por estos versos al inicio

y al final del Cantar (1,6 y 8,12) confiere unidad y dinamismo al conjunto de poemas sueltos que componen esta obra.

El poema no contiene alusión alguna a Dios y a lo divino. El *eros* aparece desligado de toda asociación con lo sagrado y liberado de todo contacto con lo mítico. El Cantar no evoca en ningún momento la fecundidad del amor. Sin pretensión didáctica o moralista alguna, el amado y la amada representan a la humanidad entregada al disfrute de su propia autonomía. Ella es la reina o simplemente la mujer enamorada que goza de un paraíso de viñedos, flores y perfumes, donde recibe a su novio o esposo para festejar sus amores. El Cantar ofrece una visión positiva de la sexualidad y de las relaciones hombre-mujer, frente a la negativa del Génesis. El verso «Yo soy de mi amado y por mí es su deseo» (7,11) invierte el sentido de la sentencia del Génesis dirigida a Eva: «Tendrás ansia de tu marido y él te dominará» (Gn 3,11).

Es frecuente oponer dos interpretaciones irreconciliables del Cantar: una literal, de fuerte contenido erótico, y otra alegórico-mística, judía o cristiana, que hace de Dios y de Israel o de la Iglesia los protagonistas amorosos del poema. Sin embargo, esta oposición no capta la pluralidad de sentidos e interpretaciones inherente a unos textos poéticos cargados de connotaciones míticas que, a partir de la propia literalidad del texto, generaban espontáneamente otros vuelos alegórico-místicos. Negar la posibilidad de estos es negar también la realidad de aquellas referencias míticas. El sentido del Cantar se encuentra en la totalidad de estos planos de sentido.

Por ello no cabe una interpretación del Cantar desde *dos laderas* opuestas: una literaria, más o menos filológica, y otra doctrinal o religiosa, más o menos devota, aunque convenga tratar una y otra por separado, la poesía erótica y la experiencia mística del amor. Otro tanto pasa con los versos de Juan de la Cruz, cuyo *Cántico espiritual* es una reescritura poética del Cantar. Así, por ejemplo, el «Allí me dio su pecho» corresponde al «allí te di mis pechos», según la versión de la Vulgata *ubera mea* y de LXX *mastous mou*, que leen el texto hebreo con la vocalización *dadday*, mientras que el texto masorético lee «mi amor» (*doday*). Este *allí* es el lugar paradisíaco y celestial del encuentro del místico y del apocalíptico con su Dios. Tanto el uno como el otro se nutren de experiencias visuales de Dios que pueden llegar al más crudo antropomorfismo. La obra *Shiur Comá*, perteneciente a la literatura mística de *Hejalot*, llega a medir los diversos miembros del *Corpus Dei*, atribuyéndoles nombres místicos. Esta tendencia a resaltar la corporeidad de Dios, frente a otras corrientes místicas que la consideraban blasfema, se inspira en el Cantar de los Cantares y en la teofanía del Sinaí narrada en Éxodo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso Schökel, L. (1990), *El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor. Traducción y comentario*, EVD, Estella.
- Alonso Schökel, L. y Carniti, C. (1992-1993), *Salmos I-II*, EVD, Estella.
- Alter, R. (1985), *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, Nueva York.

- ANET (1969), Pritchard, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament with Supplement*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Cunchillos, J. L. (1976), *Estudio del Salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- Douglas, M. (1970), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Pantheon Books, Nueva York.
- Edzard, D. O. (1994), «Sumerische und akkadische Hymnen», en *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, ed. W. Burkert y F. Stolz, Friburgo Br./Gotinga, pp. 109-120.
- Fernández Tejero, E. (2007⁴; 1994¹), *El Cantar más bello. Traducción y comentario*, Trotta, Madrid.
- González, Á. (1977), *El libro de los salmos*, Herder, Barcelona.
- Gunkel, H. (1983), *Introducción a los salmos*, EDICEP, Valencia.
- Hossfeld, F.-L., Zenger, E. y Baltzer, K. (2005), *Psalms II-III*, Fortress Press, Minneapolis.
- Keel, O. (2007), *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento* [1996], trad. A. Piquer, Trotta, Madrid.
- Kraus, H.-J. (1993), *Los Salmos I-II*, Sígueme, Salamanca.
- KTU (1976), Dietrich, M., Loretz, O. y Sanmartín, J. (eds.), *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Einschliesslich der Keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits I*. Transcription, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn.
- Luzárraga, J. (2005), *Cantar de los Cantares. Sendas del amor*, EVD, Estella.
- Morla, V. (1994), *Libros sapienciales y otros escritos*, EVD, Estella.
- (2004), *Lamentaciones*, EVD, Estella.
- Pope, M. H. (1977), *Song of Songs*, Doubleday, Garden City (NY).
- Ravasi, G. (1993), *El Cantar de los Cantares*, Paulinas, Bogotá.
- Seux, M.-J. (1976), *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Cerf, París.
- Trebolle, J. y Pottecher, S. (2001), *Libro de los salmos. Himnos y lamentaciones*, Trotta, Madrid.
- Walsh, C. E. (2000), *Religion, the Erotic, and the Song of Songs*, Fortress Press, Minneapolis.

6. LA LITERATURA SAPIENCIAL

Gonzalo Flor Serrano

I. LA SABIDURÍA

La literatura sapiencial es bastante difícil de definir. Parece formar un cuerpo extraño dentro de los demás libros de la Biblia hebrea. No se parece al Pentateuco, ni a otros libros narrativos, ni a la literatura profética, ni a las obras estrictamente poéticas, como Salmos, Cantar de los Cantares o Lamentaciones. Su estilo es otro, diferente. Su contenido llama la atención por lo diverso. Sus géneros literarios son particulares. Sus preocupaciones no incluyen los grandes temas del resto de los libros bíblicos: la historia de Israel, la alianza, el culto y los sacrificios... Incluso han llegado a ser tachados —injustamente, como veremos— de libros «profanos», ya que no parecen ocuparse, a primera vista, de ninguna temática religiosa (afirmación que deberá ser matizada). El Dios que aparece en sus páginas —cuando aparece— no posee las señas de identidad distintivas de Yahvé, el Dios de Israel. Ni siquiera el mismo Israel ocupa un lugar señalado en sus perspectivas: el hombre y la mujer que se mueven en su horizonte son el hombre y la mujer sin más, tal como son en todas las culturas contemporáneas, sin características nacionales o religiosas específicamente israelitas.

Constituyen, decíamos, un cuerpo extraño. Nos estamos refiriendo a los libros que en la Biblia hebrea se consideran *sapienciales*: Proverbios, Job y Eclesiastés o Qohélet. A ellos habría que añadir Eclesiástico, también conocido como Ben Sira¹ y Sabiduría, que nos han llegado en griego y que se integran dentro de los libros deuterocanónicos². Tres botones de muestra que nos han quedado de varios siglos de actividad sapiencial y que presentan además dificultades propias: fechas de composición, diferencias entre ellos, variedad de estilos, de mentalidad, de enfoques, etc., lo que nos obliga a utilizar muchos datos hipotéticos, clasificaciones muy

1. Fue a finales del siglo XIX cuando se encontraron los primeros manuscritos hebreos de este libro.

2. En ocasiones, en este capítulo se hará referencia a ellos, por cuanto su temática está relacionada con la de Proverbios, Job y Qohélet, y constituyen el estadio final de la evolución que experimenta el concepto de sabiduría en Israel.

generales, ambigüedades irresolubles... Parece una tarea imposible. Pero, a pesar de todo, hay que intentarlo.

1. ¿Qué es la sabiduría?

En realidad, todas las dificultades mencionadas surgen de una primera y principal: ¿Qué es propiamente la sabiduría? ¿Es un concepto unívoco? ¿La podemos definir con exactitud? Von Rad, desde el principio de su libro, hoy ya un clásico, avisa de un peligro: con el afán de conocer y comprender lo *sapiencial*, los investigadores de este tipo de literatura han elaborado un concepto de sabiduría como si se tratara de una noción clara y distinta, con capacidad para englobar y explicar el núcleo de la *sabiduría israelita* y de otros pueblos circundantes: «Nada de eso. Al contrario: la noción ‘sabiduría’ se ha ido oscureciendo cada vez más a causa del número creciente de trabajos científicos en este campo, y existen ya orientalistas que la han eliminado del ámbito de sus orientaciones» (Von Rad 1973, 22).

Lo cierto es que basta hojear las obras de los investigadores sobre este tema para constatar que el concepto de «sabiduría» es muy difuso y que cada uno la define de forma diferente. Repasamos algunas de estas definiciones: para Von Rad es el «conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo, basado en la experiencia»; según Cazelles, se trata del «arte de tener éxito en la vida humana, tanto privada como colectiva». Se basa en el humanismo y en la reflexión sobre (y observación de) el curso de las cosas y de la conducta del hombre»; para Crenshaw, la sabiduría es «la búsqueda de la autocomprensión en términos de relación con las cosas, la gente y el Creador» (cf. Morla 1994, 35-36). Zenger propone: «conocimiento práctico de la vida o también un conocimiento cotidiano adquirido por medio de la práctica y que mira a la práctica... al arte de vivir» (Zenger 2005, 498). Luis Alonso Schökel es más original: «una oferta de sensatez»: *sensatez* que habla de percepción, conocimiento, razón; y *oferta* en cuanto no se trata de mandamientos o leyes obligatorias, sino invitación a acogerla por los frutos que produce (Alonso Schökel y Vélchez 1984, 20).

El mismo Alonso Schökel (2008³, 249-251), en su *Diccionario bíblico hebreo-español*, bajo la raíz חכ (hkm), que correspondería a nuestros «sabiduría» y «sabio», entiende que «designa de manera indiferenciada la esfera sapiencial, es decir la esfera de la razón, inteligencia, saber y destreza» e incluye significados tan variados como inteligencia, conocimiento, talento, sensatez, cordura, juicio, habilidad, maña, sabiduría, cultura, destreza, método, experiencia, etc., además de aplicarse también a una profesión y a sus profesionales: doctos, maestros, artesanos, etcétera.

Parece, pues, que en la base del escurridizo «concepto» de sabiduría debemos suponer dos elementos fundamentales: el conocimiento y la experiencia, que tienden a alcanzar el arte de moverse por la vida con éxito. Conocimiento y experiencia que, subrayan los autores, tienen como objeto y campo de estudio y observación el funcionamiento de la realidad en todos los aspectos: la naturaleza, el ser humano en sí mismo y en sus relaciones sociales e incluso en sus relaciones con Dios.

La experiencia hace percibir al hombre un cierto «orden» que subyace a todas esas realidades. El conocimiento le invita a sacar las conclu-

siones pertinentes y a aplicarlas en su conducta. Se trata de adecuarlas a la vida y adaptarse a ellas. El ser humano vive inmerso en un cúmulo de experiencias, reflexiona sobre ellas y actúa. La meta es una vida dichosa, plena y fecunda. Por eso, muchas veces, la sabiduría roza la ética, aun sin serlo plenamente.

2. Triple confianza y «temor de Yahvé»

La *sabiduría*, su búsqueda, su práctica, su enseñanza, implica así una triple confianza. En primer lugar, confianza en la realidad cósmica y humana, que no es opaca, que se deja conocer, que está «ordenada» y que no esconde sus secretos al investigador constante. Al mismo tiempo, confianza en el propio ser humano y en sus capacidades para investigar, observar, reflexionar y conocer ese «orden» que atraviesa toda la realidad. Ello le permite amoldarse a él y vivir seguro, evitando sucumbir en el «caos» que amenaza continuamente con engullir la vida humana y la realidad entera. Es lo que Morla (1994, 40-41) llama «optimismo epistemológico». Por último, confianza en Dios, el Creador, que ha creado todo lo que existe —con el «orden» que encierra— y lo conserva.

Esta última nota es lo que hace injusto considerar profana la sabiduría israelita. Incluso cuando se ocupa de realidades profanas, no explícitamente religiosas, el pensamiento sapiencial se asienta sobre esa confianza teológica. En el fondo de toda la realidad y su existencia descubre la mano de Dios.

Por eso, para conseguir la sabiduría, es imprescindible partir de una actitud correcta con respecto a Dios, creador y ordenador del mundo que el hombre intenta conocer y dominar. Eso es lo que se repite machaconamente y de muchas formas a lo largo de los libros sapienciales. A esa actitud religiosa profunda la Biblia la llama literalmente «temor de Yahvé»: «El principio de la sabiduría es el temor de Yahvé» (Pr 1,7; 9,10; 15,33; Sal 111,10; Job 28,28). Pero hay que hacer una aclaración para entender bien esa frase: la expresión «temor de Yahvé» es muy frecuente en la Biblia y tiene una gran variedad de significados. En castellano «temor» significa miedo. No es así en la Biblia. En ella, un hombre «temeroso de Dios» es un hombre «obediente a la voluntad de Dios» (Gn 20,11; 22,12; 42,52...). De manera que la expresión «temor de Yahvé» hay que entenderla como «respeto» o «reverencia de Yahvé», es decir, una actitud correcta para con Dios, hecha de respeto, obediencia, cariño, adhesión, fidelidad, etc. En el fondo, la Biblia se refiere con esta expresión a todo lo que engloba una postura religiosa auténtica³.

Tener éxito, hacer carrera, crearse un nombre, ser feliz depende, pues, de que estemos en buena relación con Dios —«temor de Dios»— y, en consecuencia, encontremos su «orden» para acomodarnos a él —sabiduría.

Por eso el necio es considerado en la Biblia impío y pecador: su necesidad, su no acertar en la vida, es señal inequívoca de que no sabe encontrar

3. Job 4,6; 6,14; Sal 2,11; 5,7; 19,9; 36,1; Pr 1,29; 2,5; 8,13; 10,27; 14,26; 19,23; etcétera.

el camino del buen vivir porque no se ha colocado en buenas relaciones con Dios. Y el sabio es, al mismo tiempo, justo y bueno, porque si es sabio, ello significa que su actitud con Dios es correcta y por eso ha podido encontrar la sabiduría (Sal 14,1; Pr 13,19; 14,9; 24,9; etc.).

Como base de las ideas sapienciales encontramos un humanismo sano y profundo con unos rasgos muy positivos: una alegría inmensa por el descubrimiento del mundo y su orden, una emoción ante el misterio de la vida humana, una fe humilde y profunda en Dios, y un incansable afán en la búsqueda de la sabiduría que, en el fondo, es búsqueda de la felicidad que el Señor quiere para sus criaturas.

Esta sabiduría es al mismo tiempo esfuerzo del hombre y don de Dios; está hecha de razón y fe. Y en el encuentro de esos dos elementos humanos fundamentales, razonar y creer, se encuentran a gusto los «sabios» israelitas.

3. Límites y crisis de la sabiduría

Todo este sistema de ideas se ve, sin embargo, abocado al fracaso en aquellas circunstancias en que la realidad lo desmiente. Por muchos esfuerzos que haga el ser humano, hay veces en que no acierta en la vida, en que naufraga en su tarea sapiencial. Su reflexión y su conducta consecuente no alcanzan los resultados deseados. En vez del «orden» se encuentra inesperadamente con el «desorden».

Un ejemplo de ello lo hallamos en el *principio de la retribución*. Cada causa o acción tiene su efecto adecuado. La conducta de los justos tiene que producir beneficios, vida, felicidad, sobre todo teniendo en cuenta que «los ojos de Dios miran las sendas del hombre, y vigilan todos sus pasos» (Job 34,21); y que «en todo lugar los ojos de Dios están vigilando a malos y buenos» (Pr 15,3). El problema surge cuando no sucede así: «De todo he visto en mi vida sin sentido: gente honrada que fracasa por su honradez, gente malvada que prospera por su maldad...» (Ecl 7,15); «Ya sé yo eso: ‘Le irá bien al que teme a Dios, porque lo teme’, y aquello: ‘No le irá bien al malvado, el que no teme a Dios será como sombra, no prosperará’. Pero en la tierra sucede otra vanidad: hay honrados a quienes toca la suerte de los malvados, mientras que a los malvados les toca la suerte de los honrados» (Ecl 8,12-14; cf. también Job 33,11 y Sal 73). Y un caso paradigmático de este «desorden» es el personaje de Job.

Entonces se produce la crisis. Los principios tradicionales de la sabiduría son puestos en cuestión. Se quiebra el optimismo epistemológico: el hombre «no sabe», y, lo que es más grave, «no puede saber». Solo en Qohélet esta afirmación constituye un estribillo que se repite insistentemente desde el principio al final del libro (3,21; 6,10-12; 8,16-17; 9,1.12; 10,14-15; 11,5).

Los hombres de la Biblia no dudan de que Dios también está actuando en esas circunstancias y adoptan varias posturas: aceptación tranquila y confiada, resignación forzada o rebeldía audaz.

La sabiduría tradicional ya había constatado esos límites en el saber humano y había reaccionado aceptando que el hombre no lo sabe todo (Pr 26,12), que el hombre propone, pero que es Dios quien dispone al final

(Pr 16,1; 19,14; 21,31). Esos casos más o menos aislados en que fallan todos los cálculos humanos no son muestra de la incapacidad del hombre, sino de la soberanía de Dios que lo dispone todo. En el fondo, piensan, constituyen una demostración de que él nos cuida y nos protege incluso en contra de nosotros mismos. Estamos en buenas manos y hay que confiar en Dios alegre y serenamente, y someterse a su voluntad.

Pero Job y Qohélet no piensan así. En ellos encontramos otras actitudes. Job se rebela contra Dios, al que trata de injusto y arbitrario, y critica amargamente las respuestas de la sabiduría tradicional. En su caso, dice, no funcionan. Dios, de forma caprichosa y cruel, las desmiente, pone en evidencia su necedad. Qohélet, por su parte, no se rebela, piensa que es inútil hacerlo, se resigna. También critica la sabiduría tradicional y proclama su fracaso. Nada tiene sentido, todo es «vanidad». Esta es otra de sus convicciones: «A fuerza de trabajo comprendí que la sabiduría y el saber son locura y necedad. Y comprendí que también eso es caza de viento, pues a más sabiduría más pesadumbre, y aumentando el saber se aumenta el sufrir» (Ecl 1,17-18).

Otras perspectivas se abrirán en la sabiduría posterior. Proverbios —en sus colecciones más recientes—, Eclesiástico y Sabiduría tomarán otros derroteros, en el marco de una perspectiva más teológica, e identificando la sabiduría con la Ley.

4. *Los sabios*

Según hemos visto, el significado de la palabra «sabiduría» es muy amplio y bastante escurridizo: habilidad, destreza, astucia, saber, inteligencia, búsqueda del éxito, observación, experiencia, etc. Es decir, saber hacer y saber vivir. Todo ello bañado por el «temor de Yahvé». Así, en un primer sentido, posee sabiduría y es «sabio» el marinero que sabe construir y gobernar bien su barca, el padre que educa correctamente a su hijo y el hijo que acepta la enseñanza y la corrección, la mujer que no se ve envuelta en líos por su charlatanería, aquel que no es glotón ni borracho y sabe comportarse en la mesa de su señor, el juez justo e imparcial, el astuto y sagaz que acierte a sacar provecho de lo que le cae entre las manos, el anciano lleno de experiencia que aconseja con éxito, e incluso el bebé que encuentra el camino correcto para salir del seno materno sin complicaciones. O sea, todo el que atina con el momento y con el método adecuado⁴.

Son «sabios» los hombres y las mujeres que ejercen su actividad con habilidad y pericia (Ex 35,25-26), los profesionales, los artesanos y los artistas, los buenos gobernantes y sus consejeros, los maestros y doctos en las tradiciones y doctrinas, etcétera.

Los ancianos son los sabios por antonomasia: la mucha experiencia acumulada durante su larga vida les ha enseñado y saben enseñar: «¿No está en los ancianos la sabiduría y la prudencia en los viejos?» (Job 12,12; cf. Eclo 8,8-9).

4. Ex 36,8; 31,3,6; Is 40,20; 2 Sm 13,3 y Os 13,15.

En algún momento de la historia, la palabra «sabio» adquirió el significado de «escriba», profesionales del arte de leer y escribir, hombres expertos en las tareas de la administración y de la cultura profana y religiosa, conectados con el palacio o el templo —y sus respectivas escuelas— y con la tarea educativa de los jóvenes. Los autores discuten si llegaron a formar una especie de cuerpo o corporación profesional que cultivaba y transmitía la tradición sapiencial. Lo cierto es que los libros sapienciales son inexplicables sin la actividad de estos sabios profesionales pertenecientes a las élites ilustradas de Israel⁵.

Y nos acaba de surgir una cuestión: ¿dónde se adquiere la sabiduría?, ¿dónde se forman los sabios? Está claro que el primer ámbito sapiencial es el pueblo llano y, en su seno, la familia. En esto Israel no se diferencia de los demás pueblos. Ahí es donde se cultiva la tradición sapiencial transmitida de forma oral en refranes y proverbios. En el libro de los Proverbios, en sus partes más antiguas, no se encuentran sino escasas referencias a la corte o a los círculos ilustrados. Es más, a veces algunos de sus dichos delatan su origen campesino y agrícola (Pr 10,5; 12,10; 14,4; 27,25-27).

En un momento posterior, con la monarquía, este saber popular empieza a tratarse académicamente: surgen los proverbios cultos y empiezan a ponerse por escrito. Así nace la actividad sapiencial *profesional* con su carácter más bien escolar (Pr 16,10-15; 25,2-7).

5. La sabiduría internacional

Esta sabiduría *culta* es la que recibe las influencias de la sabiduría internacional. En Egipto y en Mesopotamia también hallamos escritos sapienciales. La nación israelita nació tarde en la historia del Oriente Medio, y bebió de las culturas que la rodeaban, que eran ya seculares. Nada tiene de extraño que recibiera de ellas un gran influjo, en cuanto al contenido e incluso en cuanto a las formas literarias, si se tiene en cuenta, además, que los escribas profesionales de todas las cortes mantienen contactos y relaciones entre ellos y forman una especie de corporación internacional. Por ejemplo, Pr 22,17-23,11 depende del libro egipcio de *Amenemope*⁶ de ca. siglo XIII a.e.c., del que copia libremente pensamientos y hasta expresiones literales:

<i>Amenemope</i>	<i>Proverbios</i>
III, 9-10. Presta atención, escucha lo que se dice, aplica tu corazón a comprenderlo, es útil guardarlo en tu corazón.	22,17-18a. Presta atención y escucha las palabras de los sabios; aplica tu corazón a mi doctrina. Pues te será grato guardarlas en tu corazón.

5. Cf. Eclo 38,34-39,11, donde se comparan las demás profesiones a la de estos «sabios».

6. Cf. Marzal 1965; Lévêque 1984, 53-69 y García Cordero 1977, 592-597.

Amenemope

Proverbios

- IV, 4. Guárdate de robar a un miserable y mostrarte fuerte contra un débil. 22,22. No robes al pobre, porque es pobre; no oprimas al débil en la puerta.
- IX,14-X,5. No pongas tu corazón en buscar la riqueza..., no dejes vagar tus pensamientos. Si las riquezas te llegan... se ve su sitio, pero ellas no están... se hicieron alas como las ocas y volaron hacia el cielo. 23,4-5. No te afanes por enriquecerte, deja de pensar en eso; posas los ojos y ya no está, ha echado alas y vuela como águila por el cielo.
- XI, 13-14. No te hagas amigo de un hombre colérico, ni te acerques a él para hablarle. 22,24. No tengas amistad con el hombre colérico, ni acompañes al iracundo.
- XXIII,13-18. No comas pan ante un noble ni apliques, tú primero, la boca. 23,1-3. Cuando te sentares a comer con un príncipe, mira con atención al que tienes delante⁷.

La *Instrucción de Dwa Jeti*⁸, escrito egipcio de ca. 2000 a.e.c., contiene las mismas reflexiones acerca de la superioridad de la profesión de escriba sobre las demás profesiones que repetirá, diecinueve siglos después, Eclo 38,34-39,11.

Por su parte, la sabiduría babilónica tiene también muchos paralelos con la bíblica. El *Diálogo de un hombre con su Dios*⁹ se relaciona, por tema y por género literario, con el libro de Job. Y los *Consejos de sabiduría*¹⁰ tienen bastante relación con muchos proverbios bíblicos.

He aquí una relación de los documentos sapienciales¹¹ del Próximo Oriente que se nos han conservado:

AÑOS	EGIPTO	MESOPOTAMIA
3000	Instrucción a Kagemmi	
2500	Instrucción de Hor-Djedef Máximas de Ptah-hotep Diálogo del desesperado	La enseñanza de Shuruppak

7. Tomado de Cazelles 1980, 621-622.

8. Cf. Lévêque 1984, 32-37 y García Cordero 1977, 581-583.

9. Cf. Lévêque 1996, 75-78.

10. Cf. *ibid.*, 51-54 y García Cordero 1977, 611-612.

11. Cf. cf. Lévêque 1984 y 1996; García Cordero 1977 y Morla 1994, 89-97.

AÑOS	EGIPTO	MESOPOTAMIA
	Lamentaciones de Ipu-ur Instrucción para Merikare Cantos del arpista: para Antef	Proverbios acadios y sumerios
2000	Instrucción de Amenemes a Sesostris I Instrucción de Dwa Jeti Instrucción legalista Enseñanza de un hombre a su hijo Cuento del campesino (oasita) elocuente	El hombre y su dios
1500	Sabiduría de Anii Instrucción de Amun-nakté Enseñanza de Amenemope Cantos del arpista: para Neferhotep Cantos amorosos Himno a Aton	Consejos de sabiduría <i>Ludlul bel nemequi</i> La enseñanza de Shubeawilum (copia ugarítica)
1000	Papiro de Brooklin Instrucción de Ank-sesonq	Diálogo pesimista de un hombre y su amigo Diálogo de un hombre y su esclavo Proverbios de Ajicar
500	Enseñanza moral del papiro del Louvre Texto de la instrucción del papiro Insinger	

6. Los géneros literarios

El género literario sapiencial es fundamentalmente el *mashal* (משל) que nosotros traducimos por *proverbio*. Pero esta traducción no hace justicia al original hebreo, que abarca muchas formas distintas: proverbio popular y culto, pequeña instrucción sapiencial, proverbios numéricos, comparaciones, enigmas, fábulas y alegorías, el gran poema didáctico, estilo

autobiográfico, oraciones, himnos, literatura onomástica, poema alfabético, etc. (Morla 1994, 69-81 y Von Rad 1973, 42-74).

El *proverbio* —*popular* o *culto*— es la forma más simple de este género literario: condensa una experiencia aquilatada en una forma poética que sirve de aviso para afrontar diversas circunstancias de la vida. Normalmente utiliza imágenes que impactan al que lo oye y que hacen fácil su memorización. Consta casi siempre de un *estico* (verso) dividido en dos *hemistiquios* (medio verso) dispuestos en forma de *paralelismo*. En general no impone, ni aconseja, ni prohíbe: tiene forma indicativa y guarda muchas afinidades con nuestros refranes: el oyente debe extraer sus conclusiones prácticas. Abunda en Pr 10-22:

Hijo sensato, alegría de su padre; hijo necio, pena de su madre (Pr 10,1).

Mano perezosa empobrece, brazo diligente enriquece (Pr 10,4).

Quien almacena en otoño es prudente, quien duerme en la cosecha se abochorna (Pr 10,5).

El charlatán da estocadas, la lengua juiciosa sana (Pr 12,18).

Quien escatima la vara odia a su hijo, el que lo ama lo corrige a tiempo (Pr 13,24).

Hemos mencionado el *paralelismo* (Morla 1994, 312-319; Alonso Schökel 1987, 69-85). Se trata de un procedimiento estilístico muy común en la poesía hebrea y con una gran variedad de posibilidades en su utilización. Consiste en disponer dos esticos o dos hemistiquios —a veces más— de forma paralela, es decir, que sus contenidos se correspondan semánticamente y a veces también gramaticalmente. Hay varios tipos de paralelismo. Si los dos miembros repiten la misma idea, es paralelismo *sinonímico*: «Los labios del necio provocan riñas; su boca llama a los golpes» (Pr 18,7). Si, por el contrario, expresa una idea opuesta, es paralelismo *antitético*: «Hijo sensato, alegría de su padre; hijo necio, pena de su madre» (Pr 10,1). Un tipo de paralelismo más complicado —y discutido— es el *sintético*: el segundo miembro no repite la idea del primero, sino que la continúa y la completa: «El soborno es piedra mágica para quien lo da: consigue cuanto se propone» (Pr 17,8).

El *proverbio* puede convertirse en una pequeña *instrucción sapiencial*. Esta consta de varios versos, normalmente en forma imperativa (mandato o prohibición), en los que un maestro (padre o anciano) se dirige a un joven («Hijo mío») exhortándolo a determinada conducta. Incluye las motivaciones para dicha conducta y en muchos casos una especie de moraleja sobre las consecuencias del obrar según lo aconsejado o no hacerlo, como los necios (Pr 1,8-19; 5,1-23; etc.).

Existen *proverbios numéricos*, emparentados con el enigma y con la enseñanza. Se pretende estimular al alumno a adivinar el último miembro de la serie o a buscar miembros análogos. El esquema es n, n...n + 1 (Pr 6,16-19; 30,15-31; Job 13,20-22, etc.):

De seis peligros te salva
y al séptimo no sufrirás ningún mal;
En tiempo de hambre te librerá de la muerte
y en la batalla de la espada;

te esconderá del látigo de la lengua
y aunque llegue el desastre no temerás,
te reirás de hambres y de desastres,
no temerás a las fieras (Job 5,19-22).

En el *proverbio comparativo* se busca la similitud entre dos miembros para describir algún fenómeno o situación, o para ponderar o aprobar una conducta sobre otra. A veces se utilizan partículas comparativas que afirman explícitamente la relación (como, así es, mejor que, más vale) y otras veces se yuxtaponen directamente los dos miembros:

Anillo de oro en jeta de puerco es la mujer hermosa pero sin seso (Pr 11,22);
Más vale plato de verdura con amor que buey cebado con rencor (Pr 15,17);
Naranjas de oro en diseños de plata las palabras pronunciadas a su tiempo
(Pr 25,11);
Más vale vivir en rincón de azotea que en posada con mujer pendenciera
(Pr 25,24).

El *enigma* plantea al oyente/lector un desafío: «¿Quién subió al cielo y luego bajó?, ¿quién encerró el viento en un puño?, ¿quién apretó el mar en la capa?, ¿quién fijó los confines del orbe?, ¿cuál es su nombre y apellido, si es que lo sabes?» (Pr 30,4). Con sus preguntas intenta provocar que el alumno reflexione, descubra la respuesta y así adopte un comportamiento adecuado, como en Pr 23,29-35.

El *poema didáctico* se distingue de la *instrucción* en que no está dirigido directamente a los oyentes o alumnos, sino que el maestro reflexiona como para sí mismo. Puede versar sobre temas profanos o religiosos. Después de enunciar el tema al principio de la composición, lo desarrolla más o menos ampliamente:

Pasé por el campo del perezoso,
por la viña del hombre sin juicio:
todo eran espinas que crecían, los cardos cubrían su extensión,
la cerca de piedras estaba derruida;
al verlo, reflexioné;
al mirarlo, escarmenté.
Un rato duermes, un rato das cabezadas,
un rato cruzas los brazos y descansas,
y te llega la pobreza del vagabundo,
la indigencia del mendigo (Pr 24,30-34).

Morla (1994, 78) subraya la dificultad de señalar unas fronteras precisas entre la instrucción, el poema didáctico y el himno, ya que no se trata de realidades matemáticas.

En la literatura sapiencial se utilizan con frecuencia los motivos *hímnicos* emparentados con los salmos¹², pero también existen *himnos* propiamente dichos, que alaban a Dios por su creación o el origen divino de la sabiduría (Job 28; Pr 8,22-31 y en los deuterocanónicos Eclo 24,1-22; 42,15-43,33 y Sab 7,22-8,1).

12. Job 5,9-16; 9,5-12; 12,13-25; 26,5-14, entre otros.

Los sabios utilizan también en sus escritos el *discurso sapiencial*, en el que habla la Sabiduría personificada (Pr 1,20-33; 8,1-11.12-21; 9,1-6); *las fábulas y las alegorías*, poco frecuentes; las *oraciones* (Pr 30,7-9; cf. Eclo 23,1-6); el *diálogo*, sobre todo en Job; las *narraciones autobiográficas* (Pr 4,3-9; 24,30-34; Ecl 1,12-2,26; Eclo 33,16-18; 51,13-22), etcétera.

Terminamos este apartado recomendando las importantes reflexiones de Von Rad sobre el carácter poético de todas estas formas y de su contenido, «que han de ser calificadas como obras del espíritu poético del hombre» (Von Rad 1973, 73-74; cf. 41-44).

II. LOS LIBROS SAPIENCIALES

1. *El libro de los Proverbios*

Esta primera obra sapiencial de la Biblia se parece a un refranero, especialmente en algunas de sus secciones. Y es evidente que los refraneros no son para leerlos de corrido. Hay que hacerlo a sorbitos, como se bebe el buen vino. Debe uno recrearse en los refranes, paladearlos, gustar de sus expresiones, sus imágenes, su concisión. Esto sucede con Proverbios. En sus distintas colecciones se emplean diversos tipos de géneros, de formulaciones, de calidad. Los hay muy viejos y más recientes. Algunos se remontan a una época oral, de tono popular y representan un estadio de sabiduría del pueblo. Otros son más académicos, más doctos, más elaborados literariamente. En el libro, a primera vista, parecen amontonados sin orden ni concierto, pero es solo apariencia primera. Hay que poner orden en todo esto. Vamos a intentarlo.

1.1. Título

El título de este libro es *mishlé Shelomó* (Proverbios de Salomón): *mishlé* es el plural de *mashal*, que hemos traducido por «proverbio». Ya dijimos también que este término posee un significado muy amplio: refrán, dicho, proverbio, instrucción, comparaciones, proverbios numéricos y alfabéticos, poemitas didácticos, etc. De todo ello encontramos en esta obra.

La atribución a Salomón aparece en el título de la obra y otras dos veces en el cuerpo de la misma (Pr 1,1; 10,1; 25,1): se debe a la pseudonimia, un procedimiento practicado en la Antigüedad que consiste en atribuir a un personaje ya famoso la autoría de un libro para prestigiarlo. Salomón es famoso por su sabiduría (1 Re 3,4-14; 5,9-14; 10,1-13, etc.), y bajo su nombre se han cobijado, además de Proverbios, otras obras sapienciales como Eclesiastés y el deuterocánico Sabiduría, e incluso el Cantar, como David es considerado autor de la poesía religiosa (Salmos) y Moisés de toda la legislación (Torá).

Pero hay más autores mencionados en el libro de los Proverbios. En 22,17 comienzan unas «Máximas de doctores», y en 24,23, «Otras máximas de doctores»; en 30,1 encontramos las «Palabras de Agur, hijo de Yaqué, el masaíta» y en 31,1 «Palabras de Lemuel». Lo que nos hace con-

cluir que en realidad el libro de los Proverbios está formado por una serie de colecciones de distintos autores aunadas por un autor o redactor final. Las diferencias de estilo en cada una de esas secciones nos lo ratifican.

1.2. Colecciones y datación

Veamos ahora cómo distribuyen los estudiosos en 5, 7, 8 o 9 bloques o colecciones los materiales de Proverbios, teniendo en cuenta esos encajamientos y otras razones de tipo estilístico y de contenido:

<i>5 col.</i>	<i>7 col.</i>	<i>8 col.</i>	<i>9 col.</i>	
1-9	1-9	1-9	1-9	tardía
10,1-22,16	10,1-22,16	10,1-22,16	10,1-22,16	de Salomón; antigua
22,17-24,34	22,17-24,22	22,17-24,22	22,17-24,22	de maestros
				22,17-24,11 (≈ Amenemope)
	24,23-34	24,23-34	24,23-34	otras de maestros
25-29	25-29	25-29	25-29	de Salomón; sabios de Ezequías
30-31	30	30	30,1-14	de Agur
			30,15-33	numéricos
	31	31,1-9	31,1-9	de Lemuel
		31,10-31	31,10-31	alfabético

Por ello resulta muy difícil fijar la fecha del libro. En realidad es una obra cuyas partes se fueron formando a lo largo de muchos siglos. Cada una de las colecciones es fruto de un dilatado proceso de elaboración de los maestros que las formularon en diversas épocas. Más tarde se fueron reuniendo. La hipótesis más admitida es que las dos colecciones *salomónicas* (10,1-22,16 y 25-29) son las más antiguas, con bastante probabilidad preexílicas (por la alusión a Ezequías en el título), y que posteriormente fueron atrayendo a las demás. Estas dos colecciones utilizan naturalmente materiales anteriores. En cuanto a las demás, lo que parece claro es que la que abre el libro (1-9) y la que lo cierra (30,10-31) son las más recientes y que las insertó el redactor final del libro, que quizá sea también el autor de ellas, puede que a mitad del siglo III a.e.c., ya que Ben Sira, de principios del siglo II a.e.c. parece referirse a Pr 1,6 en Eclo 47,17.

1.3. Géneros literarios y contenido de las colecciones

Los maestros han utilizado en el libro muchos géneros literarios distintos en cada una de sus colecciones. Por ejemplo, en la primera colección

(Pr 1-9), la más reciente en opinión general, abunda la *instrucción sapiencial* (como en Eclesiástico), pequeñas composiciones temáticas de carácter eminentemente didáctico: enseñar, adquirir sensatez y educación, obtener una educación acertada, entender proverbios y enigmas, etc. (cf. Pr 1,2-7, donde se enuncia el propósito del libro al menos en la intención del último redactor). Comienzan generalmente con el clásico «Hijo mío» y versan sobre temas diversos.

También encontramos *discursos*: los que pronuncian Doña Sabiduría (Pr 1,20-33; 8,1-36; 9,4-12), Doña Locura (9,16-17), el maestro (Pr 2,1-22). Hay pequeñas *escenas* que describen determinados comportamientos: la prostituta (Pr 7), el holgazán (Pr 6,6-11). Se usan asimismo el *proverbio numérico* (Pr 6,16-19) y las *preguntas retóricas* (Pr 6,27-28).

Esta primera colección preside todo el libro y desde el comienzo (1,7: «el temor del Señor es el principio del saber»; cf. 9,10) la perspectiva religiosa empapa todo su contenido de forma explícita. Aparece la idea —reciente— de que la sabiduría es don de Dios (Pr 2,6): «los documentos que califican *expressis verbis* a la sabiduría como don excepcional de Yahvé proceden claramente de una época tardía» (Von Rad 1973, 79). Estamos en el mismo ambiente teológico que el Eclesiástico (Eclo 1,10).

Desde esa perspectiva se abordan diversos temas: no ceder a las incitaciones de los malvados (1,8-19), el destino del necio y el del sabio (Pr 2 y 3), huir de la ramera y del adulterio (escena deliciosa en Pr 7), de la holgazanería, de la lengua embustera, escucha y valoración de la tradición, el principio de la retribución, los dos caminos, la sabiduría que se personifica igual que la locura, etc. De estos temas, algunos atraviesan toda la colección: la bina sabio/justo - necio/malvado es continua en estos capítulos (como en el resto del libro). Es insistente y machacona la recomendación de valorar y escuchar la tradición de los mayores. El principio de la retribución se halla constantemente presente. Son las líneas de fuerza que sirven de soporte a la doctrina expuesta por los maestros.

El clima y el tono cambian radicalmente en las secciones *salomónicas*: la segunda colección (Pr 10,1-22,16) y la quinta (Pr 25-29). La primera de ellas está formada casi íntegramente por proverbios de dos miembros que alternan el paralelismo antitético (10-15) y el paralelismo sintético (16,1-22,16). En Pr 25-29 se usa rigurosamente el dístico con paralelismo, y hay una gran abundancia de bellísimas e incisivas imágenes. Son las más profanas de las colecciones: su perspectiva es inmanente o racional. No por eso dejan de tener carácter religioso, pero menos marcado que la primera colección¹³. Abarcan una amplísima temática de la vida corriente: las virtudes y los vicios domésticos y sociales, la educación de los hijos, el buen uso de la palabra, la actitud ante los gobernantes, los ricos, los aduladores, los malvados sin escrúpulos, los necios, los holgazanes, la justicia, etc. Se puede decir que su intención fundamental es la de formar hombres probos y honestos, con dominio de sí y habilidad para solventar los problemas cotidianos en el ámbito que sea: en el campo, en la corte, en la familia,

13. Cf. Pr 10,3.27; 11,1.20; 12,2; 14,2; 15,3.16; 25,21-22; 28,5; 29,13.25-26; etcétera.

en los negocios o en las relaciones personales y sociales. Muchos de los proverbios se limitan a una observación que no enjuicia, sino que constata y por ello mismo avisa. Aunque parecen tener un interés primariamente utilitarista, desembocan frecuentemente en la ética, en una moral de tipo práctico. En ambas colecciones se descubren contactos con las sabidurías de Egipto y Mesopotamia: nos movemos, como ya decíamos, en un contexto *humano*, internacional, no exclusivamente israelita.

En Pr 22,17-24,34 encontramos dos pequeñas colecciones agrupadas como *Máximas de doctores* (o maestros) (22,17-24,22) y *Otras máximas de doctores* (Pr 24,23-34) que parecen tener como objetivo la formación del buen funcionario (escriba profesional): honrado, educado, sobrio, ordenado e imparcial. Se nota el influjo egipcio, por ejemplo, el de la *Enseñanza de Amenemope*, que ya conocemos. Las motivaciones religiosas también están presentes¹⁴.

A estas secciones se parecen las *Palabras de Agur* (Pr 30,1-33) y las *Palabras de Lemuel* (Pr 31,1-9). Las del primero comienzan con algo que casi podríamos calificar de *oración*, en la que se le suplica a Dios permanecer en sus enseñanzas, y perseverar en la honradez y la fidelidad a Dios. Y siguen con una serie de proverbios numéricos y algunos proverbios aislados que contienen observaciones de distinto tipo bastante agudas y con imágenes destacables. Las *Palabras de Lemuel* previenen al rey sobre las prostitutas, el vino y la injusticia para con los pobres y desgraciados.

El libro se cierra con un poema alfabético —cada verso comienza con una letra siguiendo el orden del alfabeto hebreo— sobre la «mujer fuerte» (la buena ama de casa) (Pr 31,10-31). El retrato que hace de ella es magnífico y refleja muy bien el ideal de mujer de aquel medio ambiente. Tiene algunas afinidades con la sabiduría personificada de Pr 1-9 y junto con esa primera colección sirve de marco a todo el libro.

2. El libro de Job

Por su alta calidad literaria y por la profundidad de sus contenidos, el libro de Job es indiscutiblemente una obra maestra de la literatura universal. Nos resultará difícil de leer, es cierto. Los diálogos de Job con sus amigos no siguen nuestra lógica occidental: avanzan como si los interlocutores no se escucharan, dan la impresión de que son diálogos de sordos. Pero no es así: aunque no se correspondan linealmente, las intervenciones van haciendo progresar el tema a modo de las ondas de las aguas cuando cae en ellas una piedra. Hay que leerlas repetidamente y zambullirse en su dinámica.

2.1. Autor y fecha de composición

Por desgracia, la obra es anónima y no tenemos forma de identificar al autor. El nombre del protagonista aparece como título del libro. Se trata claramente de una obra compuesta, pero el autor/redactor final ha con-

14. Cf. Pr 22,19,23; 23,17; 24,12,21.

seguido ensamblar los distintos elementos magistralmente, logrando una obra de arte literario.

Con la fecha de composición también tenemos problemas: no sabemos cuándo se compuso el libro. Por algunos indicios, los arameísmos que aparecen en el texto, los contactos con Isaías (cf 52,13-53,12) y Jeremías (cf. 12,1-3; 20,14-18) en el tema del «justo sufriente», la mención del *Satán* que solo aparece tardíamente en la Biblia (cf. Zac 3,1; 1 Cr 21,1), la áspera crítica de la doctrina tradicional de la retribución, etc., bastantes autores se inclinan por la época posexilica, en un arco que va desde el siglo V al siglo III a.e.c., pero aún no se ha llegado a un acuerdo generalizado. El personaje de Job es conocido por Ezequiel, junto con Noé y Daniel (Ez 14,14.20), pero sin ninguna otra indicación que nos pudiera ayudar. Lo cierto es que la obra está terminada alrededor del 200 a.e.c., porque Eclo 49,9 parece conocerla.

2.2. Estructura literaria

Hemos dicho que se trata de una obra compuesta. En el libro existen diversos estratos literarios, de estilos y fechas muy diferentes, distribuidos de la siguiente forma¹⁵:

— El marco narrativo, que comprende el prólogo (caps. 1-2) y el epílogo (42,7-17). Son las únicas secciones del libro escritas en prosa (más la pequeña introducción al discurso de Elihú, también en prosa). Enlazando el prólogo y el epílogo se obtiene una narración completa y coherente, muy antigua, de carácter popular. Alguien, con toda probabilidad el autor de los diálogos, la retocó, la dividió en dos partes y entre ellas insertó el resto de la obra, en poesía.

— Dos monólogos de Job (3 y 29-31). Son obra del mismo autor de los diálogos. Se pueden considerar como piezas independientes que abren y cierran las tandas de diálogos con los amigos, o bien como parte de esos mismos diálogos.

— Los diálogos de Job con sus tres amigos (4-27), y con Dios (38,1-42,6).

— El discurso de Elihú, el cuarto visitante (32-37): es de fecha más tardía que los diálogos. Puede que sea un añadido posterior del mismo autor, o de alguien distinto. Interrumpe la continuidad lógica entre 31,40c: «Fin de los discursos de Job», y el principio de los discursos de Dios (38,1: «Entonces el Señor habló a Job desde la tormenta»). Además comienza con una inesperada introducción en prosa (32,1-6), al personaje en cuestión no se le menciona en ninguna otra parte del libro, utiliza un estilo diferente al de los diálogos, habla solo y nadie le responde, altera la estructura de los diálogos y de toda la obra: es claramente una inserción posterior.

— El poema sobre la Sabiduría (28). Constituye la última intervención textual en el libro, insertada probablemente por un autor anónimo para concluir los diálogos de Job y sus amigos, y adelantar temas de los

15. Cf. Lévêque 1986, 5-6 y el magnífico estudio introductorio de Alonso Schökel y Sicre 1983, 21-90.

últimos discursos de Job y de Dios. Es una composición literariamente magistral.

Estos elementos distintos tienen, en la obra final, la siguiente disposición:

Prólogo en prosa (1-2)

Primer monólogo de Job (3)

Primera tanda de diálogos entre Job y sus tres amigos (4-14):

Elifaz de Temán (4-5), Job (6-7), Bildad de Suj (8), Job (9-10), Sofar de Naamat (11), Job (12-14)

Segunda tanda de diálogos (15-21):

Elifaz (15), Job (16-17), Bildad (18), Job (19), Sofar (20), Job (21)

Tercera tanda de diálogos (22-27)¹⁶:

Elifaz (22), Job (23-24), Bildad (25), Job (26-27)

Inserción: poema sobre la Sabiduría (28)

Segundo monólogo de Job (29-31)

Inserción: discurso de Elihú (32-37)

Discursos de Dios y respuestas de Job (38,1-42,6):

primer discurso de Dios (38,1-40,2), Job (40,3-5)

segundo discurso de Dios (40,7-41,26), Job (42,1-6)

Epílogo en prosa (42,7-17)

2.3. Género literario y características literarias

Sobre el género literario del libro de Job la discusión es muy intensa y todavía está en curso (cf. Alonso Schökel y Sicre 1983, 79-83). Las opiniones son muy variadas, y van desde el proceso o debate judicial al poema didáctico, pasando por la epopeya, el diálogo, la disputa sapiencial, el drama y la lamentación. Es cierto que a lo largo del libro se encuentran ejemplos de todos esos posibles géneros. Pero también es cierto que la obra en su conjunto no se adecua plenamente a ninguno de ellos. Por ello es una obra inclasificable, fruto de la genialidad de un autor que aúna todos esos elementos y logra una composición única en su género.

Algunas otras características literarias del libro merecen ser resaltadas. Por ejemplo, su lenguaje difícil, la frecuencia de *hapax legomena*¹⁷, el abundante uso de metáforas y juegos de palabras, las palabras «clave», y la constante utilización de los recursos de la poesía hebrea, como paralelismo, quiasmo, etc. Es notable la distribución de los nombres divinos: mientras Yahvé solo se utiliza en el marco narrativo y en las introducciones en prosa de los discursos de Dios y las correspondientes respuestas de Job a Dios, otros tres nombres divinos, que el autor utiliza indistin-

16. Esta tercera tanda está mal conservada, y sus materiales en desorden. Probablemente esté también incompleta (cf. Alonso Schökel y Sicre 1983, 46-50).

17. Más de ciento diez veces se utilizan términos que no aparecen en ningún otro lugar del texto bíblico.

tamente y como sinónimos, El, Eloah y Shadday son muy frecuentes en los diálogos y no se usan en el marco narrativo. Otro nombre de la divinidad, Elohim, que aparece once veces solo en el prólogo, se evita en los diálogos en los que se utiliza solo seis veces. Parece haber alguna razón teológica detrás de este uso, pero, aunque existen algunas conjeturas (cf. Lévêque 1986, 13), no la conocemos con seguridad.

2.4. Influencias de la literatura del Próximo Oriente Antiguo

No cabe duda de que Job es un libro *sapiencial*, y de clara procedencia israelita, que encaja en la tradición de los *sabios* de Israel. Pero, sin poder afirmar dependencias o influencias directas de otras obras extrabíblicas, lo cierto es que tiene algunos antecedentes en las sabidurías de Mesopotamia e incluso de Egipto. Citamos algunos:

— *El hombre y su dios*¹⁸. Se ha llamado algunas veces el «Job babilónico». Es un escrito en lengua sumeria de alrededor del 2000 a.e.c. Se puede resumir así: los pecados del hombre son siempre la causa de sus sufrimientos. No hay nadie inocente ante Dios (cf. Job 15,14; 25,4). El hombre, por eso, no puede quejarse de la justicia de Dios, aunque se encuentre, como el autor, abrumado de desgracias y sufrimientos. Tiene que reconocer su culpa y seguir suplicando a Dios hasta que este le muestre su favor. Al final del poema Dios acoge sus llantos, gemidos y penas, y le cambia el sufrimiento en gozo.

Como se ve, el tema de la retribución está presente en este escrito: el hombre sufre por sus pecados. Es la tesis tradicional también en Israel, la que defienden los amigos de Job. Así pues, existen puntos de contacto temático con el libro bíblico, aunque no se puede afirmar ningún tipo de dependencia entre ellos.

— *Ludlul bel nemequi*¹⁹ («Alabaré al Señor de la sabiduría»: es su primera línea). Documento en babilónico antiguo, muy extenso (480 versos), cuyo origen se puede fechar en la época casita, en los siglos XIII-XII a.e.c. Un hombre describe ampliamente sus desgracias y calamidades y se extiende en alabanzas a Marduk por haberlo liberado de todas ellas, con la intención de animar a aquellos que pasan por situaciones semejantes. Parece que el perdón de los pecados es la condición indispensable para la curación y la felicidad. De todas formas, en el poema se cuestiona la justicia divina, aun aceptando que el ser humano no puede conocer los designios de Dios. La certeza de que Marduk restaurará al final la suerte del hombre que sufre cierra el poema.

También en este documento existen puntos de contacto con Job, pero las diferencias son mayores que las coincidencias. El protagonista babilónico de estos poemas no defiende su inocencia como Job. Prefiere pensar que hay pecados ocultos, y que el hombre no acierta a contentar a Dios ni a ganarse su benevolencia; hay que acogerse a su misericordia.

18. Cf. *supra* nota 9.

19. Cf. Lévêque 1996, 60-73; García Cordero 1977, 620-626.

— *Diálogo de un hombre con su amigo*²⁰ («Teodicea babilónica»). Está escrito en lengua neobabilónica, sobre el año 1000, según algunos autores, o sobre el 800-750, según otros. Se trata de un poema acróstico. No se conserva el texto completo, lo que hace difícil su análisis exhaustivo. En la obra se aborda el problema del mal desde una perspectiva filosófica. El autor pregunta a un amigo sabio y teólogo, al que hace partícipe de sus desgracias físicas y morales, sobre la prosperidad de los malvados, sobre las desigualdades humanas y sobre la arbitrariedad de los dioses. Las respuestas del amigo son las tradicionales: los que respetan a Dios alcanzan la felicidad, los malvados fracasan y son castigados. Si a alguien le toca una suerte distinta, no hay que exasperarse, hay que esperar que los dioses cambien su situación según sus inescrutables designios, porque ellos son los responsables de todo. Al final del poema ni el hombre sufriente ni su amigo tienen una respuesta satisfactoria. Los dioses no intervienen y el problema queda sin resolver.

Como hemos dicho, el poema es un diálogo, lo que también se da en Job. El amigo se parece a los amigos de Job: empieza argumentando suavemente para terminar atacando al protagonista y acusándolo de impiedad y necedad. Pero termina compartiendo con él alguna de las afirmaciones sobre la injusticia de los dioses y su enigmático proceder.

Terminamos. Existen otros documentos mesopotámicos, así como egipcios, que se pueden relacionar con el Job bíblico²¹. Pero la conclusión de este apartado sobre los influjos culturales extrabíblicos en Job no puede ser otra que la de Lévêque, citada y compartida por Alonso Schökel y Sicre:

La región de Haurán ofreció quizá la leyenda primitiva de Job; Egipto solo proporcionó imágenes y dos géneros literarios, la pregunta retórica y la confesión negativa; Mesopotamia inspiró probablemente el diálogo de Job con sus amigos y es el telón de fondo cultural del libro. Quizá otras traducciones de textos cuneiformes remedien en el futuro la falta de documentos y corroboren esta impresión de conjunto²².

2.5. Contenido

Es evidente que el libro es una obra de ficción. Job no es un personaje real: desde su misma presentación en el prólogo el personaje de Job reviste características imposibles en una persona real. Su inocencia y su carencia de cualquier tipo de imperfección o de pecado —como se afirma en el prólogo, y Job lo expondrá repetida y apasionadamente en distintos momentos de sus discursos²³—, lo hacen extraño a la raza humana. Job es como un «caso límite» en el que y con el que estudiar un determinado problema, que sí es real.

En el relato en prosa, este problema se plantea de la siguiente manera: ¿puede existir una religión desinteresada? La cuestión se convierte en ob-

20. Cf. Lévêque 1996, 74-84.

21. *Ibid.*, 60-90: «El justo doliente. Dossier mesopotámico»; 91-107: «El justo doliente. Dossier egipcio».

22. Lévêque 1970, 115; citado en Alonso Schökel y Sicre 1983, 36.

23. Cf. Job 9,21; 10,7; 27,2.4-6; 23,10-12; y la fogosa confesión negativa del capítulo 31.

jeto de una apuesta entre Dios y el *Satán*²⁴ a propósito de Job. Este hace que Dios gane la apuesta: la respuesta a la cuestión teórica es afirmativa. Job lo ha demostrado con su conducta irreprochable ante la prueba. Lo que subyace en todo esto es el *principio tradicional de la retribución*: Dios premia a los buenos con toda clase de beneficios, y ese era el caso de Job al inicio del relato. Pero incluso sin beneficios, es decir, aceptando en su vida la suerte que en realidad corresponde a los malvados y perseverando en su actitud, Job demuestra que sí es posible honrar a Dios gratuitamente, sin esperar ninguna recompensa.

Ni Job ni sus amigos dudan de la validez del principio de la retribución. Sin embargo, Job sabe por su experiencia personal, a partir de ahora, que en él no se cumple. Y aunque no conoce el motivo de sus sufrimientos (ignora la «apuesta» de la que está siendo objeto), mantiene su actitud religiosa. Y así, en el marco narrativo, los sufrimientos de Job son algo individualizado, pasajero, con una causa concreta: un pulso entre Dios y el Satán. En el epílogo de la obra todo vuelve a estar en orden: terminada la apuesta, Dios premia a «su siervo» Job con el doble de riquezas, con diez hijos, y con una vida larga y feliz: el principio de la retribución funciona.

En los diálogos se modifica este planteamiento. Job cambia de actitud: del Job paciente se convierte en el Job rebelde. «No existe en la Biblia un personaje que se queje más de sus dolores y sufrimientos que este Job, prototipo del hombre rebelde» (Vílchez 1995, 181). Por eso se tiene la impresión de que el problema central del libro es *el sufrimiento de los inocentes*. Y así se ha entendido demasiadas veces. Pero no es del todo cierto: en los poemas hay menos alusiones a los sufrimientos físicos que al problema teológico. En realidad lo que constituye un verdadero problema para Job es la actuación de Dios con él. «No es el sufrimiento —como tan frecuentemente se dice—, sino Dios mismo lo que se ha vuelto problemático en extremo» (Von Rad 1973, 285). ¿Por qué Dios no lo trata como lo ha hecho hasta ahora, y como toda la tradición y sus teorías afirman que debería hacer?

Mientras que los amigos y Elihú se aferran a la doctrina tradicional y buscan en el propio Job y en sus pecados la causa de sus sufrimientos, aconsejándole que se arrepienta, que se someta al juicio de Dios y pida perdón por sus faltas²⁵, y convirtiéndose así en defensores de la idea tradicional de Dios y del principio de la retribución, Job persiste en su afirmación de inocencia: la perturbación no la ha causado él ni sus culpas inexistentes, sino Dios, de forma inesperada, injusta y arbitraria²⁶. Sus oponentes no pueden admitir esa injusticia en Dios²⁷ y acusan a Job despiadadamente. Job acusa a Dios, en vez de someterse a él como pretenden sus interlocutores. Ellos encuentran la prueba de sus afirmaciones en el castigo de los malvados²⁸. Job está compartiendo ese mismo destino sin ser malvado.

24. *El Satán*, con artículo, aparece como un personaje celeste encargado de la tarea de adversario, de acusador, de «abogado del diablo».

25. Job 5,8 ss.; 8,20 ss.; 11,13-19; 22,21-30; 36,8-11.

26. Job 16,12; 9,21-22; 27,2-7; 23,10-16.

27. Job 8,3; 34,10-17.31-37; 36,23.

28. Job 15,17-35; 18,5-21; 27,1-23.

Por eso quiere hablar con Dios y aclarar la cuestión, para que este reconozca que Job es justo y que, por tanto, él es injusto²⁹. Job utiliza un lenguaje forense y desafiante: la cita a su adversario pretende que comparezca como acusado. Pero eso es imposible y Job lo sabe (Job 9,15-20). A Dios le es indiferente la suerte de los humanos (9,22-24). A Job, ese Dios le produce «terror» (6,4; 9,34; 16,7-17).

Nadie ha hablado así de Dios. Job experimenta en su propia carne a un Dios terrorífico, que se abalanza sobre el justo de forma implacable y se ensaña con él sin motivo. El héroe de nuestro libro no puede aceptarlo: su Dios se ha convertido en una caricatura de sí mismo. Y Job le insta a que se defienda, a que se justifique, a que vuelva a ser Dios.

E inesperadamente (Job 38-42), Dios comparece en la tormenta y no «arroja» a Job (cf. 9,17-18). Es ya un triunfo para Job. Pero en sus discursos, cuya interpretación ha sido objeto de encendidas discusiones (Alonso Schökel y Sicre 1983, 55-63), Dios no toma en cuenta las quejas de Job, ignora sus sufrimientos y no acepta ser culpable de nada (40,8), ni entra en las teorías retributivas tradicionales sostenidas por los amigos de Job y por Elihú, con lo cual las desautoriza radicalmente, como hará de forma explícita en 42,7-10. Yahvé se limita a mostrarse a Job como Creador, despliega ante un Job anonadado las maravillas de su obra creadora y de su poder, y le pone de manifiesto su ignorancia. Habla con él cara a cara y Job experimenta su grandeza y su sabiduría inabarcables. Job ahora lo «ve con sus ojos», lo experimenta personalmente —«antes te conocía solo de oídas»—, confiesa su ignorancia y queda en paz (42,1-6). Los problemas teóricos, parece decir el autor del libro —Dios es un personaje de su obra—, solo tienen solución en la experiencia viva y en la entrega confiada a ese Dios libre y soberano, cuidador de sus criaturas y dominador del mal.

Como hemos dicho, Job representa una acerva crítica a la tradición sapiencial. Esta, en su opinión, presentaba a Dios de una forma demasiado automática, encerrado en unas «normas» —el principio de la retribución— entendidas de forma demasiado rígida y achatada: un Dios absolutamente previsible y demasiado «pequeño» en las tradiciones humanas que Job compartía. El autor de rebela ante esa imagen divina y la hace añicos. Dios es verdaderamente Dios y no se deja reducir a la talla que los sabios tradicionales le habían asignado.

3. *El libro del Eclesiastés o Qohélet*

Qohélet tiene un gran atractivo por cuanto es un libro que no deja indiferente a quien lo lee. La poeta polaca Wislawa Szymborska, en el discurso que pronunció al recibir el Premio Nobel de Literatura en 1996, construyó una conversación imaginaria con este autor, siguiendo su mismo estilo argumentativo:

«Nada nuevo bajo el sol», dijiste, Eclesiastés. Pero si tú mismo naciste nuevo bajo el sol. Y el poema del cual eres autor también es nuevo bajo el sol porque nadie lo escribió antes que tú. Y nuevos bajo el sol son todos tus lectores,

29. Job 13,3.14 ss.; 23,3-5; 27,7.

porque quienes vivieron antes que tú está claro que no pudieron leerlo. Tampoco el ciprés bajo cuya sombra te sentaste crece aquí desde el principio de los tiempos. Nació de otro ciprés similar, pero no exactamente igual al tuyo. Y además querría preguntarte, Eclesiastés, qué cosa nueva bajo el sol piensas escribir ahora. ¿Se tratará de algo que complete tus pensamientos o más bien, después de todo, tienes la tentación de rectificar alguno de ellos? En tu anterior poema percibiste también la alegría, ¿qué importa que sea pasajera? Así pues, ¿será ella el tema de tu poema nuevo bajo el sol? ¿Tienes ya algunas notas, los primeros esbozos? No irás a decir: «¡Lo he escrito todo, no tengo nada que añadir!». Eso no lo puede decir ningún poeta en el mundo, y qué decir de uno tan grande como tú (Szymborska 1997, 52).

Se trata del mismo diálogo que todo lector/oyente establece con este libro que sorprende, inquieta y desafía con sus aparentes contradicciones.

3.1. Título, autor y fecha de composición

El libro se titula «Discurso de Qohélet, hijo de David, rey de Jerusalén» (Ecl 1,1). El sustantivo *qohélet* viene de la raíz hebrea *qhl*, que significa «convocar», «reunir». De esa raíz proviene también la palabra *qahal*, «asamblea», en griego *ekklesia*, y en latín *ecclesia*, por lo que *qohélet* designaría a alguien que tiene una función en la asamblea: presidirla, hablar en ella, etc. San Jerónimo, parece que con bastante acierto, lo tradujo en la Vulgata por *eclasiastés*, aludiendo a dicha función, mientras que Lutero, menos acertadamente, lo hizo como «predicador». Sea lo que fuere, el nombre aparece siete veces en el libro, alguna de ellas con artículo, por lo que *qohélet* parece designar un título o un apodo más que un nombre propio, aunque el autor lo use como tal en 1,12.

El autor es «hijo de David, rey de Jerusalén» según el mismo título (Ecl 1,1; cf. 1,12), lo que identifica a Qohélet con Salomón. La autoría salomónica, que la tradición ha mantenido durante siglos, es otro caso de pseudonimia, como en Proverbios, Cantar y el deuterocanónico Sabiduría (cf. 1,1). El mismo autor, después de su identificación con el rey sabio (Ecl 1-2), se olvida de ella en el resto de su obra y habla de sí mismo distinguiéndose claramente de los reyes. En realidad no conocemos al autor del libro, ni si la actividad profesional la ejercía en una asamblea de tipo religioso, político o educativo. Las observaciones biográficas de Ecl 12,9-10, y las que el autor dejó dispersas por su obra (cf. Ecl 1,12-13; 2,4-10...), no nos ayudan para su identificación. De todas formas nos iluminan algunos detalles de su personalidad: un judío culto, acomodado, probablemente de Jerusalén y que ejerció su magisterio públicamente, además de dedicarse a escribir (cf. Ecl 12,9-10). Un hombre además profundamente conocedor de las tradiciones judías y, en especial, de las tradiciones de los sabios.

Sobre la fecha de composición existe un amplio consenso entre los autores: debió de ser en el siglo III a.e.c., en la Palestina tolemaica. Apoyan esta datación indicios de lenguaje, como los numerosos arameísmos presentes, su hebreo sembrado de características y modismos ya distantes del hebreo clásico y próximos al de la Misná (cf. Vélchez 1994, 72-79), y otros factores: las influencias del helenismo —con el que todavía no parecen haberse producido los graves conflictos que se evidencian ya en el

siglo II—, el hecho de que en Qumrán se hayan encontrado fragmentos de la obra pertenecientes a los años 150-100 a.e.c., etcétera.

3.2. Estructura, género y características literarias

Si con la fecha de composición hemos encontrado un consenso casi generalizado entre los autores, no sucede lo mismo con la estructura literaria. Tan es así que durante mucho tiempo se ha negado la autoría única del libro, asignando cada sección o párrafo a una mano distinta y convirtiendo la obra en una colección de fragmentos más amontonados que ordenados. Hoy, exceptuando el título y el fragmento biográfico de 12,9-13, que se atribuyen a un discípulo del Qohélet, se admite un autor único. Pero se mantiene acaloradamente el disenso sobre la estructura literaria (cf. Vílchez 1994, 54-58). Se pueden distinguir en el libro pequeñas *estructuras* en secciones distintas, en párrafos unidos por palabras afines, en sutiles asociaciones temáticas, etc. Pero la impresión general es que el autor ha procedido con total libertad y sin encorsetarse en ninguna estructura global para su obra.

Qohélet tampoco tiene un género literario específico en su exposición. Se ha calificado el libro como diatriba, testamento real, colección de sentencias, reflexiones (meditación, pensamientos, diario de reflexiones). Ninguno de estos calificativos acierta plenamente para describir a Qohélet. Sí se pueden distinguir en su obra géneros literarios menores que el autor usa en su texto: reflexiones y razonamientos, observaciones, proverbios (*meshalim*) contruidos con el procedimiento del paralelismo, instrucciones y consejos, lamentaciones, bendiciones, parábolas y alegorías³⁰. Añádanse a esto los tres espléndidos poemas de 1,4-7; 3,1-8 y 12,1-7.

Queremos subrayar ahora una característica del libro que ha llamado la atención desde siempre y que ha dado lugar a muchas teorías interpretativas. Nos referimos a las múltiples contradicciones o declaraciones anti-téticas (cf. Ravasi 1988, 31) que aparecen en Qohélet: frecuentemente una afirmación es corregida o suavizada inmediatamente después de hecha, o dos aforismos se unen y contraponen con la técnica del «sí... pero». Para algunos autores, esto demuestra la existencia en el libro de varias manos o voces en diálogo con el autor original. Para otros, sin embargo, son contradicciones pretendidas, que reflejan la personalidad del autor y quizá se usen como método pedagógico. La obra es un monólogo o soliloquio, en la que el autor usa las opiniones de otros para discutirlos o rectificarlos.

Por último señalamos otras dos peculiaridades de Qohélet. La primera es la utilización de expresiones que como *estribillos* se repiten a lo largo de toda la obra y que le dan un tono particular: «vanidad», «caza de viento», «bajo el sol», «qué saca el hombre» (cf. Morla 1994, 192). La frase «vanidad de vanidades, todo es vanidad» encuadra todo el libro (1,1; 12,8), lo que produce la impresión de eje central de la obra, de conclusión general del autor, teñida de pesimismo. Pero habrá que matizar esta primera impresión.

La segunda es la continua presencia del «yo», del estilo autobiográfico (por cierto, tradicional en la literatura sapiencial): «observé», «me dedi-

30. Así las enumera y describe Vílchez 1994, 66.

qué», «examiné», «me dije», «hice», «comprendí»... Su experiencia *personal* está presente en todo el libro: ella es la que guía sus reflexiones y su constante punto de referencia para los juicios que emite.

3.3. Contenidos

Qohélet es deudor de la tradición sapiencial israelita en sus temas, en su constante apelación a la experiencia en primera persona, en muchos de sus pensamientos y en su afán por «explorar el curso de los acontecimientos» y buscar «qué es bueno para el hombre» (Von Rad 1973, 292). Como Proverbios y Job está más interesado en el individuo que en la comunidad nacional. Quizá esto explique la ausencia en Eclesiastés (igual en Job y Proverbios) de toda referencia a «la fe judía en la elección de Israel, en el carácter paradigmático de la liberación de Egipto o en la relación de alianza entre Yahvé y el pueblo elegido» (Morla 1994, 189). Pero, por otra parte, su postura personal significa un corte con los antepasados, con la tradición anterior, «con la heteronomía sapiencial y ética» (*ibid.*, 190). Se separa y rompe con dicha tradición —a la que pone continuamente en entredicho y asesta un golpe mortal— por su personalísima forma de enfrentarse con los temas tradicionales. Qohélet es un pensador independiente, libre, valiente, observador y crítico radical. Surge una pregunta para la que no tenemos respuesta: ¿será Qohélet representativo de una corriente? Su falta de optimismo, por ejemplo, no es original: basta asomarse a otras literaturas orientales³¹.

Qohélet tiene una profunda fe en Dios, confía en él y sabe que él lo gobierna todo (2,24.26; 3,13; 5,1-6; 7,14.18; 11,5). Confía también en la realidad, en el orden que esa realidad esconde («todo tiene su tiempo», 3,1). Pero ha perdido la confianza en las capacidades del hombre para descubrir ese orden y dominar la realidad. Hasta diez veces se repite en el libro de una manera u otra que *el hombre no sabe* y, lo que es más grave, *que no puede saber*³²: se rompe de esta manera el *optimismo epistemológico* que descubríamos como uno de los pilares de la sabiduría tradicional (cf. I.2). *Toda*³³ la realidad, bajo la guía de Dios, Señor absoluto y Soberano incontrolable, es un enigma para el hombre. Los esfuerzos humanos por captarla, por comprenderla y dominarla, resultan infructuosos una y otra vez. El sentido de las cosas, de la historia, de la vida, se nos escapa. El último sinsentido es la muerte. Ante esta perspectiva solo quedan dos soluciones: la desesperación o la aceptación. Qohélet opta por esta

31. «Si observamos la obra de Qohélet en el ámbito de la sabiduría internacional, convendría hacer un análisis comparativo entre nuestro libro y la literatura cínica o pesimista de Egipto y de Mesopotamia. De la literatura egipcia tenemos a nuestro alcance la *Instrucción de Ptahhotep* (ANET 412-414), las *Quejas del campesino elocuente* (ANET 407-410), la *Canción del arpista* (ANET 467) y la *Disputa sobre el suicidio* (ANET 405-407); varios de estos textos pueden encontrarse en J. Lévyque 1984. En Mesopotamia contamos sobre todo con *Diálogo del pesimismo* (ANET 600-601). Entre la lírica griega arcaica puede investigarse principalmente la obra de Teognis. Su cercanía a Qohélet no solo se pone de manifiesto en algunos temas, sino en el modo elegíaco de tratarlos» (Morla 1994, 213, cf. también 187, y Vílchez 1994, 85-90).

32. Cf. Ecl 3,11.21; 6,12; 7,18.24; 8,7.17; 9,1.12; 10,14; 11,5.

33. «Todo» es palabra también repetida en Qohélet. Sobre su sentido hay diversas opiniones (cf. Vílchez 1994, 146-147).

última: hay que participar en el juego, confiar en Dios y aceptar de él, cuando él los «da», los momentos felices: doce veces se alude en el libro a que Dios «da» algo (2,24; 3,13; 5,17-19; 6,1-2; 8,15, etc.). Se ha dicho que «Qohélet restituye a Dios la libertad para dar». Pero esa categoría de *don* «subraya en definitiva más la limitación humana que la generosidad de Dios» (Morla 1994, 205).

Job se rebelaba contra Dios; Eclesiastés no lo hace. Como hemos visto, la postura de Qohélet es personal, está desligada de la tradición, tiene pretensiones globales, es decir, quiere elevarse por encima de las experiencias para encontrar un juicio de conjunto sobre la vida y la realidad. Probablemente las circunstancias históricas en que vivió influyeron en su actitud.

El lector moderno conecta inmediatamente con los sentimientos y los interrogantes del autor. Y ello es peligroso a la hora de juzgar y valorar algo tan complejo como la actitud de Qohélet, al que se ha calificado de escéptico, de cínico, de epicúreo, de desesperado, de amargado... Pero sus repetidas llamadas a la alegría, al gozo de la vida, al *carpe diem* (2,24; 3,12; 5,17; 8,15; 11,9) no concuerdan con esos apelativos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso Schökel, L. (1987), *Manual de poética hebrea*, Cristiandad, Madrid.
 — (2008³; 1994), *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid.
 Alonso Schökel, L. y Sicre, J. L. (1983), *Job. Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid.
 Alonso Schökel, L. y Vilchez, J. (1984), *Sapienciales I. Proverbios*, Cristiandad, Madrid.
 Cazelles, H. (dir.) (1980), *Introducción a la Biblia II. Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona.
 García Cordero, M. (1977), *Biblia y legado del antiguo Oriente*, BAC, Madrid.
 Lévêque, J. (1970), *Job et son Dieu*, Gabalda, París.
 — (1984), *Sabidurías del antiguo Egipto*, EVD, Estella.
 — (1986), *Job, el libro y el mensaje*, EVD, Estella.
 — (1996), *Sabidurías de Mesopotamia*, EVD, Estella.
 Marzal, Á. (1965), *La enseñanza de Amenemope*, Marova, Madrid.
 Morla, V. (1994), *Literatura sapiencial y otros escritos*, EVD, Estella.
 Ravasi, G. (1988), *Qohélet*, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo.
 Szymborska, W. (1997), «El gran número», «Fin y principio» y otros poemas, Hiperión, Madrid.
 Vilchez, J. (1994), *Eclesiastes o Qohélet*, EVD, Estella.
 — (1995), *Sabiduría y sabios en Israel*, EVD, Estella.
 Von Rad, G. (1973), *La sabiduría en Israel. Los sapienciales. Lo sapiencial*, Fax, Madrid.
 — (1985), *La sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid (nueva trad. española del anterior).
 Zenger, E. (ed.) (2005), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia.

7. LA BIBLIA Y SUS VERSIONES

Luis Vegas Montaner

De la Biblia, el libro más traducido de la historia, abordaremos en este capítulo las principales versiones antiguas, entre las que ocupa lugar fundamental la Septuaginta griega, fruto del judaísmo helenístico y base a su vez de múltiples versiones cristianas, así como instrumento de primer orden para seguir la historia del propio texto bíblico hebreo. En el complejo desarrollo del texto griego de los LXX se han producido sucesivas revisiones y recensiones, en cuyo análisis seguiremos un orden cronológico de mayor a menor antigüedad.

I. LA BIBLIA GRIEGA

1. *Definición*

La Biblia griega o versión de los Setenta (LXX), en latín *Septuaginta*, es una colección de escritos, la mayoría de ellos traducidos de la Biblia hebraica y algunos compuestos originalmente en griego¹. El nombre se debe al número de setenta (o setenta y dos) eruditos que, según la legendaria *Carta de Aristeas* (cf. *infra*), tradujeron la Torá judía en tiempos del rey Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.e.c.) en la ciudad de Alejandría. En un principio aludía solo al Pentateuco (como confirman los testimonios de Filón de Alejandría y Flavio Josefo), pero desde los comienzos de la tradición cristiana se extendió el nombre a toda la Biblia griega, cuya traducción o composición se produjo escalonadamente, desde el siglo III a.e.c. hasta el siglo I o comienzos del II e.c.

La Biblia hebrea y la Biblia griega difieren en el número y orden de los libros que contienen, así como en la distribución de los mismos

1. Los manuscritos de los LXX más antiguos que han llegado hasta nosotros (papiros y manuscritos del mar Muerto) se remontan hasta el siglo II a.e.c. A partir del siglo III e.c. la tradición manuscrita de los LXX pasa a manos cristianas, que copiaron códices con letras unciales o mayúsculas y, desde el siglo X, con letra cursiva o minúscula. Para detalles y ediciones de los manuscritos, catálogos e implicaciones para la crítica textual, véanse las introducciones generales citadas en la bibliografía, a las que asimismo remito para los manuscritos y ediciones de las demás versiones y recensiones.

y en sus títulos. La Septuaginta incorpora la traducción de todos los libros incluidos en el canon hebreo y, además, una serie de libros conocidos como deuterocanónicos en la tradición católica y apócrifos en la protestante².

Frente a la división tradicional de la Biblia hebrea en tres partes (Ley, Profetas y Escritos), la Biblia griega distribuye los libros en cuatro partes (Pentateuco, Libros históricos, Libros poéticos o sapienciales, y Profetas), ordenados ya conforme a la concepción cristiana de la Biblia, según la cual, los Salmos y sobre todo los Profetas anuncian los acontecimientos del Nuevo Testamento. Por otra parte, varios libros que en la Biblia hebrea figuran en el tercer grupo (Escritos) se incluyen en la Biblia griega dentro de los Libros históricos (Esdras-Nehemías, 1-2 Crónicas y Ester) o en el grupo de los Profetas (Daniel). Hay diferencias también en la extensión de algunos libros, como el de Jeremías (con variaciones además en el orden interno de los textos) o el de Job, cuya versión griega tiene unos trescientos noventa versos menos que el texto hebreo.

Los títulos de los libros presentan también diferencias entre las dos colecciones. En la Torá se nombran en hebreo según la primera palabra del texto (por ejemplo, *Bereshit*, «en el principio», para el Génesis), mientras que en el Pentateuco griego llevan un título descriptivo del contenido del libro (por ejemplo, *Génesis*). Lo mismo ocurre con los libros de las Crónicas (*Dibré ha-yamim*, «palabras de los días», en hebreo, y *Paraleipomena*, «lo omitido», en griego) y en menor medida con los restantes libros.

2. *Importancia cultural*

Aunque la traducción de la Biblia nos podría parecer hoy algo natural (de hecho, se trata del libro vertido al mayor número de lenguas), en el siglo III a.e.c. supuso un fenómeno único, pues la traducción como práctica habitual en la Antigüedad no llegó hasta que los romanos comenzaron a interesarse por la producción escrita de los griegos³. La Septuaginta constituye el mayor corpus de escritos traducidos al griego helenístico y se convirtió en el vehículo mediante el que la sabiduría del antiguo Oriente llegó a Occidente y adquirió una dimensión universal sin quedar reducida al pueblo de Israel.

La Septuaginta no tardaría en ser traducida, a su vez, a las principales lenguas vernáculas del Imperio romano y de la Antigüedad tardía. El impacto de la Biblia traducida en Alejandría al griego común, la *lingua franca* del mundo habitado de entonces, se extendió a través de versiones orientales (copta, armenia, georgiana, etiópica y versiones sirias) y occidentales (antiguas versiones latinas, gótica, eslava antigua), todas ellas realizadas a partir del texto griego de la Septuaginta y no de la Biblia hebrea.

2. Sobre la descartada teoría del llamado «canon alejandrino» véase Treballe 2013⁴, 256-258.

3. Los testimonios de inscripciones bilingües en la literatura sumero-acadia o la famosa piedra Rosetta (inscripción bilingüe de egipcio —en escritura jeroglífica y demótica— y griego) son ejemplos puntuales y de textos breves.

3. La Carta de Aristeas y el contexto helenístico de la comunidad judía de Alejandría

La traducción de la Ley al griego, sin duda la perla de la literatura judeohelenística (Fernández Marcos 2008b, 15), se realizó en tiempos de Ptolomeo II Filadelfo, en cuyo reinado compuso el sacerdote egipcio Maneto sus *Antigüedades de Egipto*, valiéndose de las escrituras sagradas de los egipcios; en esa misma época, el sacerdote babilonio Beroso redactó sus *Antigüedades de Babilonia*, que dedicó a Antíoco I Soter (280-261 a.e.c.). En ambos casos se trata de orientales bilingües que escriben en griego para transmitir a la posteridad el legado de esas culturas orientales. No es de extrañar que el mismo rey se interesara por los escritos sagrados de los judíos, como nos relata el autor de la *Carta de Aristeas* (escrito pseudoepigráfico de mediados o finales del siglo II a.e.c.)⁴, y que en la encomienda dada a su bibliotecario Demetrio Falerón de reunir mediante compra, copia o traducción todos los libros del mundo incluyera expresamente la Ley judía. Con este fin solicita al sumo sacerdote de Jerusalén, Eleazar, que designe un grupo de traductores cualificados, resultando elegidos seis por cada una de las doce tribus de Israel —lo que supone que allí habría ya gente tan docta en griego como para acometer semejante empresa—; de ahí el número de setenta y dos, que acabó simplificándose en setenta y dio nombre a la traducción.

Tras el relato del banquete de siete días dispensado por el rey a la delegación judía llegada a Alejandría, la *Carta* (§§ 301-316) relata cómo los ilustres huéspedes son conducidos a una isla cercana provistos de todo lo necesario para su sustento y trabajo. En setenta y dos días completan la traducción⁵, de la que se harán dos copias, una para la biblioteca real y otra para los jefes de la comunidad judía de Alejandría. A continuación es leída en una asamblea de dicha comunidad, que la acoge con entusiasmo y se compromete bajo juramento a no añadir ni quitar nada del texto traducido.

Esta versión del origen de la traducción ha suscitado dudas desde antiguo y muchos investigadores han propuesto diferentes teorías (Piñero 2006, 167-169), como las *necesidades litúrgicas* de la comunidad judía de Alejandría, que no sabía hebreo y necesitaba una versión inteligible del texto sacro para ser leída durante los oficios litúrgicos o privadamente (Thackeray); las exigencias *culturales*: al igual que los griegos se educaban literariamente mediante la lectura de Homero, los judíos de Alejandría lo harían mediante el estudio de la Ley (Brock, Perrot); un afán de *proselitismo*, mediante la difusión del texto sagrado entre los griegos; y razones de orden *jurídico* (Rost) o relacionadas con la *políteuma* («comunidad») judía de Alejandría (Barthélemy): la Torá sería la ley a la que deberían atenerse los tribunales judíos de justicia.

Estas teorías sobre los motivos de la versión de los LXX presentan también sus dificultades, pues las fuentes no mencionan ninguna iniciati-

4. Traducción con introducción y notas en Fernández Marcos 1983.

5. Más tarde se añadirá a la leyenda el hecho milagroso de que los traductores, trabajando separadamente, produjeron cada uno una versión que por singular inspiración divina coincidía al pie de la letra con la de los demás.

va judía para tal traducción, que en todo caso tendría que haber sido autorizada por el sumo sacerdote de Jerusalén.

Tampoco están claras las necesidades litúrgicas, pues no consta que en el siglo III a.e.c. se leyera en las sinagogas alejandrinas de un modo sistemático la Ley y los Profetas, costumbre bastante más tardía; se leerían tan solo unos pocos versículos en sábados y festividades, por lo que si en la liturgia resultaba necesaria una versión en lengua vernácula, bastaba con hacerla oralmente en cada ocasión, como sucedía en Palestina con la versión popular al arameo (Targum). Además, hubiera resultado muy costoso hacer copias de los cinco rollos de la nueva Ley en griego para ayudar a un intérprete en su versión oral de ciertos pasajes aislados. De hecho, la *Carta de Aristeas* no indica que se hubieran confeccionado copias de los LXX para las necesidades litúrgicas o educacionales de los judíos en Egipto (Bickermann 1987, 102 ss.).

En contra de las razones culturales privadas o públicas se puede argumentar que los judíos cultos procuraban frecuentar las escuelas públicas a las que iba la población griega, y la simple lectura personal no parece justificar tamaña empresa.

En la actualidad, los investigadores tienden a aceptar las líneas generales de la versión de la *Carta de Aristeas*, despojando a este escrito de los rasgos inverosímiles o legendarios. Así, algunos consideran muy probable que la iniciativa de la traducción partiera del rey por razones de tipo jurídico. Los judíos de la diáspora deseaban atenerse a las costumbres patrias (la ley de Moisés) y luchaban por conseguir de los monarcas un régimen jurídico especial, por lo que a la administración ptolemaica en Alejandría muy bien le pudo interesar tener a su disposición un ejemplar en griego de esa famosa ley por la que regían sus vidas. Aunque en la Antigüedad apenas se hacían traducciones, sí era usual en el Oriente la versión de decretos y leyes reales. No sería extraño, por tanto, que la Ley, como código jurídico que afectaba a una parte importante de la población de Alejandría, fuera vertida al griego al igual que, por ejemplo, el derecho consuetudinario demótico, que afectaba a la población subyugada egipcia en aquellos ámbitos no contemplados por leyes griegas más generales.

Otros eruditos, sin embargo, niegan que la ley específica por la que se regía la comunidad de los judíos (*políteuma*) hubiera de ser precisamente el Pentateuco, por lo que no ven claras las razones de tipo jurídico para la versión y se inclinan a considerar que tras la indicación de la *Carta de Aristeas* del interés del bibliotecario real por poseer la Ley en la biblioteca se escondió en realidad un propósito cultural por parte del monarca.

Bajo su disfraz literario, por tanto, la *Carta de Aristeas* esconde un fondo de verdad. El ambiente cultural de la corte de los Ptolomeos y su conexión con la Biblioteca de Alejandría no ofrecen dudas y los estudios lingüísticos confirman que la lengua del Pentateuco griego procede de dicha época (primera mitad del siglo III a.e.c.). El móvil principal de la traducción estaría en la iniciativa real, pero confluían otras motivaciones, como la lucha por el prestigio cultural por parte de los judíos, deseos de ganarse un espacio en medio de la arrolladora cultura griega mediante este documento fundacional para la comunidad judía de Alejandría. Es posible que en un segundo momento la traducción sirviese también a las

necesidades litúrgicas y pedagógicas de dicha comunidad. El resultado final fue una obra literaria con valor propio, un monumento del judaísmo helenístico, que suplantó a la Biblia hebrea en la comunidad judía de la diáspora egipcia.

Una empresa tan magna como la traducción del Pentateuco griego solo resultó posible merced a la confluencia de una serie de circunstancias excepcionales, como la voluntad política de un monarca helenístico muy interesado por la cultura y un equipo de intelectuales judíos bilingües capaces de llevarla a cabo en un clima académico cercano al de la mítica Biblioteca de Alejandría, que a mediados del siglo III a.e.c. albergaba en torno al medio millón de volúmenes y en el siglo I e.c. rondaría el millón. Esta Biblioteca o *Mouseion* (santuario de las musas), bajo mecenazgo real, era también una especie de *scriptorium* en el que se copiaban, corregían y editaban los textos antiguos por parte de una élite intelectual que residía en el recinto del palacio real, en unas condiciones de trabajo análogas a las descritas en la *Carta de Aristeas* para los traductores de la Biblia al griego.

4. Cronología y proceso de la traducción

En el siglo III a.e.c., como hemos dicho, se tradujeron los cinco primeros libros de la Biblia⁶. Si traspasamos la frontera del Pentateuco y nos adentramos en el resto de los libros de la Biblia hebrea traducidos al griego, o en los libros que no figuran en la Biblia hebrea, las noticias sobre los autores, lugar y fecha de las traducciones se vuelven escasas y confusas, lo que aboca en muchos casos a meras suposiciones.

Tras el Pentateuco seguirían las traducciones de Josué, Jueces, 1-4 Reyes, 1-2 Crónicas, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Profetas menores y Salmos, que suelen situarse a comienzos del siglo II a.e.c., y las de Daniel, 1-2 Esdras, Job y Proverbios, a finales del siglo II a.e.c.⁷. Las traducciones de Rut, Lamentaciones, Cantar de los Cantares y Eclesiastés deben situarse en el siglo I e.c., o incluso más tarde, pues han sido realizadas con gran literalismo y pertenecen muy probablemente a la tradición *kaigé* predecesora del traductor Áquila.

De los libros que no aparecen en la Biblia hebrea, algunos fueron traducidos a partir del hebreo o arameo y otros fueron compuestos originalmente en griego. Entre los primeros figuran Ben Sira, Baruc, 1 Macabeos, Tobit y Judit, y tal vez la Carta de Jeremías, todos ellos traducidos probablemente a finales del siglo II a.e.c.; y entre los segundos, 2-4 Macabeos, Sabiduría de Salomón y los Salmos de Salomón. A estos habría que añadir los seis suplementos griegos al libro de Ester, compuestos a finales del

6. La base textual de esta versión era la forma alejandrina del texto hebreo, a su vez una variante de la recensión palestina. Por el contrario, el texto transmitido por el judaísmo rabínico se remonta a la tradición babilónica, que a menudo es inferior a la base hebrea de los LXX.

7. El nieto de Jesús ben Sira, llegado a Egipto el 132 a.e.c., menciona la existencia de una traducción de «la Ley, los Profetas y los otros libros de nuestros padres» (Eclo, Prólogo, 9-10), que debía de ser la de los LXX. Las necesidades de las diversas comunidades, no solo litúrgicas sino de formación e instrucción (*paideian kai sophian*, Prólogo, 12), pueden haber influido como impulso para la traducción del resto de los libros.

siglo I a.e.c., y los suplementos griegos al libro de Daniel (Susana y Bel y el Dragón), compuestos en torno al cambio de era.

El estudio de la lexicografía y las técnicas de traducción contribuye a establecer el origen geográfico de las versiones griegas de los diferentes libros de la Biblia, aunque muchas preguntas quedan sin respuesta por la enorme fluctuación de los datos y sigue siendo una cuestión debatida entre los expertos la cronología, origen geográfico y autoría de estas versiones. Para la mayoría de los libros se supone un origen en la diáspora de Alejandría. Solo las traducciones de Ester, Rut, Cantar de los Cantares y Eclesiastés suelen situarse en Palestina y las de 2 y 4 Macabeos acostumbra a ubicarse en Antioquía, donde existía una importante comunidad judía.

La conclusión de la Biblia griega se llevó a cabo durante un proceso largo y complejo que duró unos cuatro siglos, si aceptamos el hecho de que libros como Cantar de los Cantares o Eclesiastés fueron traducidos en el siglo I o II e.c.

Los estudios de las técnicas de traducción presentan un panorama más complicado que la simple atribución de un libro a cada traductor. Puede haber más de un libro traducido por el mismo traductor (como parece ser el caso de Job y Proverbios), y, a la inversa, más de un traductor dentro de un mismo libro, como, por ejemplo, 1-4 Reyes, Jeremías y Ezequiel (Thackeray 1923). Pero estas hipótesis siguen siendo objeto de debate entre los especialistas y nunca estaremos seguros de si se trata de un individuo o de un círculo de traductores que trabajan juntos (de la traducción de Salmos, por ejemplo, solo puede afirmarse que procede del mismo grupo de traductores).

5. Calidad de la traducción

La Biblia griega es una antología de traducciones de gran calidad en general, más literal en unos libros y más libre en otros⁸. Cada libro presenta características propias. La versión del Pentateuco es fiel y correcta⁹, dentro de las características de la lengua *koiné* de la época, resultando más «helenizante» que las realizadas más tarde, de mayor literalismo, como «reflejo de la evolución de la sociedad judía que parte de una franca apertura al helenismo en la Alejandría del siglo III a.e.c. y retorna a los valores tradicionales y nacionalistas en la Palestina de los Asmoneos por los siglos II y I a.e.c.» (Trebolle 2013⁴, 350). La versión de Isaías, por el contrario, es muy libre y apenas utilizable para la crítica textual de este libro. La versión de Proverbios y Job, basada en un original hebreo muy diferente respecto al texto masorético (TM)¹⁰, es excelente y seguramente obra del mismo autor. También la traducción de Jeremías se basa en una forma re-

8. Para los criterios de literalidad y la equivalencia formal (versión literal) o equivalencia funcional (versión libre) de los diversos libros de la Biblia puede verse Trebolle 2013⁴, 349 ss.

9. El texto de los LXX coincide básicamente con el texto masorético, aunque la fluctuación textual existente provoca coincidencias con manuscritos de Qumrán o el Pentateuco samaritano.

10. El libro de Job de los LXX, por ejemplo, es una sexta parte más breve que el masorético; las ediciones modernas suplen las omisiones con el texto de Teodoción.

censional hebrea diferente al TM, resultando una octava parte más breve y con considerables variantes en el orden de los capítulos. La versión de Daniel (sobre un texto hebreo mucho más breve que el TM) es bastante libre, mientras que, por el contrario, la de Cantar y Rut es muy literal. La traducción del Eclesiastés llega al extremo de un literalismo servil, difícilmente inteligible para un griego sin nociones de hebreo.

La Septuaginta no fue únicamente la primera traducción, sino también la primera *interpretación* conocida de la Biblia hebrea. El texto que tuvieron delante los traductores era solamente consonántico, que aunque contara con una tradición de lectura era susceptible en numerosos casos de lecturas e interpretaciones diferentes. Uno de los mayores méritos de los primeros traductores consiste en habernos transmitido un texto con sentido, valiéndose de distintas lecturas y vocalizaciones, técnicas lingüísticas, reglas hermenéuticas, tradiciones exegéticas y otros recursos.

6. Sobre la helenización de la Septuaginta

La traducción de la Biblia al griego refleja la renovación de la teología del antiguo Israel que se había operado a la vuelta del exilio de Babilonia en el nuevo marco cultural del helenismo (Vegas Montaner 2005).

No es tarea fácil responder a la cuestión de en qué grado el fenómeno de dicha traducción representó una acomodación a la mentalidad de la lengua término, pues «no siempre se puede distinguir lo que pertenece a unas técnicas concretas de traducción y está condicionado por las diversas estructuras de las dos lenguas, de las modificaciones que se deben a las exigencias teológicas del traductor» (Fernández Marcos 1998, 304). Baste remitir a la traducción de *almá* por *neanis* y de *torá* por *nómos*, entre otros ejemplos (Piñero 2006, 178-185).

Por una parte, parece indudable que la mentalidad de los judíos que utilizaron como Biblia exclusivamente la versión de los LXX sería diferente de la de aquellos que solo leían las Escrituras en hebreo, pues los LXX supone un notable esfuerzo de interpretación y adaptación al mundo griego de un enorme caudal de pensamiento religioso extraño al mundo helenico. El proceso de traducción es como el «bautismo filosófico» de la Biblia: la terminología ética se multiplica, la versión otorga la prioridad a lo ontológico sobre lo histórico y hay un esfuerzo por rechazar los rasgos antropomórficos de la divinidad (Harl, Dorival y Munnich 1994, 254). Pero también es verdad que «la traducción de las Escrituras al griego ‘judicizó la *koimé*’ en mayor medida todavía que helenizó al judaísmo. Cargó de resonancias típicamente israelitas términos que hasta entonces habían tenido un sentido profano y pagano» (Trebolle 2013⁴, 353-354).

Recientemente predomina la opinión de que la posible «helenización» de la Septuaginta es una mera cuestión formal: la nueva expresión es griega, pero el contenido sigue siendo profundamente judío. Además, los continuos contactos entre Alejandría y Jerusalén impiden establecer, como se venía haciendo, una oposición demasiado tajante entre estos dos centros judíos¹¹.

11. Conviene tener en cuenta que los rabinos siguieron utilizando profusamente el griego hasta bien entrado el siglo II e.c., como lo demuestran la traducción al griego de Áquila, las car-

II. BIBLIA HEBREA Y BIBLIA GRIEGA: SUS DIFERENCIAS TEXTUALES

1. *Actitudes ante la diversidad*

La *Carta de Aristeas* relata que cuando Demetrio leyó la versión griega a la comunidad judía de Alejandría, todos coincidieron en que era sumamente correcta y convenía preservarla de cualquier tipo de desviación. Para la mayoría de los expertos, esta visión idealizada supone de hecho una alusión y un ataque a los intentos de revisión de la versión griega iniciados ya en su tiempo (siglo II a.e.c.). En efecto, los fragmentos griegos de Qumrán y otros papiros precristianos permiten ver que desde muy pronto hubo intentos de corregir el griego para adaptar la traducción al texto hebreo de la época. Ante las notables diferencias entre la Biblia hebrea de Jerusalén y la Biblia griega de Alejandría, la comunidad judía reaccionó en dos direcciones, que pueden denominarse corriente inspiracionista y corriente filológica (Fernández Marcos 2008, 52-56).

Una corriente del judaísmo helenístico, representada por el autor de la *Carta de Aristeas* y sobre todo por Filón de Alejandría, insistirá en que la Biblia griega refleja fielmente el original y, más aún, que está inspirada como lo estuvo la Torá que Dios entregó a Moisés en el Sinaí. Filón (*Vida de Moisés* II,36-40) desarrolla esta teoría introduciendo nuevos elementos legendarios, con mención expresa de la isla de Faros, próxima a la ciudad de Alejandría, como lugar de la traducción. Añade que tanto el original como su versión constituyen un único texto y que los traductores son profetas y hierofantes, idea que recogerá más tarde Agustín de Hipona (*La ciudad de Dios* 15,42), quien defenderá la inspiración de los LXX con palabras muy parecidas a las de Filón.

La otra corriente, filológica, consideraba que la versión griega sería tanto más auténtica cuanto mejor reflejara el texto del que se tradujo, por lo que desde muy pronto se pusieron en marcha iniciativas de corrección para aproximarla al original hebreo. Las revisiones no discurrieron solamente en esta dirección, sino que paralelamente el texto fue sometido a una corrección para mejorar el estilo literario y eliminar los semitismos propios del griego de traducción.

2. *Las primeras revisiones*

Así pues, aunque en los papiros precristianos de los siglos II y I a.e.c. ya hay huellas de que la traducción está revisada para adaptarla al texto hebreo, dos son las principales revisiones que en las últimas décadas han sido identificadas con rasgos coherentes y sistemáticos¹²:

tas en griego halladas en los alrededores de Qumrán, correspondientes al levantamiento de Bar Kojba, y la prohibición recogida en la Misná (Sot 9,14) de que nadie instruyera a su hijo en la lengua griega (finales del siglo II).

12. Ninguna de las dos revisiones, de orientaciones distintas, ha podido ser identificada en el Pentateuco.

2.1. La revisión *kaigé*

Al analizar los fragmentos griegos de los Profetas menores (finales del siglo I a.e.c.) encontrados en Nahal Hever, cerca de Qumrán, Barthélemy (1963) percibió que se trataba de una revisión sistemática y hebraizante del texto primitivo de los LXX, llevada a cabo por el rabinato palestinese a partir de la segunda mitad del siglo I a.e.c., que permitía comprobar que los traductores judíos posteriores, Áquila, Símmaco y Teodoción, habían sido precedidos por un proceso de revisiones de la Biblia griega para adecuarla al texto hebreo que los rabinos definirían como texto estándar a finales del siglo I e.c. (Fernández Marcos 1998, 119-163). Sin llegar a la literalidad de Áquila en el siglo II e.c., manifestaría ya una voluntad de acercamiento al hebreo protomasorético.

Sus características principales son la traducción de la partícula hebrea *gam* por *kaigé* (rasgo que dio el nombre a toda la revisión); la traducción del pronombre personal *anojí* por *ego eimi* ante un verbo en primera persona; la generalización de la traducción de *ish* en hebreo mediante *aner*; y la traducción de la negación hebrea *en* por *ouk esti*, sin tener en cuenta la concordancia de tiempos en griego.

Barthélemy descubrió que estos rasgos aparecían también en otros libros¹³, pero estudios posteriores han matizado sus conclusiones. Se trataría más bien de un proyecto o una tradición de revisiones no unitarias realizadas por un grupo de autores que incluiría una ligera revisión hebraizante hacia el texto protomasorético, con el propósito de regularizar y extender a los diversos libros de los LXX opciones de traducción literal empleadas ya por algunos traductores, como el de Salmos. Por consiguiente, esta revisión no estaría tan vinculada a las reglas hermenéuticas del rabinato palestinese de Hillel como pretendía Barthélemy.

2.2. La revisión protoluciánica

De carácter preferentemente estilístico, tiende a mejorar el típico griego de traducción de la Septuaginta primitiva, suavizando los rasgos semitizantes. Esta revisión se puede detectar en el sustrato antiguo del texto antioqueno en los libros históricos, especialmente cuando va acompañado por las citas de Flavio Josefo y las antiguas versiones latinas (*Vetus Latina*).

No podemos precisar su extensión por la Biblia. Falta en el Pentateuco, se encuentra cada vez más definida en los libros de Josué-Jueces-Rut y ha sido identificada en el texto antioqueno de los libros históricos (Samuel-Reyes-Crónicas)¹⁴. Algunos especialistas (Cross, Ulrich) han vinculado la revisión protoluciánica con el texto hebreo en curso en la Palestina de los siglos II-I a.e.c., representado por los fragmentos de Samuel hallados en la cueva 4 de Qumrán (4QSam^{a-c}), aunque otros (Fernández Marcos) opinan que las coincidencias son demasiado tenues como para

13. Como en las secciones *kaigé* de los libros de los Reyes, en las traducciones de Rut, Cantar de los Cantares y Eclesiastés, el texto del Códice Vaticano en el libro de los Jueces, etcétera.

14. Editado en Madrid por el grupo de «Filología y Crítica textual bíblicas» del CSIC por Fernández Marcos, Busto *et al.*, entre 1989 y 1996.

poder probar dicha vinculación¹⁵ y posiblemente nos hallemos ante una revisión de carácter estilístico llevada a cabo por los judíos de Antioquía en el siglo I e.c., habida cuenta de la importante colonia judía de esta ciudad, la segunda después de Alejandría¹⁶.

III. RECHAZO EN EL JUDAÍSMO Y NUEVAS TRADUCCIONES

Aunque las revisiones antes mencionadas son precristianas y realizadas en medios judíos, solo a partir del siglo II e.c. se manifestará radicalmente el descontento de los judíos con la versión de los LXX, en gran parte debido a que los cristianos la hubieran tomado como propia y se sirvieran de ella en sus controversias contra los judíos, quienes, precisamente en un momento de aguda polémica judeocristiana respecto a la recta interpretación de las Escrituras, tal como aparece en el *Diálogo con Trifón* de Justino, necesitaban traducciones que reflejaran con mayor fidelidad el tipo de texto hebreo que se había impuesto en círculos rabínicos y quedó definitivamente establecido a finales del siglo I o comienzos del siglo II e.c.¹⁷.

1. *Áquila*

Áquila, gentil del Ponto durante el reinado de Adriano (117-138), se convirtió al cristianismo y más tarde al judaísmo (fue discípulo de R. Aquiba)¹⁸, lo que le movió a aprender la lengua hebrea para traducir de nuevo la Biblia con el fin de desbancar a la Septuaginta, texto que ya entonces representaba la interpretación cristiana.

En su traducción¹⁹, llevada a cabo hacia el 140 e.c.²⁰, sobresale el extremado literalismo y servidumbre al texto hebreo, con una sintaxis semitizada propia de una lengua calco o de las versiones interlineares. Reproduce el texto hebreo palabra por palabra y en el mismo orden, aunque la lengua de destino quede dañada (ininteligible para quien no supiera hebreo), y se propone ser fiel a las sílabas e incluso a las letras del original; cada palabra hebrea es traducida siempre con el mismo equivalente griego; en ocasiones introduce, aprovechando la homofonía, palabras hebreas con colorido griego; traduce las palabras hebreas atendiendo a la etimo-

15. Asunto diferente es la vinculación de estos fragmentos quumránicos con el tipo textual de la Septuaginta antigua en general, que está fuera de duda.

16. Parece, sin embargo, que la característica del texto antioqueno en su estadio más antiguo es el haber permanecido inmune al influjo de la intensa actividad recensional llevada a cabo en Palestina (Bogaert).

17. Con todo, los estudios más recientes dejan claro que no se puede trazar una línea divisoria entre las nuevas traducciones al griego de la Biblia, tal como las describen las fuentes antiguas, y las sucesivas revisiones que desde muy pronto experimentó la antigua LXX como, por ejemplo, los diversos textos predecesores de Áquila que componen la revisión *kaigé*.

18. El Talmud babilónico le atribuye, bajo el nombre Onquelos (*nqls*), las tradiciones consignadas en el Talmud palestinense y que en principio se referían a la traducción griega de Áquila.

19. El texto de Áquila, al igual que los de Símmaco y Teodoción, se conoce por algunas citas conservadas en los comentarios de los Padres de la Iglesia, en lecturas marginales de manuscritos de los LXX y en los fragmentos de Salmos de la Hexapla (*vid. infra* IV.1), así como en citas talmúdicas y en fragmentos de Reyes y Salmos procedentes de la gueniza de El Cairo.

20. Sobre sus predecesores, *vid. infra*, parágrafo 3.

logía, aunque ello produzca alteraciones semánticas en el griego y su contexto, y mantiene los distintos nombres divinos del texto hebreo donde la Septuaginta los había traducido simplemente por *Kyrios* o *Theos*.

Como paradigma de su reproducción en griego de los más mínimos detalles del hebreo podemos destacar el uso de *syn* (seguida de acusativo) para la partícula hebrea *et* y así, por ejemplo, la correspondencia en español de su versión de Gn 1,1 sería: «En la cabeza creó Dios con el cielo y con la tierra». Por otra parte, evitó términos que habían adquirido connotaciones cristianas; así, la versión *christós* del título mesiánico *masiaj* es reemplazada por *eleimmenos*, lo que contribuyó al aprecio de esta versión por los judíos.

Aunque es opinión común que el literalismo de Áquila se debe a la aplicación de la hermenéutica rabínica palestinese a la Biblia griega, su traducción probablemente formaba parte de un programa más amplio de restauración del judaísmo y de la lengua santa en el mismo momento en que el emperador Adriano dedica sus esfuerzos a convertir Jerusalén en una ciudad grecorromana bajo el nombre de Aelia Capitolina.

La traducción de Áquila dejó de ser utilizada por los judíos del Próximo Oriente a raíz de la invasión árabe, cuando el griego dejó de ser lengua franca, pero siguió vigente entre los judíos bizantinos e influyó en las versiones judías al griego medieval y al neogriego (*Pentateuco de Constantinopla*, 1547), la mayoría de ellas conservadas en aljamiado, es decir, en griego escrito con caracteres hebreos.

2. *Símmaco*

Poca información nos ha llegado acerca de su persona y las características de su traducción. Fue tal vez un samaritano convertido al judaísmo en tiempos del emperador Severo (Epifanio) o un miembro de la secta cristiana de los ebionitas (Eusebio y Jerónimo). Según estudios recientes no se halla en la obra de Símmaco ningún rastro de ebionismo, mientras que, por el contrario, hay suficientes testimonios de que conoce muy bien la exégesis rabínica de su tiempo y las versiones arameas de la Biblia.

Probablemente su traducción ha de situarse en Galilea hacia el año 200 e.c. y se ha llegado a identificar a Símmaco con el personaje del Talmud de nombre Sumcos ben Yosef, discípulo de rabí Meír, que tuvo su apogeo a finales del siglo II e.c. y al parecer conocía el griego.

Aunque la versión de Símmaco es literal (no tanto como la de Áquila, pero más que la de los LXX), reproduce el sentido del original hebreo de manera clara y nítida, resultando a la vez fiel y literaria. Su griego, aunque propio de traducción, es muy semejante al de autores griegos contemporáneos, como Luciano de Samosata, y probablemente su versión va dirigida a los judíos helenizados de la clase media. Jerónimo, que alaba su claridad y búsqueda del sentido más que de la letra, en su versión latina siguió a Símmaco más que a ningún otro de los traductores, como se constata en las variantes textuales que ambos comparten.

Un rasgo característico de esta traducción es que adapta a la lengua griega los semitismos e idiotismos del hebreo, transformando, por ejemplo, las construcciones paratácticas del hebreo en sintagmas de subordi-

nación formados por participio más verbo finito en griego; vierte elegantemente con una sola palabra las nociones expresadas en hebreo con más de una palabra y también mitiga los antropomorfismos u otras expresiones relativas a la divinidad.

Es posible que, al igual que Áquila, también Símmaco tuviera sus predecesores. La presencia de lecturas características suyas ya en el Nuevo Testamento y algunos escritos pseudoepigráficos (*Paralipómenos de Jeremías*) probaría que Símmaco utilizó también las revisiones anteriores de los LXX, pero no conviene exagerar esta dependencia y la de Símmaco debe seguir manteniéndose como una nueva traducción de la Biblia hebrea (Fernández Marcos 2008, 61).

3. *Teodoción y la revisión kaigé*

La tradición sitúa a Teodoción, de cuya figura se tienen pocas y contradictorias noticias, en el siglo II e.c. Según Ireneo era un prosélito judío de Éfeso²¹. Rasgo característico de su traducción es que deja transcritas las palabras hebreas difíciles de traducir, como los nombres de animales, plantas, telas y diferentes instrumentos cúlticos. Su estilo se sitúa a medio camino entre el literalismo de Áquila y la búsqueda del sentido de Símmaco, siendo el que más se acerca a LXX.

La traducción de Teodoción tuvo gran importancia y difusión, hasta el punto de sustituir el texto de la versión original de los LXX en numerosos manuscritos y ser utilizado por Orígenes para colmar las lagunas textuales en su edición hexaplar de la Septuaginta. Su versión de Daniel se convirtió en el texto habitual de este libro y se ha conservado también bastante material de procedencia teodociónica en Job, Proverbios, Isaías, Jeremías y Ezequiel. Numerosas citas neotestamentarias del Antiguo Testamento reproducen el texto de Teodoción, no el de los LXX.

Dos temas han centrado la investigación sobre Teodoción. Por un lado, la aludida existencia de un doble texto en el libro de Daniel, uno septuagintal y otro atribuido a Teodoción, que llegó a desplazar casi por completo al de los LXX. Por otro, la existencia de lecturas teodociónicas en documentos muy anteriores al Teodoción histórico²², lo que dio origen a la hipótesis de un proto-Teodoción. Gracias al descubrimiento del rollo de Profetas menores de Nahal Hever y las modernas investigaciones sobre la recensión *kaigé* se han podido encontrar explicaciones satisfactorias.

Con anterioridad a las grandes recensiones cristianas (*vid.* § IV) y a las versiones o revisiones judías, el judaísmo palestino emprendió hacia el 50 e.c. (Barthélemy), o quizá ya a finales del siglo I a.e.c., una laboriosa revisión del texto griego primitivo para corregirlo en función del texto hebreo que por entonces tomaba carácter oficial en los círculos rabínicos de Palestina (Trebolle 2013⁴, 345). La recuperación de este «eslabón per-

21. Epifanio añade que se hizo prosélito tras haber seguido por un tiempo a Marción, pero su relato se parece demasiado al de Áquila como para resultar fidedigno y adolece además de contradicciones cronológicas.

22. Justino, Clemente de Roma, la Carta de Bernabé, la Carta a los Hebreos, el Apocalipsis de Juan y los Sinópticos citan el libro de Daniel a partir del texto de Teodoción.

dido en la historia de la Septuaginta» (Barthélemy 1953) permite conocer la existencia de una etapa intermedia en el proceso de fijación del texto hebreo en vías de su canonización definitiva.

Si aceptamos la identificación de Teodoción con el autor de esta revisión, tal como propone Barthélemy²³, desaparecerían los problemas cronológicos de las citas anteriores al siglo II e.c. Parece mejor, sin embargo, aceptar esta revisión del siglo I e.c. como una primera etapa de la revisión teodocionica (= proto-Teodoción), anterior a la revisión del Teodoción histórico, cuya existencia y actividad se encuentran demasiado atestiguadas por la tradición y por las fuentes antiguas como para borrarlo de la historia. Con todo, el grado de intervención del Teodoción histórico sobre los materiales ya revisados por el grupo *kaigé* continúa siendo un enigma (Fernández Marcos).

Los autores de la revisión *kaigé* pueden ser considerados con justicia como los «predecesores de Áquila» (Barthélemy 1963), quien llevó a extremos inauditos, por insostenibles para un oído griego, la tendencia al literalismo que ya había comenzado a desarrollarse en la recensión proto-teodocionica (Trebolle 2013⁴, 346)²⁴.

4. Otras versiones antiguas

Los fragmentos de la Hexapla y algunas lecturas de los Padres de la Iglesia dan noticia de otras versiones antiguas, unas anónimas (como la *Quinta*, *Sexta*, *Séptima*, *el hebreo*, *el sirio*, *el samaritano*) y otras atribuidas a personajes concretos de la Antigüedad (como Josefo el traductor, Ben Laaná y Ben Tilgá). Dada la escasez de fragmentos o lecturas resulta difícil su identificación, o saber si son verdaderas versiones o tan solo revisiones de los LXX, si se extendían a toda la Biblia o solo a algunos libros, o si proceden de círculos judíos o cristianos. Constituyen, sin embargo, valiosos documentos que reflejan momentos de intensa actividad filológica en torno a la Biblia griega y su transmisión²⁵.

IV. LA SEPTUAGINTA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA: LAS RECENSIONES

La transmisión de la Biblia griega, al igual que la del legado del judaísmo helenístico constituido por las obras de Filón de Alejandría y de Flavio Josefo, se realizó fundamentalmente en círculos cristianos. La diversidad textual de la misma según las zonas geográficas, cuando a finales del si-

23. Quien, de acuerdo con el testimonio de Ireneo, identifica a Teodoción con Jonatán [gr. Theodotion] ben Uzziel, el discípulo de Hillel, al que el Talmud babilónico atribuye erróneamente la autoría del Targum a los Profetas (cf. cap. 13, IV.2) y que vivió en la primera mitad del siglo I e.c.

24. Resulta significativo que los tres traductores hayan sido asimilados a personajes tannaíticos, vinculados a las traducciones de la Biblia al arameo, lo cual plantea el tema de la relación entre las revisiones de los LXX realizadas por autores judíos y los targumim, sobre todo en lo referente al desarrollo común de los mismos métodos de traducción y de los principios de interpretación de la Biblia, establecidos por los rabinos (Trebolle 2013⁴, 347).

25. Véanse detalles en Fernández Marcos 1998, 163-180.

glo IV Jerónimo se dispone a traducir nuevamente la Biblia hebrea al latín, queda reflejada por Jerónimo en el prólogo a la traducción de los libros de las Crónicas del año 396, donde califica la situación de la Biblia griega con la conocida expresión de *trifaria varietas* para referirse a las tres recensiones o formas textuales diferentes en que se leía la Septuaginta: la más antigua de Orígenes en Cesarea, la de Luciano en Antioquía de Siria y la muy hipotética de Hesiquio en Alejandría.

1. *La Hexapla y la recensión hexaplar*

Orígenes, tal vez el teólogo más significativo de la Iglesia oriental, nació probablemente en Alejandría *ca.* 185 e.c. Tras viajar a Roma y Palestina, a partir del 234/35 se asentó definitivamente en Cesarea, donde fundó una escuela semejante a la de Alejandría. Aunque comenzaría a reunir materiales en su época de Alejandría, culminó en Cesarea, entre los años 235-250, una obra ingente, de unos cincuenta volúmenes: la Hexapla, o Biblia en seis columnas sinópticas, precursora de las Políglotas de la Edad Moderna, en la que demuestra un sentido crítico muy avanzado para su época (Fernández Marcos 1998, 209-227). El contenido de sus columnas es el siguiente: el texto hebreo (1.^a col.) y su transcripción en caracteres griegos (2.^a)²⁶; las versiones griegas de Áquila (3.^a), Símmaco (4.^a), LXX (5.^a) y Teodoción (6.^a). La disposición de las columnas refleja visualmente la mayor o menor separación, desde un punto de vista textual, de las versiones respecto al hebreo²⁷.

Orígenes se quejaba (*Comentario al evangelio de Mateo* 15, 14) de que el texto griego heredado estaba corrompido de variadas formas por el descuido o la mala intención de los escribas y menciona el procedimiento que utilizó para restaurarlo. Ante las discordancias con el texto hebreo y de los manuscritos entre sí, Orígenes se propuso comparar el texto de la Septuaginta con el de las restantes versiones griegas y conservar aquello en lo que coincidían. En los casos de discrepancia colocó un óbelo (÷), signo de espurio, delante de aquellas palabras o frases de los LXX que faltaban en el texto hebreo y un asterisco (※) ante aquellas palabras o frases que faltaban en los LXX, pero que se encontraban en alguna de las otras versiones griegas en consonancia con el hebreo. El final del texto implicado, ya fuera precedido de óbelo o asterisco, era marcado mediante un metóbelo (↘). Estos signos procedían de la filología alejandrina del siglo III a.e.c., cuando los sabios de la Biblioteca, como Aristarco, editaban los textos de Homero u otros clásicos griegos.

Ciertamente, en tiempos de Orígenes, la Septuaginta presentaba formas textuales muy distintas según las diversas regiones, sometida a continuas revisiones y expuesta a las contaminaciones y corrupciones de los copistas. Además, a lo largo del siglo II e.c. habían surgido en el seno del

26. Quizá instrumento pedagógico análogo a otros ejemplos de textos transliterados en el mundo antiguo o, con un sentido más profundo que algunos apuntan, medio de aproximarse a los sonidos de la lengua hebrea, que gran parte de los Padres de la Iglesia consideraban —al igual que los rabinos— la lengua natural de la creación.

27. El Talmud de Jerusalén parece conocer las tres versiones por el orden Teodoción, Áquila y Símmaco, del más antiguo al más reciente.

judaísmo nuevas traducciones (*vid.* § III), judaísmo y cristianismo comenzaban a dividir sus caminos y arreciaba la polémica, apoyada en la distinta interpretación de los textos bíblicos que compartían. Con gran clarividencia Orígenes intuyó el problema y quiso dotar a los cristianos de una base textual firme para sus discusiones con los judíos. La Hexapla surge, como queda claramente dicho en su *Carta a Africano* 5, para que en la polémica los cristianos no aduzcan pasajes que no se encuentran en las Escrituras de los judíos y a su vez puedan servirse también de lo que se encuentra en los manuscritos judíos, aunque falte en los propios, es decir, tiene una finalidad predominantemente apologética.

No existían copias de la Hexapla hasta que en 1896 el cardenal Mercati descubrió restos de un ejemplar en un palimpsesto (manuscrito borrado y reutilizado) de la Biblioteca Ambrosiana de Milán con fragmentos del libro de los Salmos, que confirmaba el orden tradicional de la segunda, tercera, cuarta y quinta columnas, aunque no despejaba todas las incógnitas. En el palimpsesto no figura la primera columna con el hebreo, y en la quinta columna no queda rastro de ningún signo diacrítico incorporado.

Orígenes llevó a cabo una edición posterior, propiamente hexaplar, que contenía únicamente el texto de los LXX, cuyas lagunas respecto al texto hebreo aparecían completadas con el texto de Teodoción y estaba dotada, en consecuencia, de los signos diacríticos necesarios. Es preciso distinguir claramente la obra de la Hexapla y la posterior edición hexaplar de la Septuaginta²⁸.

No resulta fácil determinar si el texto de la quinta columna de la Hexapla era el de la Septuaginta tal cual Orígenes lo había conocido o un texto ya revisado por él mismo y al que habría dotado de las correspondientes adiciones y signos hexaplares. Cabe suponer que la sola disposición en columnas permitía observar las diferencias entre los distintos textos, sin necesidad de añadir signos diacríticos (Mercati, Barthélemy y Bogaert), pero las opiniones de los especialistas siguen divididas entre los que piensan que Orígenes incorporó dichos signos a la columna de los LXX de la Hexapla y los que creen que solo estaban incorporados en la edición hexaplar de la Septuaginta corregida, que puso en circulación con independencia de la Hexapla.

Las consecuencias de la gigantesca obra de Orígenes son paradójicas: el mayor esfuerzo de la filología bíblica en la Antigüedad se convirtió de hecho en el origen de la mayor confusión en la transmisión del texto de los LXX, que Orígenes corrigió de acuerdo con el texto hebreo²⁹ en curso a mediados del siglo III e.c., sin caer en la cuenta de que no era el mismo que los traductores habían utilizado seis siglos antes, un texto distinto y plural, como han evidenciado los documentos de Qumrán, con lo que el resultado fue funesto para la transmisión del texto genuino de los LXX.

Se acabó produciendo una confusión y mezcla de textos mucho mayor de la que el propio Orígenes había conocido. La dificultad que supo-

28. La confusión entre ambas surgió del hecho de que los testigos de esta nueva edición suelen recoger en los márgenes lecturas de las otras revisiones griegas, por lo que adquieren un aspecto similar al de la edición en columnas.

29. Sobre el debatido tema de sus conocimientos del hebreo algunos afirman que sabía más de lo que parece, aunque con una perspectiva diferente a la actual, más interesado en una visión sincrónica de la lengua con fines apologéticos. El intenso contacto de Orígenes con sus maestros judíos en Cesarea le permitió conocer las tradiciones exegéticas judías y la hermenéutica rabínica.

nía el copiar todas las columnas de la Hexapla, o aunque fuera solamente las cuatro en griego, contribuyó a que esta obra dejara de ser transmitida. Con el tiempo dejaron también de copiarse los signos aristárquicos, que acompañaban el texto de la edición hexaplar de los LXX, o se copiaban en lugar erróneo, lo que contribuía todavía más a la confusión textual. Así se llegó a formar un texto mixto, compuesto del griego antiguo de los LXX y de fragmentos de las demás versiones, que pasó progresivamente a gran parte de la tradición manuscrita conservada.

La recuperación del texto prehexaplar, anterior a Orígenes, solo es ahora factible a través de aquellos manuscritos que no sufrieron el influjo hexaplar, como es el caso del Códice Vaticano (B). La versión siro-hexaplar (cf. § V) contribuye también a la recuperación del texto original de los LXX, pues traduce con sumo literalismo el texto hexaplar de los LXX, pero conserva además con gran precisión los signos aristárquicos que diferencian las lecturas hexaplares de las prehexaplares.

Así pues, para restaurar críticamente el texto primitivo de los LXX hay que tener en cuenta todas las peripecias de su transmisión y desandar buena parte del camino recorrido por los copistas y recensores cristianos. Tal es la tarea que se propone el proyecto *Septuaginta Unternehmen* de Gotinga, encargado de publicar ediciones críticas o eclécticas de los distintos libros de los LXX, a la manera de las de los autores clásicos. Sus criterios de edición se basan en los principios establecidos por su fundador, P. de Lagarde, a finales del siglo XIX: identificar los grupos de manuscritos y las recensiones cristianas, en especial la hexaplar y la antioquena o luciánica, para trazar un árbol genealógico de la historia de la transmisión que permita remontarse hasta el texto original de los traductores³⁰.

2. La recensión antioquena o luciánica

En la región de Siria se conocía el texto de los LXX en una recensión atribuida por Orígenes al mártir Luciano (m. 311/12), fundador de la escuela exegética de Antioquía, rival de la alejandrina de Egipto. Dado que son confusas nuestras noticias de Luciano³¹ y esta recensión se identifica por la coincidencia de su texto con el de las extensas citas bíblicas de los Padres del área geográfica de Antioquía (Juan Crisóstomo, Eustacio, Diodoro, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro), modernamente se prefiere denominarla antioquena. No ha podido ser identificada en todos los libros: ausente del Pentateuco, está representada sobre todo en los libros históricos.

Como característica general de esta recensión destaca su tendencia a colmar las lagunas de los LXX respecto al texto hebreo mediante añadidos tomados de los tres traductores judíos más recientes, en particular de Símaco, siendo frecuentes las dobles lecturas o dobletes, que consisten en una

30. Los descubrimientos del mar Muerto han permitido superar definitivamente teorías como la de P. Kahle, que vinculaba la diversidad textual de la Septuaginta al fenómeno del targumismo. El arquetipo textual de los LXX propuesto por Lagarde no sería para Kahle sino el resultado de un proceso de unificación a partir de múltiples versiones griegas anteriores, realizadas a partir de textos hebreos «vulgares» mediante criterios de traducción similares a los de los targumim arameos.

31. La información sobre Luciano ha sufrido, según Barthélemy, un proceso de idealización que llega incluso a convertir erróneamente su recensión en una nueva traducción del hebreo.

lectura de la Septuaginta primitiva yuxtapuesta a la lectura hexaplar, más conforme con el texto rabínico. El resultado es un texto pleno, sin omisiones. Introduce también una serie de interpolaciones (nombres propios, pronombres, conjunciones, explicitación de sujetos u objetos implícitos, etc.), que tienden a aclarar el sentido o a atenuar incorrecciones gramaticales. Recurre con frecuencia a cambios de sinónimos y se percibe una tendencia a sustituir las formas helenísticas de la antigua Septuaginta por las áticas, debido al influjo de los gramáticos griegos a partir del siglo II e.c.

En los libros históricos, donde la recensión emerge con perfiles más definidos, se perciben otros rasgos de carácter literario: completa lo que está solo implícitamente dicho en la cadena narrativa, reescribe con frecuencia la frase adaptándola al estilo e hipébaton del griego, y realiza otra serie de intervenciones editoriales de carácter teológico, midrásico o simplemente cultas. Se trata, en definitiva, de un texto revisado y editado probablemente con vistas a la lectura pública.

Desde el principio ya se advirtió que en la recensión antioquina había dos componentes claramente diferenciados: 1) un material tardío, ciertamente poshexaplar, incorporado en tiempos del Luciano histórico, y 2) un sustrato de lecturas muy antiguas, anteriores a la época de Luciano, el llamado texto protoluciánico (cf. *supra*), que en los libros históricos se suele identificar por su coincidencia con las antiguas versiones latinas (VL) y con las citas de Flavio Josefo. La coincidencia de lecturas hebreas de 4QSam^a con lecturas de los manuscritos luciánicos en los libros de Samuel ha suministrado un apoyo considerable a esta hipótesis (Cross, Ulrich), aunque este sustrato no se identifica con la Septuaginta antigua, puesto que se apoya en un trabajo más antiguo de revisión, sobre todo estilística, debida posiblemente a los judíos de Antioquía en el siglo I e.c. (Fernández Marcos).

Resulta, por tanto, difícil determinar si el texto protoluciánico es el mismo de la Septuaginta original «más o menos corrompido» (Barthélemy), si es producto de una recensión, cuyo propósito era adaptar el griego original al tipo textual hebreo corriente en Palestina hacia el siglo II a.e.c. (Cross) o si se trata simplemente de la propia Septuaginta o de otra versión griega antigua (Tov). La investigación actual tiene como tarea identificar las lecturas protoluciánicas y diferenciarlas de las del texto luciánico posterior (Brock).

En cuanto a su influjo posterior, la recensión antioquina se convirtió en el texto oficial de la Iglesia oriental para el Salterio. La traducción al gótico de Ulfilas, en la segunda mitad del siglo IV e.c., así como la traducción al eslavo de Cirilo y Metodio en el siglo IX e.c. (*vid.* § VI), fueron realizadas a partir de un texto antioqueno.

3. La recensión egipcia de Hesiquio

Jerónimo mencionaba para la zona de Alejandría y Egipto una recensión atribuida al obispo Hesiquio (m. 311), la cual, sin embargo, continúa sin identificar. A lo más que han llegado los estudios realizados es a señalar en determinados libros un grupo alejandrino de manuscritos identificados por su coincidencia con las citas de los Padres alejandrinos, como Clemente, Orígenes, Dídimo o Cirilo de Alejandría. Pero en la mayor parte de los libros de la Septuaginta no se ha llegado a identificar el supuesto

texto de Hesiquio, ni es posible determinar si la revisión se basaba en un texto hebreo, tratándose quizá de una revisión estilística griega. Posiblemente no se tratara de una recensión sistemática y ni siquiera de una edición, sino de un texto utilizado especialmente por el cristianismo egipcio, que tenía suficiente tradición y autonomía para difundir un texto propio (Trebolle 2013⁴, 339).

El estudio de documentos de los primeros siglos, con especial atención a los lexicógrafos alejandrinos, podrá proporcionar un mejor conocimiento del griego de Egipto, pero por el momento las características del grupo alejandrino de manuscritos resultan demasiado imprecisas como para descubrir en ellas criterios recensionales semejantes a los de las recensiones hexaplar y antioquena (Fernández Marcos 2008, 76).

HISTORIA TEXTUAL DE LA SEPTUAGINTA

Versión griega (III-II a.e.c.)	LXX		
Revisiones (II-I a.e.c.)	proto-Teodoción (<i>kaigê</i>)		lucianica
Traducciones judías (II e.c.)	Áquila	Símmaco	Teodoción
Recensiones cristianas (III e.c.)	Hesiquio (Alejandría)	Orígenes (Hexapla)	Luciano (Antioquía)

V. LA SEPTUAGINTA EN LA HISTORIA DEL TEXTO BÍBLICO

1. *Los tres tipos textuales bíblicos*

Los tipos textuales bíblicos conocidos hasta mediados del siglo XX se reducían a tres: el texto hebreo masorético transmitido por la comunidad judía, el texto griego de los LXX que adoptó el cristianismo naciente y el Pentateuco hebreo de los samaritanos conservado en escritura paleohebraea.

El texto masorético en su estructura consonántica quedó fijado por los rabinos a finales del siglo I e.c., convirtiéndose a partir de entonces en el *textus receptus* estándar, transmitido con una gran fidelidad, y más tarde vocalizado y puntuado por los masoretas a comienzos de la Edad Media. Sin embargo, los descubrimientos de Qumrán a partir de 1948 han supuesto una revolución para la historia del texto bíblico y han contribuido a revalorizar el texto de los LXX³², al confirmarse que las diferencias entre los textos griego y hebreo no se debían a la incompetencia de los traductores o a las técnicas de traducción empleadas, sino a la utilización de un texto hebreo diferente del estandarizado —como en el caso de los textos de Samuel y algunos de Jeremías—, de forma que el problema de la Biblia

32. Muestra de ello son los proyectos de traducción de la Septuaginta a diversas lenguas modernas, entre ellas el español: Fernández Marcos y Spottorno 2008 y 2011.

plural ya no se limita a las diferencias entre la Biblia hebrea y griega, sino que se remonta al primitivo estadio del texto hebreo en los tres siglos anteriores al cambio de era. La Septuaginta es, pues, junto con Qumrán, herramienta fundamental para el conocimiento de la historia del texto bíblico y en ocasiones, incluso, el testigo más antiguo de un original hebreo hoy perdido y anterior al que más tarde se transmitiría como texto hebreo oficial.

2. *La Septuaginta como Biblia oficial del cristianismo*

Poco después de su origen como Biblia del judaísmo helenístico en Alejandría, la Septuaginta comenzó a ser revisada para adaptarla al nuevo texto hebreo que el judaísmo rabínico acabaría imponiendo. A medida que se fue extendiendo este texto hebreo oficial, la Septuaginta será vista con mayor recelo en los ambientes judíos y terminará siendo suplantada por nuevas traducciones más literales, como la de Áquila del primer tercio del siglo II e.c. A este abandono de la Septuaginta por parte de los judíos contribuyó también su aceptación como Biblia oficial por los cristianos, que llegarían a romper con su judaísmo original para irse constituyendo como nueva religión a partir de la destrucción del templo por los romanos en el año 70 e.c. Se da, pues, la paradoja de que una Biblia nacida para satisfacer los deseos de prestigio cultural del judaísmo de la diáspora se convirtió tres siglos más tarde en la Biblia oficial del cristianismo, que fue quien se encargó de copiarla y transmitirla, al igual que hiciera con otros legados del judaísmo helenístico, como las obras de Filón y de Josefo. Los autores del Nuevo Testamento emprendieron una nueva interpretación de las Escrituras, sobre todo los Salmos y los Profetas, a la luz de la figura de Jesús de Nazaret. La Septuaginta, cuyas numerosas citas y alusiones condicionaron la redacción de los escritos neotestamentarios, sirvió de intermediaria para esa nueva interpretación y la configuración del lenguaje teológico cristiano.

A partir del siglo II algunos cristianos comenzaron a citar y tratar como Escritura diversos libros que no estaban en la Biblia hebrea. Esta tradición en favor de la Biblia griega fue apoyada decididamente por personalidades como Orígenes y Agustín de Hipona. Jerónimo, siglo y medio después, volvería a la *hebraica veritas* como norma en su versión latina de las Escrituras hebreas, pero su posición estricta de limitar el canon cristiano a los libros contenidos en la Biblia hebrea a la postre no triunfaría.

La Septuaginta ha seguido vigente hasta hoy como Biblia oficial de la Iglesia ortodoxa. En el mundo cristiano oriental se mantuvo viva a partir del siglo IV e.c. la traducción al siríaco (Peshitta) y en Occidente terminó por imponerse la Vulgata a lo largo de la Edad Media, hasta que comenzaron a surgir múltiples traducciones a las lenguas vernáculas.

VI. VERSIONES ANTIGUAS DE LA BIBLIA: LA TRADUCCIÓN DE LA SEPTUAGINTA

El creciente número de cristianos que no entendía el griego, especialmente en las zonas limítrofes del Imperio romano, hacía inevitable que se iniciara un proceso de traducción de la Biblia a sus propias lenguas, que respecto

al latín, siríaco y copto comenzó ya en torno al año 180 e.c. A diferencia del judaísmo y su uso exclusivo del hebreo en la liturgia, el cristianismo no se sintió vinculado a una lengua concreta y favoreció la traducción de la Biblia griega a las lenguas vernáculas de las diversas Iglesias repartidas por el mundo, por lo que la historia de las versiones bíblicas antiguas se convierte en una auténtica historia del desarrollo del cristianismo.

Su importancia cultural es también notable, pues en algunos casos, como en las versiones al armenio, georgiano, gótico o eslavo antiguo, las traducciones bíblicas coinciden con la invención del alfabeto de dichas lenguas y con el comienzo de la literatura vernácula de esos pueblos, de la que constituyen los documentos más antiguos. Se convirtieron asimismo en vehículo de expansión de la literatura del mundo bíblico a las nuevas culturas, y gran parte de la literatura pseudoepigráfica, compuesta entre los siglos III a.e.c. y III e.c., ha llegado hasta nosotros a través de estas versiones secundarias.

Con excepción de las traducciones arameas, la mayoría de las versiones antiguas de la Biblia fueron realizadas a partir de la Septuaginta, que ejerció también influjo en la Peshitta siríaca y la Vulgata latina, traducidas en su mayor parte desde el hebreo.

El origen de algunas de estas versiones antiguas suscita la cuestión de si existió una versión única original, cuyas revisiones sucesivas condujeron a la pluralidad de textos transmitidos, o desde el principio coexistieron varias traducciones que por un proceso de unificación confluyeron en un texto más unitario, aunque no exento de variantes. Solamente en el caso de las versiones gótica y eslava hay certeza de que originalmente existió una versión única.

1. *Versiones occidentales*

En las *versiones latinas* (Bogaert 1997) hay que distinguir entre las traducciones latinas del texto griego de los LXX y las efectuadas a partir del texto hebreo de la Biblia.

El término *Vetus Latina* (VL) designa el conjunto de traducciones y revisiones latinas anteriores a la versión Vulgata de Jerónimo (finales del siglo IV). Suelen distinguirse dos tipos textuales en virtud de la procedencia geográfica de los manuscritos: africano y europeo.

La VL fue realizada a partir de unos modelos griegos prehexaplares, estrechamente emparentados con el texto antioqueno o protoluciánico, y notablemente diferentes del texto que transmiten los códices unciales de los siglos IV y V. La VL, por tanto, se remonta a los niveles más antiguos de la tradición textual griega y en ocasiones constituye un testigo excepcional de la tradición hebrea más antigua.

Hasta el siglo III e.c., la lengua de la Iglesia romana siguió siendo el griego, pero ya en el siglo II e.c. este había sido sustituido por el latín en el norte de África, cuna de la literatura cristiana en lengua latina gracias a la traducción de los LXX y del Nuevo Testamento. Tertuliano (160-220) disponía en su tiempo de una versión latina y, a mediados del siglo III, Cipriano, obispo de Cartago, cita extensamente en sus obras una versión latina, ya revisada, que es conocida como versión africana. Este texto sufrió continuas adaptaciones al vocabulario litúrgico de los diversos luga-

res por los que se propagó. A finales del siglo IV circulaban por Italia, la Galia y España diversas recensiones denominadas europeas.

Este proceso de revisiones según las diversas formas textuales griegas que circulaban continuó en los siglos siguientes y constituye una de las características más específicas de las versiones latinas anteriores a Jerónimo³³. En alguna de ellas se encuentran incluso huellas de una aproximación al hebreo, pero tales hebraísmos parecen encontrar la mejor explicación en una traducción de textos griegos ya corregidos según el hebreo.

La versión antigua estaba escrita en la lengua vernácula del pueblo, muy alejada de la lengua literaria de la época. Dentro del citado proceso de continua revisión, su texto fue modificado para adecuarlo tanto a textos griegos diferentes de los utilizados en la primera versión como a los nuevos estilo y vocabulario derivados de la evolución de la lengua latina³⁴.

Estas antiguas versiones latinas ejercieron un importante influjo en el desarrollo del vocabulario del cristianismo latino occidental. Hasta el siglo VIII no fueron definitivamente suplantadas por la traducción de Jerónimo y, además, se mantuvieron en aquellos libros de la Vulgata en los que Jerónimo no disponía de texto hebreo donde basar su traducción (Sabiduría, Ben Sira, Baruc y Macabeos).

En el siglo IV, debido a la pluralidad de formas textuales y su corrupción, o al lenguaje y estilo descuidado, se sintió la necesidad de revisar completamente la VL o de acometer la empresa de una nueva versión latina, como la llevada a cabo por Jerónimo a finales del siglo IV³⁵ y que a partir de la época carolingia se convirtió en la versión «divulgada», por lo que desde el siglo XVI recibe el nombre de *Vulgata*.

Jerónimo, hombre trilingüe por antonomasia, recibió en Roma una buena formación literaria (360-367), visitó más tarde (374-380) las mejores escuelas exegéticas del Oriente griego y llegó a adquirir serios conocimientos de hebreo con rabinos judíos. Pasó en Belén la última parte de su vida (385-420) y conoció la biblioteca creada por Orígenes y Eusebio en Cesarea, donde pudo consultar la famosa Hexapla.

En su trabajo no siguió un plan sistemático ni un método uniforme. Realizó una primera versión del Salterio a partir del texto griego, hoy perdida. Tras haber revisado en el 392 la versión del Génesis, cambió de orientación y, guiado por el criterio de preferencia por la *hebraica veritas*, pasó a trabajar sobre el texto hebreo, primero con el Salterio *iuxta hebraeos*, después con la traducción de los libros proféticos, en los que se incluye Daniel con sus suplementos, y seguidamente, hasta el año 405, con el resto de la Biblia. No tradujo los libros deuteroacanónicos, pues no formaban parte de la Biblia hebrea, salvo los de Tobit y Judit, vertidos de forma somera y en pocas horas con ayuda del texto de la VL. Como la Iglesia no podía prescindir de estos libros, pronto se incluyó en la Vul-

33. Agustín se quejaba en su tiempo de que muchos se creían autorizados a introducir correcciones en el texto latino, hasta el punto de que parecían existir tantas versiones como códices, lo que condujo a un estado de confusión textual (*vitiosissima varietas*) que pronto resultó intolerable.

34. Véanse los ejemplos presentados por Treballe 2013⁴, 390.

35. A partir de entonces, la versión Vulgata de Jerónimo, mezcla de revisión antigua y de traducción de nuevo cuño, fue desplazando progresivamente la antigua versión, aunque los manuscritos de la VL no dejaron de estar en circulación hasta finales del siglo VIII.

gata una traducción no jeronimiana de los mismos, consistente en revisiones antiguas de la VL. Hay que distinguir, por tanto, entre «Vulgata» y «traducción jeronimiana», pues ni todo lo incluido en la Vulgata fue traducido por Jerónimo ni todas las traducciones de este se incorporaron a la Vulgata. Las revisiones hexaplares realizadas por Jerónimo no forman parte de la Vulgata (excepto la del Salterio). Muy pronto la Vulgata se vio contaminada con las lecturas de la VL, que el mismo Jerónimo seguía citando en sus comentarios³⁶.

En el libro de los Salmos, junto a la traducción de Jerónimo (*Psalterium iuxta Hebraeos*), la Vulgata transmite también el *Psalterium Gallicanum*, que es una revisión de las antiguas versiones latinas sobre la base de la recensión hexaplar de los LXX.

Entre las versiones occidentales hay que mencionar también la *versión gótica*, la primera versión de la que conocemos el nombre del traductor, el obispo Ulfilas, apóstol de los godos en las provincias del Danubio en la segunda mitad del siglo IV. Con la excepción de Gn 5 y Neh 5-7, cuya traducción, muy literal y uniforme, tiene como base un texto griego de tipo antioqueno, solo se han conservado textos del Nuevo Testamento (*Codex Argenteus*).

En el siglo IX, la Iglesia bizantina organizó una misión a los pueblos eslavos, cuya evangelización sentó las bases de la cultura eslavocristiana más antigua. Según las fuentes, los hermanos Cirilo y Metodio, nacidos en Tesalónica, fueron los responsables de esta misión y autores de la *versión eslava*. Cirilo diseñó un alfabeto de 38 letras y comenzó a traducir los Evangelios. También se le atribuye la traducción del Salterio. A su muerte, Metodio completaría la traducción del Antiguo Testamento³⁷, con la excepción de Macabeos. La mayor parte de esta versión se perdió muy pronto y del Antiguo Testamento solamente nos han llegado salterios incompletos (el más importante es el *Psalterium Sinaiticum*, del siglo XI). Basada en un texto griego muy semejante al de la recensión antioquena, esta traducción experimentó seguidamente varias revisiones, que reflejan la evolución dialectal del eslavo. En antiguo eslavo se conserva también una abundante literatura pseudoepigráfica.

2. Versiones orientales

Aunque a los primeros cristianos de Alejandría les bastaba con la Septuaginta, cuando el cristianismo se expandió por el interior de Egipto se hicieron necesarias las versiones al egipcio vernáculo, es decir, al copto. Las *versiones coptas* no son uniformes, debido a que esta lengua, que constituye la última etapa en el desarrollo del egipcio antiguo, se encontraba dividida en tres dialectos con bases geográficas y textuales diferentes: ac-

36. Por ejemplo, cuando Jerónimo traduce el texto hebreo utiliza *foedus* o *pactum* para el término *berit* («alianza»), pero cuando revisa un texto latino a través del griego de los LXX, la correspondencia de *diathêkê* es *testamentum* (Trebolle 2013⁴, 396).

37. No es seguro que se tradujeran todos los libros. Aparte de las numerosas revisiones posteriores, en algunos manuscritos del siglo XV figuran libros de la Biblia traducidos de la Vulgata y no del griego.

mímico, sahídico y bohaírico. Únicamente hubo una traducción completa del Antiguo Testamento en sahídico, pero no se ha conservado ningún manuscrito que la contenga por entero. La tradición manuscrita es muy irregular, desde la existencia de múltiples testimonios del mismo libro hasta la presencia de meros fragmentos de otros libros. Se pueden distinguir tres estadios en el proceso de traducción al copto: del siglo II al IV, los traductores trabajaron individualmente en los diferentes dialectos y con métodos distintos; durante los siglos IV y V tiene lugar la canonización y estandarización de la traducción en sahídico, y la estandarización de la traducción al bohaírico se completaría hacia el siglo IX, aunque comenzara mucho antes. Vemos, por tanto, que las traducciones bíblicas en los diversos dialectos acabarían siendo suplantadas por las efectuadas en los dos principales dialectos (sahídico y bohaírico). La Biblia copta se basa en modelos griegos de la Septuaginta y no en el hebreo.

La *versión armenia* fue obra del patriarca Sahug y del monje misionero Mesrop, quien creó el alfabeto de esta lengua y terminó la traducción entre los años 410-414. La traducción de la Biblia y de la liturgia a la lengua nacional armenia fue una reacción contra la utilización del siríaco en el culto armenio. Se han detectado dos fases: una primera traducción, seguida tal vez de una revisión preliminar, y una revisión completa posterior o nueva traducción. Aunque la traducción estuvo sometida en sus diversos estadios al influjo del griego y del siríaco, fue realizada principalmente a partir del griego según sus recensiones luciánica y hexaplar. Incluye algunos libros tenidos por apócrifos en otras tradiciones, como *José y Asetet*, *Testamentos de los doce Patriarcas*, una Carta de los Corintios a Pablo y la Carta tercera de Pablo a los Corintios.

El cristianismo llegó a Georgia, entre los mares Negro y Caspio, en la primera mitad del siglo IV. Son precisamente cristianos los textos más antiguos conservados en georgiano, lengua aglutinante, no emparentada con ninguna otra conocida fuera del Cáucaso. La *versión georgiana* estaba conservada en manuscritos de los siglos V al X, la mayoría de ellos fragmentarios y transmitidos en palimpsestos. Se conservan fragmentos de Génesis, Proverbios y Jeremías, ya publicados, y de Deuteronomio y Jueces, aún inéditos. No sabemos si la traducción, realizada en varias épocas difíciles de precisar y a partir de textos diferentes³⁸, se extendió a toda la Biblia. De los escritos pseudoepigráficos se conserva en georgiano el libro IV de *Esdras*.

Entre los siglos IV y VI se llevó a cabo la traducción del griego al etiópico clásico o *geez*. La *versión etiópica* incluye los libros de los Macabeos, que fueron traducidos más tarde a partir del latín. La Biblia etiópica contiene en sus manuscritos varias obras pseudoepigráficas, como los libros de *Henoc* y *Jubileos*, la *Ascensión de Isaías* y los *Paralipómenos de Jeremías* (4 *Baruc*). No existen manuscritos anteriores a los siglos XIII-XIV, y la mayoría son posteriores al siglo XVI, que muestran un texto mixto fuertemente contaminado por los textos medievales árabe y copto. La importancia de

38. La de Gn-Re se hizo a partir de los LXX y la de Profetas a partir de la traducción armenia, aunque probablemente fue revisada muy pronto según un griego de tipo luciánico, con huellas también de influjo hexaplar.

esta traducción reside en el texto griego que sirvió de base, muy próximo al del Manuscrito Vaticano y, por lo tanto, libre de influjos hexaplares.

Las *versiones siríacas* (Brock 1997) tienen especial importancia, pues la literatura en siríaco trasvasó la cultura griega al mundo oriental y más tarde al islámico, y confluyen en ellas las diferentes tradiciones textuales de la Biblia, tanto judías como cristianas. Describiremos primero las efectuadas sobre el texto hebreo (*Vetus Syra* y Peshitta) y después las basadas en la Septuaginta.

La versión siríaca antigua o *Vetus Syra* tuvo una larga historia, actualmente mejor conocida gracias a nuevos manuscritos descubiertos. Además del Pentateuco incluía Salmos y Profetas. Su origen judío o judeocristiano es objeto de debate. En todo caso, la traducción se realizó a partir de una versión targúmica palestinense. Fruto de una revisión de la *Vetus Syra* nace la Peshitta o versión «simple», así denominada desde el siglo IX para distinguirla de la más reelaborada y erudita versión sirohexaplar (cf. *infra*). Es la versión estándar de las Iglesias siríacas (ortodoxa siria, maronita e Iglesia oriental). Sus oscuros orígenes no permiten más que hipótesis. La traducción fue realizada en varias épocas y por autores diferentes, judíos o más probablemente cristianos. La obra debió de completarse en el siglo III e.c., aunque quizá la mayoría de los libros procedan del siglo I-II e.c. Es básicamente una traducción del hebreo con influjo targúmico en algunos libros y ocasionalmente de la Septuaginta en otros. Destacan sus afinidades con el texto de Isaías conocido en Qumrán, lo que le confiere un notable valor para la crítica textual. Los manuscritos más antiguos datan del siglo V y en la actualidad se está llevando a cabo una edición crítica en Leiden, de tipo ecléctico, basada en el estadio textual primitivo (frente al texto tardío en el que se basan las Políglotas).

La *versión siro-hexaplar* se debe a Pablo, obispo de Tella (Mesopotamia), que tradujo al siríaco en Alejandría (615-617) la edición septuagintal de la Hexapla corregida y provista de los signos aristárquicos, además de numerosas notas marginales con lecturas de «los Tres» (Áquila, Símmaco y Teodoción), así como de la Quinta y Sexta en el Salterio. Es una traducción muy literal del griego, sin temor a forzar la sintaxis siríaca, por lo que posee gran valor para la reconstrucción del texto hexaplar y del griego antiguo de Daniel. Hay muchos manuscritos importantes de esta versión, de la que al parecer existió una edición completa en dos volúmenes. Hacia el año 705, Jacobo de Edessa realizó una nueva versión (de la que solo se conservan fragmentos) basándose en la Peshitta y la versión siro-hexaplar.

La *versión siro-palestinense* es una traducción al arameo occidental de los cristianos de Palestina³⁹, en escritura siria de tipo *Estrangelo*. Se conservan fragmentos de esta versión en leccionarios, sobre todo de Salmos. Los manuscritos más antiguos son palimpsestos. La traducción, que suele fecharse en el siglo VI, revela rasgos arcaicos, con influjos targúmicos.

Para concluir mencionaré las *versiones árabes*. No se conoce la fecha de la primera traducción al árabe, sobre cuyos orígenes hay opiniones en-

39. Toda la literatura en este dialecto consiste en traducciones del griego por parte de esta comunidad cristiana perteneciente a los melquitas, que no se adhirieron a las doctrinas de los nestorianos o monofisitas.

contradas. En general se cree que, hasta la época de Mahoma, la lengua de los cristianos de Arabia era el siríaco, por lo que solo después se sintió la necesidad de una versión al árabe. Algunos piensan, por el contrario, que los cristianos de lengua árabe precisaban de una traducción de la Biblia ya antes de la expansión del islam. Los textos conservados no parecen anteriores al siglo IX. Las distintas versiones árabes son de procedencias muy diversas. La de Saadia Gaón (m. 942), que gozó de gran autoridad, está hecha sobre el hebreo e incorpora elementos de exégesis talmúdica. Otras versiones se basan en el griego o el siríaco.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barthélemy, D. (1953), «Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante»: *Revue Biblique* 60, pp. 18-29.
- (1963), *Les devanciers d'Aquila*, Brill, Leiden.
- Bickermann, E. (1987), *The Jews in the Greek Age*, Harvard University Press, Cambridge/Londres.
- Bogaert, P.-M. (1997), «Latin Versions», en D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* VI, Doubleday, Nueva York, pp. 800-803.
- Brock, S. (1997), «Syriac Versions», en D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* VI, Doubleday, Nueva York, pp. 794-780.
- Fernández Marcos, N. (1983), *La Carta de Aristeas*, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, Cristiandad, Madrid, pp. 11-63.
- (1998²), *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, CSIC, Madrid.
- (2008), *Septuaginta, la Biblia griega de judíos y cristianos*, Sígueme, Salamanca.
- (ed.) (1985), *La Septuaginta en la investigación contemporánea*, CSIC, Madrid.
- Fernández Marcos, N. y Spottorno, M. V. (coords.) (2008), *La Biblia griega: Septuaginta* I. *El Pentateuco*, Sígueme, Salamanca.
- (2011), *La Biblia griega: Septuaginta* II. *Libros históricos*, Sígueme, Salamanca.
- Fernández Marcos, N., Busto, J. R. et al. (1989-1996), *El texto antioqueno de la Biblia griega* I-III, CSIC, Madrid. (Edición crítica de los libros de 1-2 Samuel, 1-2 Reyes y 1-2 Crónicas).
- Harl, M., Dorival, G. y Munnich, O. (1994²), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf/CNRS, París.
- Piñero, A. (2006), «La traducción griega de la Biblia», en A. Piñero (coord.), *Biblia y helenismo*, El Almendro, Córdoba, pp. 165-188.
- Thackeray, H. St. J. (1923²), *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, British Academy/Oxford University Press, Londres.
- Trebolle, J. (2013⁴; 1993¹), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid.
- Vegas Montaner, L. (2005), «La religión judía en la época del Segundo Templo», Programa de *E-excellence* de Historia de las Religiones, coord. J. Alvar, http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/his_relig/temas_1_4.asp#judaismo.

8. EL PROCESO DE FORMACIÓN DE LOS LIBROS BÍBLICOS. EL CANON DE LA BIBLIA

Julio Treballe

La Biblia hebrea se formó a lo largo de un milenio, desde sus inicios en tradiciones orales a comienzos del primer milenio a.e.c. hasta el establecimiento del canon bíblico después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 e.c. Los libros bíblicos se formaron a partir de tradiciones orales y escritas ampliadas y puestas al día a lo largo de varios siglos. La Biblia es poesía y prosa a partes casi iguales: prosa en los textos jurídicos e historiográficos; poesía en los oráculos de los profetas y los dichos de los sabios, como también en los himnos y lamentaciones del Salterio. Su estructura literaria está hecha, por lo general, de pequeñas piezas reunidas en colecciones cada vez más extensas. Acostumbran a mezclar géneros literarios yuxtaponiendo o relacionando textos legales, narrativos, proféticos, sapienciales y apocalípticos. Mantienen constante referencia —más oculta que confesa— a las literaturas y religiones del antiguo Oriente. Están anclados en la historia política y social de israelitas y de judíos al vaivén de los grandes imperios asirio, babilonio, persa y helenístico-romano. Confluyen en sus textos corrientes de pensamiento y tendencias muy diversas. Parecen formar una heterogénea antología de épocas, géneros, autores y procedencias muy diferentes, pero la impresión de conjunto es la de un libro cuya estructura le confiere unidad de sentido.

En un principio, los libros se escribían en volúmenes de tamaño y extensión reducidos, pero al reunirse en colecciones pasaron a integrar volúmenes más extensos que podían incluir los cinco libros del Pentateuco. Otra gran colección reunía los libros de los «Profetas anteriores» —Josué, Jueces, Samuel y Reyes— y de los «Profetas posteriores» —Isaías, Jeremías y Ezequiel— junto con los doce Profetas menores. Todos ellos forman «La Ley y los Profetas». A este gran bloque se añadió más tarde una tercera colección más heterogénea, la de *Ketubim* o «Escritos», que incluye el libro de los Salmos, los libros sapienciales de Proverbios y Job, la colección de los cinco *meguillot* o pequeños rollos (Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés o Qohélet, Lamentaciones y Ester), y los libros de género historiográfico de Crónicas, Esdras y Nehemías. Las tres colecciones «Torá, Profetas y Escritos» integran la Biblia hebrea o *TaNaK*, acrónimo formado con las primeras letras de los términos *Torá*, *Nebiim* y *Ketubim*.

I. LA FORMACIÓN LITERARIA DE LA BIBLIA

La historia de la formación de la Biblia comienza a partir de una primera fase oral y de transición a la cultura escrita. A juzgar por las inscripciones más antiguas, la escritura comenzó a afianzarse en Israel en los siglos IX y VIII a.e.c. en tiempos de la dinastía de Omrí, en una época de esplendor promovido desde Fenicia. Al igual que en otros reinos vecinos, escribas profesionales ejercían en las escuelas de palacios y templos nacionales. Aunque las escuelas de Israel y Judá no disponían de los medios de las de Mesopotamia y Egipto, Jerusalén podía contar con instituciones escolares comparables a las de una ciudad como la cananea Ugarit algunos siglos antes.

Se pueden distinguir varios periodos en la formación de la Biblia en correspondencia con la sucesión de imperios en el antiguo Oriente: el asirio en los siglos VIII y VII, el babilónico en el VI y el persa en los siglos V y IV, a los que sigue el periodo helenístico en los siglos III al I. Este esquema histórico estructura ya los libros bíblicos de Reyes y Crónicas. También el de Daniel «construye la historia» como una sucesión de imperios: babilónico, medo, persa y helenístico.

La historia de la Biblia gira en torno a tres fechas señaladas: el año 721/720 a.e.c., en el que la ciudad de Samaría y el reino de Israel son destruidos por el poder asirio; el año 586/7, cuando Jerusalén cae en manos de Nabucodonosor II y da inicio el exilio babilónico, y el 167 cuando se produce la revuelta macabea frente al poder seléucida. A cada época de destrucción y exilio siguió otra de restauración, cuyo programa de renacimiento nacional y religioso incluía siempre un esfuerzo de recopilación de la literatura anterior y también de creación de otra nueva. La primera restauración discurrió desde el reinado de Ezequías en torno al 700 e.c. al de Josías a finales del siglo VII. La segunda comenzó al final del exilio a partir del año 536 a impulso de los profetas Joel y Zacarías y, más tarde, de Esdras y Nehemías. La restauración macabea se inició en el 164, prolongándose hasta el 64 a.e.c. cuando Pompeyo y el poder romano se hicieron presentes en Jerusalén.

Una de las mayores dificultades a la hora de reconstruir la historia de la Biblia consiste en saber qué escritos sobrevivieron a las épocas de crisis y en qué medida fueron reelaborados en las de restauración. Los textos que nos han llegado corresponden a épocas tardías que no dejan traslucir con facilidad cuál era su forma literaria en tiempos anteriores. La historia de los libros bíblicos es la de un proceso continuado de adaptación y actualización que en algunos casos se convierte en un verdadero trabajo de reescritura como en Crónicas respecto a Samuel-Reyes (Carr 2011).

1. *Etapas en la formación de la Biblia*

En la formación de la Biblia se pueden distinguir las siguientes etapas:

1. En los siglos X-IX a.e.c. circulaban oralmente determinadas tradiciones poéticas, narrativas y legales. En el reino del Norte se contaban narraciones en torno a figuras ancestrales como Jacob y José. Los relatos sobre Jacob se integraron luego en un ciclo sobre Jacob, Esaú y Labán, re-

cogido más tarde en Gn 25,11ss. y 27-33^{*1}. Se difundían asimismo leyendas sobre jueces y libertadores de las tribus israelitas y sobre los orígenes de «la casa de Saúl», integradas luego en Jue 3-12* y en 1 Sam 1-4.7.8-14.15* + 16-28.31*; 2 Sam 1-4.9.21*. Con independencia de los anteriores circulaban otros relatos sobre Moisés y el éxodo, originarios también del reino del Norte que más tarde pasaron a integrar el ciclo de Ex 1-14*. En el reino de Judá se transmitían igualmente ciclos narrativos que tenían por protagonistas a Abrahán y Sara o Abrahán y Lot.

Antiguas leyes y costumbres ancestrales transmitidas oralmente fueron integradas luego en Ex 34* y en el *Código de la Alianza*, Ex 20,22-23,13*. A este periodo puede remontarse también el fondo más antiguo de poemas que ensalzan la monarquía en una sociedad de base tribal como son los 2, 21, 45, 72, 89 y 110.

2. En la época asiria dio inicio el proceso de puesta por escrito de tradiciones de la época precedente que se fueron integrando en ciclos más amplios. Así, a finales del siglo VIII y comienzos del VII se unieron las tradiciones del Norte sobre Jacob/Israel y sus doce hijos con las relativas a José. A este conjunto se añadieron más tarde las tradiciones sureñas sobre Abrahán y Lot. De este modo quedó formado el fondo antiguo de una «historia de los patriarcas» que hacía de Abrahán el antepasado de Jacob y justificaba así las pretensiones de hegemonía de Judá sobre Israel. Los relatos sureños sobre Judá se antepusieron también a los septentrionales sobre Rubén y José, convirtiendo a Judá en primogénito de los doce hijos de Jacob. Asimismo las narraciones sobre David, fundador de la dinastía de Judá, se impusieron sobre las relativas a Saúl, primer rey de Israel. Solo al final del periodo asirio las tradiciones sobre los patriarcas entraron en contacto con las de Moisés y el éxodo, creándose así el conjunto narrativo que sustenta el posterior Pentateuco.

En esta época se formaron también los documentos jurídicos más antiguos expuestos en fórmulas concisas que se recitaban en contextos litúrgicos. En tiempos de Ezequías surgió un primer Deuteronomio que relacionaba el antiguo decálogo cultural de Ex 34* con la nueva legislación que imponía la centralización del culto en el templo de Jerusalén. Este *Ur-Deuteronomium* se reconstruye a partir del texto de los capítulos 13 y 18, cuyo género literario es el de un «juramento de fidelidad» como los exigidos por Esaradón a súbditos y vasallos, aunque trocado en juramento de fidelidad a Yahvé, el Dios de Israel y de Judá. Esta reacción antiasiria se manifiesta también en el libro de Reyes, que ensalza única o especialmente a Ezequías y Josías, los dos reyes que se atrevieron a hacer frente al poder asirio.

El *Ur-Deuteronomium*² debía servir de programa para una gran reforma religiosa y social emprendida en el reino de Judá por el rey Josías. Solo más tarde, en el periodo del exilio en Babilonia, el redactor deuteronomista convirtió el texto preexílico de la reforma en un discurso de Moisés, añadiendo además los textos relativos a la teofanía del Horeb y a la promulgación del decálogo en el marco de una audiencia ante el rey

1. El asterisco indica que el texto actual de un libro bíblico no corresponde exactamente al que pudiera ser más antiguo.

2. El *Ur-Deuteronomium* es la base del texto actual de Dt 6,4-5; 12,13-28,44.

Yahvé (Dt 5), así como los relativos a la ceremonia de proclamación de la alianza mediante la «fórmula de alianza», como conclusión del cuerpo de leyes de los capítulos 12-15 promulgado por Moisés (26,16-18). De esta forma se constituyó el conjunto de Dt 4,45-28,26, uno de los tres «grandes relatos» de los orígenes de Israel, junto con los formados por el ciclo de relatos patriarcales y el que gira en torno a Moisés y el éxodo.

El influjo neasirio se hace notar también en relatos como el de la torre de Babel, el de Moisés expósito —al modo del rey Sargón—, o el de la marcha de los israelitas a través del desierto y la consiguiente campaña militar en Canaán. Elementos literarios de los libros de Samuel y Reyes —en particular la estructura sincrónica de este—, encuentran reconocidos paralelos en la historiografía neasiria.

En el siglo IX a.e.c. habían surgido grupos de profetas que seguían a personajes itinerantes, carismáticos y taumatúrgicos capaces de hacer frente tanto a reyes como al pueblo, entre los que destacan los profetas Elías y Eliseo. En el siglo siguiente se desarrolló un nuevo tipo de profecía que utilizaba ya la escritura y cuestionaba de modo radical la sociedad israelita en los tiempos en los que el Imperio asirio comenzaba a intervenir en los asuntos de Israel y Judá. El profeta Isaías domina esta época, aunque Oseas, Amós y Miqueas son también figuras muy señaladas. Al siglo VIII se remontan textos de los libros de Amós, Oseas, Isaías y Miqueas, y al VII algunos de Sofonías y Jeremías. El profeta Nahún celebra la caída de Nínive en el 612.

El libro de Isaías es un buen ejemplo de la complejidad que puede alcanzar la historia de un libro bíblico. Su fondo más antiguo puede hallarse en los capítulos 1-12 y 28-32, junto a otros posibles materiales en 14,24 ss. y 17. La dificultad de atribuir al profeta Isaías secciones precisas del texto resta seguridad a la reconstrucción clásica de su actividad a lo largo de tres periodos: en los años 740-736 a.e.c. a los que corresponden los capítulos 2-5; en tiempos de la guerra siro-efraimita, 734-732 a.e.c. a los que se refieren los pasajes de los capítulos 7-8, y en los años 705-701 a los que pertenecen los capítulos 28-32. Tras la muerte del profeta una «escuela de Isaías» conservó y transmitió los textos e ideas del maestro. Antes del exilio se hizo una primera redacción de sus oráculos, que en época babilónica fueron incluidos en el primer libro (Is 1-39) junto con oráculos contra Babilonia y otras naciones (Is 13-14 y 21,1-10). Oráculos de un profeta desconocido al que se denomina Segundo Isaías que intervinieron en Babilonia hacia el 540 a.e.c. pasaron a integrar el Segundo libro de Isaías (Is 40-55). La tercera parte del libro (Is 56-66) se redactó entre el año 520 y mediados del siglo III. Incorpora el *Apocalipsis* recogido en los capítulos 24-27 y diversos materiales incluidos en los capítulos 13-35.

Una *superinscriptio* encabeza los capítulos 25-29 de Proverbios, «Otros proverbios de Salomón que compilaron/copiaron los hombres de Ezequías, rey de Judá». Remonta esta colección a los últimos años del siglo VIII a.e.c., lo que puede corresponder a la realidad histórica.

3. El exilio en Babilonia fue decisivo para la historia de la literatura bíblica. La catástrofe motivó poemas de lamentación, como el salmo 137 y elementos antiguos de los salmos 44, 60, 74, 80, 81, 89 y 108. Poco tiempo después de la caída de Jerusalén se compusieron los poemas segundo y cuarto de Lamentaciones. En pleno exilio se escribieron secciones antiguas

de los libros de Jeremías y Ezequiel, así como los capítulos 40-55 atribuidos al Segundo Isaías.

Jeremías vivió los años críticos que precedieron al exilio y del que fue también víctima. El libro que lleva su nombre recoge oráculos originales como los contenidos en el llamado «rollo» (2-9 y 11, junto con oráculos de 13-14; 18; 25 y 46), en las *Confesiones* (repartidas entre los capítulos 11 y 20) y en otras colecciones. Contiene narraciones en prosa sobre la vida del profeta, escritas probablemente por su escriba Baruc. Una décima parte del mismo son «palabras» atribuidas al profeta en estilo deuteronomístico. El libro de Ezequiel recoge oráculos de este profeta exiliado tempranamente a Babilonia. Su obra inspiró tanto la posterior profecía apocalíptica como la tradición mística que llega luego a la cábala judía y no deja de influir en la mística cristiana.

En esta época circulaba ya seguramente un libro compuesto de cuatro anteriores, los de Oseas, Amós, Miqueas y Sofonías. El de Habacuc compuesto a finales del periodo asirio fue también reelaborado durante el exilio. El final de Reyes alude a la caída de Jerusalén y a los primeros años del exilio, en los que se llevó a cabo una profunda reelaboración de las narraciones de época anterior relativas a la monarquía israelita a cuyos errores y culpas se atribuía la catástrofe sobrevenida. Otros textos de la época asiria fueron revisados también desde una perspectiva antibabilónica, como el relato de la torre de Babel y el poema de Isaías 14 a la caída de un tirano. En esta época tomó cuerpo el núcleo de las tradiciones que pasaron más tarde a conformar el Pentateuco en su forma predeuteronomista (pre-Dtr) y presacerdotal (pre-P). Por entonces se reelaboraron los capítulos 16, 18-18, 22 y 19-25 del Deuteronomio.

Según la tesis clásica de Martin Noth, la «obra histórica deuteronomista» —integrada por los libros de Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes— se debía a un autor que la compuso en los años del exilio. Una corriente de opinión difundida sobre todo en Estados Unidos supone que se hizo una primera redacción antes del exilio en tiempos de Josías y que en tiempos del exilio se llevó a cabo una segunda que pretendía dar explicación de la historia que había conducido a la catástrofe (Cross 1973). Otra corriente más extendida por Europa supone que a lo largo del exilio un historiador deuteronomista redactó la obra básica (DtrH), que pasó luego por una redacción de carácter profético (DtrP) y otra de cuño nomista (DtrN). Se ha creído encontrar también rastros de redacciones deuteronomísticas en los libros proféticos de Jeremías, Amós, Miqueas y Oseas, y también en el Tetrateuco aun cuando no sea posible identificar los hilos que puedan enlazar estas redacciones con las de los libros históricos.

Las diversas teorías sobre una historia deuteronomística de tal extensión y de tan altos vuelos no dejan de tener problemas. El debate en torno a la historiografía deuteronomista prosigue en torno a cuestiones todavía no resueltas como las relativas a la fecha y el punto final de esta obra y al hecho de que la reelaboración deuteronomista que puede haber afectado a Josué y Jueces no es la misma que la de Samuel y Reyes³. Una solución

3. Sobre los debates en torno a la historia deuteronomística, cf. Knoppers y McConville 2000; Römer y De Pury 2000; y Römer 2005.

de compromiso sitúa los inicios de la actividad literaria Dtr en tiempos de Josías que incluiría, además del Deuteronomio, una versión del relato de la conquista conforme a modelos asirios (Josué) y una edición de Reyes (+*Samuel**?), que hacía de Josías un digno sucesor de David; posiblemente también algunos pasajes del Tetrateuco como una *Vita Mosis* (Römer y De Pury 2000). La disposición de estas colecciones en una gran historia (DtrH) no se alcanzó hasta el periodo del exilio. Recientemente Kratz distingue tres leyendas fundacionales de Israel anteriores al exilio: una relativa a los orígenes de la monarquía davídica (1 Sam-2 Re*), otra a la «historia primordial» y de los patriarcas (Gn 2-35*) y la tercera al exilio (Ex 2-Jos 12*); las tres pasaron a formar tras el exilio el conjunto de Génesis-2 Reyes o Enneateuco (Kratz 2000, 221-223).

4. La restauración tras el exilio fue obra de grupos de judíos que retornaron a Jerusalén con el propósito de reconstruir el antiguo templo salomónico y unas instituciones representativas del pueblo judío. Los libros de Esdras y Nehemías recibieron su forma definitiva en el periodo siguiente, pero los capítulos 1,1-7,4; 12,27-40 y 13,4-31, así como la narración sobre la reconstrucción del templo fueron compuestos en época persa, al igual que los capítulos 1,1-58 y 3,1-4,63 de 1 Esdras. Son textos que más allá de interpretar el exilio como el castigo por culpas pasadas se proponen restaurar el sacerdocio, el templo y ciudad de Jerusalén frente al poder persa y también frente a los vecinos samaritanos.

Las obras de los profetas Ageo y Zacarías inspiraron el programa de restauración desde posiciones no tan favorables a la presencia persa. Especialmente representativo de este periodo es el libro de Crónicas, que reescribe la historia de Israel desde sus orígenes hasta el fin de la monarquía reelaborando para ello los libros de Génesis a Reyes con especial énfasis en lo referente al culto y al templo de Jerusalén. Los libros de Esdras y Nehemías prolongan la historia de Crónicas hasta el periodo persa. Aunque se refieren a épocas anteriores, los libros de Rut y Jonás pertenecen también a esta época, al igual que determinados añadidos a las obras de los profetas del exilio, Jeremías, Ezequiel y el Segundo Isaías. De este periodo son también algunos salmos como el 107 y la sección poética del libro de Job, salvo los discursos de Elihú (Job 32-37) de época posterior.

El Pentateuco y los libros históricos adquirieron en esta época una forma próxima a la transmitida en los rollos de Qumrán aunque todavía con ciertas variantes. La redacción final de Proverbios debió de ser realizada en el siglo IV o a comienzos de la época helenística, aunque su fondo más antiguo se remonta probablemente a una época anterior al exilio. El libro de Rut debió de ser escrito en el siglo V o tal vez IV como ponen de relieve sus numerosos arameísmos.

5. En la época helenística se organizaron las colecciones bíblicas y se concluyó el proceso de edición de los diferentes libros, se inició el proceso de traducción de la Biblia hebrea al arameo y al griego, y comenzó a desarrollarse la hermenéutica judía que tendría considerable desarrollo más tarde en la literatura de la halajá y la hagdá.

La restauración llevada a cabo por los Macabeos tras la crisis de los años 167-164 impuso un trabajo de compilación de los escritos de las épo-

cas anteriores, de organización de las diversas colecciones y de edición de los textos de cada libro, aunque no dejaron de existir diferentes ediciones de un mismo libro como ponen de relieve los manuscritos de Qumrán. En sus cuevas se han encontrado ediciones paralelas de Proverbios, Jeremías, Ester, Salmos y otros libros, en particular de Daniel, obra característica de este periodo. Razones de diverso tipo —lingüísticas, históricas y de contenido— avalan una datación del libro de Qohélet a finales del siglo III a.e.c., en plena época helenística. El libro de Ester, aunque está ambientado en la corte persa y emplea términos persas, fue compuesto en esta época, como muestran el cruce de sus hilos narrativos y su perspectiva cosmopolita. El libro de Daniel se formó con elementos de diversa procedencia; no en vano está redactado en lenguas diferentes, hebreo y arameo. Adquirió forma definitiva en la primera mitad del siglo II a.e.c.

El siguiente cuadro ofrece una visión de conjunto atendiendo a la datación, el tipo de texto (prosa/poesía), el contexto en el que surgen (reyes, sacerdotes, profetas, sabios), y su género y contenido (historias, leyes, oráculos, dichos):

ÉPOCAS	PROSA		POESÍA
	REYES Y SACERDOTES		PROFETAS Y SABIOS
	HISTORIAS	LEYES	ORÁCULOS Y DICHO
Siglos X-IX	Ciclos sobre patriarcas, Moisés y Jueces	Ex 34* Ex 20,22-23,33	
Siglos VIII-VII Época asiria	1 Sam 1-4*; 7*.8-14 1 Sam 16-2 Sam 5*		Amós, Oseas, Isaías, Miqueas
Siglo VI Época babilónica	Fusión de las tradiciones del Norte y del Sur	Dt 12-26*	Fondo antiguo de Proverbios y Salmos
	Gn 12 - Ex - Núm*		Sofonías, Nahún, Habacuc
	«Historia primordial» (Gn 2,4b-11,10)	Dt 6,4-28,1 ss.	Ezequiel y Jeremías
	Gn 12 - Nm - Jos - Re		Segundo Isaías
Siglos V-IV Época persa	Gn 1,1-Lv 9; 17-26* Crónicas, Rut Esdras-Nehemías	Unión P + Dt	Ageo, Zacarías Proverbios, Job Trito-Isaías, Doce Profetas
Siglos III-I Época helenística	Ester		Salmos, Eclesiástico Cantar, Daniel

II. ESTRUCTURACIÓN DE LAS COLECCIONES BÍBLICAS

La formación de la Biblia responde no solo a un proceso histórico, sino también a unos procedimientos de composición y de estructuración del texto. Con frecuencia estas dos perspectivas, la histórica o diacrónica y la estructural o sincrónica, se oponen como si una fuera prácticamente incompatible con la otra, pero el hecho es que ambas son el resultado tanto de una dinámica en el tiempo como de una dinámica estructural interna. Así, por ejemplo, la estructura del Salterio en cinco libros es el reflejo del proceso de composición de sus diversas colecciones. Los dos primeros libros recogen los salmos y colecciones de mayor antigüedad; el cuarto y el quinto los más recientes. Así lo confirman los manuscritos de Salmos hallados en Qumrán, pues en los tres primeros libros los poemas siguen el orden conocido por el texto hebreo y la versión griega; por el contrario, en los dos últimos libros el orden de los salmos varía considerablemente, lo que viene a mostrar que en la época de Qumrán el Salterio no había adquirido todavía su forma definitiva, al menos por lo que se refiere a su último tercio.

La estructura interna de los libros de Isaías y Profetas menores responde también a su proceso histórico de composición. El libro del primer Isaías (Is 1-39), anterior al exilio, pasó más tarde a formar la primera parte del libro completo de Isaías que incluía como segunda y tercera partes las colecciones de poemas compuestas durante el exilio por el Segundo y Tercer Isaías (Is 40-55; 56-66). Igualmente, los libros de los Profetas anteriores al exilio, Oseas, Joel, Amós, Abdías y Miqueas se remontan al periodo monárquico. Con posterioridad al exilio pasaron a formar la primera parte del libro de Profetas menores que incluya también a profetas del posexilio: Ageo, Zacarías y Malaquías.

Varios libros bíblicos se compusieron con frecuencia a partir de un núcleo inicial al que se le fueron añadiendo prólogos y epílogos. El libro de Salmos es de nuevo un buen ejemplo. Al núcleo inicial «elohista» se añadieron al comienzo y al final otras colecciones hasta componer el Salterio actual. De igual modo, Jueces está formado por el *Libro de los Libertadores* (3-12*), núcleo central al que se antepusieron a modo de prólogo los dos primeros capítulos y se añadieron al final varios apéndices (17-21).

Los libros proféticos se componían normalmente de tres colecciones sucesivas: oráculos de juicio contra Israel/Judá, oráculos de juicio contra las naciones y promesas de salvación dirigidas a Israel. Tal es el caso del primer libro de Isaías dividido en tres partes, capítulos 1-12; 13-23 y 24-35, a las que se añade el *Apéndice histórico*, 36-39. Igualmente en Ezequiel, los oráculos de 1-24 se dirigen contra Judá, los de 25-32 contra las naciones, y los de 33-48 contienen promesas y visiones de restauración a favor de Judá y de Jerusalén. La estructura de Profetas menores sigue el mismo esquema: Oseas, Amós y Miqueas anuncian el juicio contra Israel y Judá; Joel, Abdías, Jonás y Nahún denuncian a las naciones, y Habacuc, Sofonías, Ageo y Zacarías proclaman la restauración de Judá. El libro de Jeremías se ha transmitido en dos ediciones; la representada por la versión griega de los LXX mantiene el orden habitual —oráculos contra Judá y contra las naciones seguidos de promesas de restauración—, mientras que la edición transmitida por el texto hebreo masoré-

tico traspone al final del libro los oráculos contra las naciones (46-51), de modo que los oráculos contra Judá vienen seguidos de las promesas de restauración (1-29; 30-45).

Por otra parte, los libros de Josué a Reyes y los de Jeremías y Ezequiel conocieron un proceso diferente de composición, caracterizado por un proceso continuado de redacción bajo el influjo de las ideas y el estilo del libro del Deuteronomio.

La Biblia se constituye como un fenómeno de intertextualidad por el que los diferentes libros se van citando y se interpretan unos a otros. Una norma, enseñanza o amonestación de un libro aparece de forma reelaborada en otro libro de un género diferente. Así, un texto profético, Jr 17,21-22, interpreta y reelabora una ley de Dt 5,12-14.

Así dice el Señor: Guardaos muy bien de llevar cargas en sábado o de meterlas por las puertas de Jerusalén. No saquéis cargas de vuestras casas en sábado ni hagáis trabajo alguno; santificad el sábado como mandé a vuestros padres (Jr 17,21-22).

Guarda el día del sábado, santificándolo, como el Señor, tu Dios. No harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu buey, ni tu asno, ni tu ganado, ni el emigrante que viva, en tus ciudades, para que descansen como tú, el esclavo y la esclava (Dt 5,12-14).

Igualmente, en Jr 3,1 el profeta emite un juicio sobre Israel tomando como punto de apoyo una norma del derecho civil contenida en Dt 24,1-4.

Si un hombre repudia a su mujer, ella se separa y se casa con otro, ¿volverá él a ella?, ¿no será esa mujer infamada? Pues tú has fornicado con muchos amantes, ¿podrás volver a mí? —oráculo del Señor— (Jr 3,1).

Si uno se casa con una mujer y luego no le gusta, porque descubre en ella algo vergonzoso, le escribe el acta de divorcio, se la entrega y la echa de casa, y ella sale de la casa y se casa con otro, y el segundo también la aborrece, le escribe el acta de divorcio, se la entrega y la echa de casa, o bien muere el segundo marido, el primer marido, que la despidió, no podrá casarse otra vez con ella, pues está contaminada... (Dt 24,1-4).

Asimismo una narración puede reinterpretar otra anterior valiéndose de un texto legal. Así, mientras Gn 1 hacía de Adán un vegetariano, Gn 9 permite a Noé comer carne aunque respetando el tabú de la sangre; introduciendo para ello en el relato los vv. 4-6a, una interpolación basada en la norma de Levítico sobre la prohibición de ingerir sangre (Lv 17,10-12).

La crítica bíblica siguió en sus inicios los pasos de la crítica homérica, en particular por lo que se refería a la identificación de las fuentes de las que estaba compuesto el Pentateuco. Hoy toma más bien como modelo de análisis la *Epopéya de Gilgamés* cuyo proceso de formación se extiende desde la versión babilónica más antigua a la versión estándar neosasiria. También los textos de Qumrán transmitidos en versiones paralelas contribuyen al estudio de la formación del Pentateuco y de otros libros bí-

blicos. Tal es el caso del *Rollo del Templo*, la *Regla de la comunidad* o la obra denominada *Reescritura del Pentateuco* (4QRewritten Pentateuch) (Zahn 2011).

III. EL IMPULSO DE LAS LITERATURAS VECINAS

La literatura bíblica se desarrolló en estrecho contacto con la literatura de los pueblos del antiguo Oriente. Por imitación o reacción, o por ambos factores combinados, la Biblia es deudora de las literaturas mesopotámica y egipcia y, en particular, de la cananea, más cercana geográfica y culturalmente. Hoy se reconoce el notable influjo de la literatura neosiria sobre los textos bíblicos originarios de los siglos VIII y VII, incorporados más tarde en el Deuteronomio (caps. 13 y 28) y también en los libros históricos. El influjo de los códigos orientales alcanzó también a Grecia justamente en el siglo VII. Numerosos textos bíblicos como el de la alianza del Sinaí (Ex 19) responden al género de tratado o pacto. La propia estructura del Deuteronomio sigue el modelo de los tratados neohititas y neosirios: prólogo histórico (1-11), estipulaciones (12-26), bendiciones, maldiciones y ratificación ritual (27-28), epílogo (29-30), testigos y lectura pública (27,1-8; 31,9-13,26). El Deuteronomio se asemeja también a la *Crónica Weidmer* según la cual los reyes que no suministraban ofrendas de pescado a Marduc perdieron el trono, mientras que quienes apoyaron el culto del templo nacional mantuvieron su poder.

Los relatos del Génesis sobre la creación encuentran modelos en el mito babilónico *Enuma elish* («Cuando en lo alto...») y, por lo que se refiere al diluvio universal, en el de *Atrahasis*. Las genealogías de Gn 5 y 11 relativas a los descendientes desde Adán hasta Noé siguen el modelo de la *Lista real sumeria* que enumeraba una serie de reyes de antes y después del diluvio. Uno de los poemas más arcaicos de la Biblia, el «Cántico del mar» (Ex 15), recoge motivos del «guerrero divino». Al modo del «dios de la tormenta» cananeo, Baal, Yahvé vence a Yam, dios del mar, y regresa victorioso a su palacio-templo sobre la Montaña sagrada.

La historia sincrónica de Israel y Judá en los libros de Reyes imita la *Historia sincrónica asiria* que hacía historia de las relaciones entre Asiria y Babilonia desde la primera mitad del siglo XV a.e.c. hasta el reinado de Adad-Nirari III (810-783). El conjunto de los libros de Génesis a Reyes reproduce una estructura comparable a la de la *Historia de Babilonia* de Beroso: comienza con la creación, prosigue con referencias a la sabiduría astronómica y astrológica, incluye a continuación la lista de reyes prediluvianos y desarrolla seguidamente la historia de Babilonia hasta la época del autor en el siglo III a.e.c.

Igualmente, algunos salmos bíblicos tienen antecedentes en la himnica mesopotámica: los salmos reales 21 y 72 en los *Himnos reales sumerios* y los salmos de alabanza a Yahvé y a Sión 48, 87, 122 y 137 en los *Himnos acadios a dioses, diosas y sus templos*. Asimismo, los salmos 74, 79, 89 y 137 se relacionan con lamentos sumerios y acadios por la ciudad-templo, al igual que los salmos 2, 18, 20, 21, 45, 61, 72 y 78 lo hacen con las plegarias acadias de coronación. Uno de los salmos más arcaicos, el 29, convierte

la tormenta en metáfora de la voz de Yahvé, quien al modo de Baal hace oír su voz a través del trueno que anuncia la lluvia. El salmo 24 comienza con motivos de creación y concluye con la marcha triunfal de Yahvé, «héroe valeroso», a la Montaña sagrada de Sión donde es aclamado rey.

Por otra parte, determinados himnos bíblicos no tienen paralelo alguno en el mundo mesopotámico, como es el caso de los salmos históricos tales como el 106 y el 107, entre otros. Es significativo el hecho de que la Biblia no desarrolle determinados géneros conocidos en Mesopotamia como los lamentos por los dioses muertos, Dumuzi u Osiris. El panorama de coincidencias y divergencias respecto a la literatura del antiguo Oriente varía considerablemente según se trate del periodo anterior o del posterior al exilio.

La profecía y el profetismo bíblico no pueden ser estudiados hoy sin hacer referencia a las profecías de Mari y, sobre todo, a las neoasirias contemporáneas de los textos de los primeros profetas escritores (cf. Durand 1995; Parpola 1997 y Nissinen 2000). Los textos neoasirios dan a conocer su propio proceso de formación, desde su primera versión como discursos u oráculos pronunciados por un profeta hasta su consignación por escrito. Los escribas fijaban el orden en el que aparecían en las colecciones que eran seguidamente guardadas en los archivos oficiales. La literatura profética de Israel siguió un proceso semejante con una diferencia significativa. En lugar de ser archivados, los oráculos de los profetas bíblicos eran transmitidos por los grupos o las escuelas de seguidores de cada profeta, de modo que fueron actualizados en ocasiones críticas y de este modo conservaron plena vigencia a lo largo de generaciones.

De dar fe a las condenas del Deuteronomio en 18,9-22 y 2 Reyes 17,17, la religión de Israel no permitía la adivinación. Son numerosos, sin embargo, los textos que suponen su práctica, al menos en una forma plenamente aceptada: bajo influjo mesopotámico y en reacción contra el mismo los sacerdotes se servían de las suertes denominadas *urim y tummim* (Ex 28,30).

De los libros sapienciales, el de Proverbios tiene en su capítulo octavo paralelos muy directos en la *Instrucción de Amenemope*. El libro de Job ha sido puesto en relación con obras como la *Teodicea babilónica* y *Ludlul bel nemeqi*. El Eclesiástico o Qohélet pudo haber conocido la *Epopéya de Gilgamés* y también el *Diálogo pesimista entre amo y siervo*. El Cantar de los Cantares es una pieza única que no tiene parangón en el Oriente antiguo y, sin embargo, contiene numerosos motivos míticos, símbolos y expresiones que encuentran llamativos paralelos en textos mesopotámicos, egipcios y cananeos.

El libro de Daniel al igual que la *Profecía dinástica* babilónica y la *Crónica demótica* egipcia conciben la historia como un ciclo de ascensos y caídas de reinos sucesivos y se sirven para ello de vaticinios *ex eventu*.

La comparación de los libros bíblicos con obras de la literatura del antiguo Oriente permite reconocer una característica fundamental de la tradición bíblica: a medida que se va constituyendo el corpus de libros bíblicos mayor es la mezcla de géneros literarios. Así, en comparación con los textos legales del antiguo Oriente, el Pentateuco mezcla formas casuísticas y apodícticas, normas de carácter humanitario con las de carácter cultural y religioso, códigos de muy diferentes épocas, además de rela-

tos y elementos sapienciales, entre otros. Los discursos de Moisés antes de morir mezclan el sermón parenético con el oráculo profético y con la enseñanza sapiencial (Dt 1,1-4,43; 4,44-28,68; 29,1-30,20). El peso de las corrientes sapienciales sobre la tradición legal bíblica es también mayor que en los códigos del antiguo Oriente. Basta comparar Pr 22,38 y Dt 19,14; Pr 3,30 y Ex 23,11 o Pr 4,14 y Ex 23,21.

IV. LA LITERATURA DEUTEROCANÓNICA O APÓCRIFA

El judaísmo de la época helenística tanto en torno a Jerusalén como en el mundo de la diáspora, la egipcia en particular, creó una amplia literatura de muy diversos géneros, a imitación por lo general de los libros bíblicos. Destacan en particular los libros que no forman parte del canon de la Biblia hebrea pero que entraron en la Biblia cristiana. Se los denomina deuterocanónicos en la terminología latina y católica, y apócrifos en la protestante de uso en los mundos germánico y anglosajón. Se trata de los libros de Tobías, Judit, Susana, Bel y el Dragón, 1-4 Macabeos, Sabiduría de Salomón, Eclesiástico o Ben Sira, Baruc y Carta de Jeremías, además de varios añadidos al libro canónico de Ester. Es una colección heterogénea que reúne textos narrativos, historiográficos, sapienciales e himnicos (Harrington 1999).

Entre los de género narrativo, el libro de Tobías fue compuesto seguramente en la diáspora judía oriental. Refleja una tradición popular en la que concurren diferentes motivos como la fábula del «difunto agradecido» o «la mujer del diablo» y otros de la literatura apocalíptica. Sin embargo, la investigación reciente ha señalado con razón las conexiones con los libros bíblicos. El autor se inspira en la historia de José y toma como modelo el relato de Gn 24 sobre el noviazgo de Isaac. Se propone dar confianza a los judíos de la diáspora. Para ello les asegura que Dios está con ellos y que un día volverán a su tierra, enseñándoles a un tiempo cuál es el camino para llevar una vida piadosa en las circunstancias presentes.

El libro de Judit ofrece un relato compuesto en la época persa y reelaborado en el periodo asmoneo. Se ha señalado el carácter didáctico y novelístico del libro, pero, por otra parte, se lo ha considerado también un midrás o una *Hagadá de Pascua* basada en la historia del éxodo. El relato pone a Judit en línea con las heroínas bíblicas Miriam, Débora y Yael. Ofrece también características del género de interpretación *peshet* (Nickelsburg 2005).

El relato de Susana está ambientado en la diáspora judía. La protagonista es figura de una joven temerosa de Dios que proclama su inocencia e implora su liberación frente a unos ancianos corrompidos. Puntos de coincidencia con Gn 39 hacen suponer que el relato está influido por la historia de José y la mujer de Putifar, aunque los papeles masculino y femenino aparecen aquí invertidos.

Las dos narraciones de Bel y el Dragón tienen origen independiente, aunque ofrecen motivos comunes. El motivo de la conversión de Ciro les confiere una cierta unidad. Se asemejan a Dn 1-6 con mayor acento en la polémica contra los ídolos. Los antagonistas de Daniel no son los sabios de la corte sino los sacerdotes paganos y los «babilonios». Las dos narraciones parecen ser posteriores a los relatos de Dn 1-6 y a la formación

incluso de esta colección. Su propósito es suministrar un relato referente al último de la serie de reyes a los que Daniel hubo de servir (Dn 6,28). Constituyen una exégesis de Is 45-46, ya que la polémica contra los ídolos está presente en Is 46,1-7 y concluye precisamente con la constatación «Baal ha caído».

Los relatos de 3 Macabeos versan sobre la persecución de los judíos y su milagrosa liberación. Se sitúan en Palestina y Egipto en el periodo toleomeo tras la victoria de Raphia sobre los sirios en el año 217 a.e.c., mucho antes del periodo macabeo. Muestra evidentes paralelos con el libro de Ester y constituye también el soporte literario de una fiesta similar a la de Purim.

Pertencen al género historiográfico los libros 1-2 Macabeos, que narran las historias de los Macabeos, paladines de la restauración de las instituciones básicas del judaísmo, la Torá y el Templo. El primer libro fue compuesto en hebreo a finales del reinado de Juan Hircano (135-140) o algunos años más tarde, antes del año 90 en todo caso. Se reconocen en la obra varias fuentes: los archivos mencionados en 14,19, una crónica selúcida, un relato de Matatías, una vida de Judas, y otros relatos sobre los reinados de Jonatán y Simón. Las piezas poéticas contenidas en la obra pueden ser creación del mismo autor.

El segundo libro cubre un periodo de tiempo más reducido. Arranca con los acontecimientos que precedieron a la revuelta macabea y concluye con la muerte de Judas. Ofrece una mayor complejidad literaria y muestra una mayor pretensión de constituir una obra teológica. Constituye una amalgama de creencias de los sectores pietistas del siglo II y de los grupos surgidos de tales corrientes, los esenios y fariseos. Entre estas creencias sobresale la relativa a la resurrección de los muertos (2 Mac 7). El libro muestra, por otra parte, características que lo relacionan con la historiografía griega. El libro resume otra obra anterior escrita en cinco volúmenes por Jasón de Cirene, a la vez que dos cartas y un fragmento de una tercera. Se formó en dos o tal vez tres etapas sucesivas, dependiendo de si las citadas cartas fueron introducidas por el autor del epítome, o si una o dos de ellas fueron añadidas por un editor posterior. La solución a estas cuestiones es determinante para establecer la fecha de la obra. El resumen de la obra de Jasón, precedido de la primera carta, pudo haber sido compuesto en el año 124 o poco después. La redacción final que incluye el añadido de las dos cartas que preceden al resumen puede ser algo posterior al año 77 a.e.c.

Pertencen al género sapiencial Eclesiástico, Sabiduría y 4 Macabeos. El primero es obra de Ben Sira. Fue publicado hacia el 180 a.e.c. y traducido al griego cincuenta años más tarde. Constituye una colección de dichos al estilo del libro de Proverbios y un ensayo de síntesis de la tradición sapiencial y la Torá, para evitar que la primera se desarrolle al margen de la ortodoxia judía en vías de formación. Se inscribe en la tradición de la sabiduría existencial que encuentra expresión también en los libros de Job y Qohélet. En relación con la literatura canónica y apócrifa, el libro de Ben Sira está situado «en la frontera del canon», y constituye también un libro fronterizo entre la literatura bíblica y la rabínica posterior. Viene a ser en gran medida un desarrollo, resumen o adaptación de Proverbios.

El libro de la Sabiduría fue escrito en griego. Reviste forma de exhortación didáctica dirigida por Salomón a los paganos a quienes insta a buscar la

sabiduría que supone la justicia y viene solo de Dios. La estructura y unidad de estilo apuntan a un autor perteneciente a círculos de la diáspora alejandrina en la primera mitad del siglo I a.e.c. Populariza conceptos platónicos y estoicos, asumidos en expresiones tomadas de los libros canónicos de la Biblia hebrea / Antiguo Testamento. Fusiona elementos de la tradición bíblica, sapiencial, de la historia de salvación de Israel, de la apocalíptica y del estudio de los textos sagrados, con elementos de la cultura helenística. Algunas partes del libro constituyen un *midrás* sobre el Éxodo (11-19) o Salomón (7-9). La propia introducción puede ser una *midrás* sobre Is 52,13-15.

El libro de 4 Macabeos fue compuesto posiblemente en torno al 40 e.c. Narra el martirio de Eleazar y el de su madre y siete hermanos, pero es en realidad un tratado filosófico en torno al tema de la superioridad de la razón sobre las pasiones. Según se atienda a un aspecto u otro, el género literario es la diatriba o el panegírico. Más que influjos estoicos o platónicos expone lugares comunes de la filosofía helenística al servicio de una alabanza de los mártires y de la observancia de la Torá.

Dos libros deuterocanónicos se relacionan con el canónico de Jeremías. El atribuido a Baruc sigue en la Biblia griega al de Jeremías con el que mantiene evidentes relaciones. La introducción narrativa (1,1-14) alude a las circunstancias de la creación del libro en el quinto año después de la destrucción del templo. Las oraciones y confesiones de 1,15-3,8 están influidas por el lenguaje del Éxodo, Deuteronomio, Jeremías y Segundo Isaías, y ofrecen paralelos verbales con la oración de Dn 9,4-19. El poema sapiencial de 3,9-4,4 identifica Sabiduría y Torá, siguiendo la tradición de Ben Sira 24 y parafrasea también a Job 28. En el poema a Sión (4,5-5,9) reaparece el lenguaje del Deuteronomio, pero la metáfora dominante, Sión como una madre con sus hijos, proviene del Segundo Isaías. Tras recordar el castigo del exilio (4,6-20) y dos estrofas que invitan a la oración (4,21-26 y 27-29), el libro termina con cuatro estrofas dirigidas a Jerusalén que expresan la esperanza de salvación (4,30-5,9). Es problemático determinar cuál es la relación existente entre el conjunto de 1,1-3,8, compuesto seguramente en hebreo, y las dos partes finales, 3,9-4,4 y 4,5-5,9, escritas posiblemente en griego. Al menos, el texto de 1,1-3,8 fue traducido al griego por el mismo traductor del libro de Jeremías. Ello significa que formaba parte seguramente del mismo rollo que contenía este libro.

La Carta de Jeremías no es en realidad una carta ni tampoco es de Jeremías. Es un tratado contra el culto idolátrico, basado sobre Jr 10,2-15 y la carta de Jr 29. El texto, conservado únicamente en griego y en otras versiones, fue compuesto en hebreo como prueba un fragmento del mismo encontrado en la cueva 7 de Qumrán (7Q2). El escrito es anterior a ca. 100 a.e.c., pues aparece citado en 2 Mac 2,2, poco posterior a esta época a la que pertenece también el manuscrito de Qumrán antes aludido. La referencia del v. 3 a la duración del exilio por siete generaciones pudiera apuntar a una fecha de composición en torno a los años 317-307 a.e.c.

Los añadidos deuterocanónicos al libro canónico de Daniel son la Oración de Azarías y el Cántico de los tres jóvenes. Se encuentran en Dn 3,52-90a y 3,26-45, respectivamente, con una introducción en prosa (vv. 24-25) y un interludio (vv. 46-51). El original hebreo o arameo que adaptaba oraciones litúrgicas ya existentes fue introducido en este lugar en el libro de

Daniel. La Oración de Azarías es una súplica por la comunidad comparable a la oración más antigua de Dn 9,4-19, así como a las contenidas en Esd 9,6-15 y Bar 1,15-3,8. El Cántico de alabanza de los tres jóvenes se compone de dos letanías semejantes a la formada por el salmo 136. La primera es una doxología, vv. 52-56; la segunda, vv. 58,87, es una invitación a todas las creaturas a la alabanza divina, similar a la del salmo 148 y a la letanía que se encuentra en el manuscrito B de Ben Sira entre los vv. 52,12 y 13.

La versión griega de Ester contiene una serie de añadidos: el sueño de Mardoqueo seguido de su interpretación, dos cartas del rey, oraciones de Mardoqueo y de Ester y la presentación de Ester ante el rey.

Resulta difícil concebir que el canon cristiano del Antiguo Testamento, más amplio que el hebreo, carezca de antecedente alguno en el judaísmo de la época de Qumrán y del Nuevo Testamento. Uno de ellos es sin duda la mención del «libro del profeta Daniel» en el Florilegio de Qumrán (4Q174 2,3), que, al igual que el evangelio de Mateo (24,15), adscribe el libro de Daniel al corpus profético, lo que corresponde a una característica señalada del canon cristiano. Otro antecedente judío del canon cristiano es el hecho de que la versión griega de Baruc 1,1-3,8 fuera realizada por el mismo traductor que llevó a cabo la del libro de Jeremías, lo que viene a indicar que ambos libros gozaban en algunos ambientes de la misma consideración canónica.

V. LA FORMACIÓN DEL CANON

La etapa final en la historia de la formación de la Biblia corresponde a la constitución del canon bíblico, es decir, el establecimiento de la colección o lista definitiva y cerrada de los libros que integran las Escrituras hebreas. El proceso de formación de la Biblia corre paralelo y da paso progresivamente al periodo en el que los libros de un futuro canon adquieren el carácter de escritos autorizados o de Escrituras sagradas y su texto o sus textos comienzan a adquirir forma fija y definitiva (Trebolle 2013⁴).

La edición final de los libros bíblicos deja traslucir la creciente toma de conciencia del carácter sagrado de estos libros. Así, el apéndice a Deuteronomio en 34,10-12, que sirve de colofón tanto a este libro como al Pentateuco, presenta a Moisés como profeta, enlazando así los libros de la Torá como los libros proféticos en la gran colección de «Torá y Profetas». Igualmente, el colofón de Mal 3,22-24, que cierra el libro de Profetas menores y también el corpus profético completo ponen de relieve la unión entre los Profetas y la Ley.

Con anterioridad a la Biblia existía ya en el antiguo Oriente un cierto concepto de canonicidad. Se tenía la idea de que los textos sagrados procedían de los cielos, por lo que debían ser transmitidos con escrupulosa fidelidad y ser guardados en el templo entre los objetos sagrados. Los textos clásicos mesopotámicos adquirieron forma prácticamente definitiva poco antes del siglo XI a.e.c. Ello comportaba una serie de intervenciones editoriales: los textos poéticos aparecían ya dispuestos en versos o líneas y no en un texto seguido como en la prosa; se introducían notas que advertían sobre la existencia de variantes de lectura y se añadían colofones

o catálogos de diverso tipo. La *epopeya de Gilgamés* es un ejemplo ilustrativo del proceso no solo de su formación literaria desde sus orígenes sumerios hasta la forma canónica adquirida en el periodo neosirio, sino también del proceso de fijación de un texto estándar. Junto a los textos «canónicos» mesopotámicos se transmitían otros que no gozaban de la misma autoridad y eran calificados de «extraños» (*ahu*), término equivalente al *jisoní* (הצוני), «exterior», con el que se designaba en el judaísmo a los escritos apócrifos. La constitución del canon de Escrituras hebreas no deja de tener también relación con la del canon alejandrino, el corpus de autores clásicos griegos en los diversos géneros literarios.

El descubrimiento de los manuscritos de Qumrán ha enriquecido nuestros conocimientos sobre el proceso de formación del canon bíblico (VanderKam y Flint 2002). La restauración macabea supuso un avance decisivo en la toma de conciencia de la autoridad de las colecciones de Torá y Profetas, aunque en referencia a este periodo no se ha de utilizar todavía el término canon en el sentido de lista cerrada e indiscutida de libros canónicos. Por entonces, el corpus de «Torá y Profetas» gozaba ya del estatuto de Escritura, pero la colección de «Escritos» no estaba todavía cerrada. Se discute en qué momento se pasó de un canon bipartito, Torá-Profetas, al tripartito de Torá-Profetas-Escritos. En una fase intermedia el libro de Salmos atribuido a David quien era tenido por profeta formaba parte de la colección de Profetas. No queda claro si las referencias de las fuentes a «David» en 2 Mac y 4QMMT (o «Carta haláquica»), a «Himnos» por parte de Filón o a «Salmos» en el evangelio de Lucas se refieren a una colección de Escritos de extensión todavía indefinida. Tampoco es posible determinar con precisión si por entonces existía una idea de canon cerrado o abierto todavía a nuevas incorporaciones. En el siglo II a.e.c., la corriente central del judaísmo podía disponer de una colección de libros sagrados, mientras que determinados grupos judíos podían reconocer también autoridad sagrada a otros libros sin que ello significase que tales grupos —el esenio en particular— y sus libros fueran tachados de sectarios, pues no existía todavía un judaísmo normativo u ortodoxo como el de la posterior época rabínica (Kooij y Toorn 2003).

El grado de autoridad reconocido a un libro se refleja en una serie de datos de carácter editorial: la autoridad de un texto se mide por el tamaño del volumen en el que se copiaba, por el número de copias conservadas, por el cuidado en su conservación y por el esfuerzo de traducción al griego y al arameo. Así, los manuscritos de Qumrán del Pentateuco sobresalen por su mayor tamaño, esmero en la caligrafía y número de copias encontradas. Los libros de Génesis, Éxodo, Levítico y Deuteronomio junto con Isaías y Salmos son los únicos que han aparecido guardados en jarras en la cueva 1; muestran mayor grado de estabilidad textual que los demás libros bíblicos; fueron los primeros en ser traducidos al griego, arameo y siríaco, y eran los que se leían en el culto sinagoga. Son también los más citados en la literatura posterior mediante fórmulas establecidas como la de «está escrito en...».

Sin embargo, el reconocimiento de la autoridad de los libros de la Torá no es óbice para que algunos manuscritos qumránicos del Pentateuco presenten un texto diferente del transmitido por la tradición rabínica o masorética. Así, el libro del Éxodo circulaba en cuatro ediciones: la

traducida en la versión griega de los Setenta, la representada por los manuscritos hebreos medievales, la edición protosamaritana atestiguada por el manuscrito 4QpaleoExod^m y la del propio Pentateuco samaritano. Por otra parte, la obra *Paráfrasis del Pentateuco* (4QPP, 4Q364-367) reproduce el texto del Pentateuco en un orden diferente, omite secciones enteras y añade otras nuevas. De igual modo, el manuscrito 4QDeut^{j-n} añade normas diferentes de las contenidas en el Pentateuco y 4QNum^b refunde textos legales de los libros canónicos. Ello no obsta para que estos manuscritos sean considerados textos bíblicos con igual derecho que el texto masorético de la tradición rabínica (Tov 2011).

Como Qumrán ha dado a conocer, bastantes libros bíblicos circulaban en dos o más ediciones que disponían en un orden diferente las piezas de la composición, como en el caso de 4QJos^a, 4QJer^b y 11QPs^a, y añadían u omitían secciones de texto más o menos extensas, como en la versión amplia de 4QpaleoExod^m o la reducida de 4QJudg^a. En Números, el texto masorético (TM) y 4QNum^b representan dos ediciones sucesivas. En Josué se conocen tres formas textuales, representadas por TM, LXX y 4QJos^a junto con el texto de Josefo. En Samuel, TM contiene una versión amplia del relato sobre David y Goliat y LXX una más breve. En Jeremías, los LXX y 4QJer^{b,d} transmiten una edición más breve y antigua que la reproducida por TM y 4QJer^{a,c}. En Daniel, TM y 1QDan^{a,b}, 4QDan^{a-c} y 6QDan conservan una edición breve y los LXX una larga, caracterizada por las adiciones griegas a este libro (Ulrich 2011). En Salmos, TM y 11QPs^a corresponden a dos ediciones diferentes (Flint 2005), aunque algunos estudiosos piensan que 11QPs^a es en realidad un texto litúrgico que no constituye una edición diferente. Por otra parte, los manuscritos bíblicos de Qumrán ofrecen textos muy variados. Predominan los que reproducen un texto protomasorético. Algunos corresponden a uno presamaritano o próximo al original hebreo de la versión de los LXX, y otros a textos independientes de los anteriores como 4QExod-Lev^f, 4QJer^b, 4QDeut^c, 4QJos^a.

Así pues, en torno al cambio de era, los libros bíblicos circulaban en formas textuales diversas. En tanto el texto no se había fijado todavía tampoco existía un canon definitivo. El proceso de constitución de una lista cerrada de libros canónicos con exclusión de los considerados apócrifos o «exteriores» no culminó hasta después de la destrucción de Jerusalén, en el año el 70 e.c. Los dos momentos clave en la formación del canon fueron la restauración macabea y la llevada a cabo por la corriente farisea a partir de finales del siglo I e.c. Un siglo más tarde más o menos quedaban zanjadas las últimas dudas y controversias sobre la inclusión en el canon de algunos libros como Eclesiastés y Ester.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carr, D. (2011), *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford.
- Cross, F. M. (1973), «The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History», en F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 274-289.

- Durand, J. M. (1995), «La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari», en P. Mander y J. M. Durand, *Mitología y religión del Oriente Antiguo* II/1. *Semitas occidentales (Ebla, Mari)*, AUSA, Sabadell, pp. 125-529.
- Flint, P. W. y Miller, P. D. (eds.) (2005), *The Book of Psalms: Composition and Reception*, Brill, Leiden/Boston.
- Harrington, D. (1999), *Invitation to the Apocrypha*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Knoppers, G. N. y McConville, J. G. (eds.) (2000), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- Kooij, A. van der y Toorn, K. van der (eds.) (2003), *Canonization and Decanonization*. Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) Held at Leiden 9-10 January 1997, Brill, Leiden.
- Kratz, A. (2000), *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Nickelsburg, G. W. E. (2005²), *Jewish Literature between the Bible and Mishnah*, Fortress Press, Minneapolis.
- Nissinen, M. (ed.) (2000), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- Parpola, S. (1997), *Assyrian Prophecies*, Helsinki University Press, Helsinki.
- Römer, Th. (ed.) (2005), *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T&T Clark, Londres/Nueva York.
- Römer, Th. y De Pury, A. (2000), «Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debated Issues», en Th. Römer, A. De Pury y J. D. Macchi, *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Academic Press, Sheffield, pp. 24-143.
- Tov, E. (2002), «The Status of the Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible: The Relevance of Canon», en *The Canon Debate*, ed. L. M. McDonald y J. A. Sanders, Hendrickson, Peabody, pp. 234-251.
- (2011³), *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, ed. rev., Fortress Press/Van Gorcum, Minneapolis/Assen/Maastricht.
- Trebolle, J. (2013⁴; 1993¹), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid.
- Ulrich, E. (2011), «The Evolutionary Production and Transmission of the Scriptural Books», en H. von Weissenberg, J. Pakkala y M. Marttila (eds.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, De Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 47-64.
- VanderKam, J. y Flint, P. (2002), *El significado de los Rollos del Mar Muerto*, trad. A. Piquer y P. Torijano, Trotta, Madrid.
- Zahn, M. M. (2011), *Rethinking Rewritten Scripture. Composition and Exegesis in the 4Qreworked Pentateuch Manuscripts*, Brill, Leiden/Boston.

9. LITERATURA ENTRE LA BIBLIA Y LA MISNÁ

Luis Vegas Montaner

A la vuelta del exilio de Babilonia, el incipiente judaísmo compila las antiguas tradiciones de Israel en lo que con el tiempo será la Biblia canónica. La reflexión y actualización de dichas tradiciones durante la época del Segundo Templo dará origen a obras que reflejan los cambios que se producen en el pensamiento religioso judío dentro del nuevo ambiente helenístico. Dos focos principales alumbrarán una amplia producción literaria: la literatura de Qumrán, representativa del centro palestinese, y numerosas obras fruto de la diáspora judeohelenística de Alejandría. Entre ambos centros basculará la extensa literatura apócrifa nacida en el seno del judaísmo.

I. LITERATURA APÓCRIFA

Entre el siglo III a.e.c. y el siglo II e.c. se desarrolla en el seno del judaísmo un importante corpus de escritos, que no llegaron a formar parte del canon bíblico definitivamente fijado por los rabinos palestineses a finales del siglo I e.c. —que contenía textos exclusivamente en hebreo o arameo—, ni tampoco del elenco de libros aceptados de la diáspora judeohelenística (impropiamente llamado «canon» alejandrino), que incluía otros libros originalmente o conservados exclusivamente en griego, conocidos como «deuterocanónicos» en la terminología católica y *Apochrypha* en la protestante¹. Para evitar problemas terminológicos a esta literatura extracanónica y, por tanto, apócrifa, se la denomina también, en círculos protestantes, como «pseudepigráfica», dada la atribución pseudónima de la mayoría de sus libros. Dos rasgos típicos de la literatura apócrifa, en efecto, son *pseudonimia* y *esoterismo*. Hacia el siglo III a.e.c. había cesado ya la profecía, según el judaísmo rabínico, por lo que el autor que pretendiera la divulgación de su obra tenía que recurrir a la pseudonimia, invocando a personalidades del pasado, cuyo mensaje habría sido desde antiguo conservado en secreto y transmitido solo en círculos de iniciados, hasta que

1. Sobre el problema del canon véase Treballe 2013⁴, 256 ss.

llegado el momento oportuno —contemporáneo precisamente del autor de la obra apócrifa— fuera públicamente dado a conocer. Numerosos apócrifos presentan su contenido como una *revelación (apokalypsis)* de Dios, normalmente a través de un *angelus interpres*, por lo que son obras total o parcialmente apocalípticas. De hecho, la literatura *apocalíptica* aparece en una época subsiguiente a la de la literatura profética, como única vía de expresión de revelaciones de misterios divinos cuando ya ningún escrito profético puede ser aceptado por el judaísmo oficial. Su terreno, por tanto, es el del judaísmo extraoficial, apócrifo.

El libro de *Daniel* constituye un caso especial, pues resulta sorprendente que una obra de sus características llegara a ser aceptada en el canon bíblico: es el único libro apocalíptico que fue admitido, mientras que otros similares de gran uso y predicamento (como *1 Henoc* y *Jubileos*) quedaron excluidos. Como su redacción final es del primer tercio del siglo II a.e.c., cuando ya el periodo profético había cesado, no fue incluido en el canon judío entre los *Profetas*, sino en el tercer grupo del corpus bíblico, entre los *Escritos*.

La documentación manuscrita más antigua que conocemos, correspondiente a algunas secciones del *Libro de Henoc*, procede del siglo III a.e.c., por lo que determinadas tradiciones de esta literatura apócrifa podrían remontarse al siglo IV a.e.c. El siglo II a.e.c. es un periodo de gran profusión creativa, y las circunstancias históricas no son ajenas a este proceso.

Si las corrientes de pensamiento de la época de Alejandro Magno, que cristalizan en los libros de Daniel (caps. 1-6) y partes de *1 Henoc*, así como en el libro de la Sabiduría de Jesús ben Sira (conocido como *Eclesiástico*), son de un tenor netamente *sapiencial*, a partir del siglo II a.e.c. las obras muestran un marcado interés *histórico*. La gran crisis del judaísmo a raíz de la persecución religiosa de Antíoco IV Epifanes y la subsiguiente rebelión de los Macabeos obligan a los teólogos judíos a explicar el plan histórico de Dios. Obras clave de este periodo, como son *Jubileos*, *Testamento de Moisés*, Daniel (caps. 7-12) y partes de *1 Henoc* están teñidas de un acusado *determinismo histórico*. A pesar de las apariencias y la angustia presente, Dios controla la historia, los acontecimientos están por él previstos y, al final de los tiempos (es decir, en el futuro inmediato), recompensará al pueblo que se ha mantenido fiel en medio de los sufrimientos. La comunidad de Qumrán, nacida en este siglo, tendrá en su biblioteca muchos ejemplares de escritos apócrifos y generará por su parte otros que participan igualmente del fuerte sentimiento *escatológico* del momento.

Los libros de los Macabeos narran elocuentemente las penalidades del momento. Desde un punto de vista teológico, está en cuestión nada menos que la idea de la justicia divina. Si, conforme a la teología tradicional, Dios premia a los justos y castiga a los impíos en este mundo, ¿cómo afirmar su justicia cuando los acontecimientos presentes demuestran que los infieles prosperan y los fieles a Dios mueren entre sufrimientos? No es casual que, precisamente en el siglo II a.e.c., para superar esta cuestión de *teodicea*, los pensadores judíos hagan suya y reelaboren una idea foránea, tomada de la religión persa: la *resurrección*. Dando así cumplida respuesta a la aporía planteada, trasladan a un mundo futuro (que, como hemos dicho, se considera inminente) la realización definitiva de la justicia divina. Determinismo histórico y

resurrección, en suma, serán ideas predominantes en muchos escritos apócrifos a partir de esta época.

Y como el esperado fin del presente mundo tarda en venir, se compondrán en los siglos siguientes obras en las que se actualizarán, de acuerdo con su momento, las ideas mencionadas. Así, por ejemplo, en época romana se revisará el *Testamento de Moisés*, aplicando esta vez su contenido a la casa de Herodes. Y escritos apocalípticos tan importantes como *4 Esdras* y *2 Baruc* reinterpretarán el plan histórico de Dios a raíz de la crisis motivada por la destrucción del Segundo Templo en el año 70 e.c.

La difícil tarea de clasificar esta literatura dependerá del punto de vista con el que se enfoque. Como puede apreciarse en los cuadros adjuntos, algunos autores siguen un sistema cronológico, atendiendo al contexto histórico y geográfico (Nickelsburg 2005), mientras que otros presentan los escritos en un marco tipológico (Trebolle 2013⁴ y García Martínez 2009⁶ —exclusivamente los textos de Qumrán—). Aseguradas en dichos cuadros las referencias temporales y tipológicas de las obras estudiadas, en este capítulo seguiremos una clasificación temática de la literatura apócrifa, para facilitar las referencias a otra obra básica para el estudio de la misma (Aranda, García Martínez y Pérez Fernández 2000).

1. *Los apocalipsis*

Desde el siglo III a.e.c. se elabora dentro del judaísmo una serie de libros que continúan la orientación de los profetas, pero abriendo el horizonte a nivel cósmico y universal, cuyo mensaje central es presentado como «revelación» de Dios a sus autores o a los protagonistas de los mismos, por lo que son conocidos como *apocalipsis*. Tal revelación suele producirse mediante visiones simbólicas e incluso viajes celestiales en compañía de un ángel intérprete. En estas obras se plantea la cuestión del origen del mal y sus consecuencias, con especulaciones sobre el momento en que el mal será definitivamente vencido mediante el juicio de los pecadores y la instauración de un mundo nuevo. En ellas se encuentran descripciones de los misterios celestes concernientes a Dios (su morada, su trono, sus ángeles), a los astros y fenómenos atmosféricos como signos del poder divino, o a la orientación de la historia desde su comienzo a su final, expresión asimismo de la soberanía de Dios. Atendiendo a la distinción entre un eje temporal y otro espacial, se pueden percibir dos tipos generales de apocalipsis: de tipo cósmico, con viajes celestes (el ejemplo más antiguo es *1 Henoc* 1-36)², cuyo material especulativo incluye asuntos de cosmografía y uranología, angelología y meteorología, calendario y cosmogonía, etc., y de tipo histórico (como Daniel y *4 Esdras*), en los que la visión panorámica de la historia culmina en una crisis escatológica. Vemos como la apocalíptica, hija de la profecía, se abrió también a las tradiciones sapienciales, produciéndose una tensión entre la orientación estática de la sabiduría y la orientación escatológica

2. Los manuscritos más antiguos obligan a remontar la fecha de composición a finales del siglo III a.e.c. (Milik 1976), lo que probaría que los apocalipsis de tipo cósmico son anteriores a los de tipo histórico y que, en general, la apocalíptica es anterior a la crisis helenística de tiempos de Antfoco IV, aunque esta influyera en su desarrollo.

propia de la apocalíptica. Con frecuencia todas esas perspectivas se entremezclan en las mismas visiones: se describe el cielo, se da una explicación del origen del mal y se narra la victoria definitiva de Dios sobre el mismo. Los apocalipsis contienen a menudo elementos de otros géneros literarios, o son ellos mismos de género mixto. Su objetivo es invitar al lector a contemplar la grandeza del Dios de Israel, a confiar en él y a prepararse para los momentos finales. Este aspecto parenético o exhortatorio se combina con la función social básica de la apocalíptica: confortar y dar esperanzas al judío fiel en tiempos de angustia. Para ello se acude, merced a la pseudonimia, al recurso de la profecía *ex eventu* y a la periodización de la historia con un acusado determinismo.

En general los apocalipsis no citan expresamente la Escritura, como sucede en Qumrán, en el Nuevo Testamento y en la literatura rabínica, ni declaran explícitamente que los acontecimientos específicos sean cumplimiento de profecías bíblicas concretas, sino que afirman radicalmente su propia autoridad basada en una revelación. La conexión con la tradición bíblica se realiza en la apocalíptica mediante algunos recursos literarios. Uno de ellos es la pseudonimia y pseudoepigrafía, poniendo como receptores y mediadores de misteriosas revelaciones a insignes personajes del pasado que de alguna manera vivieron situaciones análogas, como Henoc, Abrahán, Moisés, Elías, Daniel, Baruc y Esdras. Otro es la actualización de temas de la tradición anterior, oral o escrita, reelaborados para iluminar la nueva situación; especialmente el diluvio en *1 Henoc* y el destierro en *2 Baruc*, *3 Baruc* y *4 Esdras*, pero también la construcción de la torre de Babel en el Apocalipsis de Abrahán.

Los apocalipsis, fruto literario de círculos eruditos del judaísmo, fueron transmitidos casi exclusivamente por las diversas Iglesias cristianas en sus respectivas lenguas.

1.1. Libro de Daniel

Incluido en la tercera sección de la Biblia hebrea, consta de dos partes bien diferenciadas, la primera con narraciones sobre las experiencias de Daniel y sus amigos en Babilonia (Dn 1-6); y la segunda con el relato en primera persona del profeta deportado a Babilonia acerca de un sueño y tres visiones sobre los acontecimientos que tendrán lugar entre el exilio babilónico y la inauguración del reino de Dios escatológico (Dn 7-12). Posteriormente se añadieron en la tradición griega de los LXX tres escritos diferentes (*Susana*, *Bel y el Dragón*, *Oración de Azarías y cántico de los tres jóvenes*), intercalados en el libro o al final del mismo.

La lengua de Dn 2,4b-7,28 es el arameo imperial, mientras que el resto del libro está en hebreo tardío con préstamos del persa y del griego. La obra fue compuesta entre los años 167-164 a.e.c. por un judío de Jerusalén que combinó documentos existentes y —conforme al recurso apocalíptico antes mencionado— atribuyó su escrito a una figura famosa del pasado. Escrito en pleno conflicto con el Imperio seléucida, el autor busca dar ánimos a la comunidad perseguida asegurando que el tiempo de angustia está a punto de terminar y exhortando a sus miembros a permanecer fieles en la fe hasta el martirio, a ejemplo de Daniel en su opresión durante el exi-

lio babilónico. Respondiendo a las interrogantes respecto a los caídos en la guerra macabea, anuncia la resurrección y el juicio que separa a los fieles del resto (Dn 12,2-3). De notable influencia son su representación del «anciano de días» en su trono y del «hijo de hombre» (Dn 7).

Este libro combina el aspecto sapiencial del protagonista y la visión determinista propia de los apocalipsis históricos. Destaca su periodización de la historia (visión de las cuatro bestias que simbolizan otros tantos reinos en el capítulo 7, esquema de las setenta semanas en el capítulo 9), en la misma línea que *1 Henoc*.

1.2. Ciclo de Henoc

La figura de Henoc resulta muy enigmática en el texto bíblico y su breve reseña genealógica en Gn 5,18-24 atribuida a la fuente P resulta claramente insuficiente para explicar muchos de los temas que encontramos plenamente elaborados en fuentes henóquicas apócrifas acerca de esta figura fascinante: revelador de secretos celestes, inventor del calendario y la astronomía, escriba y viajero celestial. Con todo, ofrece más datos que la escueta referencia de J (Gn 4,17 s.) y atribuye al patriarca notables rasgos exclusivos: Henoc ocupa la séptima posición de la lista y la duración total de su vida, que coincide en número de años con los días del calendario solar, es mucho menor que la de los demás patriarcas. Son recursos sutiles por parte del escritor bíblico de llamar la atención sobre Henoc. Es también el único, dentro del estereotipado esquema genealógico sacerdotal, al que se dedican frases adicionales («Henoc trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó», Gn 5,24), que son reflejo de especulaciones en torno al patriarca sobre los misterios ocultos que habría conocido en el cielo y revelado después a sus descendientes. La rectitud de Henoc dio pie a pensar que fue preservado del mal de la generación del diluvio y que en los cielos pudo ver los misterios de la creación, conocer el origen del mal y el castigo que se avecinaba, así como tener noticia del futuro previsto por Dios para todos los hombres y de forma particular para su pueblo. Tales especulaciones cristalizaron en un cuerpo de literatura muy variado, que se fue formando desde el siglo III a.e.c. al V e.c.³.

El *Henoc etiópico* (1 Hen)⁴, conservado íntegramente en versión etiópica, realizada a partir de una versión griega del original arameo⁵, no es una obra unitaria, sino una colección de escritos apocalípticos⁶: *Libro de Astronomía* y *Libro de los Vigilantes* (siglo III a.e.c.); *Libro de los Sueños*

3. En relación a las obras cristianas sobre Henoc, véase Díez Macho 1984, IV, 329 ss.

4. Para los manuscritos, ediciones críticas y una descripción detallada de las obras mencionadas en el apartado I, véase Nickelsburg 2005 y Aranda 2000, así como la página web de este libro. Las obras mencionadas en este apartado están traducidas en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Díez Macho 1983-1987), vols. I-V y (Díez Macho y Piñero 2009) vol. VI.

5. Como los manuscritos de Qumrán han demostrado. En su estudio de los mismos, Milik propuso la cuestionada hipótesis de que ya en el siglo I a.e.c. circulaba un «pentateuco de Henoc» que, en lugar de la sección *Parábolas*, ausente en Qumrán, incluiría el *Libro de los Gigantes*, libro esenio de finales del siglo II a.e.c. Cf. Milik 1976, 237 ss., 307-317 y Treballe 1994, 105 ss.

6. Sobre el proceso editorial de este auténtico puzzle literario véase Nickelsburg 2005, 114 ss.

—que incluye el *Apocalipsis de los Animales*— y *Epístola de Henoc* —que incluye el *Apocalipsis de las Semanas*— (siglo II a.e.c.); y *Libro de las Parábolas* (siglo I a.e.c. / I e.c.).

a) El *Libro de Astronomía* (LA) (1 Hen 72-82), titulado «Libro de los cursos de las luminarias celestes» en la versión etiópica, es una composición de finales del siglo III a.e.c. (como lo demuestra el manuscrito más antiguo, 4QEnastr^a), basada en una obra independiente que quedó drásticamente reducida. Orientada a demostrar el fundamento cósmico del calendario solar utilizado más tarde en Qumrán como rasgo específico de la comunidad, detalla las fases lunares y su sincronismo con los movimientos solares, así como el paso de ambos astros por las diferentes «puertas» celestes. Mezcla elementos astronómicos y geográficos con otros apocalípticos y de carácter moral. Su geografía mítica y su cosmovisión denotan un claro influjo de la cosmología babilónica. Estos elementos se encuentran ahora insertados en el contexto narrativo de una revelación que Henoc recibe en un viaje celeste, guiado por el arcángel Uriel, y transmite a su hijo Matusalén. Con la utilización apocalíptica de un tratado de astronomía se busca reforzar la idea de determinismo del orden establecido por Dios en la creación. Los astros (ángeles) que lo quebranten con el abandono de su órbita celeste serán castigados, al igual que los hombres que en la tierra descarríen sus caminos, pues orden cósmico e historia humana están relacionados.

b) El *Libro de los Vigilantes* (LV) (1 Hen 1-36), cuyo tema central es la caída de los ángeles («los vigilantes»), constituye un amplio desarrollo apocalíptico de la tradición tan solo apuntada en Gn 6,1-4. Atraídos por la belleza de las mujeres, los ángeles se rebelan contra Dios, descienden a la tierra y engendran a los gigantes, que oprimen a los hombres. También revelan a la humanidad los secretos celestes, magia y encantamientos. Por todo ello Dios anuncia a Noé el castigo del diluvio (tema que dependería de un antiguo *Libro de Noé*). En la composición de la obra se recoge material de tradición muy antigua, para algunos incluso del 400 a.e.c., contemporánea o anterior a la redacción de Génesis. En LV destaca, ante todo, la explicación del origen del mal, que no proviene de Dios ni del hombre, sino de poderes angélicos que, aunque encadenados por Dios, todavía tienen influjo para inducir a los hombres al mal hasta el día del juicio. Otros aspectos relevantes son la representación jerárquica del mundo angélico, el diluvio como signo de purificación de la tierra en el día del juicio y la función de Henoc como mediador entre Dios y los ángeles rebeldes.

c) El *Libro de los Sueños* (LS) (1 Hen 83-90), que se suele designar también como *Visiones de Henoc*, contiene sueños o visiones apocalípticas similares a las de Daniel —del que es contemporáneo— que tienen lugar durante su estancia en un lejano paraíso, de donde es traído por los ángeles a la tierra para que instruya a sus descendientes. Recoge la historia de la caída de los ángeles narrada en LV, integrándola bajo simbolismo animal en la historia del mundo. Tras una primera visión en que la tierra es tragada por el abismo (alusión al diluvio y al Juicio Final por el pecado de los ángeles), la segunda consiste en una historia zoomórfica (*Apocalipsis de los animales*) de la humanidad desde el primer hombre hasta la venida del reino de Dios, cuyos protagonistas están simbolizados por animales hasta la época de los macabeos, tras la cual se produce un salto a la era

escatológica, en la que se da especial relieve a la figura del Mesías. Este aparece representado, al igual que Adán, como un toro blanco y entra en escena solo tras haberse establecido el reino de Dios. A partir del destierro la historia está encuadrada en un sistema de setenta periodos, con sus correspondientes ángeles guardianes (los setenta pastores que sucesivamente guían al pueblo), retomando imágenes bíblicas, como el número setenta (Jr 25,11-12), los reyes como pastores y los ángeles como guías de los pueblos (cf., por ejemplo, Dt 32,8). LS surgió en ambientes hasídicos o pietistas, partidarios de la revuelta macabea; a diferencia de Daniel, invita a una actitud activa en la lucha armada contra los seléucidas.

d) La *Epístola de Henoc* (EH) (1 Hen 91-105), así denominada en la versión griega, se conoce también como *Exhortaciones* por su contenido parenético. De redacción muy compleja, en ella se han unido materiales variados, entre los que destacan: el *Apocalipsis de las semanas* (1 Hen 93,1-10+91,11-17), anterior a la crisis macabea, en el que la historia aparece dividida en diez «semanas de años», las siete primeras referidas a la historia de la humanidad y las tres últimas a los tiempos escatológicos, metahistóricos, con el juicio sucesivo de los pecadores, de la humanidad entera y de los vigilantes, preludio del mundo futuro en paz y justicia sobre la tierra durante semanas sin fin; una serie de oráculos proféticos (1 Hen 92-105), al parecer dirigidos contra los asmoneos a finales del siglo II a.e.c.⁷, con exhortaciones del patriarca y lamentos (ayes) sobre los ricos; restos de un *Libro de Noé* (1 Hen 106-7)⁸ con la historia del portentoso nacimiento del patriarca, que se parecía a los ángeles del cielo; y, a modo de epílogo (1 Hen 108), extractos de «otro libro escrito por Henoc» sobre el castigo de los pecadores y el premio de los justos. Estos dos últimos apéndices, situados a continuación de la Epístola propiamente dicha, funcionan como conclusión de la colección henóquica entera.

e) El *Libro de las Parábolas* (LP) (1 Hen 37-71) contiene tres discursos, en el texto llamados «parábolas», en los que Henoc expone lo que ha contemplado en otros tantos viajes celestes, fundamentalmente el Juicio Final realizado por el Elegido, el «Hijo del hombre» sentado en su trono de gloria, tras los cuales narra su ascensión a los cielos y su designación como «Hijo del hombre». A diferencia de las otras secciones de 1 Hen, esta no se encuentra atestiguada en Qumrán, lo que llevó a autores como Milik a propugnar su origen poscristiano (siglo III). La mayoría, sin embargo, se inclina por una mayor antigüedad (primera mitad del siglo I e.c. o finales del siglo I a.e.c.)⁹. La obra se centra en torno a la figura del «Hijo del hombre», mencionado 16 veces y presentado como juez escatológico. En él confluyen el Hijo del hombre de Daniel (Dn 7), el Siervo (el Elegido) del Segundo Isaías (Is 49) y el Mesías davídico (Sal 2). Sus principales

7. Como Jub 4,17-19 alude al testimonio de Henoc reflejando las mismas ideas que la Epístola, algunos autores (cf. Nickelsburg 2005, 114) adelantan la composición de esta —o partes de la misma— a comienzos del siglo II.

8. Sobre los fragmentos de 1 Hen encontrados en Qumrán y la reconstrucción del *Libro de Noé*, cf. García Martínez 1981.

9. En palabras de Sacchi (1981-2000, 438), «parece que el *Libro de las Parábolas* puede seguir siendo considerado como óptima fuente para el estudio de la ideología judía (o al menos de cierto judaísmo) precristiana».

ragos en LP son los de una figura individual y mesiánica que, aunque se le aplican los títulos del Siervo, no tiene el carácter de «sufriente». Es preexistente, está oculto por el Señor desde antes de la creación hasta que al final de los tiempos se manifieste gloriosamente para castigar a los pecadores junto con los ángeles rebeldes y exaltar a los justos —entre los que se contarán los gentiles convertidos—, a los que resucitará para que vivan en una tierra transformada.

El *Henoc eslavo* (2 Hen), cuyo título en algunos manuscritos es «Libro de los (santos) secretos de Henoc», solo se conserva en manuscritos eslavos que reflejan dos recensiones diferentes —sobre cuya prioridad se discute— del original griego de la obra. Aunque por determinados paralelos con el Nuevo Testamento, como la serie de ocho bienaventuranzas seguidas de las correspondientes maldiciones (13,35-45; 90-102) y la posibilidad de salvación de los vigilantes, algunos autores atribuyen la obra a un judeocristiano o al cristianismo bizantino, la mayoría considera que es de origen judío y fue escrita en el siglo I e.c., antes de la destrucción del templo, pues incluye prescripciones para los sacrificios de animales puros (2,15ss) y el precepto de visitar el templo tres veces al día (13,88). En 2 Hen se presentan, de forma más ordenada que en 1 Hen e introduciendo aspectos nuevos, las visiones del patriarca cuando es llevado por los siete cielos, donde contempla los fenómenos astrales, el paraíso, el infierno, los diversos tipos de ángeles y finalmente, en el séptimo cielo, la faz del Señor. Henoc escribe allí, al dictado del arcángel Vrevoil, trescientos sesenta libros que entregará en la tierra a sus hijos antes de ser llevado definitivamente a la presencia del Señor. La narración incluye después el nacimiento milagroso de Melquisedec¹⁰ y el diluvio. Las ideas teológicas más notables son la salvación —a diferencia de 1 Hen— de los *grígori* (transcripción del griego *egrégoroi*) o vigilantes; el papel de la Sabiduría en la creación; la esperanza en una segunda venida de Dios (cf. Sab 3,7.18), en la que sacará a los muertos del polvo; y el relieve dado a Melquisedec como cabeza de una nueva línea sacerdotal creada directamente por Dios. No aparece la idea del Mesías.

Bajo el nombre de *Henoc hebreo* (3 Hen) se suele denominar la obra que lleva por título *Séfer Hejalot* («Libro de los palacios»), que se inserta dentro de la corriente mística judía que dio como fruto a partir de los siglos III-V e.c. una abundante literatura esotérica, atribuida pseudoepigráficamente a grandes rabinos. Como 3 Hen recoge de algún modo las tradiciones apocalípticas en torno a Henoc, se suele incluir en las colecciones de apócrifos del Antiguo Testamento. En esta obra se narra la ascensión de R. Ismael al séptimo palacio del séptimo cielo, donde el ángel Metatrón, identificado como Henoc, cuenta tres relatos distintos de su asunción al cielo, entre los que introduce una breve narración de la asunción de Moisés, y aborda seguidamente diversos temas: los ángeles y la liturgia celestial, el juicio divino, la *Mercabá* o trono divino, el valor místico de las letras, los

10. Cf. *supra* 1 Hen 106-7. Sobre la analogía con el Nuevo Testamento en el tema de la concepción milagrosa, cf. Aranda 1986.

nombres de Dios, las constelaciones y planetas, los espíritus, y la transmisión de los secretos a Moisés. Más que la revelación del futuro, en 3 Hen interesa la contemplación del mundo divino a través de la *Mercabá* o de los ángeles, subrayándose la trascendencia de Dios. La figura protagonista del ángel Metratón (Henoc), mediador de la revelación, llega a recibir el nombre de «el Yahvé menor» (12,5). Esta obra arroja luz para comprender el paso de las ideas apocalípticas, tal como se desarrollaron en torno a la figura de Henoc, y el misticismo esotérico judío de la cábala.

1.3. Revelaciones divinas tras la destrucción de Jerusalén

La destrucción de Jerusalén y del templo por las tropas romanas en el año 70 e.c.¹¹ exigía una explicación sobre el origen de tales males y la eficacia de las promesas divinas al pueblo judío. La respuesta se pone en boca de dos testigos de excepción por haber vivido una situación similar: Baruc, secretario de Jeremías y testigo de la caída de Jerusalén en el 587 a.e.c., y Esdras, protagonista de la restauración a la vuelta del exilio de Babilonia. Bajo el nombre de Baruc se redactan dos apocalipsis, conservados en siríaco (2 Bar) y en griego (3 Bar), y bajo el nombre de Esdras otro, conservado en latín (4 Esd). A la misma época pertenece ApAbr, cuyo autor ve la causa de la destrucción en la vuelta a la idolatría, de la que finalmente Dios rescató a Israel, igual que hizo con el patriarca, para sentarlo definitivamente en la tierra santa. A partir del siglo III se redactan en el cristianismo diversas obras que, al estar basadas en tradiciones judías anteriores sobre revelaciones atribuidas a personajes bíblicos (Esdras, Elías, Adán), se incluyen en las colecciones de apócrifos del Antiguo Testamento.

El *Apocalipsis siríaco de Baruc* (2 Bar), conservado en una traducción siríaca realizada a partir del griego, fue originalmente escrito en hebreo, dentro de círculos fariseos, a finales del siglo I e.c., aunque algunos proponen con débiles argumentos adelantar su tiempo de composición. Libro sin estructuración clara y reiterativo en la temática, 2 Bar recoge tradiciones diversas y es posiblemente fruto de redacciones sucesivas. La obra progresa a lo largo de una serie de diálogos y visiones, que alternan con ayunos e instrucciones al pueblo por parte de Baruc. En los diálogos, Baruc plantea al Señor las cuestiones que le suscita la ruina de Jerusalén, y en las visiones el Señor le muestra el final de la historia, con sus calamidades, la lluvia sucesiva de aguas blancas y negras, y la llegada del Mesías (simbolizado mediante una viña y una fuente, o como un resplandor sobre la nube), que aniquilará a todas las naciones que hayan dominado a Israel, se sentará en el trono de su reino y volverán los tiempos del paraíso. 2 Bar atribuye la muerte y la desgracia humana al pecado de Adán, repetido libremente por sus descendientes, mientras que en los apocalipsis de época anterior el origen del mal se atribuía a los ángeles caídos. El castigo divino sobre Israel es un correctivo transitorio, como estímulo para el cumplimiento de la Ley —ayuda de la que

11. Sobre el contexto histórico puede verse, por ejemplo, Artola y Sánchez Caro 1989, 297-331, y Vegas Montaner 1996.

carecen los gentiles— y preparación del alma para el Juicio Final. El establecimiento del mundo futuro tendrá lugar por etapas: grandes tribulaciones que preludian «los días del Mesías» (caps. 29 y 72-74), llegada del Mesías, fecundidad de la tierra y triunfo de Israel, resurrección de los muertos (con el mismo cuerpo que en vida, para que sean reconocidos por los vivos), juicio divino, transfiguración de los cuerpos de los justos y renovación de toda la creación. 2 Bar es el libro que mejor refleja la doble concepción de un reino mesiánico en este mundo y el reino de Dios trascendente. El reino mesiánico terrenal no realiza más que una distinción parcial de justos y pecadores, y se sitúa en el plano colectivo de Israel más que en el personal y moral (Bogaert 1969, 420). Al Mesías se le representa como un guerrero, y el reino mesiánico aparece como un tiempo limitado, de tipo milenarista, al que sucederá la instauración del *olam ha-ba* o mundo trascendente.

El *Apocalipsis griego de Baruc* (3 Bar), pese a algunas expresiones claramente cristianas¹², es una obra judía de finales del siglo I e.c., dados sus parecidos con 2 Bar y 4 Esd. Por diversos detalles derivados de la mitología egipcia se piensa que un judío de la diáspora compuso en el Egipto romano esta obra judeohelenística, redactada en griego de la *koiné* sin huellas de semitismos. Entre lamentos por la destrucción de Jerusalén, Baruc pregunta a Dios por qué ha arruinado su viña, convertida en un desierto y entregada a naciones que insultan al pueblo elegido diciendo: «¿Dónde está su Dios?». En un viaje por los cinco cielos, un ángel le muestra diversos misterios (sobre la torre de Babel, los secretos de la luna, la suerte de los justos y sus méritos) en los que destaca la simbología animal. Al igual que en 2 Bar, el origen del mal procede del pecado de Adán y la causa de la destrucción de Jerusalén ha sido el pecado de los israelitas, a los que Dios ha castigado tal como se anunciaba en Dt 32,21. Las visiones responden a la cuestión de la aparente ausencia de Dios, revelando que habita en el cielo, cuidando de la creación mediante el sol y la luna, que son manifestación de su gloria, y juzgando a cada hombre a la hora de la muerte. No hay indicios de un Juicio Final ni de una reconstrucción del templo en un futuro escatológico.

El *Cuarto libro de Esdras* (4 Esd) se inserta dentro de un amplio ciclo de apócrifos cuyo personaje central es Esdras, el escriba, figura histórica del siglo V a.e.c. Conocida también bajo el título *Apocalipsis de Esdras*, la obra se ha conservado íntegramente en latín como apéndice de la Vulgata bajo el título *Esdras IV*¹³. El apocalipsis propiamente dicho, enmarcado por

12. Algunos retoques de mano cristiana hacen de 3 Bar una profecía de la eucaristía (4,5) y son instrumento para transmitir la enseñanza de Jesús (15,4; cf. Mt 25,21.23). Otros temas, como la responsabilidad de Adán en la introducción del pecado (cf. Rom 5,12) y el juicio tras la muerte de cada individuo (cf. Lc 16,19-31), se encuentran ya en 2 Bar y en 4 Esd.

13. En la Vulgata, 4 Esd va precedido de otra obra, también apócrifa, que narra la historia desde la Pascua de Josías hasta Esdras; esta aparece como *Esdras III* (cf. *infra*) porque Esdras I y II lo reserva la Vulgata a los libros canónicos de Esdras y Nehemías, respectivamente. Muchos códices latinos traen separadas del apocalipsis judío de 4 Esd las adiciones cristianas, por lo que cambia con frecuencia la numeración atribuida a las obras de Esdras.

una introducción (caps. 1-2)¹⁴ y un final (caps. 15-16)¹⁵ cristianos, es un apócrifo judío de finales del siglo I e.c. que refleja la destrucción de Jerusalén en el año 70 e.c., al igual que 2 Bar, con el que coincide en gran parte del contenido, aunque 4 Esd lo presenta claramente estructurado con un desarrollo progresivo en siete episodios: tras la ruina de Jerusalén, Esdras mantiene en su casa tres amplios diálogos con el Señor o su ángel; después, en un campo, tiene tres visiones, y, finalmente, una revelación. 4 Esd fue redactado en lengua hebrea o aramea (quizá ambas), a juzgar por los semitismos de las versiones existentes (en latín, siríaco, copto, etiópico, árabe, armenio y georgiano), derivadas todas de una temprana traducción al griego, no conservada. La segunda visión, en la que las doce alas y las tres cabezas del águila representan el Imperio romano con sus doce césares y los tres emperadores Flavios (Vespasiano, Tito y Domiciano), nos indica la fecha de composición de 4 Esd. Las frecuentes repeticiones temáticas, y, sobre todo, la distinta perspectiva entre los diálogos y las visiones (pesimista y esperanzada, respectivamente) han llevado a pensar que se trata de varias obras refundidas, al menos una con los diálogos (posiblemente derivada de un *Apocalipsis de Salatiel*) y otra con las visiones, que el autor de 4 Esd ha procurado cohesionar mediante diversas técnicas literarias¹⁶ y un plan unitario en el desarrollo de los temas: las visiones y la revelación final se pueden comprender como una respuesta a los interrogantes planteados en los diálogos en forma de «disputa».

Los diálogos abordan temas de teodicea, preocupados por salvar la justicia de Dios y sus promesas, aparentemente desmentidas por la destrucción de Jerusalén: los planes divinos resultan incomprensibles para el hombre y la manifestación del amor de Dios a Israel es un misterio que ni siquiera Esdras puede comprender.

«El Altísimo no hizo un mundo solo, sino dos» (4 Esd 7,50): el presente es una senda estrecha y llena de tribulaciones, pero el futuro será inmortal e incorruptible. Su momento, ya prefijado, está cerca y, como en 2 Bar, se realizará por etapas. La aparición del reino mesiánico será anunciada por señales recogidas en dos catálogos muy antiguos (5,1-12 y 6,18-29), repletos de imaginería catastrófica¹⁷. Este reino de tipo milenarista tendrá su centro en Palestina y durará cuatrocientos años

14. Se ha dado el nombre de *Quinto libro de Esdras* a los capítulos 1-2 de 4 Esd de la Vulgata. El texto se ha conservado en latín, aunque originariamente pudo haber sido escrito en griego hacia la mitad del siglo II e.c. por un cristiano versado en las Escrituras judías que presenta el mensaje de Esdras dirigido a los gentiles tras haber sido rechazado por los judíos. Dentro del texto de 4 Esd propiamente dicho se percibe a veces la actividad editorial cristiana, como la inserción del nombre de Jesús dado al Mesías cuando se habla de su manifestación y muerte (7,28-29).

15. Este escrito de dos capítulos (15-16 de 4 Esd de la Vulgata) es una unidad literaria de carácter apocalíptico, que anuncia la venganza divina contra los autores de las persecuciones que sufren los cristianos. Escrita en griego en la segunda mitad del siglo III e.c. y traducida luego al latín, es denominada *Sexto libro de Esdras*.

16. Por ejemplo, una fuerte unidad en torno al número siete: siete episodios visionarios, secuencias de siete días, siete tormentos y siete gozos tras la muerte, siete nombres de Dios, etcétera.

17. Por ejemplo: habrá pánico e iniquidad en toda la tierra; la luna lucirá de día y el sol brillará de noche; gobernará el Anticristo y hasta los pájaros huirán; una voz se escuchará en la noche y el mar expulsará sus peces; las fieras huirán de sus guaridas, las mujeres parirán monstruos; las aguas dulces se volverán amargas; desaparecerán la sabiduría y la inteligencia; habrá un sonido estremecedor de trompeta, guerras entre amigos...

(4 Esd 7,28)¹⁸, al cabo de los cuales el Mesías y todos los hombres morirán y el mundo volverá al silencio primordial durante siete días, a cuyo término empezará el eón incorruptible: la tierra devolverá a los que en ella duermen y, sentado sobre su trono, el Altísimo hará juicio.

Una de las doctrinas más características de 4 Esd es su concepción de la escatología intermedia, tras la muerte: las almas, transcurridos siete días desde su salida del cuerpo, vagarán errantes y tendrán siete castigos, o irán a las moradas eternas y tendrán siete gozos. También es importante destacar que se presenta como causa del mal el pecado del hombre, debido a que este posee un corazón maligno. De ahí el pesimismo de 4 Esd sobre el destino de los humanos tras la muerte, pues son pocos los que se salvarán. Dios, sin embargo, ha dado a todos la libertad para obrar el bien o el mal, por lo que en el juicio cada uno será responsable de sus actos.

En las visiones se revela cómo será el advenimiento del mundo futuro —anunciado ya en el tercer diálogo— con la llegada del Mesías y la nueva Jerusalén. En la segunda visión es el Mesías davídico, guerrero, quien salvará al resto fiel y vencerá a los reyes del «cuarto reino» de la visión de Daniel (Dn 2,40; 7,19); en la tercera, en cambio, es el Hijo del hombre de Dn 7, que será combatido, pero desde Jerusalén se mostrará a todos, juzgará y destruirá a las naciones, como en la visión anterior. A diferencia de los diálogos, en ninguna de estas dos visiones se menciona otro momento final tras el reinado del Mesías, por lo que se ha de suponer un reino mesiánico terreno con la preeminencia de los judíos congregados en Jerusalén en torno al Mesías. Por otra parte, la Jerusalén futura anunciada simbólicamente en la primera visión como una mujer que llora la pérdida de su único hijo es representada como una ciudad bajada del cielo para morada del Altísimo.

En la revelación final, Dios habla a Esdras desde la zarza, como a Moisés¹⁹, y le anuncia su tránsito de este mundo. Esdras escribe bajo inspiración divina noventa y cuatro libros: veinticuatro (= la Biblia) para que los lean todos, el resto (= los apócrifos), reservados a los sabios. Estos libros inspirados son un medio para encontrar el camino de la vida. 4 Esd concluye con la asunción de Esdras.

Su énfasis en el juicio divino y la retribución individual en el más allá han hecho de 4 Esd un escrito de gran aceptación en el cristianismo, con cuya ideología presenta claras analogías: se da la misma expectación sobre el final de los tiempos; la permanencia en el hombre de la mala inclinación al pecado por el corazón maligno heredado de Adán recuerda la tesis paulina del pecado original; y es común el interés por la escatología intermedia, considerando que el destino feliz o trágico de las almas comienza tras la muerte.

El *Apocalipsis de Abrahán* (ApAbr), conservado en eslavo a partir de una versión griega del original hebreo o arameo, refleja la situación de los

18. Este cálculo se obtiene combinando Sal 90,15: «danos alegría por los días en que nos afligiste», con Gn 15,13: «has de saber bien que tu descendencia vivirá como forastera en tierra ajena, tendrá que servir y sufrir opresión durante cuatrocientos años».

19. La catástrofe de Jerusalén ha modificado profundamente el judaísmo, incluso su vertiente apocalíptica. Centrada ahora la esperanza en la Torá, la apocalíptica se presenta insertada en la revelación del Sinaí y Esdras es presentado como nuevo Moisés (Stone 1990, 38-42).

judíos tras la caída de Jerusalén en el 70 e.c. La primera parte del libro trata de la conversión de Abrahán y la segunda es un midrás de Gn 15. La respuesta teológica a la cuestión de por qué Dios abandona a su pueblo en manos de los gentiles es, como en otros apocalipsis, el pecado del pueblo, que ApAbr ve en el culto idolátrico del templo. El motivo del culto es central en este apocalipsis y un punto culminante de la obra es el canto con el que Abrahán participa de la liturgia celeste al llegar al séptimo cielo, donde ve el trono de Dios y asiste a una representación de la historia del mundo. La descripción del trono de Dios y el carro divino, la *Mercabá*, anticipa la contemplación mística que desarrolló más tarde el judaísmo (cf. 3 Hen). Aunque aparece un cierto dualismo a nivel celeste (el ángel Yaoel y el demonio Azazel), con su reflejo a nivel histórico (Israel y los gentiles), ApAbr admite que hay naciones buenas e israelitas infieles. Se anuncia la victoria futura de Israel y su congregación en el cielo mientras los impíos son castigados en el fuego eterno. La instauración de los últimos tiempos se producirá en dos etapas: una con el predominio de los judíos fieles, que se vengarán de sus enemigos, los gentiles, e iniciarán un nuevo culto; otra, con la venida del Elegido de Dios, al que adorarán gentiles y judíos, e incluso Azazel.

Merecen breve mención algunas obras más tardías, como el *Apocalipsis de Elías*, compuesto en griego y conservado en copto, que refleja en su redacción final cristiana el ambiente de Egipto en el siglo III e.c., aunque parece recoger una obra judía del siglo I a.e.c. que relata la persecución de un grupo de justos por parte de un rey judío con función de anti-mesías. Por otra parte, el *Apocalipsis de Adán* proclama en el siglo III e.c. que la generación procedente de Set (los gnósticos) recuperará al final el conocimiento y la gloria perdidos por el primer hombre. El *Apocalipsis de Daniel*, compuesto en griego en el siglo IX, recoge tradiciones similares a las de OrSib 3, 2 Bar y 4 Esd. Algunos fragmentos conservados atestiguan la existencia de obras apocalípticas perdidas, como el *Apocalipsis de Sofonías*, que según un papiro del siglo V en copto sahídico contiene la visión del castigo de un alma, y el *Apócrifo de Ezequiel*, citado por los Padres de la Iglesia y quizá aludido por Josefo, lo que supondría que se trataba de una obra judía del siglo I e.c.²⁰

1.4. Reescrituras de la historia bíblica

Una serie de obras apócrifas, en las que también aparecen elementos apocalípticos, narran de nuevo las historias contenida en la Biblia, por lo que se encuadran bajo la denominación de reescrituras bíblicas o literatura parabíblica. Las narraciones contienen en mayor o menor medida prescripciones halájicas y relatos hagádicos que aclaran y actualizan el texto bíblico, por lo que pueden ser consideradas «midrás» de ciertos libros o pasajes de la Biblia y precursoras de este procedimiento exégetico tan relevante en la literatura judía posterior. El fenómeno literario de reescritura se encuentra

20. Para más detalles, así como acerca de otras obras atribuidas al profeta Elías, compuestas en época medieval en hebreo rabínico, véase Aranda 2000, 308-310.

ya en la propia Biblia —el caso más evidente es la obra del Cronista respecto a la historia deuteronómica—, pero cobra vigor a partir del siglo II a.e.c. al tratar de dar respuesta a cuestiones de vital importancia en aquellos momentos. Así, frente a la helenización impuesta por los seléucidas en el siglo II a.e.c., *Jubileos* defiende una conducta litúrgica de corte tradicional; algo más tarde el autor de *3 Esdras* rememora los fundamentos del judaísmo a partir del destierro de Babilonia para demostrar la superioridad de la sabiduría judía frente a la gentil; bajo la dominación romana las *Antigüedades bíblicas* recurren a la experiencia histórica como prueba de que Dios salvará a su pueblo suscitando de nuevo líderes adecuados; y hacia esa misma época, las *Vidas de Adán y Eva* reelaboran tradiciones para afianzar la esperanza en la resurrección de los cuerpos (recensión griega) y el sentido de la penitencia (recensión latina).

El *Libro de los Jubileos* (Jub)²¹, conservado de forma completa en versión etiópica, es así denominado porque distribuye la historia que va desde la creación hasta el paso del mar Rojo y la celebración de la Pascua (Gn 1-Ex 12) en 49 periodos de siete semanas de años, constituyendo en su totalidad un jubileo de jubileos (cf. Lv 25,8-54). El propósito del autor de Jub se manifiesta en la esquematización cronológica de los acontecimientos y en las significativas variantes con respecto del texto bíblico, que hacen de la obra un midrás del Génesis²². Jub sigue las grandes líneas del relato bíblico, pero omitiendo ciertos detalles, ampliando otros con precisiones geográficas, onomásticas, etc., o incorporando añadidos. Moisés recibe por medio del «ángel de la presencia» estas revelaciones consignadas en las «tablas celestes», con el mandato de escribirlas. De esta forma el libro se presenta como una «nueva Torá» que complementa lo revelado «en el libro de la primera Torá que yo escribí para ti» (Jub 6,22).

Los fragmentos de Jub encontrados en Qumrán, el más antiguo de los cuales se remonta a la segunda mitad del siglo II a.e.c., prueban que la obra fue compuesta en hebreo y posteriormente traducida al griego (base de las traducciones latina y etiópica) y posiblemente al siríaco. El hecho de que refleje una fuerte oposición a las modas helenísticas introducidas por los seléucidas y sea mencionada en CD 16,2-4 indica que fue escrita en la primera mitad del siglo II a.e.c. Se discute si antes o después de la revuelta de los Macabeos, ya que no parece hacer alusión a las guerras, sino solo a la vuelta al cumplimiento de la Ley. También se ha sugerido que hubiese dos o más redacciones. Los estudios realizados sobre Jub y Qumrán, donde la obra gozó de gran autoridad, concluyen que su autor no pertenecía a aquella comunidad, aunque quizá fue un precursor, un «protoesenio», por la defensa de la primacía absoluta de la Ley y del

21. También ha sido denominada en las fuentes antiguas *Leptogénesis* (pequeño Génesis) por su contenido, y *Apocalipsis de Moisés* porque narra la revelación de Dios a Moisés en el Sinaí.

22. Aporta numerosas historias adicionales sobre la juventud de Abrahán, así como su celebración de las fiestas de las Semanas y de los Tabernáculos. Abrahán es presentado como hombre virtuoso y sabio por excelencia: enseña a los caldeos la agricultura y les advierte de la inutilidad de las predicciones astrológicas, diez veces fue probado por Dios y salió vencedor. Las historias de Jacob y de sus hijos sirven para prefigurar y justificar los futuros conflictos con los pueblos del entorno.

calendario solar²³. Jub puede provenir de aquellos círculos hasídicos en los que fueron compuestos también el libro de Daniel (cf. Dn 10-12) y varias secciones de 1 Hen. El autor de Jub, al parecer de origen sacerdotal (dado el gran relieve que tiene en el libro la tribu de Leví), demuestra al mismo tiempo un rigorismo legal que muchos han considerado de tendencia farisea. Parece claro que utilizó el mismo *Libro de Noé* que subyace a 1 Hen, aunque se discute hasta dónde llega el material tomado de él, así como su dependencia del *Génesis apócrifo* de Qumrán.

Desde el punto de vista teológico, Jub es uno de los libros más importantes de la literatura apócrifa, tanto por su contenido como por el influjo que ejerció en obras posteriores, como 1 Hen 91-104, *4 Esdras*, los escritos de Qumrán y la literatura midrásica. Destaca el valor atribuido a la Ley Escrita. Jub reproduce el contenido de las tablas celestes, donde está eternamente fijada la voluntad de Dios, por lo que también los ángeles y los patriarcas anteriores a Moisés cumplieron la Ley²⁴. Esta, sin embargo, no se da por completo en los libros del Pentateuco (Gn y Ex), que reflejan solo el contenido de dos de las siete tablas, y Jub se presenta como el complemento dado por Dios al mismo Moisés sobre la Torá, con un espíritu más severo y legalista. Al igual que en Qumrán, Jub presenta como núcleo de la Ley el calendario litúrgico solar de 364 días, en el que las fiestas caen siempre en los mismos días de la semana y no coinciden nunca con el sábado.

Se da gran importancia al mundo angélico, que el autor presenta jerárquicamente estructurado y profundamente dualista: a un lado se encuentran los ángeles buenos y al otro los demonios, capitaneados por Mastemá, de los que proviene todo mal. Este dualismo se extiende igualmente al mundo de los hombres, en el que los hijos de Israel son los escogidos, marcados por la circuncisión, protegidos por los ángeles y destinados a participar con ellos en las realidades celestes, mientras que todos los demás pueblos se hallan separados de Dios, son conducidos por los demonios y se hallan destinados a la destrucción. Para el autor de la obra, el antagonismo entre ambas esferas (ángeles y demonios, Israel y las demás naciones) es irreconciliable. Esta consideración de Israel como pueblo elegido de Dios y separado de las naciones desde el momento de la creación conduce a la condena radical de los matrimonios mixtos y al fuerte puritanismo religioso del libro.

La muerte de Abrahán proporciona al autor la ocasión para introducir en el capítulo 23 un breve apocalipsis en el que se traza la historia del pueblo hasta la época macabea, seguida de la paz escatológica. El reino de Dios se proyecta a la tierra de Palestina, con centro en el templo, y se concibe como una época de ausencia de pecado y extraordinaria longevidad (mil años) de los hombres, tras cuya muerte su espíritu quedará a salvo, sin que se mencione la resurrección de los cuerpos. Ese reino ven-

23. Entre sus diferencias respecto al pensamiento de Qumrán destacan que Jub no tiene un carácter sectario, no rechaza el templo ni el culto de Jerusalén, y solo espera un mesías, el de la tribu de Judá, sin darle gran relieve. Por otra parte, su halajá difiere en muchos puntos de la halajá tradicional farisea —es mucho más rigurosa que ella— y coincide en gran parte con la que nos muestran los escritos qumránicos.

24. E incluso ya antes, puesto que en Jub 6,18 se afirma que la Fiesta de las Semanas había sido celebrada en el cielo desde la creación hasta el momento en el que Noé comienza a celebrarla en la tierra.

drá motivado por el estudio y cumplimiento de la Ley, pero se implantará por la acción directa de Dios; el Mesías, aludido en la bendición de Isaac a Judá, no tiene especial relevancia en Jub.

El *Tercer libro de Esdras* (3 Esd), así denominado porque con esa numeración aparece en un apéndice de la Vulgata²⁵, fue escrito a finales del siglo II o comienzos del I a.e.c. para mostrar los fundamentos del judaísmo en su tiempo: la tierra, el templo y la Ley. Reescribe la historia comprendida entre el final de la Pascua de Josías (2 Cr 35) y la lectura de la Ley a la vuelta del destierro (Neh 8), realizando algunos cambios, como anteponer Esd 4,7-24 a Esd 2,1 e introducir entre ambas secciones un relato original (3 Esd 3,1-5,6), el de los tres pajes del rey Darío, en el que se refiere un concurso acerca de qué es lo más poderoso en este mundo (el rey, el vino, la mujer o la verdad). Este relato, conocido por Flavio Josefo y por los Padres de la Iglesia, es de origen incierto, basado en el modelo griego de la literatura de los simposios para unos, reflejo de la sabiduría egipcia para otros. Con el triunfo de Zorobabel esta leyenda resalta, del mismo modo que la *Carta de Aristeas* y el libro de Daniel, la superioridad del judaísmo sobre el paganismo. La redacción de 3 Esd, excepto el relato de los pajes, está hecha a partir del texto hebreo de 2 Crónicas, Esdras y Nehemías, pero se discute si pertenecía o no a la obra del Cronista, con cuya perspectiva coincide, aunque da mayor relieve que este a las figuras de Josías y Esdras. Además de en griego y latín, 3 Esd se conserva en siríaco, etiópico y armenio. Fue excluido definitivamente del canon bíblico por el concilio de Trento.

Las *Antigüedades bíblicas* o *Pseudo-Filón* (AntBib), obra atribuida erróneamente en su día a Filón de Alejandría, se ha conservado únicamente en una pobre versión latina de los siglos II-III e.c. efectuada a partir de un texto griego que a su vez sería traducción de un original hebreo o arameo. AntBib refleja un contexto cercano al sinagoga, con matices apocalípticos comunes en la época (siglo I e.c.), sin rasgos específicos que permitan adscribirla a ningún grupo concreto del judaísmo. En unas circunstancias de dominio de sus enemigos, el autor busca dar ánimos al pueblo de Israel, para lo cual vuelve a narrar la historia bíblica (desde Adán hasta la muerte de Saúl: Gn-1 Sam 31) como prueba del poder de Dios en el pasado. Expone los relatos de forma midrásica, omitiendo numerosos pasajes e introduciendo episodios y discursos de nueva creación, que son un excelente testimonio de la antigüedad de muchas ampliaciones hagádicas documentadas en los targumim, en el Nuevo Testamento y en la literatura rabínica²⁶.

Algunos sitúan la fecha de composición de AntBib en los años anteriores a la destrucción de Jerusalén el año 70, por su insistencia en la necesidad de buenos líderes para Israel; otros después de la misma, por sus parecidos

25. En algunos códices griegos y antiguas versiones latinas figura como 1 Esdras porque la historia que narra comienza antes que la contenida en los restantes libros de Esdras; otros manuscritos griegos lo designan 2 Esdras, pues lo copian tras Esdras y Nehemías (agrupados como 1 Esdras).

26. Entre numerosas alteraciones del relato bíblico destacaremos la invención de nombres en las genealogías; la vinculación del episodio de la torre de Babel a la historia de Abrahán, que queda profundamente modificada; Moisés nace circuncidado; un pozo de agua seguía a los israelitas a través el desierto; David es ungido en Betel, y no en Belén, etcétera.

con 4 Esd y 2 Bar y por la posible alusión a la destrucción del templo en Ant-Bib 19,7. La idea teológica central es que Dios, por su fidelidad a la alianza, salvará a Israel como lo hizo en otro tiempo. La elección de Israel ya estaba prevista por Dios en la creación. Las imágenes de la viña y del pastor que no abandona su rebaño expresan el amor de Dios a su pueblo. La pervivencia de Israel se realiza a través de los buenos líderes que Dios suscita, lo que explica la especial atención dedicada a los jueces. El final inesperado del libro con la muerte de Saúl da la impresión de que David es considerado, más que como el rey histórico, como el rey ideal que debe venir al fin de los tiempos o el líder que el pueblo necesita en las circunstancias actuales.

Aunque la salvación de Israel se atribuye a la misericordia y fidelidad de Dios a su alianza, se mantiene también el principio de que Dios juzgará a cada uno según sus obras. Cuando se produzca la restauración divina de un nuevo mundo de prosperidad y sin muerte, resucitarán los israelitas que hayan sido fieles, mientras que los impíos serán aniquilados tras el Juicio Final. Entretanto, en el estado intermedio, las almas de los justos estarán en paz y recibirán el anuncio de la victoria de Débora (Jue 4-5), mientras que las almas de los impíos permanecerán en las tinieblas. Con la muerte acaba la posibilidad de interceder unos por otros. A diferencia de 2 Bar y 4 Esd, que reflejan las mismas condiciones difíciles, AntBib no se deja llevar por representaciones apocalípticas, ni se inclina hacia la casuística legal, sino que expone la confianza en Dios, recordando y actualizando la historia pasada.

La atención suscitada por la figura de Adán en la literatura judía de la segunda mitad del siglo I e.c. se plasma en dos *Vidas de Adán y Eva*, una conservada en griego y otra en latín, que tratan el tema de la caída y la expulsión del paraíso. Aunque la versión latina esté muy cristianizada se suele considerar, junto con la griega, entre los apócrifos del Antiguo Testamento.

La *Vida griega de Adán y Eva* (AdEvGr) es un escrito de carácter narrativo, lleno de temas apocalípticos, que fue denominado erróneamente *Apocalipsis de Moisés* por la *superscriptio* del manuscrito griego que sirvió de base a la primera edición. Se trata de una narración hagádica de tipo midrástico sobre los primeros capítulos del Génesis. A diferencia de los midrasim clásicos, no es un comentario del texto bíblico, versículo a versículo, sino una narración libre. La obra fue escrita probablemente en hebreo, o en griego utilizando materiales hebreos previos, con anterioridad al 70 e.c., pues no alude a la destrucción de Jerusalén. Por los rasgos ascéticos que presenta (separación de sexos en el paraíso extendida también a los animales), la inculpación de Eva, el interés por los ritos funerarios y la liturgia celeste, se la asocia a medios esenios parecidos a la secta de Qumrán. Destaca su planteamiento de la escatología individual: en el estado intermedio, el alma sale del cuerpo al morir y los cuerpos de Adán, Eva y Abel son sepultados en el paraíso, a la espera de la resurrección y juicio en los tiempos finales, cuando los hombres podrán disfrutar del aceite de la vida. El relieve que adquieren los ritos funerarios muestra la esperanza en la resurrección corporal. La causa de la muerte radica en el pecado de Adán; Eva se reconoce como responsable del mismo, aunque, en último término, el pecado se debe al diablo tentador (cf. Sab 2), del que la serpiente fue un mero instrumento. Al igual que en la recensión latina, destaca el prota-

gonismo de Set como conocedor de los misterios que poseía Adán, rasgo que será explotado por la literatura gnóstica.

La *Vida latina de Adán y Eva* (AdEvLat) coincide aproximadamente en la mitad de su contenido con la recensión griega, a la que dobla en extensión al incorporar tradiciones nuevas de origen judío y reelaboraciones cristianas. Ofrece así un magnífico ejemplo de cómo los cristianos leyeron y modificaron por escrito la literatura apócrifa, actualizando un midrás mesiánico judío de Gn 3,15 mediante una interpretación en sentido cristológico. AdEvLat tiene relación literaria con la recensión griega y con otras versiones (armenia, georgiana), aunque es difícil precisar hasta qué punto. No hay datos que reflejen la fecha de composición, pero cabe suponer que el material judío es tan antiguo como el de la versión griega; además, en la descripción apocalíptica de la historia de Israel solo se habla de una destrucción del templo. El tema de la penitencia por inmersión en el agua, prescindiendo de las inserciones claramente cristianas, refleja una alta valoración de las abluciones rituales. Junto a ello recalca la permanente enemistad del diablo por haber sido arrojado del cielo a causa de no querer adorar al hombre, imagen de Dios²⁷.

1.5. Testamentos

Algunos apócrifos utilizan un esquema literario en el que un ilustre personaje del pasado, poco antes de morir, convoca en torno a sí a sus descendientes, les exhorta a un comportamiento recto y les revela el futuro, por lo que estas obras reciben el nombre de «testamentos» o «discursos de adiós». Este recurso literario, que se encuentra ya en la Biblia (Gn 49 y Dt 31-33), se utiliza como estructura del conjunto de la obra, por lo que se puede hablar con propiedad de un género literario, cuya antigüedad está atestiguada en Qumrán²⁸, donde se anticipa la tendencia a reunir testamentos de personajes afines, desarrollada después en obras como los *Testamentos de los doce Patriarcas*, que combinan relatos ya existentes con otros similares creados para completar la serie de los hijos de Jacob. Los apócrifos de este género han recibido su forma final en ambientes cristianos²⁹, aunque muchos de ellos recogen escritos judíos anteriores. No siempre es fácil distinguir si los retoques cristianos son meras interpolaciones, cuya eliminación no alteraría el sentido de la obra, o si la intervención editorial es más profunda.

Los *Testamentos de los doce Patriarcas* (TestXII), obra que se ha conservado en griego, armenio y eslavo a partir de un original hebreo, es la más representativa del género «testamento». Presenta doce relatos, correspondientes a las últimas palabras y la muerte de cada uno de uno de los hijos de Jacob, siguiendo el mismo esquema: poco antes de morir el patriarca

27. Sobre otras obras basadas en pasajes bíblicos, algunas de ellas perdidas, cf. Aranda 2000, 353 ss.

28. Donde se han encontrado tres testamentos en arameo (el de Leví, el de Qahat, hijo de Leví, y el de Amrán, padre de Moisés) y otro en hebreo que puede ser un Testamento de Neftalí.

29. Véanse detalles en Aranda 2000, 371-374.

convoca a sus hijos, les hace un resumen de sus vidas destacando alguna virtud o condenando algún vicio, a partir de datos tomados de la Biblia o simplemente inventados, les exhorta en estilo sapiencial, efectúa revelaciones sobre el futuro siguiendo el esquema deuteronómico «pecado – castigo (destierro) – penitencia y conversión – salvación (retorno)» y, tras una breve exhortación moral, el narrador relata la muerte del patriarca y su entierro. Este género literario ofrece la posibilidad de poner en boca de un notable antepasado profecías *ex eventu* sobre hechos pasados (por ejemplo, el pecado de Israel, el destierro y el retorno) o presentes, cuando no de autorizar doctrinas nuevas poniéndolas en sus labios. En las perícopas apocalípticas el futuro se centra en Leví y Judá como garantes de la salvación: la autoridad será de Leví y el poder militar de Judá.

Desde su publicación se ha discutido mucho acerca del origen judío o cristiano de la obra. Aunque TestXII en su forma actual puede ser labor de un redactor cristiano de los siglos II-III e.c., recoge una antigua colección de testamentos traducidos al griego, algunos de los cuales en su forma primitiva pudieron circular ya en Qumrán en hebreo o arameo a partir del siglo II a.e.c. No es posible saber si tal colección contenía el testamento de todos los patriarcas, o si alguno fue de nueva creación. La mayoría de los autores opina que TestXII es una obra judía, de compleja redacción, realizada a partir de varias fuentes también judías, en la que autores cristianos habrían interpolado diversos pasajes.

Entre las ideas escatológicas de TestXII destacan la victoria final de Dios (o del Mesías) sobre Beliar (o Belial) y sus espíritus, y la instauración de un reino terreno con centro en Jerusalén, del que los que hayan muerto formarán parte mediante la resurrección, descrita en términos similares a Dn 12,2. En varios lugares se afirma que también los gentiles participarán de la salvación. Se espera la venida de dos mesías, uno sacerdotal de la tribu de Leví y otro regio de la de Judá, los cuales, como ocurre también en Qumrán (CD 12,23-13,1) y en el Nuevo Testamento, acaban uniéndose en una sola figura. En el terreno moral destaca la oposición de los espíritus del bien y del mal (el príncipe de estos es Beliar), que influyen en la conducta humana; el amor al prójimo, entendido como el israelita, aunque a veces se extiende a los extranjeros, conforme a la idea del amor universal tomada del estoicismo; y el lema de vencer el mal haciendo el bien, aunque se defiende el odio a los pecadores y la moral del exterminio del malvado.

El *Testamento de Moisés* (TestMo) refleja la situación en Palestina tras la muerte de Herodes el Grande, cuando fueron crucificados numerosos judíos rebeldes a Roma. Al ser publicado por primera vez recibió el título de *Asunción de Moisés*, identificándolo con la obra que citan Dídimo de Alejandría y Orígenes, en la que, según ellos, se narraba la muerte de Moisés y su ascensión al cielo después de que Miguel y Satán se disputaran su cuerpo (tradición que ha quedado recogida en Judas 9), en cuyo caso tal ascensión se encontraría en el final perdido de nuestro texto. Sin embargo, le cuadra mejor el título de *Testamento de Moisés*³⁰, atestiguado en las lis-

30. Sobre si el texto latino que conservamos ha de ser identificado con la llamada *Asunción de Moisés*, o ha incorporado esta, o se trata de una obra distinta, cf. Laperrousaz 1970, esp. 26-62.

tas de apócrifos delante de la *Asunción de Moisés*, ya que se ajusta al género literario testamentario, pues consiste en una reelaboración apocalíptica de los últimos episodios de la vida de Moisés y de su muerte (Dt 31-34). Las opiniones están también divididas acerca de si TestMo fue compuesto en tiempos de Antíoco IV Epífanes³¹, reflejando en la figura de Taxo y sus hijos a los Macabeos, o si más bien fue redactada en el siglo I e.c., tras incendiar Varo los edificios que rodeaban el templo, tomando como motivo literario los sucesos de la persecución seléucida. En el primer caso sería un ejemplo de cómo se actualiza un apocalipsis previo introduciendo en él una situación posterior; en el segundo mostraría cómo se utiliza a modo de tópicos lo sucedido en tiempos de Antíoco IV para hablar de los signos del fin de los tiempos. Se discute también si el autor, al condenar los pecados de hipocresía que parecen referirse a los fariseos, era un esenio de tendencia quietista que se refugia en la oración esperando que Dios instaure su reino. Especialmente controvertida es la figura del levita Taxo, sobre cuyo nombre se han propuesto numerosas hipótesis. Parece reflejar una traducción griega del hebreo *mejoqeq*, «legislador», coincidiendo con uno de los cargos mencionados en los textos de Qumrán. Su acción representa la preparación del advenimiento del reinado de Dios mediante el fiel cumplimiento de la Ley y el martirio si fuese preciso, una actitud pasiva frente a los opresores en abierto contraste con la de Matarías y los Macabeos, comprometidos en la lucha armada.

En la temática de TestMo se perciben varios elementos apocalípticos: considera a Satán (*Zabulus*) como el último responsable del mal, aunque a lo largo de la obra los males del pueblo se atribuyen de forma inmediata a su pecado, especialmente al de los sacerdotes; el reino de Dios se manifiesta directamente (no aparece la idea del Mesías, ni de un reino sobre la tierra, ni de un juicio individual) y se proyecta al mundo celeste; y como ejemplo de cálculos apocalípticos sobre el comienzo del eón futuro, Moisés comunica a Josué que desde su muerte (o ascensión al cielo: *receptio*) hasta la venida de Dios han de transcurrir doscientos cincuenta tiempos (TestMo 10,12)³².

El *Testamento de Job* (TestJob), midrás hagádico del libro de Job reelaborado a partir de la versión de los LXX, es un producto del judaísmo de la diáspora helenística de Egipto, donde fue escrito en griego (se ha conservado también en versiones eslava y copta). Al igual que *José y Asenet* (cf. § II), que procede del mismo ambiente, es una obra de propaganda judía para los paganos. Job tiene los rasgos de un héroe helenístico que lucha con Satán y lo vence mediante su paciencia y esperanza inquebrantable.

31. Pertenería, así, al grupo de escritos apocalípticos motivados por tal persecución (Jub 23,16-32; Dn 7-12; 1 Hen 85-90), cuyo objetivo era animar a los judíos a mantenerse fieles a la ley y a soportar el martirio con la esperanza de la inminente llegada del reino de Dios. Según esta opinión, que con Nickelsburg nos parece preferible, entre la muerte de Herodes el Grande y el año 30 e.c., un autor apocalíptico habría revisado TestMo, actualizándolo mediante la interpolación de los capítulos 6 y 7.

32. Es decir, 250 semanas de años, que suman 1.750 años, los que, sumados a los 2.500 años que precedieron a la muerte de Moisés, arrojan un total de 4.250 años, igual a 85 jubileos: es exactamente la fecha que da bSan. 97b para la venida del Mesías.

tables³³. Entre los judíos de Egipto del siglo I antes o después de la era común (por la mención de los sacrificios todavía existiría el templo) pudo servir de estímulo a la perseverancia en medio de los conflictos religiosos, al tiempo que presentaba un modelo de conversión al verdadero Dios: el mismo Job. Sin duda la obra buscaba completar el Job canónico —que no habla del Dios de Israel, ni de su Torá, ni de la tierra de Israel—, por lo que el autor de TestJob enlaza genealógicamente a Job no con Israel (Jacob), sino con su hermano Esaú (= Edom), pero una vez convertido al monoteísmo se le emparenta directamente con Israel, pues se casa con Dina, la hija de Jacob, y prohíbe a sus hijos tomar como esposas a mujeres paganas. Job es un modelo de prosélito justo (*ger saddiq*) que practica la limosna y las obras de misericordia no solo con los vivos, sino también con los difuntos. TestJob no menciona otros requisitos de los prosélitos (como la circuncisión, el bautismo o el cumplimiento de la ley), probablemente por la singularidad del judaísmo egipcio y porque estos requisitos rabínicos no estaban aún en vigor en el siglo I a.e.c. En cualquier caso, TestJob no insiste en prescripciones de la ley, sino en la práctica heroica de la caridad y en el monoteísmo, virtudes ambas atrayentes para los paganos. Se establece una clara distinción entre alma y cuerpo en las escenas de la muerte del patriarca, que tiene esperanza en la otra vida, y el arcángel que le anuncia los tormentos que habrá de sufrir por renunciar a los ídolos le asegura también la resurrección (*anástasis*).

El *Testamento de Abrahán* (TestAbr), transmitido en dos recensiones griegas —una (A) mucho más larga que la otra (B)—, es un apócrifo que combina elementos típicamente apocalípticos, como el viaje a través de los cielos, con otros propios del género testamentario. Sin embargo, tampoco es un «testamento» en sentido estricto, pues falta el discurso del patriarca, la parénesis y la presentación de Abrahán como modelo para sus hijos; es más bien un relato de sus últimos días y su muerte. Por su forma de representar la muerte y por sus descripciones del juicio, la recensión A fue seguramente compuesta en Egipto en los siglos I-II e.c., en un medio similar al de TestJob, que nuestro apócrifo conoce. La recensión B podría proceder también de Egipto, pero algunos afirman que presenta indicios de depender de otra recensión más larga, distinta de A, que pudiera haber sido compuesta en hebreo o arameo en círculos del esenismo popular palestinese del s. I e.c.

TestAbr está dominado por el tema de la misericordia divina, que da al pecador tiempo de arrepentirse. Entre sus ideas específicas destacan la falta de diferencia entre judíos y paganos al describir el juicio del alma tras la muerte, así como la función que Abel tiene en el juicio, por haber sido la primera víctima y por ser el primer hijo de Adán, desempeñando un papel similar al del Hijo del hombre en 1 Hen. TestAbr ha sido fuente primordial de inspiración para las representaciones de la muerte y del juicio en el judaísmo de la época y en el cristianismo, como la visión que

33. Para algunos autores TestJob es un producto de los terapeutas de Egipto, de religiosidad similar a la de los esenios, aunque de ser así sorprende que no haya ninguna alusión a las purificaciones rituales.

Abrahán tiene de los dos caminos y las dos puertas, con Adán en medio, y las tres formas de juicio —mediante el fuego, la balanza y las acciones consignadas en los libros—, que junto a los tres juicios sucesivos a cargo de Abel, de las doce tribus de Israel y del mismo Dios constituyen elementos que reflejan un trasfondo egipcio. El autor relativiza con fina ironía las virtudes tradicionales de Abrahán, que no brilla aquí por su obediencia fiel a Dios o su hospitalidad, con el objetivo de situar al patriarca a la altura de todos los hombres y reflejar su temor a la muerte.

1.6. El testimonio de los profetas

A partir del siglo II a.e.c. se desarrolla una literatura que podría calificarse como «leyenda hagiográfica», caracterizada por narrar la vida de los antiguos profetas, completando o alterando los datos bíblicos para exaltar su figura, y dar a su vida y su muerte con martirio un valor ejemplar. Dentro de esta serie de obras destaca el *Martirio de Isaías* (MartIs), que mediante la descripción de la muerte de este profeta en tiempos del impío rey Manasés refleja la situación de un grupo de fieles retirados al desierto (quizá la secta de Qumrán) que sufre persecución desde Jerusalén. Perdido el original hebreo o arameo, la obra se ha conservado completa dentro de una obra cristiana en etiópico, la *Ascensión de Isaías* (AscIs), en la primera parte de la misma (AscIs 1-5), seguida de la *Visión de Isaías* (AscIs 6-11). Intercalada a su vez en MartIs se encuentra el *Testamento de Ezequías* (AscIs 3,13-4,18). El rey Manasés, poseído por Belial, da muerte a Isaías con una sierra de madera (mala traducción de la expresión hebrea «sierra para madera»), mientras el profeta es confortado por el Espíritu Santo, lo que refleja la doctrina de los dos espíritus atestiguada en Qumrán.

Más tarde, escritos vinculados a Jeremías (como *Paralipómenos de Jeremías*, conocido también como *4 Baruc* y el *Apócrifo de Jeremías*) utilizan los acontecimientos vividos por el profeta y su secretario Baruc para hablar a los judíos dispersos tras las guerras contra Roma y estimular la fidelidad a la Ley evitando las costumbres paganas y los matrimonios con mujeres extranjeras.

1.7. Nuevas oraciones

En este apartado mencionaremos algunas composiciones específicas para uso litúrgico o sinagoga, al estilo de los salmos bíblicos, vinculadas pseudoepigráficamente a figuras de la tradición bíblica. Los dieciocho *Salmos de Salomón*, transmitidos en griego y siríaco y originalmente escritos en hebreo en el contexto de la dominación romana (siglos I a.e.c.-I e.c.), muestran su oposición a la dinastía asmonea y mantienen viva la esperanza en la figura de un mesías davídico (cf. Sal 17 y 18). De carácter distinto son las *Odas de Salomón*, cantos proféticos de origen cristiano con orientación gnóstica. En algunas versiones de la Biblia se añaden al Salterio canónico cinco *Salmos apócrifos* (151-155), el texto hebreo de algunos de los cuales se ha encontrado en Qumrán, lo que confirma su antigüedad y el contexto judío palestino. La *Oración de Manasés* es un salmo penitencial del siglo I o II e.c. compuesto en griego por un judeohelenista

para ofrecer el texto de la súplica mencionada en 2 Cr 33,11-13 y mostrar que el arrepentimiento siempre es posible, por grandes que sean las iniquidades cometidas.

II. LITERATURA JUDEOHELENÍSTICA

Ya se ha mencionado en otro capítulo de este libro (cap. 7) la importancia de la versión griega de la Biblia, la Septuaginta, como la gran aportación del judaísmo de Alejandría. Dentro de la literatura judeohelenística apócrifa destacan el *Libro Tercero de los Macabeos* (3 Mac), que, a pesar del título, narra de manera fabulosa el ataque de Ptolomeo IV Filopator (221-203 a.e.c.) contra el templo de Jerusalén, en el contexto de su persecución de los judíos, y el *Libro Cuarto de los Macabeos* (4 Mac), de origen independiente y muy posterior, compuesto no mucho antes de la destrucción de Jerusalén. Esta obra contiene una diatriba basada en la proposición estoica del dominio de la razón sobre los afectos y corrobora con ejemplos tomados de la historia hebrea su defensa de la Ley judía; en su segunda parte describe la firmeza en el martirio, recogiendo las mismas historias que 2 Mac, aunque con diferente orientación. También en el siglo I e.c. fue escrito en Egipto el apócrifo *José y Asenet* (JosAs), que relata en forma de novela los amores y la boda de José con la hija del sacerdote de Heliópolis, Pentefrés (Potifera), eco de Gn 41,45. El tema central de la narración es la conversión de la joven egipcia al judaísmo, haciendo de ella modelo de prosélito para no contravenir las normas patriarcales sobre el matrimonio. De tipo totalmente diferente es la extensa colección de *Oráculos sibilinos* (OrSib), recopilación en quince libros, de los que se han conservado doce, de un tipo de literatura similar a la de los oráculos paganos que surge entre los judíos de la diáspora a partir del siglo II o III a.e.c. La Sibila era una mujer muy popular en el mundo grecorromano, con rasgos más míticos que históricos, a la que se atribuía poder adivinatorio; las sibilas de Eritrea —la de nuestro apócrifo— y de Cumas eran particularmente famosas. OrSib es una colección de oráculos escritos en griego en forma de hexámetros, amalgama de material judío y cristiano de distintas épocas, donde confluyen elementos apocalípticos judíos, profecías cristianas y tópicos de la cultura grecorromana, con frecuentes ataques a la idolatría e inmoralidad de Roma. Los textos más antiguos, de origen claramente judío, pese a algunas interpolaciones, se encuentran en los libros III (siglo II a.e.c.), IV (siglo I a.e.c.) y V (siglo I e.c., antes de la guerra de Bar Kojba), mientras que el resto de los libros es posterior al siglo III e.c. Por haberse conservado en una comunidad judía, la de Elephantina en Egipto —donde se descubrieron papiros arameos de la obra—, se suele mencionar la *Sabiduría de Ajicar* como perteneciente a este grupo de apócrifos, aunque en realidad su origen no es judío. La obra fue compuesta en Asiria probablemente en el siglo VI a.e.c. y alcanzó gran difusión, con traducciones a múltiples lenguas.

Varios escritores judíos hicieron uso de las formas griegas en la exaltación de la historia de su pueblo. Eusebio de Cesarea, en el libro 9 de su *Praeparatio Evangelica*, nos ha conservado, tomándolos de la obra *Sobre los judíos* de Alejandro Polihistor (siglo I a.e.c.), 269 trímetros de la *Exa-*

goge del dramaturgo Ezequiel —a quien Clemente de Alejandría (*Stromata* I, 23) llama autor de tragedias judías—. En este drama del siglo II a.e.c. estaban reunidos diversos episodios sobre el Éxodo y se puede reconocer como modelo el estilo de Eurípides. De Filón el Viejo (siglos III-II a.e.c.) y de Teódoto (siglos II-I a.e.c.) conservamos, citados por Eusebio, algunos hexámetros de poemas épicos de historia hebrea. Como prosista destaca el cronógrafo Demetrio (siglo III a.e.c.), que en el reinado de Ptolomeo IV escribió *Sobre los reyes de Judea*, inspirándose en la versión de los LXX de la Biblia. A mediados del siglo II a.e.c., Eupólemo compuso una obra de igual título, cuya intención propagandística le movió a tomarse libertades frente a la tradición bíblica. Solo cinco fragmentos se han conservado de la obra de Aristóbulo (siglo II a.e.c.), cuyo propósito era realizar una interpretación de la Torá en consonancia con la cultura circundante, saliendo al paso, por ejemplo, de los antropomorfismos bíblicos que tanto escandalizaban al público culto de la época. Alejandro Polihistor nos ha proporcionado extractos de historiadores judíos, como Artápano (siglo II a.e.c.), que compara la tradición judía con la egipcio-helenística para demostrar la preeminencia y la mayor antigüedad de los logros de su pueblo. El autor de la *Carta de Aristeeas* pertenecería a este grupo. El objetivo apologético predomina en todas estas obras³⁴, que de una u otra forma presentan a los patriarcas bíblicos como los fundadores de las diversas ramas de la cultura (por ejemplo, la astrología en el caso de Abrahán, y la escritura e incluso el culto religioso egipcio en el caso de Moisés).

El progreso más original fue el intento de conciliar la religión judía con la filosofía griega. A través de un considerable número de obras nos es conocido el más conspicuo representante del judaísmo alejandrino: *Filón de Alejandría* (ca. 15 a.e.c.-50 e.c.). Procedente de una familia rica, vinculada a la grandeza romana de la época, se puede datar su actividad merced a la embajada que en el año 39 e.c. fue de Alejandría a Roma para obtener de Calígula una decisión en el conflicto entre griegos y judíos, en cuyo informe *Sobre la embajada a Cayo* se describe como hombre entrado en años.

La formación filosófica heredada determina la exposición que hace Filón de la religión judía. Profundamente convencido del espíritu del monoteísmo y de la significación de la Ley, busca realizar la conjunción espiritual de la tradición de su pueblo y de los procedimientos filosóficos. *Sobre la creación del mundo* supone un cuadro total de la cosmovisión de Filón, en el que no faltan rasgos platónicos. Hay también escritos con el claro propósito de promover y difundir la comprensión hacia la religión judía, como la perdida *Apología* y la *Biografía de Moisés*, que se aproxima al tipo de las biografías griegas de los filósofos. Gran parte de su actividad se dedicó a las explicaciones del Pentateuco, pero no en un comentario que siguiese verso a verso la Biblia, sino que las *Explicaciones alegóricas de las leyes sagradas* se subdividían en tratados que remitían a pasajes determi-

34. Cf. Trebolle 2013⁴ y bibliografía allí citada. Conviene destacar que la defensa de los valores y tradiciones del judaísmo en categorías helenísticas no solo buscaba su aceptación por parte de los gentiles, sino que pretendía muy especialmente reforzar la propia identidad de la comunidad judía, al demostrar que se podía compatibilizar la fidelidad a su tradición con la adhesión a la cultura circundante (cf. Collins 2000).

nados de la Biblia. Hay también tratados independientes, como los cinco libros *Sobre los sueños*. Filón empleó el método de la explicación alegórica, que era conocido por los griegos desde hacía tiempo y que aprendió sobre todo de los estoicos. En Alejandría, sobre todo, la tradición filosófica se puso en contacto con las religiones místicas. En la búsqueda filosófica de Dios utilizó numerosas ideas brindadas por estas. Por otra parte, en muchas elucubraciones de Filón está en germen la gnosis.

El más importante historiador judío fue *Flavio Josefo*, nacido en Jerusalén, dentro de una notable estirpe sacerdotal, el año 37/38 e.c. Prisionero de los romanos en el año 67 a raíz de la revuelta de Galilea, fue libertado por Vespasiano —al que había profetizado que ceñiría la corona de los césares— y por ello pasó a llamarse Flavio. En el asedio y conquista de Jerusalén estuvo en el campamento de Tito, vivió luego largo tiempo consagrado a trabajos literarios en Roma y murió poco después de terminado el siglo. En la parte introductoria de sus siete libros *Sobre la guerra judía*, escrita en arameo y luego traducida al griego³⁵, se remonta hasta el conflicto con Antíoco IV Epífanés, pero en lo principal de la obra relata sucesos presenciados por él mismo. En su *Autobiografía* pone interés en justificar su lealtad a los romanos, interpretando la *pax romana* en clave de reino mesiánico. La obra principal de Josefo son los veinte libros de sus *Antigüedades judías*, cuya primera mitad narra la historia antigua conforme a la tradición bíblica, con invención libre y preocupación por el ornato, mientras que el resto de la obra llega hasta la época de Nerón. Pese a sus buenas relaciones con los romanos jamás perdió de vista en sus obras los objetivos de la apologética judía, de la que *Contra Apión* es una buena muestra.

III. LITERATURA DE QUMRÁN³⁶

En el conjunto de la literatura judía extrabíblica del Segundo Templo los textos descubiertos en las cuevas de Qumrán y sus alrededores son especialmente importantes, tanto por la antigüedad de los manuscritos hallados como por la conservación en ellos de las obras en su lengua original (hebreo o arameo). En muchos casos, las copias han sido escritas en los siglos II y I a.e.c., lo que resulta de gran importancia a la hora de datar la composición de los originales de las mismas. Además, las obras se han conservado libres de influjos exteriores e interpolaciones cristianas —a diferencia de muchos apócrifos judíos, solo conocidos gracias a su transmisión dentro del cristianismo—, lo que nos permite determinar el contexto judío en el que fueron escritas o leídas. Aunque algunas composiciones eran anteriores a la fundación de la comunidad, de muchas otras se puede probar su origen qumránico. Por desgracia, gran parte del abundante material literario descubierto se encuentra en estado muy fragmentario, lo que dificulta su interpretación.

35. Con ayuda de otras personas, pues Josefo, pese a su esfuerzo por lograr un estilo atractivo y con ornato retórico, no puede ocultar que el griego no era su lengua materna.

36. Cf. García Martínez, en Aranda 2000, 15-241; Nickelsburg 2005, 118-189; y la bibliografía allí citada. Para la traducción de los textos de Qumrán véase García Martínez 2009⁶.

1. *Textos halájicos y reglas*

Los textos que se pueden calificar como legales responden a tres tipos distintos: *a)* los que exponen las normas por las que todo Israel debe regirse; *b)* los que contienen principalmente las normas obligatorias para los miembros del grupo; y *c)* los que parecen contener una halájá ideal o utópica.

Dentro del primer tipo destaca la *Carta halájica* (4QMMT), redactada en una época anterior a la decisión del grupo de retirarse al desierto, aunque este grupo («nosotros») se ha separado ya de otro grupo mayoritario («ellos»). Contiene una halájá sectaria, distinta y más estricta de la que más tarde será normativa. Al no haberse conservado el comienzo de la obra resulta difícil determinar quién es su autor, a quién se dirige y cuál es el carácter de la composición: si se trata de una carta (individual o colectiva), si constituye un tratado sobre temas jurídico-religiosos o si es una simple colección de leyes. La alternancia entre «nosotros», «vosotros» y «ellos» subraya el carácter programático del documento, que refleja una polémica fariseo-saducea sobre leyes relativas al culto del templo. 4QMMT muestra que en esos círculos sacerdotales de los que más tarde surgirá la comunidad qumránica existía un grupo bien definido, que se considera ya distinto y separado tanto de otro grupo de enemigos («profariseo») como de otro grupo menos diferenciado («protosaduceo»). Otros textos, como *4QOrdenanzas* o *4QNormas de Pureza*, conservan el mismo tipo de prescripciones legales que se consideran obligatorias para todo Israel.

Al segundo tipo pertenecen escritos que contienen la normativa para la vida del grupo y su organización jerárquica interna, además de numerosas normas halájicas en sentido estricto (observancia del sábado, juramentos, relaciones matrimoniales, pureza ritual, sacrificios, etc.). La *Regla de la comunidad* (1QS y 4QS^{a1}), es el resultado de un largo proceso de desarrollo, en el que diversas fuentes escritas anteriores han ido siendo incorporadas en torno al núcleo más antiguo, que es el proyecto de fundación de la comunidad. Tras la introducción general y la descripción de la ceremonia anual de entrada en la alianza se incluyen un texto de marcado dualismo sobre la doctrina de los dos espíritus y la normativa del régimen comunitario, para concluir con un himno de acción de gracias. Se trata de una obra fundamental para conocer la organización e ideología de la comunidad de Qumrán. El *Documento de Damasco* (CD)³⁷ se divide en tres partes distintas: una amplia exhortación introductoria, un compendio de normas legales (tanto de origen bíblico como representativas de la exégesis halájica de la comunidad) o de reglas específicas que gobiernan la vida de la misma, y una colección de reglas para las reuniones de los campamentos, para el Inspector, para los Numerosos, seguida de un código penal para las infracciones a la disciplina comunitaria. Los datos de la historia del grupo contenidos en la exhortación y la cita del *Libro de los Jubileos* en CD 16,3 permiten concluir que la obra fue compuesta en la segunda

37. Entre los textos descubiertos en la gueniza de El Cairo se encontraban dos copias de esta obra entonces desconocida, que pasó a designarse como C(airo) D(amascus) C(ovenant) o C(airo) D(ocument). En la cueva 4 de Qumrán se han encontrado ocho copias, algunas de ellas bastante amplias: 4QD^{a-h} (4Q266-273).

mitad del siglo II a.e.c., adquiriendo su forma final en un periodo posterior a la muerte del Maestro de Justicia, a la que se alude.

A diferencia del grupo de 1QS, el de CD vive en campamentos o ciudades, no en el desierto; no rechaza, sino que regula los contactos con los otros, incluso con los paganos; sus miembros tienen una vida familiar normal, con mujeres e hijos, mientras que el grupo de 1QS parece ser célibe; posee jueces, unos funcionarios que no aparecen en 1QS; el Inspector actúa solo, mientras que el de 1QS se halla rodeado de un consejo; los miembros conservan sus sueldos, frente a la comunidad de bienes de 1QS, etc. La explicación más comúnmente aceptada para explicar esta relación —pero no identidad— es que las comunidades de CD coinciden con las comunidades esenias, mientras que la comunidad de 1QS es el resultado de una escisión realizada en el interior del movimiento esenio que termina llevando al desierto a un grupo fiel al Maestro de Justicia; este grupo, una vez separado, se desarrollará de manera autónoma llegando a tener una forma de vida comunitaria muy distinta de la que llevaban los habitantes de los campamentos.

En el tercer tipo de textos, finalmente, las normas no parecen encaminadas a regir el presente de todo Israel o de la comunidad, sino que se refieren al momento que precede a la restauración definitiva al final de los tiempos. El *Rollo del Templo* (11QT) es un buen ejemplo de la halajá que deberá gobernar la nueva Jerusalén y el nuevo templo en esa época, antes de que Dios mismo cree el templo definitivo. Las diversas opiniones sobre su origen se pueden compaginar suponiendo que la obra proviene de los círculos sacerdotales del entorno del templo de los que surgirá más tarde la comunidad de Qumrán, pero que fue compuesta en un periodo anterior al establecimiento de la misma en el desierto. Ello explicaría tanto sus coincidencias —sobre todo sus sorprendentes paralelos con 4QMMT— como sus diferencias con otros documentos sectarios, al tenerse en cuenta el desarrollo ideológico y halájico impuesto por la ruptura. La cronología relativa de las distintas fuentes empleadas por el redactor de 11QT podría ser la siguiente: el elemento más antiguo sería el calendario festivo (cuya composición podría situarse en el siglo III o comienzos del II a.e.c.), seguido de la fuente sobre las leyes de pureza y del midrás sobre el Deuteronomio que comprende la «Torá del Rey». La redacción final sería de mediados del siglo II a.e.c., es decir, contemporánea de 4QMMT y fruto de los mismos círculos sacerdotales, aunque ni se presenta como la obra de un grupo ni se dirige a ningún grupo concreto, sino a todo Israel. La *Regla de la comunidad* (1QSa), por su parte, es una colección de normas por las que deberán regirse las reuniones de los miembros de la comunidad cuando los mesías de Aarón y de Israel se hallen entre ellos.

2. *Literatura de contenido escatológico*

Entre los textos cuyo contenido se centra en la realidad de los últimos tiempos, el periodo de salvación que la comunidad de Qumrán considera inminente, destaca la *Regla de la guerra* (1QM), que describe la contienda final entre los hijos de la luz, asistidos por los ejércitos angélicos, y los hijos de las tinieblas, capitaneados por Belial: guerra que concluirá con el triunfo definitivo de Dios. La obra es el resultado de la compilación de

varios documentos de diverso origen, entre los que se cuenta la sección apocalíptica que narra la batalla escatológica contra los Kittim, designación que puede referirse tanto a los enemigos de época selúcida como a los romanos (identificación usual en otros textos de Qumrán). El libro de Daniel y las victorias macabeas han servido de inspiración a la obra original, aunque la redacción final es de época romana, a juzgar por la terminología militar empleada.

La composición aramea conocida como *Descripción de la nueva Jerusalén* trata de elementos importantes de los últimos tiempos, como la nueva Jerusalén y el nuevo templo, según el esquema literario de Ez 40-48. *4QTestimonia* contiene una colección de citas del Pentateuco, sin comentario, que anuncian la venida de diversas figuras mesiánicas (profeta, rey, sacerdote), seguidas de la presentación de un antimesías escatológico. La obra *11QMelquisedec* (11Q13) es un *pesher* temático sobre la salvación final, basado en Lv 25, Dt 14 e Is 52. Presenta al personaje bíblico Melquisedec (Gn 14,18-19; Sal 110,4) como jefe de los ejércitos celestes, que en el ejercicio de sus funciones mesiánicas (efectuar el juicio, librar a los cautivos y establecer la era de la salvación) derrota a Belial. Originada en el seno de la comunidad qumránica, esta obra fue compuesta en el siglo I a.e.c. o algo antes, en la segunda mitad del siglo II.

3. *Literatura exegética*

Aunque prácticamente todos los textos de Qumrán giran en torno a la Biblia, una serie de ellos tiene una relación más directa con la misma, pues se dedican íntegramente a interpretar o extender el texto bíblico que les sirve de base³⁸. Según el género literario empleado, un primer conjunto de textos estaría formado por los targumim, las traducciones más o menos parafrásticas del texto bíblico al arameo. La antigüedad de las copias conservadas demuestra que ya en el siglo I a.e.c. existían por escrito —y no solo oralmente, como se pensaba— versiones arameas interpretativas de la Biblia, cuyo origen, además, no estaba condicionado por el uso litúrgico, sino por su función educativa. El *Targum de Job* (11Q10) es el manuscrito más amplio e importante, copia de un original del siglo II-I a.e.c. que ofrece una traducción bastante literal de un texto mayoritariamente protomasorético.

Los comentarios bíblicos o *pesharim* representan la forma más característica de la exégesis bíblica qumránica. En ellos se comenta el texto bíblico³⁹ aplicándolo a la historia presente de la comunidad mediante una interpretación profética y escatológica que permite comprender el significado real del mismo. Al grupo de *pesharim* continuos, que comentan el texto seguido de un libro bíblico, pertenecen el *Pesher de Isaías* (el más ampliamente representado, 6 mss.), así como los de *Oseas* (2 mss.), *Miqueas* (2 mss.), *Nahún*, *Habacuc* (el más amplio y mejor conservado),

38. La distinción entre lo que es comentario y lo que es reescritura y desarrollo resulta muchas veces difícil, y algunas obras podrían igualmente haber sido incluidas en el siguiente apartado (textos parabíblicos), y viceversa.

39. Conforme a un patrón literario característico: cita de un texto bíblico, fórmula de introducción e interpretación del texto.

Sofonías, Malaquías y Salmos (3 mss.)⁴⁰. Entre los pesharim temáticos, es decir, aquellos en los que se reúnen textos de diversos libros bíblicos en torno a un mismo tema y se intercalan explicaciones exegéticas, destacan *4QTanjumim* (que recopila como «palabras de consolación» numerosas citas del Deuteronomio), el *Midrás escatológico* y tres o cuatro copias del *Pesher del Génesis*.

4. *Literatura parabíblica*

Se denomina así a las composiciones en hebreo y arameo que parten del texto bíblico y lo reescriben, incorporando elementos de otras tradiciones o aportaciones propias de sus autores. Aunque pertenecen a géneros literarios diversos, como narraciones, exhortaciones, visiones, testamentos, apocalipsis, etc., todas estas obras tienen en común la estrecha relación con el texto bíblico de base y la importancia de la *hagadá* dentro de ellas, frente a los aspectos de *halajá* que esporádicamente se encuentran. Algunas obras siguen más o menos de cerca el texto bíblico, mientras que en otras el punto de partida de la Biblia no es más que un pretexto para redactar una composición totalmente nueva. Entre las reescrituras del Pentateuco destaca la *Paráfrasis del Pentateuco*, que se caracteriza por combinar el texto bíblico con comentarios de tipo exegético, ofrecer un orden de los relatos bíblicos distinto al habitual, reunir pasajes que aparecen en lugares diversos, omitir secciones enteras de la Biblia y añadir otras secciones no atestiguadas en ella. *1QGénesis Apócrifo* es una obra en arameo que desarrolla los temas contenidos en Gn 6-15. Las numerosas copias encontradas en Qumrán del *Libro de los Jubileos* (cf. § I.1.4) y de varias de las obras integradas en el *Libro de Henoc* (cf. § I.1.2) dan fe de su gran predicamento en la comunidad. También se han encontrado una serie de escritos, la mayor parte en arameo, pertenecientes al género de los testamentos (cf. § I.1.5) como *Visiones de Jacob*, *Testamento arameo de Leví*, de *Judá*, de *José*, de *Qahat*, *Testamento de Neftalí* (hebreo), *Visiones de Amram*, así como composiciones pseudoepígrafas que tienen como protagonistas a Moisés, Josué, Samuel, Jeremías, Ezequiel y Daniel.

5. *Textos poéticos y litúrgicos*

La composición poética más extensa y mejor conocida es la colección de himnos designada como *Hodayot*, surgida en el contexto de la comunidad qumránica y muy ilustrativa de las concepciones religiosas en ella vigentes⁴¹. Otras obras, como los *Salmos apócrifos* y los *Salmos no canónicos*, por el contrario, no parecen haberse originado dentro de la comunidad, y constituyen una prolongación de los Salmos bíblicos en el periodo del Se-

40. Este tratamiento profético del Salterio no debe extrañar, pues en Qumrán, David era visto como un profeta, cf. 11QPsa 27,11.

41. Pese a la extendida teoría de que el autor de los Himnos, o al menos de parte de ellos, fuera el Maestro de Justicia, parece mejor considerar que el conjunto de autores de los mismos no estuviera reflejando necesariamente su experiencia personal, sino aplicando las situaciones de sufrimiento descritas en la Biblia. El «yo» de las *Hodayot*, como el de los Salmos, puede ser cada miembro de la comunidad.

gundo Templo. Los *Poemas sapienciales*, por su parte, pueden haber surgido dentro o fuera de la comunidad, mientras que los *Cánticos del Sabio* contra los malos espíritus son claramente sectarios. Otros textos reflejan plegarias, exorcismos o imprecaciones contra los demonios.

Son dignos de mención el llamado *Apocalipsis mesiánico*, el himno 4Q*Bienaventuranzas* y una serie de poemas que muestran claras indicaciones de su uso litúrgico, como las *Plegarias cotidianas*, las *Plegarias festivas* y las *Palabras de las Lumbreras*, que parecen haber sido compuestos fuera de la comunidad, aunque empleados en sus celebraciones litúrgicas. Textos como los *Cánticos del sacrificio sabático* o *Liturgia angélica* —la composición mejor representada, con diez copias, destinada a sustituir los sacrificios del templo— o distintas *Bendiciones* y *Maldiciones* proceden de la propia comunidad de Qumrán y revelan la dimensión mística y escatológica de la misma.

6. Otros textos

Existe también un conjunto de textos relacionados con la astronomía y la astrología, y su empleo para determinar los tiempos sagrados (calendarios y fiestas) o el destino de los hombres (horóscopos). El ya citado *Henoc astronómico* se ocupa en sincronizar los movimientos del sol y la luna. Los distintos calendarios sirven para coordinar las fechas del calendario lunar de uso general con el calendario solar seguido por el grupo qumránico, para ajustar los 24 turnos de servicio de las familias sacerdotales en el templo (*Mishmarot*), para fijar las fechas de las fiestas dentro de dicho sistema y para recordar determinados hechos históricos. Se han descubierto también algunos textos astrológicos, como un *Brontologion* para predecir el futuro según la posición de los signos zodiacales y lo que sucede cuando truena en cada uno de ellos, y dos horóscopos que determinan las características de una persona según su signo del Zodíaco.

Mencionaremos, por último, el más misterioso y diferente de todos los documentos de Qumrán: el *Rollo de Cobre* (3Q15). Es el único que no ha sido copiado en piel o papiro, sino en planchas de cobre, y su lengua, muy cercana al hebreo misnaico, es distinta a la de los demás manuscritos. Tampoco tiene paralelos su contenido, consistente en una lista de lugares donde están depositados diferentes tesoros. Todo ello ha motivado teorías muy diversas, según se dé a la obra una interpretación literal o legendaria.

Cuadro I. CLASIFICACIÓN DIACRÓNICA Y GEOGRÁFICA DE LA LITERATURA APÓCRIFA (según Nickelsburg 2005)⁴²

- I. RELATOS DE LA DIÁSPORA: Dn 1-6, Adiciones al libro de Daniel (*Susana, Bel y el Dragón, Plegaria de Azarías y Cántico de los tres jóvenes*), *Tobías, Epístola de Jeremías*, historia de los tres pajes del rey Darío (3 Esd 3-4).

42. Figuran en cursiva los libros «deuterocanónicos» (según la terminología católica) o «apócrifos» (en la terminología protestante y judía).

- II. PALESTINA EN TIEMPOS DE ALEJANDRO MAGNO: 1 *Henoc* 72-82 (*Libro de la Astronomía*), 1 *Henoc* 1-36 (*Libro de los Vigilantes*), *La Sabiduría de Jesús Ben Sira* (*Eclesiástico*).
- III. REFORMA - REPRESIÓN - REBELIÓN (175-164 a.e.c.): *Jubileos*, *Testamento de Moisés*, Daniel 7-12, 1 *Henoc* 83-90 (*Libro de los Sueños*).
- IV. LOS HASMONEOS Y SUS Oponentes (164-67 a.e.c.): Judit, Baruc, 1-2 Macabeos, *Martirio de Isaías*, 1 *Henoc* 92-105 (*Libro de las Semanas* y *Carta de Henoc*).
- V. LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO (150 a.e.c.-70 e.c.): *Documento de Damasco*, *Regla de la comunidad*, *Rollo del Templo*, Comentarios a Habacuc, Salmos, Nahún e Isaías, *Florilegia*, *Testimonia*, Himnos, *Génesis Apócrifo*, *Regla de la guerra*, etcétera.
- VI. ISRAEL EN EGIPTO (150 a.e.c.-70 e.c.): *Oráculos Sibílicos* (Libro III), *Carta de Aristeo*, 2 *Henoc*, 3 *Macabeos*, Adiciones al libro de Ester, *Sabiduría de Salomón*.
- VII. LOS ROMANOS Y LA CASA DE HERODES (63 a.e.c.-44 e.c.): *Salmos de Salomón*, *Testamento de Moisés* (revisión), 1 *Henoc* 37-71 (*Libro de las Parábolas*), 4 *Macabeos*.
- VIII. TEXTOS DE ORIGEN DISCUTIDO: *Testamentos de los XII Patriarcas*, *Testamento de Job*, *Testamento de Abrahán*, *Vida de Adán y Eva* (griega y latina), *José y Asenet*, *Oración de Manasés*.
- IX. REBELIÓN - DESTRUCCIÓN - RECONSTRUCCIÓN (44-100 e.c.): *Libro de las Antigüedades Bíblicas* (Pseudo-Filón), 2 *Baruc*, 4 *Esdras*, *Apocalipsis de Abrahán*, 3 *Baruc*.
- X. LA SEGUNDA REBELIÓN (132-135 e.c.): *Paralipómenos de Jeremías*.

Cuadro II. CLASIFICACIÓN TIPOLÓGICA DE LA LITERATURA APÓCRIFA
(según Trebolle 2013⁴³)

a) LITERATURA PARABÍBLICA: LA «BIBLIA REESCRITA»

- 1) Escritos narrativos basados en libros de la Torá: *Génesis apócrifo*, *Asunción* (o *Testamento*) *de Moisés*, *Vida de Adán y Eva* (= *Apocalipsis de Moisés*), *Testamento de Abrahán*, *José y Asenet*, *Exhortación basada en el diluvio*, *Libro de Noé*, *Apócrifo de José*, *Segundo Éxodo*.
- 2) Escritos halájicos basados en libros de la Torá: *Rollo del Templo*, *Pseudo-Moisés* y *Ordenanzas*.
- 3) Escritos narrativos basados en la historiografía bíblica: 1 *Esdras*, *Antigüedades bíblicas*, *Martirio de Isaías*, *Paralipómena de Jeremías*, *Pseudo-Josué*, *Visiones de Samuel*, *Apócrifo de Samuel-Reyes*.
- 4) Escritos parabílicos basados en la literatura himnica: *Salmos apócrifos* y *Salmos no-canónicos*, *Hodayot*, textos litúrgicos de Qumrán, *Salmos de Salomón*, *Oración de Manasés*.
- 5) Escritos parabílicos de Qumrán basados en la literatura sapiencial.
- 6) Escritos parabílicos de carácter apocalíptico: *Jubileos*, *Libro de los Vigilantes* (1 *Enoc* 1-36), *Libro Astronómico*, *Libro de los Gigantes*, *Pseudo-Ezequiel*, *Pseudo-Daniel*, *Nueva Jerusalén*, 4 *Esdras*, 2 *Baruc* y 3 *Baruc*. Libros de los Patriarcas.

43. Variantes de esta clasificación, con especial interés en los manuscritos de Qumrán, pueden verse en Trebolle 1994, 92 ss.

b) LITERATURA EXEGÉTICA: LA BIBLIA EXPLICADA

- 1) Pesharim de Profetas y Salmos.
- 2) Mídrashim temáticos.

Cuadro III. CLASIFICACIÓN TIPOLÓGICA DE LA LITERATURA DE QUMRÁN
(según García Martínez 2009⁶)

- I. REGLAS
REGLA DE LA COMUNIDAD, *Documento de Damasco*, otras reglas.
- II. TEXTOS HALÁJICOS
Carta halájica (4QMMT), normas y ordenanzas diversas.
- III. LITERATURA DE CONTENIDO ESCATOLÓGICO
Regla de la guerra, Regla de la comunidad, Nueva Jerusalén, 4QFlorilegio, 4QTestimonia, 4QHijo de Dios, 11QMelquisedec.
- IV. LITERATURA EXEGÉTICA
Targumim (Levítico, Job), *Rollo del Templo*, Pesharim (Isaías, Oseas, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Malaquías, Salmos), *4QConsolaciones, 4QCadena Exegética, 4QPesher sobre los Periodos, 4QLas diez Generaciones, 4QBendiciones Patriarcales.*
- V. LITERATURA PARABÍBLICA
Paráfrasis del Pentateuco (*4QParáfrasis de Génesis-Éxodo, 4QParáfrasis del Pentateuco, 6QParáfrasis del Deuteronomio, 2Q y 4QParáfrasis Davidica, 4QExhortación basada en el diluvio, 4QSegundo Éxodo, 6QHijos de Cam, 4QSalmo de José*), Génesis Apócrifo, *Jubileos, Enoc, Libro de los Gigantes, Libro de Noé*, Libros de los Patriarcas (*Visiones de Jacob, Testamentos de Judá, José, Leví y Qahat, Visiones de Amram*), *Pseudo-Moisés, Pseudo-Josué, Pseudo-Samuel, Pseudo-Ezequiel, Pseudo-Daniel, Oración de Nabonida, Proto-Ester arameo.*
- VI. TEXTOS POÉTICOS
Salmos apócrifos, Himnos (Hodayot), Cánticos del Sabio, salmos de exorcismo, poemas sapienciales (*4QLa mujer demoníaca, 4QElogio de la Sabiduría, 4QSobre la Resurrección, 4QBienaventuranzas*), otras composiciones.
- VII. TEXTOS LITÚRGICOS
Plegarias cotidianas, Plegarias festivas, Palabras de las Lumbreras, Cánticos del Sacrificio Sabático, Bendiciones y maldiciones, otros textos rituales y litúrgicos.
- VIII. TEXTOS ASTRONÓMICOS, CALENDARIOS Y HORÓSCOPOS
4QHenoc Astronómico, 4QFases de la Luna, 4QCalendario Sincrónico, 4QCalendario Festivo, 4QHoróscopos.
- IX. EL ROLLO DE COBRE

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aranda, G. (1986), «Concepción virginal de Jesús y apocalíptica. A propósito de un fragmento copto sobre Henoc», en D. Muñoz León (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, Cristiandad, Madrid, pp. 543-552.
- Aranda, G., García Martínez, F. y Pérez Fernández, M. (2000²), *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella.

- Artola, A. y Sánchez Caro, J. M. (1989), *Biblia y palabra de Dios*, EVD, Estella.
- Bogaert, P.-M. (1969), *L'Apocalypse syriaque de Baruch I*, Cerf, París.
- Collins, J. J. (2000²), *Between Athens and Jerusalem*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Díez Macho, A. (1983-1987), *Apócrifos del Antiguo Testamento I-V*, Cristiandad, Madrid.
- Díez Macho, A. y Piñero, A. (2009), *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*, Cristiandad, Madrid.
- García Martínez, F. (1981), «4Q Mes. Aram. y el Libro de Noé»: *Salmanticensis* 28, pp. 195-232.
- (2009⁶; 1992¹), *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid.
- Laperrousaz, E. M. (1970), «Le Testament de Moïse (généralement appelé 'Assomption de Moïse')». Traduction avec introduction et notes»: *Semitica* 19, pp. 26-62.
- Milik, J. T. (1976), *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford University Press, Oxford.
- Nickelsburg, G. W. E. (2005²), *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Fortress Press, Minneapolis.
- Sacchi, P. (1981-2000), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET/Paideia, Turín/Brescia.
- Stone, M. E. (1990), *Fourth Ezra: a commentary on the book of Fourth Ezra*, Fortress Press, Minneapolis.
- Trebolle, J. (1994), «La Biblia en Qumrán: textos bíblicos y literatura parabíblica», en A. Piñero y D. Fernández Galiano (eds.), *Los manuscritos del mar Muerto*, El Almendro, Córdoba, pp. 79-122.
- (2013⁴; 1993¹), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid.
- Vegas Montaner, L. (1996), «¿El exilio interior?»: *Reseña Bíblica* 12, pp. 37-46.

10. RABINISMO Y LITERATURA RABÍNICA

Lorena Miralles Maciá

Con la idea de ofrecer una breve aproximación a la literatura rabínica, sin renunciar a otros aspectos necesarios para comprender el periodo en el que surgió, el presente capítulo introductorio se ha estructurado en tres apartados. En el primero nos ocuparemos de los problemas que surgen a la hora de definir esta época y su producción literaria. El segundo estará dedicado a cuestiones históricas, al marco donde se gestaron las obras y a la concepción de los rabinos de su propia historia. Por último, abordaremos temas relacionados directamente con la literatura.

I. EL JUDAÍSMO RABÍNICO: UN INTENTO DE DEFINICIÓN

Durante mucho tiempo el judaísmo rabínico ha sido concebido como el judaísmo «normativo»; normativo, porque en él encontramos el marco legal que ha regido, y lo sigue haciendo, la vida comunitaria y la religiosidad judías; y normativo, porque en él se expresó la tradición autorizada en la que se ha de fundamentar la existencia del ser humano en sus múltiples facetas. Además, este judaísmo se ha convertido en el garante de las relaciones de Dios con un pueblo diseminado por todo el orbe, en el puente que une el pasado con el presente a través del estudio y en la enciclopedia universal compiladora de paradigmas y ejemplos en los que reflejarse. Sin embargo, dicho judaísmo, que se asume con facilidad como «normativo», debe su condición al interés de los rabinos en preservar una determinada herencia mediante sus enseñanzas y tradiciones, las cuales fueron constituyendo diferentes *corpora* literarios, dando origen a la literatura de los Sabios. Por tanto, su consideración como tal es el producto de los esfuerzos de un judaísmo que buscaba otros caminos de expresión más allá de los límites del templo y de la tierra, y que fue capaz de actualizar la historia de Israel mediante unos instrumentos hermenéuticos aplicables a unas circunstancias siempre cambiantes. En este sentido, podemos decir que el rabinismo pasó de ser una isla en medio de otras tendencias dentro del mar del judaísmo —un judaísmo entre otros judaísmos— a transformarse en el movimiento dominante y en el punto de referencia que marcaría

el devenir del pueblo de Israel. Así pues, es «normativo» en cuanto que acabó convirtiéndose en el judaísmo triunfador.

Muchos son los factores que han contribuido a crear esta idea del judaísmo rabínico como la tendencia predominante y como una corriente unidimensional: el prolijo corpus de textos, entre los que determinadas obras han sido elevadas incluso a la misma categoría que la Torá; el hecho de que sean las propias fuentes las que nos aporten la información más relevante y, por consiguiente, la parcialidad que esto conlleva a la hora de presentarse a las futuras generaciones; el interés por vincularse a la tradición bíblica y por crear una continuidad con el pasado, etc.¹. Sin embargo, al adentrarnos en este periodo tan extenso y en su rica producción, somos conscientes de que esta uniformidad solo se sostiene desde la visión de una panorámica general, pues dentro del rabinismo el judaísmo conoció múltiples expresiones, con frecuencia divergentes e incluso totalmente contrarias, según nos muestran los propios testimonios literarios.

A pesar de las dificultades que acompañan a la definición de este periodo, el rabinismo ha sido ampliamente aceptado como la época del «judaísmo clásico», porque durante este tiempo «se asentaron las bases que han marcado el judaísmo posterior y que han repercutido hasta el día de hoy organizando la vida judía» (Stemberger 2011, 11). Sin embargo, dicha definición no resuelve el problema cronológico intrínseco a su datación (como bien señala Gafni 1987, 1-3). Son varias las opciones que se pueden barajar para acotar este periodo dependiendo de si atendemos a criterios literarios o históricos o si nos dejamos llevar por la propia tradición judía:

1. Desde el punto de vista de la producción literaria, podemos señalar como punto de partida la compilación de la Misná, la Ley Oral, en torno al año 200 de la mano del patriarca Yehudá ha-Nasí, y como punto de llegada, la redacción del Talmud de Babilonia alrededor del siglo VII. No obstante, hemos de tener en cuenta que antes del siglo III el judaísmo ya estaba impregnado de un importante bagaje rabínico y que el Talmud sufrió revisiones y modificaciones mucho más allá de los siglos VII-VIII.

2. Si preferimos una cronología basada en los acontecimientos históricos debemos ampliar el marco temporal. El año 70 marcaría el inicio de una nueva etapa con la destrucción del templo de Jerusalén, y a mediados del siglo XI tendría lugar el ocaso de este periodo, determinado por el final de las academias de Babilonia.

Los orígenes del periodo rabínico también se pueden retrotraer incluso hasta la época del exilio en Babilonia en el año 586 a.e.c. y especialmente tras el regreso de los judíos a Sión en el 538 a.e.c. y la construcción del Segundo Templo unas décadas después. En estos años habrían comenzado a gestarse nuevas ideas sobre la práctica del judaísmo y la transmisión de la Ley, y podríamos situar también el germen de algunas instituciones. Sin embargo, esta fecha solo se sostiene si partimos de un marco histórico mucho más amplio que solo respondería a un cambio de mentalidad entre el periodo anterior y posterior al exilio.

1. Las fuentes de las que disponemos para conocer esta época son principalmente las rabínicas, por lo que resultan muy unilaterales, siendo la «autoconciencia de los rabinos la que ha configurado su tradición» (Strack y Stemberger 1996², 35).

3. Según los testimonios rabínicos, los Maestros judíos remontan la tradición oral al episodio del don de la Torá en el Sinaí y presentan a Moisés como el iniciador de una cadena de transmisión que llegaría hasta los mismos rabinos (Abot 1-2). Evidentemente esta es una visión idealizada, basada en el deseo de los Sabios de justificar sus creencias mediante la autoría mosaica y de enraizar su pensamiento con el acontecimiento más significativo del pueblo de Israel, la entrega de la Ley.

Aunque los especialistas reconocen el valor de la tradición posexilica (ca. siglo V a.e.c.), suelen acotar el llamado «periodo rabínico» entre el año 70 y el siglo XI, y la producción literaria entre la Misná y el Talmud (siglos II/III-VII/VIII). Son precisamente estos márgenes a los que nos vamos a limitar en nuestra aproximación a la época.

II. EL MARCO HISTÓRICO: LA HISTORIA POR FUERA Y POR DENTRO

1. *Un viaje por la historia del periodo rabínico*

Si bien el objeto de estudio de este libro es la literatura, resulta imposible contextualizar el judaísmo rabínico y su producción literaria sin algunos datos históricos. Los sucesos que acontecieron durante este periodo marcaron profundamente el desarrollo de la vida judía e influyeron directamente en las posiciones de los rabinos, a pesar de que a menudo resulta difícil —y a veces casi imposible— situar temporalmente los testimonios que nos han dejado para la posteridad. Por este motivo, merece la pena dedicarle a esta cuestión un apartado antes de ocuparnos de la literatura propiamente.

Aunque hubo otras comunidades judías diseminadas por el Mediterráneo (como, por ejemplo, la que encontramos en Egipto desde antes de la llegada de Alejandro Magno a Oriente), los focos principales donde floreció el rabinismo se sitúan principalmente en Palestina y Babilonia. Por ello nos limitaremos a estas dos áreas geográficas, entre las que los contactos y el intercambio de tradiciones fueron constantes, especialmente a partir del siglo III. De hecho, si en Palestina se dieron los primeros pasos de este movimiento, en Babilonia el rabinismo se hizo la tendencia predominante dentro del judaísmo, imprimiéndole el sello imborrable que lo ha caracterizado hasta la actualidad.

1.1. La zona de Palestina

Después de la primera guerra contra Roma (66-70), los judíos vieron cómo su templo, su señal de identidad por excelencia, era destruido. A esta desgracia la acompañó una serie de medidas políticas y militares que supusieron la pérdida de su independencia y que afectaron directamente a su existencia en Jerusalén, la ciudad que hasta ahora había sido la capital de su religiosidad.

El grupo que más tarde se identificaría propiamente con la clase rabínica no tardó en reunirse en una nueva sede en la costa, en Yabne, donde se restableció el Sanedrín. La tradición presenta a Yojanán ben Zakkay

como el líder de este proyecto que congregaría entre sus filas a fariseos, doctores de la Ley, sacerdotes y otros eruditos de distintas tendencias. En Yabne el judaísmo encontraría una nueva forma de expresión sustituyendo el culto en el templo por el estudio de las Escrituras. La tradición rabínica presenta la etapa de Yabne como el comienzo que habría establecido las bases de un nuevo judaísmo.

Pocos años después, el puesto de Yojanán lo ocuparía Gamaliel II, con el que Yabne ganaría probablemente el impulso que necesitaba como centro rabínico (entre el 80 y 90). En estos años podríamos situar los orígenes del Patriarcado, la institución que representaría a los judíos ante Roma y que se ocuparía de las cuestiones internas de la comunidad. En cualquier caso, parece que paralelamente a Yabne existieron maestros con gran notoriedad, como Aquiba o Ismael, que gozaron de mucho prestigio fuera de este círculo.

No sabemos hasta qué punto los judíos de Palestina tomaron parte en las revueltas que se dieron en las comunidades de la diáspora a comienzos del siglo II. Es probable que ni siquiera hubieran estado interesados en un enfrentamiento con Roma, ya que lograr el entendimiento con el poder imperial los podría conducir a recuperar su antigua condición. Sin embargo, parece que la decisión de Adriano de convertir Jerusalén en Aelia Capitolina, entre otras medidas que afectaron de lleno a la práctica del judaísmo (como la prohibición de la circuncisión), desencadenó el estallido de la segunda guerra judía (132-135). Esta segunda revuelta tuvo un cabecilla destacado: Simeón bar Koziba, al que muchos vieron como el Mesías que habían estado esperando, por lo que recibió el sobrenombre de Bar Kojba («el hijo de la estrella») al ver cumplida en él la profecía de Nm 24,17 sobre la estrella de la casa de Judá (TJ Taa 4,8 68d). Entre sus partidarios se encontraba un destacado líder del movimiento rabínico, R. Aquiba, que acabó pagando con su vida el apoyo al líder judío. La insurrección terminó con un número importante de pérdidas humanas y económicas, y con la expulsión de los judíos de Jerusalén.

Tras este desastre, la sede de la religiosidad judía se trasladó a Galilea y Judea se fue gentilizando. Primero, se instalaron en Usha, donde sobresalieron maestros como R. Meír y R. Simeón bar Yojay; a este círculo se uniría posteriormente Simeón, el hijo de Gamaliel II. Después de Usha, los centros del rabinismo serían Bet Shearim y luego Séforis. Aquí el hijo de Simeón, Yehudá ha-Nasí —llamado simplemente Rabí— se convertiría en el gran impulsor del proyecto de recopilación de la Ley, iniciado ya por personajes como R. Meír, que culminaría con la edición de la Misná.

El siglo III se inauguró con una situación propicia para los judíos. Con las dinastías de los Antoninos y de los Severos se había logrado cierta estabilidad social y económica. Además, en el 212 Caracalla proclamó la Constitución Antoniana que les concedía el derecho de ciudadanía a los judíos, al igual que a otros habitantes del Imperio, y les permitía la participación en la vida pública estatal. Sin embargo, esta tranquilidad no fue duradera, pues los judíos vieron cómo aumentaban sus cargas económicas y sus servicios al estado, mientras sufrían a su vez las consecuencias de las campañas contra los persas. Por esta época el Patriarcado, ya de carácter hereditario, se trasladó a Tiberias, donde permanecería hasta el siglo VII. El rabinismo, por tanto, había conseguido consolidar sus estructuras.

Dos acontecimientos destacados se produjeron en la segunda parte del siglo III. En primer lugar, el auge del Imperio de Palmira con Odenato y su viuda Zenobia a la cabeza. Palmira, a cargo de amplias regiones del Oriente Próximo (entre ellas Palestina), quedaba en medio de los imperios romano y sasánida. En este contexto florecieron de nuevo entre los judíos las esperanzas en que llegara un reino mesiánico; pero, como en otras ocasiones, todo acabó con una gran desilusión. El segundo fue la visita del emperador Diocleciano a Palestina a finales de siglo y la mejora de las circunstancias vitales de los judíos.

El siglo IV está marcado por varios sucesos de suma importancia: el Edicto de Milán (313) —un edicto general de tolerancia muy favorable para el cristianismo, que desde ese momento fue reconocido como *religio licita*—, la proliferación de comunidades cristianas por toda Palestina, la cristianización del Imperio romano y su conversión al cristianismo (380). Con el emperador Constantino, que en el 324 se hizo con la totalidad del Imperio, la expansión del cristianismo fue imparable, lo que a medio plazo les reportaría considerables desventajas a los judíos. Ni siquiera el aprecio manifiesto de Juliano, emperador en el 361, por el judaísmo ni su permiso para reconstruir el templo y reanudar el servicio cultural —proyectos que jamás verían la luz—, supusieron un gran alivio para la comunidad judía. De hecho, en el 380, Teodosio mediante el concilio de Tesalónica obligaba a los habitantes del Imperio a aceptar el cristianismo niceno como la religión oficial.

Durante los dos siglos siguientes las condiciones empeoraron paulatinamente con la promulgación del Código Teodosiano (438), del de Justiniano (529) y de otra serie de leyes adicionales que afectaban a la vida pública, comunitaria e incluso privada de los judíos. Aunque el judaísmo no se prohibió como religión, el aislamiento de la comunidad se fue haciendo cada vez más patente, mientras el cristianismo ganaba terreno. Un ejemplo de hasta qué punto el estado romano quiso involucrarse en las cuestiones religiosas lo documenta la *Novella* 146 de Justiniano, que prescribe el uso de la versión de la Septuaginta o de otras traducciones en lenguas vernáculas para la lectura en las sinagogas en lugar del hebreo. A esta circunstancia hay que sumarle el hecho de que la institución del Patriarcado llegó a su fin en la primera mitad del siglo V. Pese a las adversidades —o quizás gracias a ellas—, la culminación de este periodo en Palestina se caracteriza por la importante herencia que los rabinos dejaron para la posteridad. En el siglo V tendría lugar la redacción del Talmud de Jerusalén y de varios comentarios rabínicos a los libros de la Biblia (los *midrasim*). Si bien podemos establecer este momento como el final de una época, el judaísmo palestinese no perdió su prestigio en los siglos venideros. De hecho, en Tiberias se desarrolló una importante labor en torno al texto bíblico y la poesía sinagoga (*piyyut*) dio sus primeros pasos.

A partir del siglo VI Palestina estuvo bajo distintos poderes; del Imperio romano de Oriente pasó a los persas tras la conquista del territorio; después volvería a manos bizantinas; y en los años treinta del siglo VII los árabes llegaron a la zona y, entre otras ciudades, tomaron Jerusalén. En estos años los judíos experimentaron numerosos altibajos. Quizás el hecho más significativo fue la gran decepción que sufrieron al ver de nuevo trun-

cadadas sus esperanzas de un advenimiento mesiánico con la dominación persa (614-628). A nivel económico y social también cambió la estructura de la población que fue abandonando la agricultura para concentrarse en las ciudades (Tiberias, Haifa, Jerusalén, Gaza, etc.), donde se dedicó al comercio y a la artesanía.

Fue un periodo de importantes movimientos migratorios: muchos judíos de Babilonia se asentaron en el territorio, trayendo sus tradiciones y fundando sus propias sinagogas, mientras que otros tantos oriundos de Palestina se marcharon hacia Europa y África. Por esta época Jerusalén y Hebrón ganaron prestigio de nuevo como lugares de peregrinación, producción de objetos religiosos o sepelio. De hecho, la escuela rabínica de Tiberias acabó trasladándose a Jerusalén entre los siglos IX y X y su gaón, su presidente, fue reconocido por el poder árabe como representante de la comunidad judía. También el movimiento caraíta tuvo un enclave importante en Jerusalén. No obstante, Tiberias no dejó de ser un centro significativo del saber judío.

La buena situación económica que vivía Palestina hasta mediados del siglo VIII se deterioró con el cambio de la dinastía Omeya a la Abasí y el traslado de la capital de Damasco a Bagdad. Todo ello desembocó en una cierta anarquía, de manera que durante los siglos IX y X esta zona sufrió los intentos de anexión por parte de distintos imperios (desde Egipto o desde Bizancio). Desde la segunda mitad del siglo X, a pesar de que en los inicios del gobierno fatimí los judíos pudieron disfrutar de una cierta tranquilidad, las relaciones con el poder se fueron deteriorando hasta que con el cambio de centuria se llegó a una situación insostenible. Al-Hakam inició una campaña contra las prácticas y los lugares santos de judíos y cristianos. Poco después los dos terremotos acontecidos durante el siglo XI terminaron de empeorar la vida en la región. Finalmente, en la segunda mitad de este siglo los Selyuquies conquistaron Palestina y a finales lo hicieron los cruzados, de modo que la escuela de Jerusalén se tuvo que trasladar primero a Tiro y luego a Damasco respectivamente.

1.2. Babilonia

El otro foco importante del rabinismo lo hallamos en la zona de Babilonia, donde había una comunidad judía desde tiempos del exilio (siglo VI a.e.c.). No poseemos muchos datos sobre la vida de los judíos en la zona; tan solo unas pinceladas de algún episodio aislado, como los que nos ha transmitido el historiador Flavio Josefo. Tal vez entre los más significativos podríamos nombrar el desinterés que mostraron los judíos de Babilonia durante la primera guerra judía. Llama la atención que, mientras que el estado de Adiabene había apoyado el levantamiento contra Roma, los judíos babilónicos, contrariamente a lo que era de esperar, no prestaron su ayuda a sus compatriotas en Palestina². Tampoco parece que los judíos de Babilonia jugaran un papel determinante durante las revueltas de la diáspora de principios del siglo II, en tiempos de la campaña romana

2. Izates y su madre Helena de Adiabene, un estado entre el Imperio parto y Armenia, se convirtieron al judaísmo y ayudaron económicamente a los jerosolimitanos. Véase Josefo, *Antigüedades XVIII* 324-371.

contra los partos. En general, podemos decir que mayormente la población judía allí asentada se integró bien en ese contexto y disfrutó de más libertades que la palestinese.

Hasta después de la segunda guerra judía contra Roma (en los años treinta del siglo II), el movimiento rabínico no ejerció una gran influencia sobre la comunidad judeobabilónica. La relación entre el rabinismo palestinese y la aparición de esta corriente en Babilonia no es todavía muy clara, aunque se sabe que algunos judíos del Imperio parto se formaron como Maestros en Galilea (como R. Natán o R. Jiyya) (Stemberger 2011, 41).

Los siglos III, IV y V se caracterizaron por la alternancia entre los años de entendimiento y de conflicto con los distintos gobernantes. A partir del siglo III la comunidad de Babilonia ya estaba bien organizada a nivel económico y social, y disfrutaba de cierta autonomía, con zonas de importante concentración de población judía (Sura, Pumbedita, Nehardea, Mahoza, etc.). Aunque con el cambio político de la dinastía de los persas Arsácidas a los Sasánidas (desde el 226) los judíos perdieron parte de su independencia administrativa (que se centralizó en la nueva capital, Ctesifón) y religiosa (el mazdeísmo se convirtió en el culto estatal), la práctica del judaísmo no supuso ningún tipo de castigo, siempre y cuando se respetara el principio atribuido a Semuel de *diná de-maljutá diná*, «la ley del estado es la ley». A mediados de este siglo, durante el reinado de Sapor I, el judaísmo babilónico experimentó un gran florecimiento: la figura del exilarca, el *resh galuta* («el jefe de la diáspora»), ya estaría reconocida por las autoridades estatales y algunos centros rabínicos con destacados Maestros al frente se iban afianzando como importantes sedes académicas (Sura y Nehardea).

Después de algunas dificultades en la segunda mitad del siglo III, el siglo IV trajo para los judíos el favor de Sapor II, que no simpatizaba con los cristianos por su proximidad anímica con Roma. De hecho, cuando, avanzado ya el siglo, Juliano permitió a los judíos de Palestina reconstruir el templo, no parece que esta decisión causara ningún impacto sobre los ánimos de los judeobabilónicos.

Hacia mediados del siglo V la situación de los judíos se fue deteriorando debido a las persecuciones que iniciaron Yazdayird II y Peroz: se prohibieron algunas prácticas esenciales en el judaísmo (como guardar el sábado), el exilarca fue asesinado, se vetó la enseñanza rabínica, se cerraron sinagogas, etc. En este contexto no es de extrañar que a finales del siglo V e inicios del VI los rabinos sintieran la necesidad de preservar su tradición, por lo que durante esa época comenzaría la primera redacción del Talmud de Babilonia, que continuaría durante los siglos VI y VII y que se cerraría mucho después.

Durante la primera mitad del siglo VII los judíos sufrieron el final del gobierno persa, la amenaza de los bizantinos, la descentralización de la autoridad judía (antes asumida por el Exilarcado) y otros tantos problemas que marcaron, en cierto sentido, el final de una época.

Solo con la llegada de los árabes al poder y la conquista de los territorios persas en el siglo VII, los judíos consiguieron estar de nuevo en sintonía con la autoridad gobernante. Esta reconoció la institución del Exilarcado y los judíos pudieron practicar sus cultos como gentes del Libro, a cambio del tributo impuesto a los no musulmanes y la aceptación de ciertas limitaciones.

Con el cambio de dinastía en el siglo VIII (de Omeyas a Abasíes) y el traslado de la capitalidad a Oriente (de Damasco a Bagdad) el judaísmo babilónico se impuso definitivamente sobre el palestinese. A esto ayudó también el hecho de que ya desde la irrupción del poder árabe, el exilarca y los gaones (los líderes) de las academias ejercieran oficialmente su papel de representantes de la comunidad judía. En este contexto nace el caraismo, una corriente fundada por Anán ben David, que se escinde del judaísmo rabínico a consecuencia de una disputa por el cargo de exilarca. Entre sus ideas destacan el rechazo de la Torá Oral, aceptando solo la Escrita (la *Miqrá*; de ahí el nombre de caraitas a partir del verbo *qará*, «leer») y la búsqueda del sentido literal del texto.

Con el cambio de estructura económica de los judíos, la población se fue trasladando a las ciudades (la posesión de la tierra de los no musulmanes implicaba altos costes en forma de impuestos). De este modo, en el siglo IX el exilarca y después los gaones de Pumbedita y Sura se establecieron en la capital del Imperio, Bagdad, donde la comunidad judía se fue incrementando.

Durante los siglos IX y X se tomaron, por un lado, una serie de medidas negativas que afectaron directamente a la población judía (sobre la vestimenta, la vivienda, etc.), mientras que, por otro, una nueva élite judía ganó su espacio entre los árabes (aprendieron la lengua, participaron de la misma educación, etc.), lo que les permitió trabajar en la administración del estado y dedicarse al comercio.

Finalmente, con el siglo XI llegó el ocaso del Exilarcado y el nacimiento de otros centros económicos y culturales judíos en Occidente (Fez, Cairuán, Granada, etc.), adonde se trasladaron también los eruditos y el saber talmúdico.

2. *La historia desde dentro: periodización de las etapas rabínicas*

Los textos rabínicos no nos han transmitido una cronología del movimiento al modo tradicional; de hecho, pocos son los datos que se pueden situar históricamente. No obstante, los rabinos son conscientes de una cierta periodización, cuyo punto de partida sería la destrucción del templo de Jerusalén. En su literatura se encuentran referencias que nos ayudan a poner en relación a unos rabinos con otros y a localizarlos en una época concreta como, por ejemplo, las disputas entre dos rabinos, las opiniones enfrentadas, las alusiones a maestros y discípulos, los testimonios acerca de algún acontecimiento o el empleo de determinadas fórmulas para introducir una opinión. Sin embargo, establecer una cronología exacta es una tarea imposible por muchos motivos: algunos rabinos se llaman igual, rabinos de distinta generación aparecen conversando juntos, las mismas opiniones se les atribuyen a diferentes maestros en dos o más pasajes paralelos, etcétera.

A pesar de todas las dificultades, los datos de los textos rabínicos ya presentan una cierta periodización de los orígenes del movimiento, que entroncaría con toda la tradición anterior. Probablemente el testimonio más citado sea el primer capítulo de Abot:

Moisés recibió la Torá del Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los Ancianos, los Ancianos a los Profetas, los Profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea... Simón el Justo fue uno de los pertenecientes al resto de la Gran Asamblea... Antígono de Soco la recibió de Simón el Justo... Yosé ben Yoézer de Sereda y Yosé ben Yojanán la recibieron de él... Yehosúa ben Perajjá y Nittay de Arbela la recibieron de ellos... Yehudá ben Tabbay y Simón ben Setaj la recibieron de ellos... Semayá y Abtalyón la recibieron de ellos... Hillel y Shammai la recibieron de ellos...

Esta «cadena de transmisión», expresada en términos de *qibbel-masar*, «recibir-transmitir», comienza con Moisés en el Sinaí, menciona a los líderes de la etapa del establecimiento del pueblo en Canaán (Josué, los Ancianos) y a las grandes figuras de la etapa preexílica (los Profetas). A continuación, alude a los hombres de la Gran Asamblea establecida en la etapa posexílica (desde Esdras, siglo VI a.e.c.), entre los que como últimos miembros se encuentran Simón el Justo y su discípulo Antígono de Soco. Y por último se mencionan los cinco «Pares» o «Parejas» (*zugot*), que con Hillel y Shammai llegarían hasta los primeros años del cambio de era y a los orígenes del movimiento rabínico con clara herencia farisaica. De este modo, la tradición es concebida como un *continuum* desde Moisés hasta los rabinos.

Es a partir de este momento cuando podemos hablar ya de «rabinos» propiamente; de hecho, en los textos encontramos referencias, como *tanná* o *amora*, que nos ayudan a situar a un maestro en una época concreta. Sin embargo, son las fuentes postalmúdicas las que nos ofrecen una panorámica completa de los periodos en la historia de esta corriente (condicionada obviamente por los intereses del grupo). Así, la división que se suele emplear se debe a la descripción de dos textos de época gaónica, el *Séder tannaim va-amoraim* (siglo IX) y la *Carta (Iggúret)* de Rab Serira Gaón (siglo X), completada por las informaciones del *Séfer ha-Cabbalá* de Abraham ibn Daud (siglo XII):

PERIODOS	CRONOLOGÍA
Época de los tannaítas	Entre el siglo I y las primeras décadas del siglo III
Época de los amoraítas (en Palestina y Babilonia)	Entre el siglo III y los siglos V-VI
Época de los saboraítas	Siglos VI-VII
Época de los gaones	Siglos VIII-XI

La época de los tannaítas o *tannaim* (= T) debe su nombre al vocablo arameo *tanná* («repetir», «transmitir», «enseñar»), ya que las enseñanzas de estos «transmisores» fueron repetidas oralmente. Este periodo estaría comprendido entre el año 70 —o incluso antes con Hillel y Shammai a principios de la Era Común (como dice Abot 1)— hasta la edición de la Misná (con Yehudá ha-Nasí). En este espacio de tiempo se distinguen cinco generaciones de tannaítas, que desarrollarían su labor principalmente

en Palestina. Normalmente se utiliza la abreviatura T acompañada de un número para referirse a la generación del rabino en cuestión; por ejemplo, R. Aquiba (T2): tannaíta de la segunda generación.

Los *amoraítas* o *amoraím* (= A), nombre derivado del verbo *amar*, «decir», «comentar», son los «comentaristas» de las enseñanzas de sus predecesores. Su labor abarca desde el siglo III, a partir de la etapa de transición de la quinta generación de tannaítas, hasta el año 500 aproximadamente. Las generaciones de rabinos, en este caso siete, desarrollaron su actividad en los dos focos de la vida académica, en Palestina y en Babilonia. Por tanto, además del número correspondiente a la generación de amoraítas, se ha establecido la convención de añadir una *p* o una *b* delante de la referencia para localizarlos también geográficamente. Así, por ejemplo, R. Yannai (pA1) pertenece al grupo de amoraítas palestinenses, mientras que Mar Semuel (bA1) es un amoraíta babilónico, ambos de la primera generación. No obstante, muchos de los maestros enseñaron en los dos sitios por un cierto tiempo o nacieron en uno de ellos y se trasladaron al otro, como el caso de R. Janina (pA1) que marchó de Babilonia a Palestina.

La siguiente etapa, comprendida entre los siglos VI y VII, es la de los saboraítas o *saboraaim*. El término está acuñado en el periodo gaónico y proviene del verbo *sabar*, «explicar». A ellos se les debe la redacción del Talmud de Babilonia.

Finalmente, la *historia* del movimiento se cerraría con la etapa de los gaones o *gueonim*, que abarcaría principalmente el periodo árabe y que llegaría hasta el siglo XI. La palabra *gaón* (ilustre), también acuñada en esta época, designaba a los jefes de las academias de Babilonia, pero el uso de este título se extendió más tarde, como sucedió con el líder de la academia de Jerusalén (trasladada allí desde Tiberias en los siglos IX-X). Es en este momento cuando el legado de los rabinos de los siglos anteriores experimenta el gran impulso que convertiría el judaísmo rabínico en la norma y elevaría el estudio de sus textos a la categoría de la Ley.

3. Hitos y mitos. Los orígenes del rabinismo

La literatura rabínica no nos ha transmitido una descripción detallada de los acontecimientos que influyeron en la historia del pueblo de Israel en general y del rabinismo en particular. En los textos no encontramos precisamente una visión histórica, sino *versiones* de ciertos hechos que condicionaron la vida del pueblo judío y cuya interpretación rabínica caló profundamente en el desarrollo del movimiento. Tres de los episodios más destacados son los que vamos a tratar a continuación: la entrega de la Torá, la sede de Yabne con Yojanán ben Zakkay a la cabeza y la insurrección de Bar Kojba.

3.1. El don de la Torá

Subió Moisés con las tablas y pasó cuarenta días en la montaña delante del Santo, Bendito Sea, como discípulo que se sienta delante de su maestro, «leyendo» los preceptos de la Ley Escrita (la Miqrá) durante el día y «repitiendo» los preceptos de la Ley Oral (la Misná) durante la noche (PRE 46,3, en Pérez Fernández 1984, 321).

La cuestión de la entrega de la Ley ocupa un lugar primordial en el universo rabínico. Esta se introduce en la *historia* mediante el episodio del Sinaí y la figura de Moisés, del que arranca la «cadena de transmisión» recogida en Abot 1 (en este caso referida a la Ley Oral).

Aunque la Ley se haga efectiva a partir del Sinaí, en la literatura rabínica predomina la idea de la preexistencia de la Torá como herramienta con la que se creó el universo. Así se expresa en Abot 3,14:

Israel es querido por cuanto que le fue entregado un instrumento precioso (= la Torá). Un enorme amor le fue manifestado por cuanto le fue entregado un instrumento precioso por medio del cual fue creado el mundo, según se dice: «Porque os he entregado una doctrina buena, no abandonéis mi 'Ley'» (Pr 4,2)³.

Este *instrumento* es la guía por la que el pueblo de Israel se debe regir, representa la alianza con Dios, cuyo contenido está destinado a ser guardado, estudiado e interpretado, de manera que, como se dice en Abot 1, se ha de levantar «un cerco en torno a la Torá». Pero ¿en qué consiste, en verdad, esa Ley del Sinaí?

La Ley entregada a Moisés en el Sinaí comprende mucho más que las tablas o que el texto de la Torá (el Pentateuco). La Ley se hace extensible a todo lo que acompaña a la Torá, a la Biblia entera (los Profetas y Escritos). Abarca incluso la tradición que sobrepasa a la figura de Moisés, pues todo está contenido ya en el don de la Torá (Men 29b). En este sentido se dice en Meg 19b: «El Santo, Bendito Sea, le mostró a Moisés todas las puntualizaciones de la Torá y todas las puntualizaciones de los escribas, y cuanto los escribas se dispondrían a innovar».

Esta Ley además tiene una doble naturaleza, que en la práctica se traduce en una Torá Escrita, la Miqrá (del verbo *qará*, «leer»), y en una Torá Oral, la Misná (del verbo *shaná*, «repetir», «transmitir», «enseñar»), transmitida por «repetición» de maestros a discípulos. La primera equivale al Pentateuco (en sentido amplio también a la Biblia y a toda la tradición oral que acompaña al texto bíblico) y la segunda al corpus legal oral que se concretaría en el proyecto de redacción de la Misná impulsado por Yehudá ha-Nasí (siglos II-III). Ambas *Torot* tienen igual valor, a pesar de que su forma de transmisión haya sido distinta:

¿Cómo era la paciencia de Shammai el viejo? Se cuenta que cierta vez se presentó un hombre ante Shammai y le dijo: —Maestro, ¿cuántas Torás tenéis? Respondió: —Dos, una escrita y otra oral. Dijo el hombre: —La escrita te la acepto, pero la oral no. Shammai lo reprendió y lo echó con indignación. Se presentó aquel hombre ante Hillel y le preguntó: —Maestro, ¿cuántas Torás han sido dadas? Respondió: —Dos, una escrita y otra oral. Hillel le pidió: —Hijo mío, siéntate. Le escribió el alfabeto (y señalando una de las letras) le preguntó: —¿Qué es esto? Respondió: —Es el '*alef*'. Replicó Hillel: —No es el '*alef*' sino el '*bet*'. Continuó: —¿Cuál es esta? Respondió: —*Bet*. Le dijo Hillel: No es '*bet*' sino '*gimmel*'. (Finalmente) Hillel le dijo: —¿Cómo podrías saber tú que esto es '*alef*', esto '*bet*' y esto '*gimmel*', si no fuera porque nuestros antepasados nos transmitieron que esto es '*alef*', esto '*bet*' y esto '*gimmel*'? Del

3. Esta concepción ya se puede observar en la propia Biblia (Pr 8,22 ss.).

mismo modo que has aceptado esto con fe, acepta también lo otro con fe (ARN A 15,4 [= ARN B 29,32-34], en Navarro Peiro 1987, 133-134).

Con todo, los rabinos son conscientes de que esta presentación no responde a una realidad, sino a una forma de revalorizar la Ley Oral y de situarla al mismo nivel que la Escrita.

3.2. Yabne y Yojanán ben Zakkay

A menudo leemos acerca de un «sínodo de Yabne» que cerró el canon de la Biblia bajo la autoridad de Gamaliel en torno a los años 80-90 y que dio lugar a una separación del cristianismo mediante la nueva versión de la *Bendición contra los herejes* en la plegaria de las *Dieciocho bendiciones*. Este «sínodo» es una creación de H. Graetz en el siglo XIX que resulta insostenible. Más bien, esta fórmula concentra de forma ficticia una serie de decisiones importantes acaecidas en un periodo de tiempo más dilatado (entre el 70 y el 132) (Stemberger 2011, 21).

Uno de los acontecimientos que impulsaron la nueva concepción del judaísmo fue la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 y el consiguiente traslado de los eruditos a Yabne o Yamnia, en la costa mediterránea. En un primer momento, el periodo de Yabne (70-132/5) supuso un tiempo de espera hasta que, a semejanza de lo sucedido con el exilio (siglo VI a.e.c.), los judíos pudieran regresar a Jerusalén y restablecer el culto y sus instituciones. Sin embargo, con la insurrección de Bar Kojba (132-135) esa circunstancia excepcional ya no tenía vuelta atrás, pues definitivamente fueron conscientes de la pérdida del templo y de la autonomía judía. De este modo, el rabinismo, al reinterpretar lo sucedido a la luz de los acontecimientos, vio en Yabne un punto de partida de un nuevo judaísmo sin santuario y sin estado. Igualmente sucedió con la figura de Yojanán ben Zakkay, al que se le atribuye una serie de *taqqanot* (ordenanzas rabínicas fundamentadas en la Biblia) relacionadas con la liturgia y el ritual sin templo (RH 4,1-4; 31b). A él, un foráneo —que no pertenecía a la familia de los Gamaliel (la legítima representante)—, se le considera el líder de este movimiento.

Contemplando Yabne como un periodo de cincuenta años donde el judaísmo intentó normalizar la situación de la comunidad y las relaciones con Roma, esta sede tiene el mérito de haber dado los primeros pasos en la configuración del rabinismo. La historia de Yabne está ligada al nacimiento del Patriarcado y de la escuela rabínica como se podrá ver en el capítulo 14, dedicado a las academias. En cambio, nuestro objetivo es exclusivamente el de mostrar el halo de leyenda que envuelve a la figura de Yojanán y ejemplificar el tipo de decisiones del círculo de Yabne, a fin de poner de manifiesto la parcialidad y el interés de las fuentes rabínicas a la hora de construir su propia «historia».

Los pocos datos *históricos* recogidos en la literatura rabínica nos presentan a un personaje excepcional, como el hecho de que viviera ciento veinte años (RH 31b). Uno de los episodios más llamativos atribuidos a su persona es el que relata su huida de Jerusalén. Varios testimonios nos cuentan que, durante el sitio de Jerusalén por Vespasiano, Yojanán se opu-

so al enfrentamiento con Roma. Los hombres apostados junto a las murallas informaron a Vespasiano de que este «era amigo del César». Ante la animadversión que despertó entre sus conciudadanos, ideó un plan para salir de Jerusalén: se metería en un ataúd y sus discípulos lo transportarían fuera de la ciudad, ya que no se podía albergar un cadáver en Jerusalén durante la noche. Cuando llegaron ante Vespasiano

[...] abrieron la caja y Rabbán Yojanán b. Zakkay se puso en pie ante Vespasiano. Este le dijo: —¿Eres tú Yojanán b. Zakkay? Pídemelo lo que quieres que te conceda. Respondió: —No pido nada de ti excepto la villa de Yabne, para poder ir allá y enseñar a mis discípulos, fundar en ella una casa de oración y cumplir allí todos los mandamientos. Vespasiano le contestó: —Ve y todo lo que quieras hacer, hazlo. Rabbán Yojanán pidió: —¿Me permites decirte una cosa? —Dila —contestó. Dijo Rabbán Yojanán: —He aquí que vas a ser nombrado rey. Preguntó Vespasiano: —¿Cómo sabes tú eso? —Se nos ha transmitido —respondió— que el Templo no será entregado en manos de un plebeyo, sino en las manos de un rey, según está dicho: «Cortará la espesura del bosque con el hierro y el Líbano (= Templo) caerá en manos de un poderoso» (Is 10,34). Cuentan que apenas un día después, o dos o tres, le llegó un mensajero desde su ciudad (= Roma) y [le anunció] que había muerto el César y le habían designado para ocupar el trono... Entonces fue tomada Jerusalén (ARN A 4,7, en Navarro Peiro 1987, 71-73; paralelos: ARN 6,3; Git 56ab).

Si bien algún viso de realidad se puede apreciar en el pasaje (la presencia de Vespasiano en Judea, la toma de Jerusalén por los romanos, la relación de Yojanán con Yabne), los elementos legendarios y las inconsistencias históricas son evidentes, comenzando porque no fue Vespasiano quien cercó Jerusalén, sino su hijo Tito. Este episodio va en la línea de la concepción rabínica sobre Yojanán, pues a pesar de ser considerado un personaje clave, es percibido, en cierta forma, como un traidor.

El segundo caso está relacionado con las decisiones trascendentales que se tomaron en Yabne. Una de las más significativas es la del canon bíblico: ¿qué libros forman parte de la Biblia y cuáles no? En el lenguaje rabínico se emplea la expresión «manchar las manos» para referirse a un libro que se considera sagrado; por tanto, si «mancha las manos» decimos, salvando las distancias, que es canónico. Son numerosos los testimonios que nos llegan de la época de Yabne acerca de esta cuestión. En este momento los rabinos sitúan en dicho contexto la discusión sobre la *canonicidad* de Qohélet, el Cantar de los Cantares, Rut, Ester y sobre otros problemas relacionados con los textos. Un ejemplo famoso es el que se recoge en Yad 3,5, que aconteció el día en que R. Eleazar ben Azaria (T2) fue nombrado presidente en Yabne (tiempo después de R. Yojanán):

Todas las Escrituras Sagradas vuelven impuras las manos. El Cantar de los Cantares y Qohélet vuelven impuras las manos... R. Simeón ben Azzay dice: —He recibido una tradición de boca de setenta y dos ancianos el día en que entronizaron a R. Eleazar ben Azaria como [presidente] del bet ha-midrás [en Yabne] de que el Cantar y Qohélet vuelven impuras las manos y que Aquiba exclamó: —¡Dios me libre! Que nadie en Israel ponga en discusión que el Cantar no vuelve impuras las manos, ya que el mundo entero no es digno del día en el que fue dado a Israel el Cantar, ya que todos los Escritos son santos, pero

el Cantar de los Cantares es santísimo. Si tuvieron opiniones encontradas, estas opiniones encontradas fueron a causa de Qohélet. R. Yehosúa ben Yehosúa, hijo del suegro de R. Aquiba, dice: —Conforme a las palabras de R. Azzay así disputaron y así decidieron (= que los dos libros eran sagrados).

A pesar de esta argumentada exposición, la discusión acerca del canon de la Biblia no acabó, ni mucho menos, en Yabne, sino que continuó durante los siglos venideros, intentando acotar la parcela del judaísmo frente a un cristianismo cada vez más vital.

3.3. Bar Kojba

Uno de los personajes de este periodo que despiertan mayor fascinación es sin duda Bar Koziba, apodado con el nombre de Bar Kojba, el cabecilla indiscutible de la segunda guerra judía (132-135). Durante su breve *reinado* intentó restaurar el estado judío, apoyándose en los símbolos característicos de la religión y en un gusto por los ecos del pasado glorioso. Más allá de sus éxitos bélicos y políticos, y después del gran fracaso de su levantamiento, los testimonios rabínicos lo describen como un farsante. Hemos de pensar que con su caída se desvanecieron todas las esperanzas de una posible independencia judía; de hecho, tras este fracaso la sede de Yabne se vio abocada al traslado a la zona de Galilea y Jerusalén, ahora Aelia Capitolina, pasó a ser una ciudad gentil.

El pueblo y algunos rabinos, como R. Aquiba (uno de los maestros más sobresalientes de su época), vieron en él al Rey-mesías que habían estado aguardando, pues en él se cumplía precisamente la promesa de Nm 24,17 sobre la «estrella de Jacob»; de ahí el cambio de nombre de «Koziba» a *Kojba*, «estrella»:

Enseñó R. Simeón ben Yojay: Mi maestro Aquiba interpretó: —«Una ‘estrella’ (*kojab*) ha surgido de Jacob» (Nm 24,17) [en el sentido:] ‘Koziba’ (leyendo *Kojba*) ha surgido de Jacob. Cuando R. Aquiba vio a Bar Koziba exclamó: —Este es el Rey Mesías. Le replicó Yojanán ben Torta: —¡Aquiba, la yerba crecerá en tus mejillas y todavía el hijo de David no habrá venido! (TJ Taan 4,8 68d).

El apoyo de R. Aquiba a este líder no le reportó más que el martirio a manos de los romanos y su muerte: le arrancaron la piel hasta que expiró (Ber 61b). A la luz de los hechos, la literatura rabínica explica esta ruina mediante la interpretación de Koziba como *kozab*, convirtiendo ahora a Bar Koziba en el «hijo de la mentira»:

R. Yojanán dijo: Mi maestro interpretó: —«Una ‘estrella’ (*kojab*) ha surgido de Jacob» (Nm 24,17). No leas ‘estrella’ (*kojab*), sino ‘mentira’ (*kozab*) (LamR 2,4; véase también Sanh 93b).

Nos encontramos, por tanto, con un claro ejemplo de cómo las fuentes rabínicas modelan los hechos para ajustarlos a su propia teología. En este caso, podemos apreciar con claridad de qué manera un líder, que en los inicios despuntó como un personaje carismático y estimado, es tachado de falso con el objetivo de justificar y asumir la catástrofe.

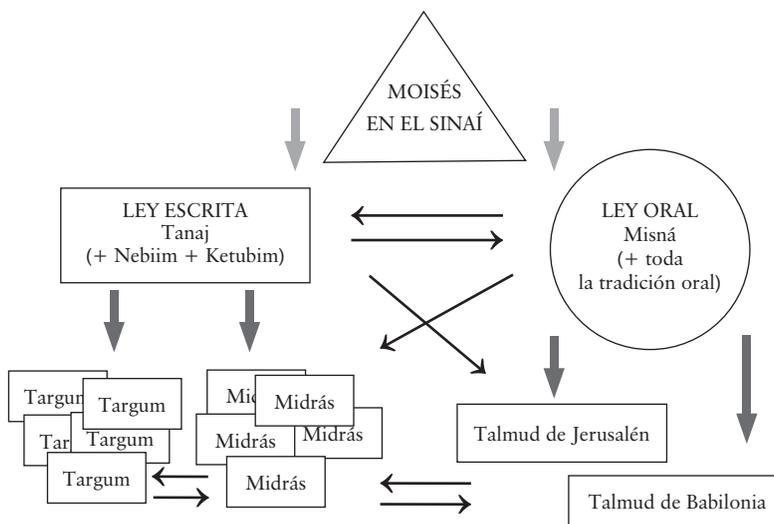
III. LA LITERATURA RABÍNICA

En esta tercera y última parte del capítulo nos ocuparemos de aquellos aspectos literarios de las obras rabínicas: los *corpora* de textos, el tipo de materiales que conforman esta literatura, los recursos hermenéuticos y la lengua utilizada por los maestros.

1. *¿Literatura rabínica o literaturas rabínicas?*

Bajo el nombre de *literatura rabínica* se agrupa una serie de *corpora* literarios de muy distinta índole, que se gestaron y editaron durante un periodo de aproximadamente cinco o seis siglos (II/III-VII/VIII), pero que contienen tradiciones muy antiguas y otras más recientes, y cuya forma definitiva de algunas de ellas podría datar de la Edad Media. En consecuencia, hablar de *literatura rabínica* en general supone hacer un esfuerzo por integrar obras de muy diversa naturaleza y época en el marco del judaísmo clásico.

Partiendo de la concepción rabínica de que las dos Torás, Miqrá y Misná, fueron entregadas a Moisés en el Sinaí y de que todo está contenido en ellas, podemos agrupar los textos rabínicos en dos grandes bloques: uno cuyo origen anímico se halla en la Ley Escrita y otro que se apoya en la Ley Oral.



En el grupo de textos cuyo fundamento se encuentra en la Ley Escrita —entendiendo no solo la Torá, sino el Tanaj completo (con los Profetas y los Escritos)— hemos de diferenciar entre los midrasim y los targumim. De manera sucinta, podemos definir los midrasim (plural de midrás) como los

«comentarios» rabínicos a los libros de la Biblia; igualmente, decimos que los targumim (plural de targum) son las «traducciones» al arameo de dichos libros. Esta es sin duda una descripción simplista, ya que el midrás es mucho más que un comentario al texto bíblico y, del mismo modo, el targum no solo responde a una traducción. En estas obras, a la labor de «comentar» o «traducir» se le une la de interpretar, actualizar el texto, ejemplificar los casos que se presentan, recrear los hechos bíblicos, transmitir innumerables tradiciones judías (iy paganas!), integrar el universo rabínico, revisar la propia *historia* y un sinfín de etcéteras imposibles de enumerar aquí.

Lo mismo sucede con la Ley Oral, la Misná, «comentada» por el Talmud de Jerusalén y el de Babilonia. La propia estructura del Talmud, donde se alterna el texto misnaico y la Guemará (del «estudio» del mismo; de la raíz *gmr*, en hebreo «terminar» o en arameo con la acepción de «estudiar»), da la sensación de que consiste precisamente en una amplia explicación de la Misná. Sin embargo, cuando uno se adentra a navegar por sus aguas, inmediatamente se da cuenta de que su contenido supera con creces los límites de cualquier comentario o estudio de los pasajes.

A su vez, la Miqrá y la Misná son las dos caras de una misma moneda. Las fronteras entre lo que pertenece al ámbito de la oralidad (aunque con el tiempo gran parte de ello también se recogiera por escrito) y lo que situaríamos en el campo de la Escritura son bastante difusas⁴. El Midrás y el Targum beben de la Misná y de las tradiciones orales, mientras que el Talmud se sirve de la Biblia constantemente. Las líneas se diluyen todavía más cuando observamos que en los midrasim, targumim y talmudim se manejan los mismos materiales; a menudo se localizan referencias, paralelos, versiones, interpretaciones semejantes e incluso pasajes prácticamente iguales en unos y otros. Por tanto, esta clasificación puede ayudarnos a nivel teórico, siempre y cuando no perdamos de vista las conexiones entre los textos.

Así pues, hablar de *literatura rabínica* es referirse a un marco general en el que agrupar toda la tradición plasmada en una serie de *literaturas* que se complementan, y estudiar los textos de los Sabios es, en definitiva, adentrarse en la «enciclopedia» rabínica.

2. Los materiales rabínicos y su clasificación

Quizás una de las mayores dificultades que atañen al estudio de los textos rabínicos es la cuestión de la identificación y clasificación de los materiales que componen los *corpora*. Las propuestas de clasificación son muy diversas y están hechas desde muy distintos puntos de vista. Estas nos ayudan a definir la naturaleza predominante de un texto; sin embargo, hemos de tener en cuenta que una obra rabínica combina varios géneros, que con frecuencia se gesta en más de un contexto y que integra tradiciones de todo tipo y origen. Así pues, podemos decir, por ejemplo, que una obra es *predominantemente* legal, que surge *fundamentalmente* en el marco de la escuela, que se caracteriza *en especial* por ser una labor de traducción,

4. Incluso la propia Ley Escrita conlleva ya una tradición oral: «Si una causa te parece demasiado difícil de sentenciar... acudirás a los sacerdotes levitas, al juez... ellos dictarán sentencia» (Dt 17,8-9).

etc. Esta precisión es importante para no reducir la multiplicidad de matices y contrastes a solo un aspecto de los textos.

En los capítulos sobre literatura halájica, midrasim y Targum se podrán consultar las respectivas clasificaciones de las obras y los materiales que nos ofrecen los autores de los mismos. Sin embargo, aquí queremos introducir la cuestión a modo de panorámica general.

Una completa y clara clasificación de los textos rabínicos nos la presenta L. F. Girón Blanc (1992) en su artículo «Literatura derásica». El autor parte de la acertada idea de que «toda la actividad rabínica será actividad exegética de estudio e interpretación de la Biblia» (87). Desde este punto de vista propone una categorización desde criterios formales externos y otra en función de los géneros literarios. En la primera distingue entre literatura legal y literatura derásica:

— *Literatura legal*: literatura jurídico-normativa que se ocupa de la transmisión e interpretación de la Ley y de su específico cumplimiento. La exégesis, por tanto, es indirecta, ya que el texto bíblico se aduce como prueba de una determinada norma. Este grupo de textos legales está formado por la Misná y el Talmud.

— *Literatura derásica o midrásica*: la literatura destinada al comentario bíblico, el Midrás, cuyo punto de partida es la propia Biblia y cuya finalidad es su explicación. Se trata de una exégesis directa, «buscada por sí misma». Dentro del Midrás, Girón divide las obras en tres subgrupos, según pertenezcan al ámbito de la escuela (el *bet ha-midrás*), de la sinagoga (el *bet keneset*) o los que no tengan un marco específico:

- *escolares*, el comentario de un libro bíblico versículo a versículo;
- *sinagogaes*, el comentario de un libro bíblico siguiendo el ciclo de lecturas litúrgicas;
- *narrativo*, el comentario responde a otros intereses como las enseñanzas de un rabino o la fijación de un calendario.

En cuanto a la clasificación según el género literario, este autor observa tres tipos de materiales, que aquí presentamos a continuación:

— *Género halájico* (halajá): se refiere a la «norma de conducta», a la aplicación de una ley bíblica al momento presente, la elaboración de una nueva norma a partir de ello, la aportación de uno o varios versos bíblicos para justificar una interpretación de la norma; esto es, al género legal.

— *Género hagádico* (hagadá): es esencialmente el género narrativo, donde se incluye «todo aquello que no es halájico»; es decir, relatos, anécdotas, leyendas, fábulas, dichos, cuentos, etcétera.

— *Género targúmico* (targum): consiste fundamentalmente en la «traducción» del texto bíblico al arameo, la cual implica una interpretación y un comentario acompañados de glosas y paráfrasis explicativas, en las que aparecerán tanto las formas de la halajá como las de la hagadá.

La combinación de estas dos clasificaciones puede ser un buen recurso para definir con cierta exactitud la naturaleza de las obras rabínicas; así, una obra académica como el Talmud, considerada legal, está compuesta por material halájico (legal) y hagádico (narrativo).

Este esquema nos ayuda a resolver muchos de los problemas de catalogación intrínsecos a esta literatura. Sin embargo, hemos de contar tam-

bién con la gran labor de la escuela rabínica. A pesar de que algunas obras se gestaron en el seno de la sinagoga, su edición definitiva fue un producto de la academia. Este es el caso de los midrasim sinagogales como, por ejemplo, *Levítico Rabbá*: descrito a menudo como una obra homilética (sus capítulos son, en teoría, sermones que siguen el ciclo anual de lecturas), en la versión que hoy manejamos es indiscutible la influencia de la escuela rabínica. Lo mismo sucede con los targumim: esta literatura sería, en principio, de marcado carácter midrásico sinagogal, pero las «traducciones» que han llegado hasta la actualidad parecen, más bien, un trabajo de la escuela. En consecuencia, además de esta u otra clasificación que nos permita contextualizar un texto, hemos de considerar otros factores que han dejado su impronta en las obras.

3. Los recursos hermenéuticos:

«La Torá desde la Torá» (TJ Meg 1,13 72b)

Desde antes de la aparición de los rabinos, la interpretación de la Biblia ya había despertado un gran interés entre los judíos. Este texto, como motor de su religiosidad y de su vida, necesitaba ser actualizado y adaptado a las nuevas realidades que llegaban con los tiempos. Una buena muestra de este interés en la etapa prerrabínica fue la labor de los *soferim*, los «escribas» expertos en la Escritura, que realizaron una serie de correcciones y puntualizaciones en el texto de la Biblia y confeccionaron listas que permitieran explicar un texto mediante un paralelo. El principio básico era claramente el de entender la Biblia desde la propia Biblia.

La literatura rabínica desarrolló —o en algunos casos adoptó del mundo helenístico— numerosos recursos exegéticos con los que los maestros argumentaron sus interpretaciones de los versículos bíblicos. Varios de estos mecanismos integraron las listas de las reglas hermenéuticas, llamadas *middot*, cuya autoría la tradición les ha atribuido a tres personajes destacados: R. Hillel, R. Ismael y R. Eliézer.

Según los testimonios rabínicos, R. Hillel, que vivió en la época del Segundo Templo y que mantuvo una clara oposición al rigorismo de Shammai (con el que formaría el último de los cinco «Pares»), fue el autor de una lista de reglas hermenéuticas conocidas como «las 7 reglas de R. Hillel» y transmitidas en varias obras⁵.

A R. Ismael, tannaíta de la segunda generación (T2) cuyo método exegético estuvo en continua pugna con el de R. Aquiba, se le atribuye una colección de trece reglas, recogidas en distintas fuentes, que son un desarrollo de las siete de Hillel⁶.

En el siguiente cuadro, elaborado siguiendo a Pérez Fernández (1996) en su capítulo «Literatura rabínica», enumeramos escuetamente la formulación de las reglas de las colecciones de R. Hillel (= H) y de R. Ismael.

5. ARN A 37,10, tSanh 7,2 y la introducción del *Midrás Sifrá*. En español se pueden consultar con ejemplos en la traducción de Navarro Peiro de ARN 1987; Strack y Stemberger 1996, 49-54 y Stemberger 2011, 135

6. Introducción de *Sifrá* y *Midrás ha-Gadol* a Ex 21,1 y Lv 1,2. En español contamos con la versión de Pérez Fernández 1997 del texto de *Sifrá*.

Solo la última regla de Ismael no aparece en la colección de Hillel ni la número 6 de Hillel tiene paralelo en la de Ismael.

LAS SIETE REGLAS DE R. HILLEL	LAS TRECE REGLAS DE R. ISMAEL
1) <i>Qal va-jomer</i> , argumento <i>a fortiori</i> .	1) = H 1
2) <i>Guezerá savá</i> , ley de analogía.	2) = H 2
3) <i>Binyan ab mi-katub ejad</i> , construcción de una familia de textos a partir de uno solo.	3) <i>Binyan ab</i> , construcción de una familia de textos emparentados. = H 3 y 4
4) <i>Binyan ab mi-shené ketubim</i> , construcción de una familia de textos a partir de dos textos.	
5) <i>Kelal u-ferat/u-perat u-kelal</i> , lo general se determina por lo particular que sigue, y lo particular se determina por lo general que sigue.	4) <i>Kelal u-ferat</i> , 5) <i>perat u-kelal</i> , 6) en la secuencia «general-particular-general» se argumenta según el contenido de lo particular, 7) cuando lo general exige lo particular y lo particular exige lo general, 8) cuando algo incluido en un principio general se especifica para ilustrar el mismo principio general, 9) cuando algo incluido en el principio general se especifica, es para mitigar la ley, no para ser más rigorista, 10) cuando una especificación no es similar a la del principio general, 11) cuando la especificación aporta una circunstancia totalmente nueva = H 5.
6) <i>Ke-yose bo ba-maqom ajer</i> , como pasa también en otro lugar.	
7) <i>Dabar ha-lamed me-inyano</i> , iluminación por el contexto.	12) = H 7
-----	13) Cuando hay contradicción entre dos textos, un tercero decide.

La tercera colección es mucho más amplia e incluye algunas de las reglas que se estaban empleando ya desde época tannaítica, pero que no habían sido integradas en las colecciones anteriores. Otras ya aparecen enumeradas entre las de Hillel e Ismael. En este caso la tradición las ha transmitido bajo la autoría de R. Eliézer ben Yosé ha-Guelilí (T2)⁷. A continuación presentamos la lista recogida por Pérez Fernández (1996, 529), indicando los paralelos con las de Hillel (H) e Ismael (Y).

7. Están recogidas en la *Misná de Rabí Eliézer* y en el *Midrás ha-Gadol* al Génesis. Traducidas en varios trabajos: Navarro Peiro 1988, 79-96 y 1987, 55-72 y Strack y Stemberger 1996, 59-69; algunas de las reglas también están en Stemberger 2011, 135-136.

LAS 32 REGLAS DE R. ELIÉZER BEN YOSÉ HA-GUELILÍ⁸

1) Ampliación, inclusión. 2) Limitación, restricción, exclusión, reducción. 3) Ampliación seguida de otra ampliación. 4) Limitación seguida de otra limitación. 5) Aplicación expresa del argumento *a fortiori* (= H 1 = Y 1). 6) Aplicación implícita del argumento *a fortiori*. 7) Analogía (= H 2 = Y 2). 8) Familias de textos (= H 3-4 = Y 3). 9) Expresión abreviada o elíptica. 10) Repeticiones. 11) Secuencia interrumpida. 12) Lo que se deduce para ilustrar y queda a su vez ilustrado. 13) El hecho que ilustra una generalidad anterior. 14) Explicación de lo sublime por lo común. 15) La contradicción entre dos textos se resuelve por un tercero (= Y 13). 16) Expresiones singulares. 17) Lo que no se explica en su contexto, pero sí en otro. 18) Lo que se dice respecto a parte y vale para la totalidad. 19) Lo que se dice de una cosa y se puede aplicar a otra. 20) Lo que se dice de una cosa sin referirse a ella, sino a otra para cuya comprensión es necesaria. 21) Cuando algo se compara con dos cosas distintas se debe elegir lo mejor de ambas. 22) Expresión que se ha de explicar por otra análoga. 23) Expresión que se sirve de analogía a otra. 24) Especificación de algo contenido en una afirmación general para ofrecer enseñanza sobre sí mismo. 25) Especificación para ofrecer enseñanza sobre otra cosa. 26) Expresión metafórica (*mashal*, con sentido de «alegoría»). 27) Correspondencia. 28) Paronomasia (juegos de palabras con raíces homófonas). 29) Guematría (interpretación por el valor numérico de las palabras)⁹. 30) Notaricón (entender las palabras como abreviaturas de otras tantas). 31) El antes y el después en las frases. 32) El antes y el después en las secciones.

Otros muchos procedimientos hermenéuticos de uso frecuente quedaron fuera de las listas que presentan las colecciones. Sin embargo, la existencia de estas listas nos da una idea de hasta qué punto se intentaron codificar y controlar los usos hermenéuticos.

En este capítulo introductorio no hemos tenido ocasión de desarrollar la formulación de las reglas ni hemos podido dar ejemplos que iluminen cada uno de los casos. No obstante, el interesado puede remitirse a la bibliografía citada y a los capítulos de este mismo volumen dedicados a la literatura halájica y a los midrasim. En estos capítulos sus autores explican algunas de estas reglas en el contexto específico de su campo y también nos ofrecen testimonios de otros mecanismos exegeticos habituales en la literatura rabínica.

4. Las lenguas de los textos rabínicos

Varias son las lenguas y diferentes los niveles lingüísticos que encontramos en la literatura rabínica, y que a menudo conviven en un mismo texto. Una vez más hemos de recordar que los *corpora* rabínicos abarcan más de cinco siglos y que, a su vez, en ellos se asume una tradición anterior que se manifiesta también en el uso de la lengua. Quizás el caso más claro es

8. A veces se habla de las 33 reglas de R. Eliézer, al dividir la regla 29 en dos: guematría y *atbash*.

9. El *atbash* consiste en el intercambio de la primera letra del alfabeto por la última, la segunda por la penúltima, y así sucesivamente.

el del hebreo bíblico (HB) de las citas del Tanaj. Las lenguas principales de los textos rabínicos son el hebreo y el arameo, pero además hay que contar con numerosos préstamos lingüísticos.

Dentro del hebreo rabínico (HR) se distingue entre el hebreo de los tannaítas (HR1) y el hebreo de los amoraítas (HR2). El hebreo de los tannaítas, también llamado hebreo misnaico, presenta considerables novedades respecto al HB, tanto a nivel de vocabulario como gramatical. En esta lengua están escritos la Misná, la Tosefta y los midrasim halájicos y, según lo demuestran los documentos hallados, es la lengua hablada en la zona de Judea (las cartas de Bar Kojba o algunos textos de Qumrán). Comprende un periodo de aproximadamente tres siglos (I-medios del III), pero ya a partir del año 70 y, sobre todo, con el traslado de los judíos a Galilea en el siglo II el arameo se fue imponiendo en detrimento del hebreo¹⁰.

El siguiente estadio, el hebreo de los amoraítas (HR2) está marcado por un periodo de transición, donde el hebreo deja de ser lengua hablada a nivel popular y se convierte en lengua de la academia (en torno al siglo IV). Presenta características propias que la diferencian del HR1 y está muy influida por el arameo, la lengua vernácula tanto en Galilea como en Babilonia, lo que comporta sensibles diferencias dialectales. En esta lengua están redactadas aquellas secciones en hebreo del Talmud de Jerusalén, los midrasim hagádicos y el Talmud de Babilonia¹¹.

La lengua aramea tiene una gran importancia en la literatura rabínica. Desde el exilio (siglo VI a.e.c.) el arameo había sido adoptado por los judíos que quedaron en Babilonia y había viajado con los que regresaron al territorio de Judá. El empleo del arameo se afianzó durante los siglos venideros y cada región desarrolló sus particularidades dialectales. En consecuencia, podemos hablar de dos variantes: el arameo babilónico y el galilaico, así llamado, pero extendido por toda la zona de Palestina.

Aunque el hebreo no desapareció como lengua vernácula en Palestina hasta alrededor del siglo IV, el arameo se había convertido en la lengua hablada de uso común; este hecho también tuvo su reflejo en la literatura. De hecho, ya en el HR1, se observan sin dificultad rasgos propios del arameo. Sin embargo, es sobre todo en el periodo amoraíta donde el arameo tiene mayor presencia, no solo como influencia sobre el hebreo (HR2), sino como lengua para la creación literaria: amplias secciones de las obras rabínicas de esta época están escritas en arameo¹². Además, también tenemos que contar con que el fenómeno de las *versiones* arameas de la Biblia experimentó un gran auge durante la etapa rabínica.

En el vocabulario rabínico también se incorporaron préstamos de otras lenguas con las que los judíos convivieron tanto en el área occidental como en la oriental (griego, latín, persa, etc.). La gran mayoría de los extranjerismos provienen del griego y del latín, aunque con relación a otras lenguas, como el persa, todavía queda un gran trabajo por realizar

10. En español el interesado en este periodo cuenta con un instrumento imprescindible para acercarse a esta lengua, la gramática de Pérez Fernández 1992, donde describe con precisión los rasgos del HR1.

11. Una de las herramientas indispensables para la comprensión del vocabulario rabínico es sin duda el diccionario de Jastrow 1886-1903.

12. Especialmente recomendables son los dos diccionarios de Sokoloff 2002a y 2002b.

antes de sacar conclusiones. La hebraización o arameización de las palabras o simplemente la corrupción de los términos cuando ya no se comprendían dificultan considerablemente su localización. En cualquier caso, se han hecho considerables esfuerzos por integrar estos préstamos en los diccionarios específicos de literatura rabínica¹³.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Gafni, I. M. (1987), «The Historical Background», en S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages I*, Fortress Press, Filadelfia, pp. 1-24.
- Girón Blanc, L. F. (1992), «Literatura derásica»: *El Olivo* 36, pp. 83-103.
- Jastrow, M. (1950), *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [1886-1903], 2 vols., Luzac/G. P. Putnam's Sons, Londres/Nueva York.
- Navarro Peiro, Á. (1987), *Abot de Rabbí Natán. Versión crítica, introducción y notas*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- (1987), «Las treinta y tres reglas de interpretación según el texto de la Misna de Rabí Eliezer»: *MEAH* 36, pp. 55-72.
- (1988), «Las treinta y tres reglas de interpretación según el texto del Génesis ha-Gadol»: *Estudios Bíblicos* 46, pp. 79-96.
- Pérez Fernández, M. (1984), *Los capítulos de Rabí Eliezer. Versión crítica, introducción y notas*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- (1992), *La lengua de los Sabios I. Morfosintaxis*, EVD, Estella.
- (1996), «Literatura rabínica», en G. Aranda, F. García Martínez y M. Pérez Fernández (eds.), *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella, pp. 417-562.
- (1997), *Midrás Sifra I. El comentario rabínico al Levítico*, con una introducción de G. Stemberger, EVD, Estella.
- Sáenz-Badillos, Á. (1988), *Historia de la lengua hebrea*, AUSA, Sabadell.
- Sokoloff, M. (2002a), *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Bar Ilan University Press, Ramat Gan.
- (2002b), *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan University Press, Ramat Gan.
- Stemberger, G. (2011), *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*, trad. L. Miralles Maciá, Trotta, Madrid.
- Strack, H. L. y Stemberger, G. (1996²), *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, edición española preparada por M. Pérez Fernández, Institución San Jerónimo, Valencia.

13. Como los de Jastrow y Sokoloff. Para un primer acercamiento se recomienda el capítulo dedicado a las palabras griegas y latinas de Pérez Fernández 1992, 127-134.

11. LITERATURA HALÁJICA: MISNÁ, TOSEFTA, TALMUD

Olga Ruiz Morell

I. ABRIENDO LA PUERTA A LA HALAJÁ

Los textos legales son parte fundamental del corpus literario rabínico, tanto por el volumen como por el contenido. Son obras de primera importancia, principalmente porque la normativa que contienen ha trascendido el judaísmo posterior en todos sus ámbitos: preceptivo, litúrgico y teológico.

A lo largo de los siglos se había elaborado una tradición oral que viajaba en paralelo con la Ley Escrita «sellada» en la Biblia. Los Sabios continuaron esa labor ante la necesidad de regular y sistematizar la vida de los judíos y las judías. Esto les llevó a puntualizar, desentrañar y actualizar la antigua ley bíblica. No era posible aplicar una ley cuyo contexto histórico, social, teológico, incluso geográfico, había variado tanto. Debían proponer un nuevo orden práctico y teológico; obtener un corpus legal debidamente conformado y organizado, sin que, por ello, la ley de la Biblia fuera modificada ni se convirtiera en un código extraño y lejano.

Quando los Sabios llegaron a Yabne dijeron: «Vendrán días en los que un hombre buscará una enseñanza de la Torá, y no la encontrará; una enseñanza de los sabios, y no la encontrará; pues está dicho, *He aquí que vienen días, oráculo de Yhwh, [...] andarán errantes en busca de la palabra de Yhwh, pero no la encontrarán*» (Am 8,11-12) (tEduy 1,1).

Los maestros rabínicos dibujaron mediante la Ley Oral un modo de vida que determinaba las actividades cotidianas, tanto mundanas como teológicas, en las comunidades judías sin que se produjera un deterioro de su identidad ni un alejamiento de su referente: el Libro (la Ley Escrita, la Torá).

La literatura legal de los Sabios no es un mero código legal en el que se recogen una sucesión de leyes o normas de conducta de manera rigurosamente estructurada, de acuerdo a los criterios de un moderno código de leyes. Tampoco sigue ninguna secuencia legal coincidente con la Torá; ni siquiera se trata de una revisión del texto bíblico a modo de comentario. Son obras recopilatorias de normas y sentencias rabínicas que han sido transmitidas oralmente y que, tras ser consensuadas y transmitidas

por la comunidad escolar, pasaban a formar parte de un corpus legal de carácter oral que repetían maestros y discípulos, hasta que con el tiempo fueron fijados en un texto escrito.

Algunas de las circunstancias propias de la literatura rabínica determinan la forma, el contenido y la trasmisión de estas obras.

1. *Normativa sectaria*

El judaísmo del siglo I e.c. se fracciona hasta niveles impensables que atomizan la sociedad y la vida religiosa. Entre los grupos supervivientes del año 70, la comunidad que se establece en Yabne continúa una tradición previa dedicada al estudio de la Torá y a la determinación de unos conceptos teológicos (que en principio coinciden principalmente con el grupo fariseo, a pesar de que se reconoce una pluralidad sectaria de los individuos que conforman el rabinismo). Ese colectivo, que surge y se nutre de un judaísmo fragmentado, no se ha convertido aún en el movimiento líder que tutelaré el conjunto. Su propuesta legal se origina en un ambiente de provisionalidad, a la espera de una normalidad que nunca volverá, y con el tiempo se oficializa y alcanza el estatus de ley del judaísmo.

2. *Formación de los textos*

La formación de estas obras sigue un largo proceso que se origina en un corpus oral que aumenta con cada generación de sabios, cuyas propuestas trascienden, se corrigen, se aceptan y se amplían. Esas sentencias de carácter normativo, las halajot (sing. halajá), se transmiten oralmente formando colecciones de dichos que, en algún caso se compendian o se anotaban de manera puntual, hasta que finalmente fueron recopiladas, escogidas y fijadas en una obra. Este proceso afecta a la elaboración y cierre de los textos. La oralidad no promueve precisamente la transmisión literal de los textos, aunque el discurso legal requiera de cierta precisión. La aportación de las sucesivas generaciones borra los vestigios de enunciados originales. En definitiva, nos llegan unos textos sobre los que la historia de la redacción determina su forma y contenido.

3. *Metodología rabínica*

Si bien cada una de esas obras tiene sus propias características, comparten una forma, método y estructura que las aleja de los códigos legales «convencionales». A primera vista no se detecta una clasificación metódica y exhaustiva, sino que parece que se trate más bien de caóticos compendios de saberes. Además de ser un referente de conducta y organización jurídico-legal, estas obras contienen dichos, cuentos, refranes, consejos, fábulas, advertencias, pensamientos, recetas... Pero esa sucesión de normas y noticias variadas tiene ciertamente un orden temático y deductivo con unas peculiaridades muy específicas del movimiento rabínico.

4. Realidad y ficción

La praxis que trasciende de esta normativa es relevante. Es indudable que la realidad que hay tras gran parte de los presupuestos y circunstancias contempladas conlleva su aceptación y aplicación por parte de la comunidad. Pero las circunstancias que se contemplan en muchas de las argumentaciones legales sorprenden por ser circunstancias extremas, cargadas de fantasía, lejanas a veces de la realidad. Parece que en muchos casos responden más a un ejercicio académico de erudición argumentativa, deductiva o declarativa que a una posibilidad real. En ciertos casos este material podría considerarse *ficción jurídica* (= suposición que se sabe no es real, pero que contempla una circunstancia factible).

II. LEY ESCRITA Y LEY ORAL: ACTUALIZAR EL TEXTO BÍBLICO¹

El judaísmo tiene en la Biblia su piedra angular. En él destaca la primera parte donde se contiene la denominada Ley Escrita, la Torá. Si bien la Torá (junto a Nebiim y Ketubim) es el referente e indicador del judaísmo, es llamativo que en la realidad no se rijan por dicha Ley Escrita, sino que sea la Ley Oral la que organice y defina sus vidas. Otros grupos (como samaritanos primero, luego caraitas) sí miran al texto escrito, pero el judaísmo rabanita se cimentará en la tradición oral que heredan y desarrollan hasta su más académica expresión.

Esa tradición necesita justificarse de manera que no sea cuestionada. Por ello es primordial fundamentar su origen sinaítico para que sea aceptada y aplicada, para que concuerde con el concepto teológico-legal mosaico y los Sabios legitimen su propuesta. Dios abrió esa puerta (la Ley Oral) de manera que los maestros, plenos de inspiración divina, pudieran desarrollarla. De este modo queda claro que la Ley Oral no deriva de la Escrita, sino que ambas surgen de un mismo punto de partida:

Dijo R. Leví bar Jamá que dijo R. Simón ben Laqish: «¿Qué significa la escritura: *te daré las tablas de piedra con la Ley y los mandamientos que he escrito para instruirlos* (Ex 24,12)? *Las tablas*, son los diez mandamientos; *ley (Torá)*, es la Biblia (*miqra*); *los mandamientos*, es la Misná; *que he escrito*, son Profetas y Escritos; *para instruirlos*, es el Talmud. Esto nos enseña que todo fue entregado a Moisés en el Sinaí» (Ber 5a).

Las dos leyes (o *Torot*), que determinan el judaísmo, comparten circunstancias, que en otros casos se presentan antagónicas:

<i>Ley Escrita</i>		<i>Ley Oral</i>
Cinco primeros libros de la Biblia (Torá)	→	Colecciones de leyes transmitidas oralmente

1. Véase Pérez Fernández 1996, 446-452 y Girón Blanc 2006, 11-20.

Entregada por Dios a Moisés (Sinai)	→	Entregada por Dios a Moisés (Sinai)
Texto inamovible	→	Texto en continuo desarrollo
Contexto histórico: pasado	→	Contexto histórico: pasado, presente, futuro
Objeto de exégesis	→	Objeto de recopilación y actualización

Como hemos mencionado anteriormente, las antiguas leyes bíblicas precisan de una actualización que las acomode a las cambiantes circunstancias históricas, sociales y teológicas. Se observa, además, la necesidad de explicar y completar leyes bíblicas cuyos enunciados son imprecisos o carentes de detalles. A ello le añadimos que la Ley Escrita no pudo existir sola; debió de ir acompañada siempre de una tradición oral que la completara.

Los sabios del judaísmo clásico pretenden desentrañar la intención de la Torá y, con ese propósito, las reglas hermenéuticas limitan y determinan la lógica humana. «Si esto es halajá, la recibimos; pero si es una simple deducción, puede ser rebatida» (Yeb 8,3; Ker 3,9). En cierta medida se trata de un proceso creativo «controlado».

Se puede observar esta labor normativa a través de un ejemplo especialmente significativo, por lo llamativo y festivo, del ciclo anual del judaísmo: la Fiesta de las Cabañas o de los Tabernáculos (Sukkot)². Como hilo conductor esta festividad nos presentará los textos legales de los Sabios, donde se dibuja una celebración cuya envergadura trasciende el propio texto bíblico.

El día 15 de Tisrí, poco después de Yom Kippur, coincidiendo con la recolección de la fruta, se celebra la Fiesta de las Cabañas. Una celebración especialmente alegre, que dura siete días más uno. El primero y octavo son días de descanso (según modelo sabático). Se conmemora la protección de Dios sobre el pueblo hebreo en su salida de Egipto y su deambular durante el éxodo. Son dos los elementos que originalmente definen esta fiesta: la *sukká* y el *lulab*. La *sukká* (Lv 23,42) es la cabaña que ha de construirse para la ocasión y en la que se habitará durante siete días. El *lulab* (Lv 23,40) es la rama cerrada de la palmera que, junto a la cidra (*etrog*), el mirto (*hadás*) y la hoja de sauce (*arabá*), forma las llamadas «cuatro especies» (*arbet minim*) de Sukkot, que deben ser agitadas mientras se recitan las oraciones diarias de la fiesta. El júbilo de estos días crece con la celebración de la alegría de la recogida del agua (*simjat bet ha-shoebá*), un viejo recuerdo de la ceremonia de recogida del agua en el templo, y de la alegría de la Torá (*simjat ha-Torá*) a raíz de la conclusión de la lectura del rollo.

Los Sabios encuentran lagunas y circunstancias trasnochadas (extemporáneas) en el texto bíblico que deben ser atendidas (completadas y ac-

2. Son muchas las referencias bíblicas a la fiesta, pero su descripción queda estipulada en Lv 23,33-44 y Nm 29,12-38.

tualizadas). La Fiesta de la Cabañas no es una excepción; desde la prescripción bíblica de la construcción de la cabaña y la celebración con el *lulab*, a la descripción de la alegría de la recogida del agua y la alegría de la Torá, que vienen a completar la liturgia de esta semana alegre por prescripción, existe la necesidad de matizar algunos apuntes del texto bíblico, además de introducir la tradición posterior que ha acompañado a esta festividad y que debe ser también regulada. Por ello, en cada una de las obras legales del rabinismo clásico, en el segundo Orden, dedicado a los días festivos, se incluye el tratado *Sukkot* (o *Sukká*) donde se desentraña la normativa en torno a esta festividad.

III. MISNÁ: REPITIENDO SE APRENDE LA LECCIÓN

Una cabaña con una altura superior a 20 codos no es válida. R. Yehudá por el contrario la considera apta. Una cabaña que no alcanza la altura de diez palmos, que no tiene tres lados y cuya parte del sol es mayor que la de la sombra, no es válida. En cuanto a una cabaña vieja, la escuela de Shammai la declara inválida, mientras que la escuela de Hillel la declara válida. ¿Qué se entiende por una cabaña vieja? Toda aquella que fue hecha treinta días antes de la fiesta. Pero si fue hecha para la fiesta, aunque ya fuera hecha desde el principio del año, es válida (Sukk 1,1).

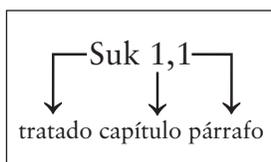
1. Descripción

La Misná está considerada como la primera Ley Oral recopilada y, finalmente, puesta por escrito. Su nombre es un sustantivo derivado de la raíz verbal שנה (*shaná*), «repetir». Se denomina así pues su texto se repite para ser aprendido y para ser enseñado (tradición oral). Se pueden emplear varias formas para referirse a ella: Misná, Misnah, Mishnah.

Con el nombre de Misná se designa al compendio legal de tradiciones orales transmitidas por los Sabios y recopiladas de manera más o menos definitiva a comienzos del siglo III e.c. (en torno al año 200), pero también se utiliza para referirse a una enseñanza, única o múltiple, de un maestro tannaíta.

Esta obra está estructurada en grandes apartados temáticos llamados órdenes (*sedarim*) que a su vez contienen tratados (*massejot*) que se ordenan en capítulos (*pereqim*) que se dividen en párrafos (*misnayot*).

Una cita de la Misná se enuncia mediante la siguiente secuencia: abreviatura del tratado + número de capítulo + número de párrafo. Ejemplo: tratado Sukká, capítulo 1, párrafo 1



La distribución del texto en párrafos o *misnayot* (*halajot* en el Talmud de Jerusalén) está ya aceptada en los Talmudim, por lo que debió de ser antigua. También la división de la Misná en seis órdenes se menciona ya en el Talmud (Ket 103b).

En cuanto a los nombres de los tratados, casi todos están recogidos en los Talmudim, aunque el orden de estos ha sido alterado a lo largo de su transmisión (Strack y Stemberger 1996, 180-184). La distribución actual de *órdenes* y *tratados* corresponde fundamentalmente a la propuesta de Maimónides en la introducción a su comentario de la Misná. (Véase cuadro I)

Son seis los órdenes que conforman la Misná y en cada caso agrupan bloques temáticos relacionados con la vida cotidiana y litúrgica de los judíos y las judías³.

CUADRO I: ÓRDENES Y TRATADOS

<p>1.º <i>Zeraim</i> (Semillas)</p> <p><i>Berajot</i> (Ber) bendiciones <i>Peá</i> (Pea) la esquina del campo <i>Demay</i> (Dem) lo dudoso <i>Kilaim</i> (Kil) lo diverso <i>Sebiit</i> (Sebi) el séptimo año <i>Terumot</i> (Ter) ofrendas <i>Maaserot</i> (Maas) diezmos <i>Maaser Seni</i> (MS) segundo diezmo <i>Hallá</i> (Hall) la masa <i>Orlá</i> (Orl) prepucio <i>Bikkurim</i> (Bik) primicias</p>	<p>2.º <i>Moed</i> (Días festivos)</p> <p><i>Shabbat</i> (Sabb) sábado <i>Erubin</i> (Erub) fusiones <i>Pesajim</i> (Pes) sacrif. pascuales <i>Sheqalim</i> (Seq) siclos <i>Yoma</i> (Yom) el Día (de la Expiación) <i>Sukká</i> (Sukk) cabañas <i>Besá</i> (Bes) huevo <i>Rosh ha-Shaná</i> (RH) Año Nuevo <i>Taanit</i> (Taa) ayunos <i>Meguillat</i> (Meg) el rollo (de Ester) <i>Moed Qatan</i> (MQ) fiestas menores <i>Hagigá</i> (Hag) sacrificio festivo</p>
<p>3.º <i>Nashim</i> (Mujeres)</p> <p><i>Yebamot</i> (Yeb) cuñadas <i>Ketubbot</i> (Ket) contrato matrim. <i>Nedarim</i> (Ned) votos <i>Nazir</i> (Naz) nazireato <i>Sotá</i> (Sot) sospechosa de adulterio <i>Gittin</i> (Git) actas de divorcio <i>Qiddushin</i> (Qid) esponsales</p>	<p>4.º <i>Neziqin</i> (Daños)</p> <p><i>Baba Qamma</i> (BQ) puerta primera <i>Baba Mesia</i> (BM) p. de en medio <i>Baba Batra</i> (BB) p. última <i>Sanedrín</i> (Sanh) corte de justicia <i>Makkot</i> (Makk) azotes <i>Shebuot</i> (Sebu) juramentos <i>Eduyot</i> (Eduy) testimonios <i>Abodá Zará</i> (AZ) idolatría <i>Abot</i> (Ab) los padres <i>Horayot</i> (Hor) decisiones</p>

3. Para conocer con detalle los contenidos de los tratados, véase Strack y Stemberger 1996, 168-179 y Pérez Fernández 1996, 430-436. Véase también en la edición de la Misná de C. del Valle (1997) la presentación a cada tratado.

<p>5.º <i>Qodashin</i> (Cosas sagradas)</p> <p><i>Zebajim</i> (Zeb) sacrif. de animales <i>Menajot</i> (Men) sacrif. de grano <i>Hullin</i> (Hull) profanos <i>Bejorot</i> (Bek) primogénitos <i>Arajim</i> (Arak) tasaciones <i>Temurá</i> (Tem) sustitución <i>Keritot</i> (Ker) exterminios <i>Meilá</i> (Mei) profanación <i>Tamid</i> (Tam) holocausto perenne <i>Middot</i> (Mid) medidas <i>Qinnin</i> (Qin) nidos</p>	<p>6.º <i>Taharot</i> (Purezas)</p> <p><i>Kelim</i> (Kel) utensilios <i>Ohalot</i> (Oho) tiendas <i>Negaim</i> (Neg) plagas <i>Pará</i> (Par) la vaca roja <i>Taharot</i> (Toh) purezas <i>Miquaot</i> (Miq) baños rituales <i>Niddá</i> (Nid) menstruante <i>Majshirin</i> (Maks) lo que capacita <i>Zabim</i> (Zab) los que sufren flujos <i>Tebul Yom</i> (Teb) el bañado <i>Yadayim</i> (Yad) manos <i>Uqsín</i> (Uqs) rabillos</p>
---	--

2. *El texto*⁴

La recopilación de la Ley Oral comenzó a realizarse de manera ocasional en breves colecciones de dichos que se empleaban de manera privada y particular por parte de los maestros. Estas recopilaciones con sentencias de sabios nos llevan a pensar en la existencia de unas obras previas que servirían de base para la Misná. Entre ellas se considera la posibilidad de una Misná de Aquiba y otra de Meír.

R. Yehudá ha-Nasí, llamado también Rabí, es considerado el redactor oficial de la Misná. Es más que probable que empleara parte de ese material previo existente. No obstante, no se trató de una labor individual, sino que Rabí ejerció de promotor (como jefe del Patriarcado que era) de una empresa de envergadura académica, sobre la que supo imprimir su autoridad. Consistió en una labor de selección (oficial) de halajot de entre el amplio abanico que conformaba la tradición oral. La obra adquirió autoridad casi de inmediato; no obstante, contiene añadidos posteriores.

La primera noticia oficial nos la da Serira Gaón, líder de la academia de Pumbedita, en una carta que envía a la comunidad de Cairuán el año 987 (Lewin 1972). Mediante las respuestas que da a las preguntas formuladas por esta comunidad elabora una historia del texto misnaico:

a) Rabí recopiló las tradiciones por temor a que se perdieran las enseñanzas debido a las diferencias que comenzaban a distanciar a las escuelas académicas.

b) Las enseñanzas anónimas son anteriores a Rabí y se deben atribuir a R. Meír, quien a su vez transmitiría las enseñanzas de su maestro Aquiba.

4. Se puede consultar el texto de la Misná en <http://www.mechon-mamre.org/b/h/h0.htm> o <http://kodesh.snunit.k12.il/b/h/h1.htm>. Trad. C. del Valle 1981¹, con notas aclaratorias y alguna variante a pie de página; 1997², edición revisada y corregida. En inglés y completas destacan las traducciones de H. Danby 1933 y de J. Neusner 1991. Sobre la historia del texto de la Misná cf. Strack y Stemberger 1996, 187-207; Stemberger 2011, 141-157; sobre los manuscritos y ediciones cf. la descripción de los mismos y bibliografía en Strack y Stemberger 1996, 207-217, actualizada en Stemberger 2011, 157-162.

c) Las raíces de una «primera Misná» se remontan a la época bíblica.

La Misná está escrita en hebreo rabínico (1 HR 1), también llamado hebreo misnaico⁵. Se trata, casi con toda seguridad, de un dialecto popular hablado en Judea y que se convertiría en «literario» con la puesta por escrito de estas obras.

Las principales novedades con respecto al hebreo bíblico se producen en el vocabulario y en la gramática (Strack y Stemberger 1996, 155-158; Stemberger 2011, 116-122).

a) El *vocabulario* presenta cuatro novedades fundamentales:

1. Cambios semánticos con respecto al hebreo bíblico.
2. Incremento cuantitativo del vocabulario.
3. Especialización del lenguaje académico a través de una terminología técnica.
4. Préstamos de lenguas extranjeras, especialmente del arameo, griego y latín.

b) La *gramática* del hebreo misnaico presenta cambios significativos con respecto al hebreo bíblico, aunque en ciertos casos coincidentes con el periodo más tardío del hebreo de la Biblia. Son muchos los elementos identificativos del hebreo de la Misná, pero se podría destacar:

1. Alternancia de *mem* y *nun* finales en plurales, sufijos y formas verbales.
2. Uso sistematizado de la preposición ׀ para la posesión (en muchos casos reforzada por el sufijo posesivo proléptico).
3. Introducción de la forma verbal *nitpael*.
4. Uso de la perífrasis היה + participio para expresar continuidad.

3. El discurso

La mayor parte del texto se redacta, como es previsible, en un estilo legal. Se distinguen diversas formas en los enunciados normativos; constituyen un estilo que en muchos casos ha venido a denominarse estilo misnaico (frente al estilo midrásico). Estos enunciados repiten las estructuras básicas del discurso legal, con el pronunciamiento de maestros o bien mediante supuestos que se resuelven con una instrucción.

El esquema repetitivo está directamente relacionado con la oralidad del texto. Recordemos que esa es la naturaleza original de la Misná y los recursos mnemotécnicos son su seguro de transmisión. La capacidad para memorizar estos textos está estrechamente vinculada al estilo del discurso legal: la repetición de esquemas y las enumeraciones a partir de fórmulas estandarizadas. De este modo se logra la recitación de dichas sentencias de manera literal, a diferencia de los textos de carácter narrativo en los que se tiende a conservar el contenido en sacrificio de la forma.

También es posible encontrar pasajes descriptivos, narrativos, incluso algunos apuntes exegéticos⁶. A este respecto son fundamentales las relaciones que se detectan entre la Misná y la Biblia. La presencia o ausencia

5. Cf. para el estudio detallado del hebreo rabínico, véase Pérez Fernández 1992.

6. Cf. epígrafe VII de este capítulo.

del texto bíblico en la Misná distingue diversas intenciones misnaicas con respecto a la Ley Escrita (Pérez Fernández 1996, 450-452):

a) Leyes derivadas de la Biblia, de manera que, a través de la exégesis del texto bíblico, se obtiene la Ley Oral (al modo de los *midrasim* escolares, cf. *Midrás*).

b) Leyes que en origen son independientes y luego se vinculan a la Biblia para concederles mayor trascendencia y justificarlas ante el peso de la Ley Escrita.

c) Leyes que no depende de la Biblia, que surgen como novedad con respecto a la normativa bíblica y que por lo general responden a incorporaciones que se han producido a lo largo del tiempo hasta que se formalizan.

IV. TOSEFTA: UN CONOCIMIENTO AÑADIDO

Una cabaña con una altura superior a veinte codos, no es válida. R. Yehudá sí la declara válida (Sukk 1,1). Dijo R. Yehudá:

—Ocurrió que la cabaña de Elena (de Adiabene) tenía una altura de veinte codos; los ancianos entraban y salían de su casa y ninguno dijo una sola palabra.

Le respondieron:

—Porque era una mujer y una mujer no está obligada (al precepto) de la cabaña.

Les dijo:

—¿Acaso no tenía ella siete hijos, discípulos de los sabios, que vivían allí? (tSukk 1,1).

1. Descripción

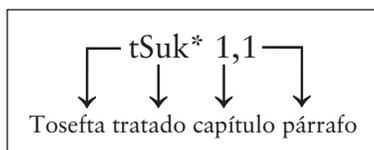
La Tosefta es, al igual que la Misná, recopilación legal. Derivado de la raíz *ysf* (יָסַף), «añadir», Tosefta es término arameo que significa «añadido» o «complemento». Debe distinguirse de las *tosafot*, comentarios medievales al Talmud, y de las *toseftot*, cantos añadidos en los márgenes o editados en colecciones, para la liturgia que complementan el Targum. Si bien, puntualmente define la enseñanza halájica que complementa a la Misná, en conjunto se trata de un compendio legal de tradiciones orales recopiladas principalmente a lo largo del siglo III.

Sigue la misma estructura que la Misná, dividida en seis órdenes, en los que se recopilan básicamente los mismos tratados, divididos a su vez en capítulos y párrafos, aunque el volumen total del texto es cuatro veces más extenso que el de la Misná. Existen, no obstante, algunas diferencias en lo que respecta a los tratados:

- en Tosefta no se incluyen los tratados *Abot*, *Tamid*, *Middot* ni *Qinim*,
- el tratado *Kelim* se divide en tres partes o «puertas» (*babot*).

La Tosefta se cita mediante la siguiente secuencia: abreviatura de Tosefta (t, tos, Tos) + abreviatura del tratado + número de capítulo, + número de párrafo⁷. Ejemplo: tratado *Sukká*, capítulo 1, párrafo 1

7. La numeración de los párrafos puede variar de acuerdo a la edición consultada, la de Lieberman o la de Zuckerman.



También es posible: TosSukk o tosSukk

2. El texto⁸

Serira Gaón fue el primero que propuso el nombre de un recopilador para Tosefta en su carta a la comunidad de Cairuán (Lewin 1972, 34), donde identifica a R. Jiyya, discípulo del propio R. Yehudá ha-Nasí, como autor de Tosefta, desempeñando su labor siempre tras la redacción de la Misná. Así se consideró a lo largo de la Edad Media.

Los primeros estudios modernos heredan esa tradición para aportar matices entre los que destacan la presencia de Rabí en los orígenes de la obra y la inclusión de R. Hosaya, discípulo de R. Jiyya, como autor de una revisión del texto de su maestro. En todos estos casos, la datación se establece a lo largo del siglo III, si bien se detectan añadidos de épocas más tardías, posiblemente fruto de la no oficialidad del texto.

Las tendencias más recientes no abogan tanto por señalar a un autor o compilador como por establecer una datación y determinar la naturaleza de la obra, para lo que se propone fundamentalmente la lectura paralela de Tosefta con el entorno literario de los siglos I a.e.c.-VI e.c. (Fox y Meacham 1999). El enfoque sinóptico aporta la luz que necesita el estudio de la Tosefta.

La Tosefta está redactada en un modélico hebreo misnaico, con las características habituales que lo representan⁹.

3. El discurso

Frente a las sentencias breves y concisas de la Misná (óptimas para su aprendizaje oral) en Tosefta se lee un discurso más detallado donde no se escatima en la elaboración de las argumentaciones. El discurso en Tosefta no nos hace pensar en una obra redactada para su memorización, sino que, por el contrario, está más interesada en la recopilación de materiales inexistentes (parcial o completamente) en otras fuentes, así como en el detalle que permite la comprensión del propio texto legal.

8. Véase Strack y Stemberger 1996, 220-221; Stemberger 2011, 169-177 y Ruiz Morell 1999, 34-36. El texto de Tosefta se puede consultar en <http://www.mechon-mamre.org/b/f/f0.htm> y en <http://kodesh.snunit.k12.il/b/f/f1.htm>. Solo existe una traducción completa de la Tosefta al inglés, la de J. Neusner 1976-1986, pero carece de notas aclaratorias y comentarios. En español se ha publicado la edición bilingüe del orden *Nashim* por Ruiz Morell y Salvatierra Ossorio 2001. Para el estudio completo de los manuscritos y la transmisión del texto de la Tosefta véase la descripción y bibliografía en Strack y Stemberger 1996, 230-233, actualizada en Stemberger 2011, 177-180.

9. Véase *supra*, párrafo III.2.

4. Extratextualidad de Tosefta

La Tosefta se ha enclavado generalmente entre otras dos obras, la Misná y el Talmud, y su estudio se ha visto marcado por esta dependencia, en especial con respecto a la Misná.

La característica más llamativa cuando nos acercamos a Tosefta es la complejidad de algunos de sus párrafos, donde es más lo que se supone que lo que se expresa. Para comprender sus contenidos, en muchas ocasiones es necesario buscar un apoyo o referente textual. Se aprecia con absoluta certeza la presencia de tradiciones que trascienden del texto, pero que no se citan. Por todo ello la dependencia de Tosefta con respecto otra obra queda constatada. Solo queda determinar la fuente textual que complementa. ¿Cuál es el referente sobre el que se construye la Tosefta?

4.1. Misná y Tosefta

Si se recurre a la Misná, por lo general se encuentra allí el referente que nos permite seguir el hilo narrativo de la Tosefta. Por ello se ha determinado siempre su dependencia desde la Misná. En este punto es significativa la descripción que hace J. Neusner (1999, 42) de la obra: «la Tosefta debe ser llamada el primer Talmud, anterior al aparecido en la Tierra de Israel ca. 400 o completado en Babilonia ca. 600».

El estudio comparativo de Misná y Tosefta es la forma óptima de desentrañar la naturaleza de ambos textos. En cuanto a los contenidos, en cada uno de los tratados de Tosefta se suele seguir la misma estructura y secuencia que en los tratados correspondientes de la Misná (con excepciones llamativas, pero muy puntuales). La lectura sinóptica permite localizar textos más o menos cercanos, por su mayor o menor literalidad.

a) *Textos paralelos*. Cuando se detectan textos paralelos entre ambas obras, por lo general Tosefta amplía el texto misnaico para ilustrarlo, explicarlo o simplemente detallarlo. Para ello emplea elementos recurrentes como son el propio texto bíblico¹⁰, comentarios y debates que dejan ver la forma más extensa de la argumentación misnaica, o bien introduce uno de los elementos narrativos más frecuentes en los textos legales, el *maasé* o *exempla*¹¹. Es normal que al añadir comentarios y debates al presupuesto misnaico, Tosefta detalle de manera general la norma, o bien contemple una nueva casuística que no había sido tenido en cuenta en la Misná. Tosefta propone el matiz del que carece la Misná. Además, Tosefta no teme alejarse de la línea oficial que recoge la Misná. En sus líneas encontramos párrafos que la contradicen, o bien altera circunstancias que manifiestan otra tendencia de carácter más oficioso.

b) *Textos relacionados*. Si bien Tosefta presenta un texto de apariencia autónoma, podemos detectar el origen de sus pasajes en la propia Misná. Sea esta o no su texto fuente¹², se justifica siempre la inclusión de una nueva temática; y cuando esta se introduce sin contextualizarla pre-

10. Mediante el respaldo bíblico justifica la normativa, o bien la ilustra.

11. Véase *infra*, párrafo VII.2.1. de este capítulo.

12. Véase más adelante la teoría de la *Ur-Misná*.

viamente, entendemos que en la mente del redactor existía una fuente de referencia. Por ello, cuando Tosefta nos cuenta cómo bailaba Rabbán Simón ben Gamaliel en la fiesta de la recogida del agua¹³, Misná se refiere de manera generalizada a los cantos y danzas que se realizaban de esta fiesta (cf. tSukk 4,4; Sukk 5,4).

c) *Textos sin paralelos*. En ciertos casos Tosefta contiene pasajes que, si bien por lo general tienen un vínculo en común con el texto misnaico, su forma y estructura resulta más lejana. Tosefta tiende a ofrecer materiales ordenados, que enriquecen en gran medida la tradición misnaica: síntesis de resultados que enumera y ordena; definiciones que aclaran alguna terminología específicamente rabínica (y que por lo general la Misná emplea); sentencias universales que aportan conclusiones a una normativa puntual o nuevas noticias, tanto de carácter halájico como hagádico, que nos ofrecen un panorama más claro del mundo de los rabinos.

d) *La primacía de Tosefta*. Esta dependencia con respecto a la Misná ha sido siempre el punto de partida de los estudios de la Tosefta; no obstante, esa perspectiva necesita ser revisada. Así, los resultados sobre la investigación de estos textos que ha llevado a cabo Sh. Y. Friedman en los últimos años nos abren un nuevo panorama en la investigación en torno a la Tosefta. Friedman (2002) en su *Tosefta Atiqta*, además de en una serie de artículos, analiza textos comunes de Misná y Tosefta, para determinar finalmente la naturaleza de esta dependencia. Llega al convencimiento de la primacía de Tosefta. Justifica de manera casi indiscutible la primacía en las versiones de ciertos pasajes de Tosefta, frente a unas versiones depuradas y, por lo tanto, tardías de la Misná. No siempre lo breve es anterior. Misná revisa el texto, descargándolo de lo «superfluo», prescindiendo del enriquecimiento de una argumentación o debate, para concluir únicamente lo necesario, lo que ha de memorizarse y aplicarse. Recordemos de nuevo que la Misná es la Ley Oral, mientras que Tosefta no lo es formalmente hablando. En este mismo camino, J. Hauptman (2005) defiende esta primacía, pero no a partir de fragmentos, sino en la totalidad de la obra. Propone la teoría de una *Ur-Misná* (o proto-Misná), una versión anterior de la Misná, sobre la que se apoya el texto de Tosefta. Posteriormente R. Yehudá ha-Nasí utilizaría la antigua versión misnaica y la propia Tosefta para elaborar «nuestra» Misná. Si bien es sugerente la hipótesis, supone un riesgo y un conflicto aplicarla a todo el texto de Tosefta.

4.2. Tosefta y Talmud

Gran parte del texto de Tosefta coincide con las *baraitot*¹⁴ de los Talmudim. En el debate en torno a esta relación se dilucida cuál es fuente de cuál. El hecho de que no sea citada en el Talmud hace pensar en una datación tardía de Tosefta. Pero la cercanía textual entre Tosefta y Misná dificul-

13. Celebración, especialmente alegre, que se llevaba a cabo el último día de la festividad de Sukkot.

14. Tradiciones tannaítas incluidas en el comentario talmúdico pero ausentes en la Misná. Véase el parágrafo V de este capítulo.

ta una datación posterior al año 600. Es muy posible que esta relación se responda desde la oficiosidad, y no oficialidad, de la Tosefta.

V. TALMUD: COMENTARIO A LA MISNÁ

Misná. Una cabaña con una altura superior a veinte codos no es válida. R. Yehudá por el contrario la considera apta. *Guemará*. Hemos aprendido en otra parte (Ed 1,1) que si la viga transversal sobre un callejón de entrada tiene más de veinte codos de altura, debe ser reducida. R. Yehudá dice que eso es innecesario. ¿Dónde radica la diferencia entre estos casos que, con respecto a la cabaña, se declaran no válidos, mientras que con respecto a la viga transversal sobre el callejón de entrada se propone una solución? En lo que respecta a la cabaña, puesto que se trata de un precepto de la Torá, se considera simplemente que no es válido, mientras que con respecto a la viga transversal sobre un callejón de entrada, ya que es normativa rabínica, se propone un remedio. Si quisieras, podrías decir que se puede proponer una solución a un precepto bíblico, pero puesto que la normativa referida a *Sukkot* es mucha y enunciada de una manera concisa, no es válida, mientras que en lo que respecta a la viga transversal sobre el callejón de entrada su normativa es menor, por lo que se indica una solución (Sukk 2a).

A pesar de ser libro jurídico, el Talmud es una fuente de ideas que no siempre responde a finalidades prácticas. En sus líneas se entremezclan las necesidades diarias con problemas abstractos. «Si la Biblia es la piedra angular del judaísmo, el Talmud es la columna central que emerge desde los cimientos y sostiene todo el edificio espiritual e intelectual» (Steinsaltz 2000, 11). El sustantivo *talmud*, del verbo *lamad* (למד), significa «estudio» o «aprendizaje», pues el estudio incita al lector o al discípulo a hacer preguntas.

El Talmud es el comentario a la Misná, enriquecido con materiales hágádicos y exegéticos. En él se resume la Ley Oral desarrollada durante siglos (ca. del 300 a.e.c. al 500 e.c.) por los sabios del judaísmo. De este modo se ha convertido en una guía de conducta y compendio de saberes (leyendas, filosofía, lógica, historia, ciencia, anécdotas, etc.).

A lo largo del texto talmúdico se distinguen conjuntos redaccionales que se engloban a su vez unos en otros. Junto al propio texto de la Misná se detectan otras unidades textuales:

a) *Guemará*: del verbo *gemar*, significa «acabar»; pero además en el arameo babilónico tiene la acepción de «estudiar». Ambos términos vienen a acomodarse al comentario amoraítico de la Misná. Es el «estudio de la tradición», además del «acabamiento» o perfeccionamiento de la Torá y la Misná. Así se denomina el comentario que los amoraitas hacen a la Misná, de manera que en ciertos casos puede ser sinónimo del propio término «Talmud».

b) *Baraitot* (sing. *baraita*): comentarios tannaítas que quedaron fuera de la Misná y que se recogen en el texto de la *Guemará*. Es abreviatura de la expresión aramea *matnita baraita* («la enseñanza exterior»). Generalmente se presentan mediante la fórmula *teni R. X*, o bien de manera anónima *teno rabbanan*.

c) *Sugiyot* (sing. *sugiya*): es la «marcha» o el «camino» que conduce a una decisión legal. A diferencia de las *baraitot*, no se trata de una tradición textual, sino de una forma (o esquema de discusión) mediante el que se conforma la secuencia deductiva y argumentativa talmúdica, generalmente a partir de una o varias sentencias de maestros amoraitas. Puede tratarse de piezas breves o largas, simples o complejas.

Son dos las compilaciones talmúdicas: Talmud de Jerusalén (*Talmud erez israel*) y Talmud de Babilonia (*Talmud*).

CUADRO II: PRIMERA PÁGINA DEL TALMUD DE JERUSALÉN

The image shows the first page of the Talmud of Jerusalem, featuring a highly decorative title 'מסא' (Masa) in the center, enclosed in an ornate floral border. Above the title, there are labels for 'pág.' (page), 'tratado' (tractate), and 'cap.' (chapter) in both Hebrew and Spanish. The page is filled with dense Hebrew text in columns, with some words highlighted in red ink. The layout is characteristic of traditional Jewish manuscripts, with a focus on the central title and surrounding commentary.

1. *Talmud de Jerusalén* o Talmud Yerushalmi

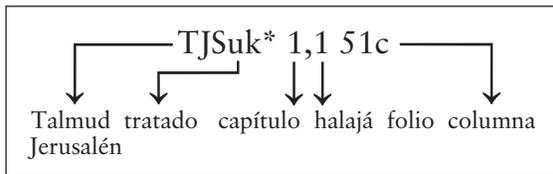
Es la versión que ha gozado de menor éxito y difusión. Su nombre no identifica la localidad de origen de la obra, ya que los judíos no pudieron habitar en Jerusalén tras la guerra del año 135. Su denominación viene a referirse a Eretz Israel, con todas las academias allí existentes, especialmente las galilaicas, con un especial protagonismo de la escuela de Tiberias. Se lo denomina también, de manera más acertada, «Talmud de la tierra de Israel» (*Talmud Eretz Israel*), o bien «Talmud de Occidente» (*Talmud de-maarba*) desde la perspectiva de Babilonia. Se ha propuesto que el calificativo de Yerushalmi podría proceder de la época de dominación islámica, cuando, cancelada la prohibición, la academia se instauró en esta ciudad.

Estructuralmente, el Talmud se compone del texto de la Misná, junto a su comentario, la Guemará, realizado por los sabios amoraítas palestinos. (Véase cuadro II).

Contiene el comentario a los órdenes *Zeraim*, *Moed*, *Nashim* y *Neziqin*, excepto los tratados *Eduyot* y *Abot*; también se comenta el tratado *Niddá* (de *Toharot*). En total, 39 de los 63 tratados de la Misná.

Se cita mediante la secuencia: abreviatura de Talmud de Jerusalén (TJ, j, y [*Yerushalmi*], p [Palestinense]) + abreviatura del tratado + número de capítulo + número de párrafo (llamado *halajá*) de la Misná + número de folio + letra de columna (a,b,c,d).

Ejemplo: tratado *Sukkot*, capítulo 1, halajá 1.



También es posible jSukk, ySukk o pSukk.

1.1. El texto¹⁵

Una vez «cerrada» la Misná, el rabinismo se encontraba de nuevo con un texto fosilizado que exigía de una actualización y complementación. Esa labor será el punto de partida para lo que a continuación conformará el gran compendio talmúdico.

Maimónides, en su introducción al *Mishné Torá*, es el primero que propone a R. Yojanán bar Nappaja como redactor del Talmud de Jerusa-

15. Se puede consultar el texto del Talmud de Jerusalén en <http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm> o <http://kodesh.snunit.k12.il/b/r/r0.htm>. Existen dos traducciones completas. La francesa de M. Schwab (1871-1889, reimp. 1969) y la inglesa de J. Neusner (1982-1991). Para una descripción detallada de los manuscritos y ediciones y bibliografía, cf. Strack y Stemberger 1996, 257-262 y Stemberger 2011, 200-207.

lén. Este sabio, que vivió en los siglos II-III, fue nombrado jefe de la academia de Tiberias. Allí ejerció un claro liderazgo, desarrollando su propio sistema de interpretación halájica, al margen de la más compleja metodología babilonia. No resulta extraño que, en efecto, fuese el promotor del núcleo original de un comentario a la Misná, sobre el que continuaría la labor su escuela. Posiblemente se cierra la obra a mediados del siglo IV, con añadidos hasta el siglo V.

En el Talmud se debe hablar más bien de «las lenguas». El uso del hebreo es especialmente significativo, a pesar del peso que ejerce ya el arameo en el ámbito palestino. El arameo (palestinese o galilaico) se empleará especialmente en la formulación y en las historias de tinte más popular.

1.2. El discurso

Un elemento especialmente destacado en el texto del Talmud de Jerusalén son las repeticiones de pasajes. Estas repeticiones, prácticamente literales, se producen en numerosas ocasiones (Strack y Stemberger 1996, 241-243). Predominan también las contradicciones a lo largo del texto. Todo ello nos conduce a pensar en una compilación elaborada de manera precipitada; no obstante, debe contemplarse más bien como una obra editada de acuerdo a los criterios de la época y del entorno.

2. *Talmud de Babilonia* o Talmud Babli

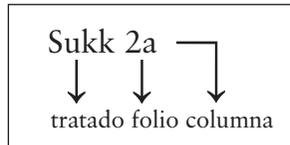
Es la versión que más ha trascendido, hasta el punto en que si se habla simplemente del Talmud, es más que posible que se esté haciendo referencia al Babli.

Se compone del texto de la Misná, acompañado de la Guemará, en este caso, el comentario de los amoraítas babilonios. (Véase cuadro III).

Contiene el comentario a los órdenes *Moed*, *Nashim*, *Neziqin* y *Qodas-hin* excepto los tratados *Sheqalim*, *Eduyot*, *Abot*, *Tamid*, *Middot* y *Qinnin*; también se comentan los tratados *Berajot* (de *Zeraim*) y *Niddá* (de *Taharot*). En total, 37 de los 63 tratados de la Misná.

Se cita de acuerdo a la secuencia: abreviatura del tratado + número de folio + letra de columna (anverso o reverso) (a,b).

Ejemplo: tratado *Sukkot*, primera página.



CUADRO III: PRIMERA PÁGINA DEL TALMUD DE BABILONIA



2.1. El texto¹⁶

Los sabios babilonios crecieron a la luz de las escuelas palestinas. Las primeras generaciones se trasladaban a Palestina para recibir una formación que luego transmitirían en su tierra natal. Pero una vez alcanzada la madurez académica, proponen sus propios intereses (que no siempre coin-

16. Se puede consultar el texto del Talmud Babilí en <http://www.mechon-mamre.org/b/1/10.htm> y en <http://kodesh.snunit.k12.il/b/1/10.htm>. La traducción completa al inglés la realiza I. Epstein (ed.), 1935-1952. En español existe la edición bilingüe de A. J. Weiss, 1964-2000 de la que se han editado 15 volúmenes. Para el estudio completo de los manuscritos y la transmisión del texto del Talmud de Babilonia, véase la descripción y bibliografía en Strack y Stemberger 1996, 286-293, actualizada en Stemberger 2011, 229-236.

cidirán con los de Eretz Israel) así como su propia metodología. La (sana) rivalidad académica entre ambas corrientes se plasmará en los propios textos (Girón Blanc 2006, 42-46). Como resultado de su propia organización y actividad académica, surge el Talmud de Babilonia.

Posiblemente fue R. Assí, presidente de la academia de Sura, el primer responsable de esta labor, mediante una recopilación, a modo de «actas» resumidas, de los simposios celebrados en Babilonia (en cada ocasión se debatía un tratado de la Misná). Tras su muerte, en el año 427, continuó la labor la siguiente generación de amoraítas (la última ya) hasta que finalmente los saboraítas cierran el Talmud de Babilonia en torno al año 600.

El arameo oriental predomina en el texto talmúdico, aunque obviamente el texto de la Misná y de las *baraitot* es el hebreo misnaico.

3. *Comentarios al Talmud*

En las ediciones del Talmud de Babilonia son parte fundamental los comentarios medievales añadidos a su propio texto. Como decíamos más arriba, la edición del Talmud viene marcada de una manera específica desde la publicación de Bomberg, con la inclusión de dichos comentarios.

— Selomó Yisjaqí de Troyes (1040-1105), llamado Rashi, escribió el que se considera más destacado comentario al Talmud.

— Los *tosafistas* son los autores de las *tosafot*. A lo largo de los siglos XII y XIII se realizaron diversos comentarios que trataban de completar (de ahí su nombre) el comentario del propio Rashi, por lo que no se trata de un comentario continuo del texto talmúdico. Esta labor se desarrolló principalmente en Francia y Alemania, y entre sus miembros encontramos familiares y discípulos de Rashi.

— Se han elaborado otros comentarios de envergadura desde el periodo gaónico hasta ya avanzado el siglo XVIII.

En cuanto a la distribución en la edición de una página, el texto del Talmud se imprime en el centro de la hoja, rodeado por los comentarios: a un lado Rashi, al otro las *tosafot*. Mediante el tipo de letra se busca la distinción entre los textos, de manera que el talmúdico se representa con escritura cuadrada y el de los comentarios en un tipo de letra cursiva, a la que, a raíz de estas ediciones, se comienza a denominar «letra Rashi»¹⁷.

VI. LOS TRATADOS MENORES: EXTRACANÓNICOS DEL TALMUD

Se trata de una colección de catorce textos de diversa índole, forma y extensión que desde el año 1889 aparecen editados de manera conjunta junto al texto del Talmud de Babilonia. Se los denomina «menores» por considerarse de menor importancia, no porque sean necesariamente breves. Algunos consisten en recopilaciones de *baraitot*, mientras que otros tienen el aspecto de un *midrás*. Se dividen en dos grupos:

17. Véase un esquema didáctico de los contenidos de un folio del Talmud Babli en <http://people.ucalgary.ca/~elsegal/TalmudPage.html#Page>.

1. Autónomos

Abot de Rabí Natán: comentario a *Abot*¹⁸.
Soferim: sobre manuscritos bíblicos.
Ebel Rabbati: normativa sobre duelos.
Kalla: sobre los esponsales y matrimonio.
Dérej Eretz Rabbá: normas de conducta.
Dérek Eretz Zutta: normas de conducta.
Péreq ha-Shalom: sentencias sobre la paz¹⁹.

2. Compilaciones

Séfer Torá: sobre el rollo de la Ley.
Mezuzá: el dintel de la puerta.
Tefillin: las filacterias.
Sisit: los flecos.
Abadim: sobre esclavos.
Guerim: sobre prosélitos.
Kutim: sobre samaritanos.

VII. GÉNEROS: CÓMO SE ESCRIBEN LAS LEYES

En las obras de carácter legal es previsible que en el texto predomine el estilo normativo; pese a ello en sus líneas se leen pasajes con discursos narrativos, incluso ejemplos exegeticos.

1. *Discurso legal*

El estilo normativo se plasma a través del discurso halájico. La halajá, Ley Oral pronunciada por un sabio y aceptada por la comunidad, tiene sus propias formas redaccionales, relacionadas con estructuras en las que supuestos y sentencias se construyen de acuerdo a diversos esquemas.

1.1. El *supuesto simple* es la fórmula básica de las obras legales rabínicas. Se considera ya estructura estándar formada por un supuesto legal, seguido de una declaración o bien de una fórmula imperativa.

Si uno construye la cabaña encima de un carro o sobre la cubierta de un barco, aquella es válida y se puede subir a ella en día festivo. Si se alza la cabaña sobre la copa de un árbol o sobre la giba de un camello, es válida, pero no se puede subir a ella en día festivo (Sukk 2,3).

1.2. A partir del anterior se detectan *supuestos compuestos* formados por estructuras más complejas. A partir de un principio general se proponen los diversos supuestos, para, en muchos casos, concluir con el dictamen de los sabios.

18. Traducción en Navarro Peiro 1987.

19. Traducción y estudio de Pérez Fernández 1998.

El ramo de palmera robado o seco no es válido. Asimismo, el que ha servido al culto idólatrico o que procede de una ciudad apóstata no es válido. Tampoco es válido si le fue cortada la punta o si han sido destrozadas sus hojas, aunque sí es válido si estas han sido solo separadas. R. Yehudá dice: «Se le puede atar por la parte superior» (Sukk 3,1).

1.3. Las opiniones de maestros pueden elaborarse:

— como el simple enunciado de una halajá o el detalle de una erudita argumentación por parte de un sabio;

— en una rueda de opiniones en la que no tiene por qué existir el debate;

— en un debate en el que se suceden las diversas opiniones de sabios con intención de solventar un supuesto. No tienen por qué atender a debates reales (por lo general no lo son), puesto que en muchos casos la redacción del texto ha reunido a maestros de diversas generaciones:

En cuanto a la medida de la cidra más pequeña. R. Meír dice: «Como una nuez». R. Yehudá dice: «Como un huevo». «En cuanto a las más grandes, que se puedan coger dos con una sola mano», es opinión de R. Yehudá. R. Yosé dice: «Incluso una [que se pueda coger] con las dos manos» (Sukk 3,7).

2. *Discurso narrativo*

Las narraciones en la literatura rabínica, concretamente en los textos legales, tienen unos géneros perfectamente definidos tanto en su forma, intención como contenido. Están directamente relacionadas con el discurso legal, de modo que complementan y enriquecen en cierto sentido la propia normativa, además de ilustrarla. De hecho, aunque se traen a colación historias de sabios, no existe interés alguno en elaborar una biografía de sus maestros; por el contrario, se revisan momentos de su vida (reales o legendarios) generalmente con una intención: ilustrar una ley, como ejemplo que seguir en un punto concreto de la normativa judía, por una relación temática o formal con el texto principal.

2.1. El *maasé*, denominado también *exempla*, es un género estrictamente legal donde se recogen historias, protagonizadas generalmente por sabios, cuya intención es la de servir de precedente legal. Tiene una estructura definida, iniciada con la expresión que da nombre al género y que generalmente tiene difícil traducción. Podría corresponder a *Ocurrió en una ocasión que...*, aunque no siempre encaja en la intención del discurso. A partir de ahí el desarrollo de la narración puede ser el de una mera referencia al episodio, o bien el relato completo con detalles. Aunque pretende ser un relato histórico, no siempre se sostiene su veracidad:

Mujeres, siervos y menores están libres de la obligación de la cabaña. Si el menor ya no tiene necesidad de la madre está obligado [a observar el precepto] de la cabaña. Ocurrió en una ocasión que la nuera de Shammai el viejo dio a luz y este quitó un poco del enyesado [del techo] y puso una cobertura sobre la cuña por razón del niño (Sukk 2,8).

2.2. Los recuerdos históricos permiten ilustrar o justificar una sentencia. A veces incluso solo se traen a colación como recuerdos que escapan movidos por la añoranza o bien la pesadumbre; pero por lo general para obtener alguna enseñanza. Estos pasajes están especialmente relacionados con el género descriptivo.

Al término del primer día de la fiesta descendían al atrio las mujeres y hacían allí un gran preparativo. Había candelabros de oro que tenían en el extremo superior cuatro escudillas de oro y cuatro escaleras cada una de ellos. [Había allí mismo] cuatro muchachos de los sacerdotes jóvenes con cuatro jarros del aceite, con capacidad para 120 *log*, con los que vertían en las escudillas. De los calzones pasados de los sacerdotes y de sus cinturones se hacían jirones y con ellos se prendía fuego. No había ningún patio de Jerusalén que no resplandeciese con el fuego de la recogida del agua (Sukk 5,2-3).

Un tipo de recuerdo histórico, determinado por la palabra *barishoná* (traducida generalmente como «antiguamente»), viene a revisar la historia de una ley o costumbre que ha sido sistematizada como norma; en este caso, su uso tiene un claro carácter práctico en el pasaje legal:

Antiguamente cuando se celebraba la fiesta de la recogida del agua, los hombres miraban desde dentro y las mujeres desde fuera. Cuando el tribunal vio que ellas actuaban con ligereza, hicieron tres galerías en el patio, en cada uno de los tres lados; allí se sentaban las mujeres y veían la fiesta de la recogida del agua, sin que se mezclaran [hombres y mujeres] (tSukk 4,1).

2.3. El *mashal* es un género literario rabínico vinculado a los textos de carácter exegético y narrativo. Prácticamente está ausente en el discurso legal, no obstante, se pueden encontrar casos significativos. Son pocos y no siempre siguen de manera estricta la formulación habitual:

Cuando las luces se eclipsan es una mala señal para el mundo. Se parece a un rey de carne y sangre que construyó un palacio. Cuando lo terminó, preparó en él una fiesta y trajo a los invitados. Se enfadó con ellos y le dijo al sirviente: «Llévate la lámpara de aquí», y así todos permanecieron sentados en la oscuridad (tSukk 2,6).

2.4. Un género narrativo que se aleja formalmente en gran medida del discurso legal es el descriptivo. Es un recurso empleado con frecuencia por los sabios para transmitir recuerdos e imágenes pasadas. Aunque se dibujen imágenes relacionadas con la liturgia, en ningún caso se hace en un tono legal:

Debajo de Jerusalén había un lugar llamado Mosá. Bajaban allí y recogían ramas tiernas de sauce. Luego volvían y las colocaban de pie a los lados del altar con la copa doblada hacia el altar. Sonaba el *sofar* primero con sonido sostenido, luego clamorosamente y luego de nuevo con sonido sostenido. Cada día daban una vuelta en torno al altar y decían: *Ah, Señor, sálvanos; ah, Señor, haznos prosperar* (Sal 118,25) (Sukk 4,5).

3. *Discurso sapiencial*

No faltan entre los textos legales las sentencias moralistas y didácticas. De hecho, uno de los tratados más significativos de la Misná, Abot, consiste fundamentalmente en una recopilación de dichos de sabios que pretenden aconsejar e ilustrar una vida ejemplar. Si bien Abot es en sí mismo un discurso sapiencial, no resulta extraño encontrar fragmentos de ese mismo género a lo largo de los textos talmúdicos, ilustrando el texto legal para aprovechamiento de las generaciones venideras. Recordemos que el Talmud es el compendio de saberes judíos:

Dijo R. Yisjac: El instinto [perverso] del hombre crece cada día, según está dicho, *solo maldad todo el día* (Gn 6,5).

R. Simón ben Laqish dijo: El instinto [perverso] del hombre crece cada día y le conduce a su muerte, según está dicho, *El malvado está al acecho del justo con la intención de matarlo* (Sal 37,32). Si no fuera porque el Santo, bendito sea, es su ayuda, no podría soportarlo, según está dicho, *pero el Señor no lo abandona en sus manos, no deja que lo condenen en el juicio* (Sal 37,33) (Sukk 52a-b).

4. *Discurso exegetico*

Aunque el discurso exegetico no es la prioridad en los textos legales, no por ello es extraño. No existe la intención, en ningún momento, de hacer un comentario a la Biblia, pero esta está siempre presente en la obra de los rabinos, en menor (Misná) o mayor medida (Tosefta y Talmud). La terminología exegetica y las reglas hermenéuticas se emplean con cierta normalidad en los textos normativos. La Biblia es objeto de exégesis, base legal o bien un elemento ornamental:

¿Por qué se llama la «Puerta del Agua»? Porque por ella traen el recipiente de agua para la libación de la fiesta. Eliézer ben Yaqob dice: *Por ella el agua fluía (mefajim)* (Ez 47,2), nos enseña que fluía y salía como de un recipiente (*faj*). Y está destinada a *salir por debajo del umbral de la Casa* (Ez 47,1). El texto añade, *Al salir el hombre hacia oriente, con una cuerda en la mano, midió mil codos y me hizo caminar a través del agua que me llegaba a los tobillos* (Ez 47,3), esto nos enseña que un hombre puede cruzar agua que le llegue por los tobillos [sin que corra peligro] (tSukk 3,3).

Todo esto nos hace pensar en el carácter transversal del discurso rabínico. La halajá se puede hallar en la literatura midrásica, la exégesis en la literatura talmúdica, y todo ello salpicado de hagadá.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Danby, H. (1933), *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford.
 Del Valle, C. (ed.) (1997²; 1981¹), *La Misná*, Sígueme, Salamanca.

- Epstein, I. (ed.), (1935-1952), *The Babylonian Talmud. Translated into English with Notes, Glossary and Indices*, 33 vols., The Soncino Press, Londres (reimp. 18 vols., Londres, 1961).
- Fox, H. y Meacham, T. (eds.) (1999), *Introducing Tosefta, textual, intratextual and intertextual studies*, Ktav Publishing House Inc., Hoboken.
- Friedman, Sh. Y. (2002), *Tosefta Atiqta, Pesah Rishon. Synoptic Parallels of Mishna and Tosefta Analyzed with a Methodological Introduction* [en hebreo], Bar-Ilan University, Tel Aviv.
- Girón Blanc, L. F. (2006), *El Talmud*, Orto, Madrid.
- Hauptman, J. (2005), *Rereading the Mishnah: a new approach to ancient Jewish texts*, Mohr Siebeck, Tübinga.
- Lewin, B. M. (ed.) (1972), 'Iggeret rab Serira' Ga'on [en hebreo], Meqor Ba'am, Jerusalén (reimp.).
- Navarro Peiro, M. A. (1987), *Abot de R. Natán*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- Neusner, J. (1976-1986), *The Tosefta. Translated from the Hebrew*, 6 vols., Ktav Publishing House Inc., Hoboken.
- (1982-1991), *The Talmud of the Land of Israel*, 35 vols., University Chicago Press, Chicago/Londres.
- (1991), *The Mishnah. A New Translation*, Yale University Press, New Haven.
- (1999), «Describing the Tosefta, A Systematic Account», en H. Fox y T. Meacham (eds.), *Introducing Tosefta. Textual, Intratextual and Intertextual Studies*, Ktav Publishing House, Hoboken, pp. 39-71.
- Pérez Fernández, M. (1992), *La lengua de los Sabios*, EVD, Estella.
- (1996), «Literatura rabínica», en G. Aranda, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella, pp. 419-562.
- (1998), «Shalom. El modelo rabínico de la Paz», en F. Muñoz Molina y B. Molina Rueda (eds.), *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Universidad de Granada, Granada, pp. 63-122.
- Ruiz Morell, O. (1999), *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo*, EVD, Estella.
- Ruiz Morell, O. y Salvatierra Ossorio, A. (2001), *Tosefta III. Nashim*, EVD, Estella.
- Schwab, M. (1871-1889), *Le Talmud de Jérusalem*, 11 vols., Maisonneuve, París (reimp., 6 vols., París, 1969).
- Steinsaltz, A. (1967-2009), *Talmud Bavli*, Koren Publisher Jerusalem, Jerusalén.
- (2000), *Introducción al Talmud*, Riopiedras, Barcelona.
- Stemberger, G. (2011), *Einleitung in Talmud und Midrasch*, C. H. Beck, Múnich.
- Strack, H. L. y Stemberger, G. (1996), *Introducción a la literatura talmúdica y midrástica*, edición española preparada por M. Pérez Fernández, EVD, Estella.
- Weiss, A. J. (1964-2000), *El Talmud de Babilonia*, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires.

Textos hebreos y arameos

Misná: <http://www.mechon-mamre.org/b/h/h0.htm> o <http://kodesh.snunit.k12.il/b/h/h1.htm>.

Talmud de Babilonia: <http://www.mechon-mamre.org/b/l/l10.htm> y <http://kodesh.snunit.k12.il/b/l/l10.htm>.

Talmud de Jerusalén: <http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm> o <http://kodesh.snunit.k12.il/b/r/r0.htm>.

Tosefta: <http://www.mechon-mamre.org/b/f/f0.htm> y <http://kodesh.snunit.k12.il/b/f/f1.htm>.

12. LOS MIDRASIM

Luis F. Girón Blanc

I. MIDRÁS Y MIDRASIM

Llegados a este punto, el lector ha sido ya introducido en la literatura y el mundo rabínicos (cap. 10), y ha recibido una importante información sobre las obras de carácter jurídico-legal (cap. 11). En este capítulo vamos a detenernos en la otra gran producción de la época rabínica: el Midrás, con mayúscula, o los midrasim, obras concretas en las que se plasma una parte importante de la actividad intelectual de los Maestros tras la destrucción del Segundo Templo.

Las Escrituras sagradas de Israel, la Biblia hebrea, fueron compuestas y compiladas a lo largo de casi mil años; fueron revisadas y redactadas en su conjunto tras la vuelta del exilio de Babilonia y todavía en los siglos III y II a.e.c. se les agregaron materiales de diverso tipo. Sin embargo, el templo y el culto divino que allí tenía lugar ocupaban el lugar central de la vida religiosa del pueblo. Allí se celebraban, al menos de forma oficial, las tres grandes fiestas del culto, puesto que era allí, en el centro de la tierra escogida, en el centro de la ciudad elegida, donde tenía su presencia terrena la divinidad.

Cuando el Segundo Templo fue destruido en el año 70 e.c., la mirada religiosa se dirigió hacia el único punto donde todavía podía vislumbrarse la presencia divina: las Escrituras, y específicamente hacia el Pentateuco, la Torá. Los Maestros de la época vieron en ella el anclaje identitario que el pueblo necesitaba para sobrevivir una vez más.

Por ello el estudio de la Escritura, la interpretación, hermenéutica o exégesis, va a constituir la actividad principal de los Maestros o Sabios, y va a discurrir siguiendo dos vertientes principales: la exégesis directa de comentario bíblico y la exégesis indirecta de justificación de decisiones de tipo jurídico o normativo (Girón Blanc 1992). Esta última será la que se encuentre fundamentalmente en la literatura legal (Misná, Tosefta, Talmud), donde con frecuencia se aporta una cita bíblica con el fin de reforzar y a veces de justificar una decisión que se apoya básicamente en la tradición y en la autoridad de quien la pronuncia.

En este esquema se parte de la norma ya establecida y viva en la comunidad. Los Maestros con su autoridad la sustentan y la adaptan a las

necesidades del momento, y solo cuando resulte necesario se recurrirá a la referencia bíblica para apoyar lo dicho o para plantear una dificultad a lo establecido. En forma generalmente dialógica, la dificultad surgida será solventada, bien con la referencia a otro texto bíblico, o bien con una renovada interpretación del que aparecía como incompatible.

Estas referencias bíblicas, sacadas generalmente de su contexto, reciben de esta forma una específica interpretación que posiblemente no se podría extraer de otra manera; y así, sin aparentemente pretenderlo, se hace interpretación bíblica en la literatura legal. Por ello la clasificamos como exégesis indirecta. La exégesis directa, por su parte, es la que se enfrenta al texto bíblico con la intención expresa de interpretarlo, y esta es la propia del Midrás¹.

Midrás, pues, es nombre de una actividad intelectual. Es fruto de la aplicación de un método exegético desarrollado en el seno del judaísmo rabínico para la interpretación de la Escritura. El método se denomina propiamente *derásh*, y como todo método tiene establecidas sus reglas y limitaciones. Las reglas exegéticas, en hebreo *middot*², han sido formuladas en diversas versiones, desde la más breve y concisa atribuida a Hillel —7 reglas— pasando por las 13 reglas de rabí Ismael para llegar a las 32 reglas de Eliézer ben Yosé ha-Guelilí. En realidad la propuesta de Hillel (siglos I a.e.c.-I e.c.) es la básica y las otras son desarrollo de ella, completadas con algunas reglas nuevas:

Las siete reglas atribuidas a Hillel no tienen su origen en el propio rabino. Su nombre hace suponer que se trata de la época en que los judíos las adoptaron, todavía en tiempos del templo. Estas muestran claros paralelos con las reglas hermenéuticas usuales en la retórica helenística, que también entraron en la interpretación del derecho romano. Las reglas de Hillel no se adoptaron necesariamente del mundo helenístico, aunque es probable que su ordenación y terminología tengan su origen en influjos helenísticos (Stemberger 2011, 132 y Daube 1949).

Por otra parte, en la Edad Media, se comenzará a identificar con el nombre de *midrás* también al resultado de la actividad «derásica» plasmado por escrito, es decir, diversas obras de interpretación bíblica. En este sentido se utiliza la palabra *midrasim*, en plural, que da título a este capítulo.

II. MIDRÁS ESCOLAR Y MIDRÁS SINAGOGAL

El estudio de la literatura midrásica ha recurrido a lo largo de la historia a criterios diferentes y terminologías diversas para presentar una clasificación de los midrasim. Todas ellas resultan incompletas y siempre hay algunas obras o grupos de obras que quedan fuera del cuadro general.

Una de las clasificaciones más usuales distingue básicamente entre midrasim exegéticos y midrasim homiléticos. Si, como se ha dicho, la exé-

1. Exégesis directa e indirecta se corresponden más o menos con lo que Vermes denomina exégesis pura y exégesis aplicada, respectivamente.

2. Porque van a servir para «tomar la medida» al texto.

gesis bíblica es la actividad principal de los Maestros, y es su vertiente de exégesis directa la que da lugar a los midrasim, hemos de concluir que todos ellos son en una u otra medida exegéticos y que el término no tiene validez clasificatoria. Aquí vamos a emplear otro criterio de clasificación basado en lo que podríamos considerar la forma de abordar el comentario, que determinará en cierta medida la propia estructura del midrás.

En los casos en los que se aborda un libro bíblico y se comenta sistemáticamente según el orden de sus capítulos y sus versos, hablaremos de *midrás escolar*, entendiendo o imaginando que esa estructura refleja de forma preferente, aunque sin duda reelaborada, la actividad desarrollada en el *bet-midrás* o Escuela Rabínica (Strack y Stemberger 1988, 38-42). En cambio, si en el comentario no se sigue el orden de capítulos y versos de un libro bíblico, sino que se comentan textos escogidos de acuerdo a un criterio externo al propio libro, generalmente el orden de lecturas del ciclo litúrgico, hablaremos de *midrás sinagogal*³. Este orden puede seguir las lecturas prescritas para los sábados (*sedarim*) o atender a la liturgia de las principales festividades.

Se hace, pues, referencia a dos situaciones, la escuela y la sinagoga, y de las fuentes contemporáneas se deduce que muchas veces no eran dos lugares diferentes, pues coincidían en el mismo edificio y en la misma sala, sino más bien dos circunstancias vitales distintas: en la primera, los Maestros actuaban como tales ante el círculo restringido de los discípulos; en la segunda, los mismos Maestros u otras personas actuaban como predicadores y comentaristas en el oficio litúrgico, ante un público más amplio y, sin duda, distinto de los discípulos, aunque estos posiblemente también participaran en esas sesiones. Otras veces escuela y sinagoga no compartían el espacio, sino que la escuela no era otra que la propia casa del Maestro, el jardín en verano a la sombra de un árbol frondoso o «la habitación alta» en la azotea de las casas en invierno.

En esta perspectiva bipolar podemos encontrar acomodo para la mayor parte de los midrasim compuestos hasta finales del siglo VII e.c. Siempre quedarán, sin embargo, algunas obras que se resisten por sus características a entrar en esta clasificación, aunque son generalmente aceptadas dentro de la categoría midrásica. Así sucede, por ejemplo, con *Pirqué de Rabí Eliézer* que toma como hilo conductor de los comentarios las enseñanzas de este importante Maestro, que vivió a caballo entre el siglo I y II e.c., y en cierto modo su propia biografía. Otro caso similar es el de *Séder Olam Rabbá*, que suele contarse entre los midrasim, aunque propiamente tiene una intención de carácter historiográfico y solo algunos pasajes responden a las características y exigencias del género. Para estas obras puede abrirse un tercer apartado, el *midrás narrativo*, aceptando que en él habrán de situarse obras de muy diferentes tipos.

El gráfico que sigue muestra el esquema básico de la clasificación:

3. Véase más abajo en este capítulo al estudiar el esquema de la homilía.



Entre las características generales de este tipo de obras pueden citarse tres, básicas para considerar una obra como midrás rabínico:

1) recurso frecuente a las citas bíblicas como muestra de la continuidad y unidad de toda la historia israelito-judía y de la intervención de Dios en la misma;

2) introducción de estas citas mediante fórmulas establecidas como *she-neemar* o *hada hu di-ktib*;

3) continua mención de los Sabios o Maestros que hacen la interpretación. Estas características permitirán distinguir el midrás rabínico de otras obras, también llamadas muchas veces midrás, que son en realidad producciones medievales del tipo denominado *rewritten Bible* o Biblia reescrita, como *La crónica de Moisés nuestro Maestro* (Girón Blanc 1988), o más afines al género cuentístico con influencias de la literatura árabe e india, como *El Midrás de los diez mandamientos*.

III. GÉNEROS O FORMAS EN EL MIDRÁS: HALAJÁ Y HAGADÁ

La clasificación anterior distribuye los midrasim atendiendo a unos criterios en cierto modo superficiales, su estructura y un supuesto lugar o circunstancia de composición o procedencia. En un segundo nivel, con un mayor acercamiento al propio texto y a las formas de las que se compone o, dicho de otra manera, atendiendo a las formas o unidades en que podría ser descompuesto para su análisis, se puede también hablar de géneros (Strack y Stemberger 1988, 93). Este modo de hablar exige alguna precisión previa. En primer lugar hay que tener presente que ninguno de ellos se va a dar de forma pura; por ello son útiles para el estudio interno de las obras, pero en principio no son válidos como criterio clasificatorio. Por último, no son exclusivos del midrás, sino que ambos se dan también en la literatura legal (Misná, Talmud).

Fundamentalmente podemos hablar de dos géneros, halájico y hagádico.

Halajá es palabra del hebreo rabínico para designar en general la norma de conducta y todas y cada una de las normas (*halajot*) que concretan

el cumplimiento de las prescripciones bíblicas. La investigación de la norma establecida en la Biblia y su aplicación al momento presente, la elaboración de una nueva norma a partir de ello, la aportación de uno o varios versos bíblicos para justificar una interpretación de la norma, constituyen el entramado en el que se desarrolla el género halájico. En él encontramos variedad de esquemas literarios que se dan tanto en los midrasim escolares como en los sinagogaes. Se pueden encontrar también, aunque en menor medida, en los midrasim narrativos.

Hagadá es asimismo palabra del hebreo rabínico que significa, según el diccionario de J. Targarona⁴: «narración, leyenda, cuento, mito, fábula, relato, dicho, refrán, anécdota». El género hagádico será, pues, fundamentalmente un género narrativo, en el que se incluirá todo aquello que no tiene relación directa con la halajá ni con su adaptación. La hagadá la encontramos tanto en los midrasim escolares como en los sinagogaes, pero sobre todo constituye la estructura básica de los midrasim narrativos.

Reproducimos aquí de forma resumida los esquemas o modelos literarios (las formas) principales de estos dos géneros⁵:

Halajá

1. SENTENCIAS

- a) *Declaración simple*: «N. dice + (sentencia en estilo directo)».
- b) *Controversia*: Puede ser una simple yuxtaposición de dos sentencias con sus correspondientes autores, bien en forma de disputa o de debate (X dice...; Y dice/replica...).
- c) *Testimonio*: «X da testimonio de que...».
- d) *Fórmula*: De anatema, divorcio, ordenación, etcétera.

2. RELATOS

- a) *Carta*.
- b) *Taqaná*: «Antes la cosa era de esta manera, pero X ordenó (*tiqen*) que...».
- c) *Sucedido*: Generalmente introducido por la fórmula *maasé*. Frases simples con poco diálogo.
- d) *Cadenas y listas*.
- e) *Sentencias y relatos en primera persona*.
- f) *Relatos introducidos por un texto bíblico y su exégesis*.
- g) *Sugyá talmúdica*: Unidad lógica; forma compuesta que puede incorporar dos o más de las formas anteriores.

Hagadá

1. RELATO

- a) *Anécdota histórica*.
- b) *Referencia biográfica*.
- c) *Relato biográfico*: Vocación, estudios, etcétera.
- d) *Relatos de milagros*.
- e) *Relatos moralizantes*.
- f) *Cuentos, fábulas y leyendas*.

2. EXPOSICIÓN DE CONTENIDOS CIENTÍFICOS (geografía, medicina, astronomía, etc.)

4. Targarona 1995 s.v. הגדה ו הגדה.

5. Esta clasificación sigue fundamentalmente a Strack y Stemberger 1988, 95-96, con algunos retoques. Allí, a su vez, se remite a un estudio de J. Neusner.

3. DISCURSOS

- a) *En primera persona* (con o sin contexto narrativo).
- b) *Lamentaciones luctuosas*.
- c) *Parábola (mashal)*.
- d) *Proverbios, refranes y sentencias sapienciales*.
- e) *Enumeraciones, cadenas y listas*.
- f) *Oraciones*.
- g) *Homilias*.

IV. EL TARGUM COMO MIDRÁS

Targum, significa «traducción», y en algunos estudios literarios del midrás se incluye un llamado «género targúmico». Sería aquel que consiste fundamentalmente en la versión del texto bíblico al arameo, traducción que ya en sí misma es una interpretación y un comentario, y que además con mucha frecuencia irá acompañada de glosas y paráfrasis explicativas, en las que aparecerán tanto las formas de la halajá como las de la hagadá.

Durante mucho tiempo el Targum arameo se consideró algo aparte, no perteneciente a la literatura derásica. De hecho se estudiaba como literatura bíblica. Hoy está probado en abundantes estudios que la relación y los puntos en común entre Targum y Midrás son muchos, y se muestra como imposible un estudio autónomo de cada uno de ellos sin referencia al otro⁶. El procedimiento targúmico se encuentra sobre todo, o casi exclusivamente, en las obras denominadas *targumim*, a las que se dedica un capítulo en este mismo libro⁷.

V. OBJETIVOS DE LA EXÉGESIS RABÍNICA

La adaptación de las normas de conducta (halajá) y de culto fue una necesidad continua, desarrollada por los tannaítas y prolongada por los amoraítas tanto en Palestina como en Babilonia. Con este objetivo se recurrió a la llamada exégesis indirecta o justificativa, aportando textos bíblicos que sustentaran la normativa. Pero también el otro tipo de comentario se hizo necesario; un comentario más popular, más literario y aparentemente menos comprometido (hagadá), mediante el cual se respondiera no tanto a cuestiones técnicas y jurídicas, sino a preguntas de sentido común que se suscitaban en el oyente o a curiosidades que pudieran relacionar la narración bíblica con la realidad y la vida del momento. En el terreno de la hagadá pueden señalarse varios objetivos o pretensiones de los intérpretes que ayudan a comprender y a esquematizar el conjunto⁸:

6. Ribera Florit 1987 y la bibliografía allí citada.

7. Cf. cap. 13.

8. Cf. Agua 1985, 36-45; a continuación se ofrece un resumen.

1. Interpretar el sentido de la Biblia en pasajes difíciles o ininteligibles

a) Explicar las palabras que aparecen en la Biblia una sola vez (*hápax*) o pocas veces.

b) Explicar el significado de los nombres propios, como ya lo hacía en ocasiones el propio texto bíblico, pero precisamente en aquellos lugares en que no se hacía, o añadiendo nuevas interpretaciones.

2. Rellenar lagunas del texto, reales o imaginarias

Por ejemplo, en Ex 20,10 dice: «El séptimo día es descanso (sábado): no harás ningún trabajo en él», pero más adelante la Escritura solo especifica tres trabajos que no pueden realizarse en sábado: hacer labores agrícolas (Ex 34,21), encender fuego (Ex 35,3) y moverse de su lugar (Ex 16,29). ¿Son «todos los trabajos» o son solo estos citados? Puesto que la palabra que se emplea en Ex 20,10 para trabajo es la misma que se aplica a los trabajos de construcción del tabernáculo en el desierto, el intérprete concluye que «ningún trabajo» se refiere a las 39 clases de trabajo que se realizaron al construir el tabernáculo, y que a esos hay que añadir además las tres que se especifican en la Escritura (BQ 2a).

3. Armonizar pasajes contradictorios

En SNm 99,3, PRE 53,2 y ARN B 43,15 se comenta el hecho de que en Nm 12,1 se dice que la mujer de Moisés era kusita, pero en Ex 2,16 se dice que era madianita. La explicación del midrás dice que era madianita, pero que se la llama kusita (que quiere decir etíope, o sea, de piel negra) porque su cutis y su piel eran tan tersos y hermosos como lo suelen ser los de las mujeres etíopes.

4. Eliminar pasajes opuestos a la sensibilidad moral o religiosa de cada momento

En Lv 18,21 se dice: «No darás tu simiente para adorar a Molok». La interpretación que parece que imperaba era la de entender que no se debían ofrecer los hijos como sacrificios humanos al ídolo Molok. Lo cual es evidente, pero, por una parte, llama la atención pensar que fuera necesario prohibir tal cosa, lo que significaría que se practicaba, y, por otra, una práctica como esa estaba en la época rabínica tan lejos de la realidad, que en Neofiti I se interpreta «tu simiente» en sentido literal, no como «hijos», sino como «semen», y la prohibición se transforma en una prohibición de mantener relaciones sexuales con mujeres paganas, posiblemente romanas. Sin embargo, esta interpretación no era aceptada por todos y precisamente en Meg 4,9 se dice que no se debe interpretar así.

5. Justificar leyes y costumbres

Se utiliza como complemento de los pasajes de tipo halájico, para dar apariencia de demostración de una conclusión ya establecida de antemano.

6. Actualizar el sentido de la Escritura

En realidad esta es la intención fundamental de toda la exégesis y se aplica continuamente.

Las realidades irreconciliables de Caín y Abel se actualizan como ejemplo de las polémicas del momento, y así en Neofiti I a Gn 4,8 Caín es el prototipo del saduceo que niega la resurrección y la distinta retribución después de la muerte, mientras que Abel (el bueno) es prototipo del fariseo y defiende las tesis contrarias. En otro lugar, Edom-Esaú, el enemigo irreconciliable de Israel-Jacob, quedará ejemplificado en Roma.

VI. PRINCIPIOS DE LA EXÉGESIS RABÍNICA

Las *middot* o reglas exegéticas son los instrumentos para el desarrollo del método, pero antes que ellas o como fondo sobre el que se proyectan hay unos principios, que son el verdadero motor de la actividad derásica. No podemos olvidar que aunque es verdadera literatura, con sus toques de estilo, su búsqueda de la expresión fluida, sus juegos de palabras y sentidos, la literatura derásica es acción e instrucción religiosa que procede de una actitud creyente y supone una cosmovisión determinada. Desde el momento de su redacción definitiva (siglo V a.e.c.) el Pentateuco, y por extensión el resto de los libros que acabaron constituyendo el canon de la Biblia judía (históricos, proféticos, sapienciales, etc.), fueron considerados palabra viva de Dios que manifestaba e interpretaba la realidad. Hubo otros libros que por razones diversas no alcanzaron el consenso de su aceptación como sagrados y fueron denominados *jisonim*, es decir, «externos»⁹. Se trató de un largo proceso en el que posiblemente más que decidir cuáles eran objeto o medio de revelación divina se decidió que algunos no lo eran y quedaron excluidos.

Pero, aun sin haber acabado este proceso, y mientras sobre algunos de ellos cabía todavía una discusión, se comenzó la labor de exégesis, comentario y profundización¹⁰. La voluntad de Dios sobre el pueblo y la forma de manifestarla se encontraba en ese conjunto de libros y a ellos debía dedicarse toda la atención. Además fue fraguando la idea de que en la revelación del Sinaí Dios había dado todas las claves y Moisés las había dejado plasmadas en los cinco libros de la Torá. El resto de la Biblia era ya interpretación de esa primera revelación y la labor posterior de los Sabios y Maestros, equiparados a veces con los profetas, no podía consistir en otra cosa que escudriñar las Escrituras a fin de descubrir las setenta caras o setenta modos de exponer la Torá.

Precisamente esta idea de la Torá multifacética se derivará en el *mirás Números Rabbá* a partir de Nm 7,19, comentando las ofrendas en la dedicación del santuario: «Una copa de plata de setenta siclos' —¿Por qué? Pues tal como el valor numérico de las letras de vino (*yyn*) es setenta, así tiene setenta caras la Torá» (NmR 13,15-16).

Esta idea y su desarrollo quedará concretada en cuatro principios que informan toda la exégesis:

— La Torá se explica por la propia Torá, y la Ley Oral es su correcta interpretación.

— La sigue en importancia la idea de la unidad de la Escritura, por lo que en ella no puede haber contradicciones y, además, no hay un antes y un después en la Escritura, por lo que un dicho o un hecho del rey David, por ejemplo, puede entenderse y aclararse con una cita de Jeremías, que vive y profetiza cuatrocientos años más tarde.

— Otro principio muy arraigado es que en la Biblia no puede haber términos ni párrafos ociosos, que sean meras repeticiones o paralelos, pues ello supondría que Dios habla en vano. De esta manera, cualquier

9. Estos son los que con denominación griega se llamarán «apócrifos».

10. Quizá ya desde la época de Esdras el escriba, siglos V-IV a.e.c.

repetición, cualquier paralelo e incluso cualquier afirmación que resulte evidente o sea deducción lógica de lo dicho en otra parte, hace preguntarse al comentarista qué es lo que realmente la Biblia nos quiere decir con ello y por qué (*má talmud lomar*), si lo que aparentemente dice en este lugar ya se sabe por lo dicho en otro lugar.

— Finalmente hay que contar con el principio, ya citado, de que la Biblia tiene pluralidad de sentidos, los cuales a efectos metodológicos se enuncian con cuatro categorías: *peshat* o sentido simple, literal; *rémez* o referencia, alusión; *derásh* o interpretación propiamente dicha; y *sod* o sentido misterioso, poco empleado por los midrasistas, pero que tendrá su gran virtualidad en los comentarios cabalísticos posteriores.

VII. REGLAS EXEGÉTICAS

Sin perder de vista estos cuatro principios y articulándolos adecuadamente, se procederá a la exégesis interpretativa recurriendo a las reglas que a la vez son trama y urdimbre de la exégesis, y marcan un límite para la misma: «R. Aquiba decía: La tradición [oral] es valla protectora de la Torá» (Abot 3,13).

Vamos a centrar el estudio y ejemplificación de las reglas exegéticas en algunas de las de 7 reglas que se atribuyen a Hillel¹¹.

1. Qal va-jomer (*regla n.º 1 de Hillel*)

Se trata de una deducción de las que en la lógica se llaman «argumento *a fortiori*» o también «*a minori ad maius*», es decir, de menor a mayor. Es posiblemente la más simple de todas las reglas de interpretación y la más fácilmente inteligible. Es muy querida de los Maestros rabínicos que opinan que por su simplicidad cualquier persona puede aplicarla, aun sin tener mayores conocimientos, tan solo a partir de la inteligencia natural. Con esta opinión refuerzan una idea que marca en cierta medida la cosmología judía y sobre todo el concepto de revelación divina como una realidad abierta y asequible para todos, no solo para los iniciados. Cualquiera puede leer la Biblia, pero además, con aplicación de esta regla, cualquiera puede buscarle interpretaciones. Encontramos dicho en el Talmud de Jerusalén: «incluso lo que un discípulo aventajado llegue a enseñar a su Maestro, todo ello ha sido ya dicho a Moisés en el Sinaí» (Pea 2, 4,17a).

Este tipo de deducción es conocido de antiguo, también en la cultura israelita, y aparece utilizado en el propio texto bíblico, no como recurso interpretativo, sino como simple argumento coloquial. Por ejemplo, en Gn 44,7-8 leemos: «¿Por qué mi señor dice eso? ¡Lejos de nosotros hacer tal cosa! Si vinimos desde Canaán a devolver el dinero que encontramos en la boca de nuestros costales, ¿por qué, entonces, habríamos de robar oro o plata en la casa de tu señor?»; también lo encontramos en Est 9,12:

11. Para un desarrollo completo del tema véase: Strack y Stemberger 1988, 47-69; Navarro Peiro 1987b y 1988; Pérez Fernández 1996, 524-529 y Martín Contreras 2002, 25-145.

«Si solo en Susa los judíos han matado y aniquilado a quinientas personas, además de los diez hijos de Amán, ¿qué no habrán hecho en el resto de las provincias del Imperio?»¹².

En el mundo rabínico, aunque no siempre está explícita, la regla tiene una fórmula clara en la expresión *al ajat kamma ve-kamma* que suele traducirse por «con cuánta mayor razón» o «cuánto más». Veamos algunos ejemplos.

El primero es una anécdota referida a R. Aquiba que dice así:

¿Cuáles fueron los comienzos de R. Aquiba?: Se dice que tenía cuarenta años y aún no había estudiado nada. Estaba una vez junto a la boca de un pozo y dijo: —¿Quién excavó esta piedra? Se le respondió: —El agua que cada día cae continuamente sobre ella. Le dijeron: —Aquiba, ¿no has leído acaso que *las aguas desgastarán las piedras* (Job 14,19)? Inmediatamente R. Aquiba realizó la siguiente deducción [*qal va-jomer*] respecto a sí mismo: —Si lo que es blando pudo tallar lo que es duro, las palabras de la Torah que son duras como el hierro con mayor razón [*al ajat kamma ve-kamma*] tallarán mi corazón que es de carne y sangre. Enseguida se volvió hacia el estudio de la Torah (ARN, cap. 6, en Navarro Peiro 1987, 78).

El segundo insiste en la idea de que cualquier persona, incluso inculta puede hacer una deducción de este tipo:

R. Yonatán subía en cierta ocasión a orar en Jerusalén y cuando llegó al monte Garizin le salió al encuentro un samaritano que le dijo: —¿A dónde vas? Le contestó: —A orar en Jerusalén. Le dijo: —¿No te resultaría más cómodo subir a orar a este monte santo y no en aquella ruina? Preguntó R. Yonatán: —¿Y por qué es santo este monte? Le contestó: —Porque no fue sumergido por las aguas del diluvio, pues a este se refieren cuando dicen «la tierra de Israel no fue sumergida por el diluvio».

R. Yonatán se quedó sin palabras y no supo qué responderle. Pero su arriero le dijo: ¡Rabí, permíteme que le responda!; y él se lo autorizó. Dijo el arriero al samaritano: ¿Dónde clasificarías este monte? Si entre los montes altos, mira que está escrito: «quedaron cubiertas todas las altas montañas» (Gn 7,19); y si entre los bajos, está escrito en el verso siguiente: «quince codos crecieron las aguas y quedaron cubiertas las montañas» (Gn 7,20).

Entonces quedó callado aquel samaritano y no encontró qué responder [a pesar de que ese verso no especifica los montes bajos y que más bien debía haberse aplicado un argumento *a fortiori*], pues si se dice de los montes altos que «quedaron cubiertas todas las montañas altas», con cuánta mayor razón habrá de aplicarse a los montes bajos.

Entonces descabalgó R. Yonatán e hizo cabalgar a su arriero durante tres millas (CtR 4,8, en Girón Blanc 1991, 212-213 § 4.4.5.17-20).

12. Me aparto en estas dos citas de la traducción de NBE, aprovechando la de traducción interconfesional de la Biblia (BAC, Madrid, 2008), por responder mejor al esquema del argumento que se comenta.

En ocasiones no se usa la fórmula ni se cita el nombre de la regla, aunque la argumentación resulta clara; se habla entonces de *qal va-jomer* implícito (Martín Contreras 2002, 35-40).

2. Guezerá savá (regla n.º 2 de Hillel)

Literalmente significa «decisión igual» y suele traducirse por «analogía». Consiste en inferir relaciones de dos o más textos bíblicos por el hecho de tener una palabra en común, aunque los contextos puedan ser aparentemente muy diferentes. Tiene una estructura comparativa. Es una regla sobre la que los Maestros rabínicos expresan muchas reticencias y restricciones. En sentido estricto y para cuestiones de halajá, solamente se podría utilizar en los casos en que una misma palabra aparece en dos textos bíblicos y exclusivamente en ellos. En la *hagadá* se hace uso de ella con mayor liberalidad. También, en principio, estaría exigido que las palabras o expresiones a las que se aplicara no fueran en absoluto necesarias para la comprensión de la frase, y que, en consecuencia, se pueda argumentar que están precisamente puestas para establecer la relación entre esos dos pasajes, en aplicación del tercero de los principios básicos de la exégesis rabínica expuestos más arriba.

El *Midrás Samuel* 2,8 señala que en Jue 13,5 se dice de Sansón explícitamente que había de ser *nazir*, es decir, consagrado a Dios. En cambio, en la historia del nacimiento de Samuel no se dice tal cosa, a pesar de que su madre Ana promete que lo consagrará al servicio del Señor de por vida (1 Sam 1,11). Una de las características del *nazir* era que no se cortaba el pelo, y efectivamente en Jue 13,5 se dice respecto de Sansón «la navaja no pasará por su cabeza». Pero en 1 Sam 1,11 se dice también de Samuel «la navaja no pasará por su cabeza»; a partir de esta semejanza el comentarista concluye que también Samuel era *nazir*, por analogía, utilizando la fórmula «respecto a Sansón se cita (*neemar*) una navaja y respecto a Samuel se cita (*neemar*) una navaja; como (*má*) la navaja citada respecto a Sansón significa que era *nazir*, así también (*af*) la navaja citada respecto a Samuel significa que era *nazir*.

El *Midrás Salmos* 19,8 refiere que en Jos 10,12 leemos: «cuando el Señor puso (*tet*) los amorreos en manos de los israelitas», y en Dt 2,25 se dice a Moisés: «Hoy comienzo a poner (*tet*) pánico...». Sabemos que en favor de Josué se pararon el sol y la luna (Jos 10,12-13), y la repetición en ambos pasajes de la palabra *tet* hace concluir al comentarista que, aunque no está dicho en la Escritura, también en favor de Moisés se detuvieron el sol y la luna.

Por último, en GnR 26,7, en relación a Gn 6,4 se dice que la generación del diluvio eran «personas de renombre» (*anshé shem*), es decir, de fama, y en Nm 16,2 se dice de los que se rebelaron contra Moisés junto con Coré que eran «personas de renombre» (*anshé shem*). Esto significa, por analogía, que la revuelta de Coré contra Moisés fue tan importante como la mantenida contra Dios por la generación del diluvio. En este caso la fórmula es algo más esquemática: «se dice aquí (*neemar kan*)... y se dice allí (*neemar lehalán*)...».

Muy semejante a esta regla es la denominada *heqqesh* que muchos autores confunden. No se cuenta entre las reglas de Hillel ni las de R. Ismael. M. Pérez Fernández (1997, 278) dice de ella: «Es un principio semejante

al de la analogía, aunque no basado en la pura repetición verbal, sino en la semejanza de contenidos o equiparación que la misma Biblia establece. El objetivo es igualmente suplir información». Su esquema es también una oración comparativa con *má... af*.

3. Kelal u-ferat - perat u-kelal (regla n.º 5 de Hillel)

De lo general y lo particular. Consiste en sacar conclusiones, bien mediante la generalización de un hecho particular, bien mediante la aplicación particular de un principio general. Cuando a una afirmación general sigue un hecho, este debe entenderse como concreción de la afirmación general:

Lo genérico a lo que sigue una especificación (*mikelal uferat*). ¿Cómo funciona esta regla? «[Cuando alguno de vosotros ofrezca a Yhwh una ofrenda] del *ganado*» (Lv 1,2), aquí se trata de una afirmación genérica (*kelal*); «[ofreceréis vuestra ofrenda] del *ganado mayor o menor*» (*ibid.*), aquí se trata de una determinación específica (*perat*)... en lo genérico solo se incluye lo que está determinado en lo específico.

Lo específico a lo que sigue una generalización (*miperat ukelal*) ¿Cómo funciona esta regla? «Cuando uno hubiere dado a su prójimo *asno o toro o cordero*» (Ex 22,9), aquí se trata de especificaciones (*perat*); «o *cualquier bestia en custodia*» (*ibid.*), aquí se trata de una generalización (*kelal*). Lo genérico se convierte en adición a lo particular» (*Midrás Sifrá* 1,7-8, en Pérez Fernández 1997, 73-74).

4. Dabar ha-lamed meinyanó (regla n.º 7 de Hillel)

Un pasaje que plantea una dificultad, pero que se entiende en su contexto. En muchas ocasiones, la exégesis se apoyará precisamente en la descontextualización de una palabra o expresión, pero aquí se trata del caso contrario.

Preguntaron los herejes a R. Simlay: —¿Cuántas divinidades crearon el mundo? Él respondió [citando Dt 4,32]: Aquí no está escrito: «crearon (*barú*) dioses al hombre», sino «creó (*bará*) Dios»... Dijo R. Simlay: —En todo lugar que encuentres un argumento que parezca favorable a los herejes, a su lado encuentras su refutación. Volvieron a preguntarle: —¿Por qué está escrito: Y DIJO DIOS: HAGAMOS AL HOMBRE, etc.? —Leed lo que sigue —les respondió—: aquí no está escrito: «Y crearon (*wa-yibreú*) dioses al hombre», sino «Y creó (*wa-yibrá*) Dios» (Gn 1,27) (GnR 8,9, en Vegas Montaner 1994, 115-116).

El contexto cercano, en el último caso, prácticamente inmediato, resuelve la dificultad clásica que plantea el uso de una forma plural para nombrar a Dios.

5. Otros procedimientos hermenéuticos

— *En ketib kan... ella...* En el ejemplo precedente se utiliza un procedimiento que no es exigencia de la regla de referencia, y no está encuadrado

do por necesidad en ninguna de ellas. Se trata de resaltar expresamente lo que el texto dice, en unos casos, para apoyar una interpretación más literal, como en el caso anterior; y en otros casos, para defender e insistir en el texto, incluso cuando ofrece una dificultad gramatical.

Ejemplo de esto último lo encontramos en GnR 22,6g (Vegas Montaner 1994, 261), donde «se señala la falta de concordancia entre el sujeto y el verbo, el primero en femenino y el segundo en masculino, en Gn 4,7» (Martín Contreras 2002, 57-61, esp. 59, y Id. 2000): «*El pecado (jataat) acecha a la puerta* (Gn 4,7). Aquí no está escrito *ella acecha (robese)*, sino *él acecha (robes)*, porque en principio [la trasgresión] es débil como una mujer, pero después [el pecado] se hace fuerte como un varón»¹³.

— *Al tigré*. Literalmente: «no debes leer». En este caso, sin pretensión de modificar la lectura tradicional del texto, se sugiere la posibilidad de una lectura diferente, bien modificando la vocalización, o recurriendo a consonantes homófonas. Martín Contreras (2002, 72-76) recoge definiciones, estudios y clasificaciones de su uso. Viene a ser el precedente del procedimiento masorético denominado *qeré/ketib*, aunque sin pretensión de crítica textual, sino solamente con valor e intención exegeticos¹⁴:

«Por haber temido las parteras a Dios les concedió familias (*batim* = casas)». Lo discutieron Rab y Leví. Uno dijo: se refiere a las familias (casas) de los sacerdotes y los levitas; y el otro opinó: se refiere a las familias (casas) reales. Familias sacerdotales y levíticas a partir de Moisés y Aarón, y familias regias a partir de Miriam, como está escrito: «Caleb, hijo de Hesnón, engendró a Azuba, su mujer y a Yeriot: Y estos son los hijos de ella...» (1 Cr 2,18)... Respecto a «y estos son los hijos (*baneha*) de ella» no debes leer (*al tigré*) *baneha* (sus hijos) sino *boneha* (sus constructores) (ExR 1,17, en Girón Blanc 1989, 42).

VIII. ESTUDIO DE LAS FORMAS: SUCEDIDO, PARÁBOLA Y HOMILÍA

En la clasificación de los modelos literarios o formas se han citado el «sucedido», la «parábola» y la «homilía». A continuación veremos algún ejemplo de cada uno de ellos y analizaremos su estructura.

1. *Sucedido*

La estructura formal del sucedido o anécdota (*maasé*) viene determinada por la fórmula con que comienza la narración: *maasé be-* o *maasé she-*. En el primer caso, la fórmula viene seguida del nombre del protagonista de la anécdota, en el segundo, generalmente comienza por el verbo. Puede traducirse por «se cuenta de (protagonista) que...» o «se cuenta que (verbo + protagonista)...»; también, por supuesto, puede traducirse por «aconteció...», «sucedió...», etc. El *maasé* es usado frecuentemente en el marco literario de la hagadá alternando con la parábola, pero es preferido a la

13. En este caso la traducción es mía.

14. Sobre *ketib-qeré* cf. Martín Contreras y Seijas 2010, 176-185.

parábola en las partes hagádicas que se introducen en el marco literario de la halajá. Si la parábola resulta cercana y fácilmente comprensible por un público sin especial formación, el «sucedido» aporta un hecho de experiencia que puede añadir fuerza de autoridad a una opinión, y de ahí su preferencia en la halajá. Suele utilizarse en tercera persona, es decir, para narrar anécdotas o sucedidos de otros, pero no para las experiencias propias. Así, por ejemplo, ya en las primeras páginas de la Misná encontramos una anécdota que se cuenta de otros introducida por *maasé*, y a continuación una anécdota de propia experiencia que se introduce sin la fórmula:

Rabán Gamliel opina que [se puede recitar *Semá* de la tarde] hasta que amanece. Se cuenta de (*maasé she-*) sus hijos que volvieron de una boda y le dijeron: «No hemos recitado *Shemá*». Les dijo [¿desde el lecho?]: «Si no ha amanecido seguís obligados a recitarlo» (Ber 1,1).

La escuela de Shammai opina que por la tarde todos han de recitarlo inclinados y por la mañana de pie... Contó (*amar*) R. Tarfón: «Yendo yo de camino me incliné para hacer la recitación y me puse en peligro por causa de los salteadores». Le dijeron: «Lo hubieras merecido, por desoír la enseñanza de la escuela de Hillel» (Ber 1,3)¹⁵.

A veces los sucedidos se encadenan para apoyar una misma intención, como en Sabb 31a contraponiendo los talentos y las formas de actuar de Shammai y Hillel:

Se cuenta (*maasé be-*) de un pagano que vino a Shammai y le preguntó: «¿Cuántas Torás tenéis?». Él contestó: «Dos; la escrita y la oral». Dijo el pagano: «Te admito la Torá escrita. Acéptame como prosélito pero instrúyeme solo en ella». Shammai lo echo con cajas destempladas. Fue entonces a Hillel que lo aceptó como prosélito. El primer día le enseñó las letras comenzando en *álef* y al día siguiente, al revés, comenzando por *tav*. Él protestó: «Ayer no me lo enseñaste así». Dijo Hillel: «Tienes que fiarte de mí en esto. E igualmente en la Torá oral».

Sucedió otra vez (*shub maasé be-*) que un pagano vino a Shammai y le dijo: «Acéptame como prosélito con la condición de que me instruyas en toda la Torá mientras estoy sobre un solo pie». Lo echó de un empujón. Fue entonces a Hillel que le dijo: «Lo que resulte odioso para ti no se lo hagas a tu prójimo. Esta es toda la Torá; el resto es comentario. Ve y estúdialo».

Sucedió otra vez (*shub maasé be-*) que un pagano... vino a Shammai y le dijo: «Acéptame como prosélito con la condición de que me nombres Sumo Sacerdote». Él lo echó de un empujón. Fue entonces a Hillel que lo aceptó como prosélito, etcétera.

El lugar por excelencia del *maasé* se encuentra sin duda en el midrás, donde comparte espacio o incluso compite con la parábola. En el proceso de la transmisión encontramos casos, como el siguiente, en el que la mis-

15. En este ejemplo y el siguiente la traducción es mía.

ma «historieta» puede aparecer en unas obras como parábola y en otras como «sucedido». Vemos la versión *maasé* de CtR 1,30:

Otra opinión sobre «jubilaremos y nos alegraremos ante ti» (Cant 1,4): hemos aprendido en la Misná: «si un hombre se casa con una mujer y, después de vivir con ella diez años, no le ha dado hijos, no está autorizado a renunciar [a la obligación de tener hijos]». Dijo R. Idí: se cuenta (*maasé be-*) de una mujer de Sidón que convivió con su marido diez años sin dar a luz; fueron a R. Simeón bar Yojay con la idea de separarse, y él les dijo: «¡Por lo que más queráis! Os aconsejo que de la misma manera que os unisteis con un banquete, no os separéis sin un banquete». Se fueron tal como había dicho e hicieron fiesta con un gran banquete, y bebieron más de la cuenta. Cuando el marido estuvo contento le dijo: «¡Hija! Mira cualquier objeto de valor que tenga en casa, tómallo y vete a casa de tu padre». —¿Qué hizo ella? —Una vez que él se durmió, hizo señas a sus criados y criadas y les dijo: «Alzadlo con su lecho, cogedlo y llevadlo a casa de mi padre».

A media noche él despertó de su sueño y, una vez que se le pasó el efecto del vino, le dijo: «¿Dónde estoy?». —Ella contestó: «En casa de mi padre». —Dijo él: «¿Y qué se me ha perdido a mí en casa de tu padre?». —Replicó ella: «¿No me dijiste anoche 'cualquier objeto de valor que tenga en casa, tómallo y vete a casa de tu padre?', pues en el mundo no hay para mí nada más preciado que tú». Fueron de nuevo a R. Simeón ben Yojay, que oró sobre ellos, y engendron (Girón Blanc 1991, 85 § 4.8.2).

2. Parábola

Para comenzar resulta necesario ofrecer una aclaración terminológica, pues la palabra hebrea que hay detrás, *mashal*, tiene multitud de significados y sinónimos. El *Diccionario* de J. Targarona dice: «Comparación, ejemplo, parábola, fábula, cuento, alegoría, sentencia, sátira, poema breve, proverbio, máxima, adagio, epigrama, apotegma, refrán» (Targarona 1995, s.v. מִשָּׁל). Algunos de estos significados se corresponden con los que se ofrecían más arriba para el término *hagadá*, pues el *mashal* es modelo literario propio, aunque no exclusivo, de la *hagadá*. Su inserción en el campo genérico de la narración nos permite prescindir en este momento de los valores semánticos de tipo conciso y puntual que vienen en la lista anterior expresados a partir de su significado como «sentencia», y considerar como más adecuados los seis primeros, aunque en sí mismos ofrezcan ya un amplio campo semántico de géneros y subgéneros literarios. Se puede decir que el *mashal*, plural *meshalim*, es una narración comparativa de carácter ejemplar que puede tomar los tonos de una fábula, un cuento o una alegoría. Todavía es necesario añadirle a esta posible definición una precisión que se corresponde expresamente con lo recogido por el DRAE para la voz «parábola»: «Narración de un *suceso fingido*, de que se deduce, por comparación o semejanza, una verdad importante o una enseñanza moral».

Así pues, la característica fundamental del *mashal* reside en que se trata de una narración imaginaria, más o menos fantástica, pero que se presenta como un hecho de experiencia y sirve para ejemplificar una situación (Girón Blanc 1992, 99). La intención fundamental de la parábola rabínica es la de apoyar o desarrollar una exégesis concreta de un pasaje bíblico

o de las circunstancias de su contexto. A veces se presenta protagonizada por animales y roza el campo literario de la fábula, pero la enseñanza moral o moraleja propia de este tipo de composiciones no es ni mucho menos un elemento constitutivo ni necesario de la parábola.

Este carácter exegético es el que diferencia el uso rabínico del uso bíblico, pues también en la Biblia se encuentran parábolas. Tiene especial reconocimiento, por ejemplo, la que ofrece Natán a David, en 2 Sam 12,1-5. También es utilizada por un profeta como componente dramatizado de su gesto profético en 1 Re 20, 39-42. Será propio de la parábola su inmediata explicación, denominada en hebreo *nimshal*, lo comparado, y así con carácter de alegoría se encuentran ejemplos como Ez 17, 3-10, sobre el águila y la viña, que se explica a renglón seguido (vv. 12-15). La explicación puede incluso preceder o estar en la propia narración como en Ez 23,2-21, que habla de las dos hermanas prostitutas y las identifica con Samaria y Jerusalén ya en el verso 4.

De tipo fábula tenemos el texto de Jue 9, 8-15 conocido como «apólogo de Yotán» en el que los árboles buscan rey. Y algunos han sugerido interpretar como desarrollo de una larga parábola el libro de Jonás, en virtud de la pregunta retórica con que se cierra. En ocasiones las adivinanzas y los enigmas podrían ser el final de una parábola resumida como sucede en Jue 14,34.

La parábola rabínica tiene un esquema literario preciso, que no siempre se encuentra completo, y por su carácter narrativo resulta uno de los pocos lugares en que los autores se permiten desarrollar su estilo literario. El esquema básico consiste en:

— Una afirmación anunciadora: *emshol laj mashal*, es decir: «te voy a proponer una parábola»; o también, manteniendo el uso gramatical hebreo: «te ejemplificaré un ejemplo». Esta fórmula puede también ser más impersonal: *mashlu mashal*, «propusieron una parábola».

— Una introducción retórica de carácter interrogativo: *lemá ha-dabar domé*: «¿a qué se puede comparar este asunto?».

— La respuesta que desarrolla el ejemplo y que comienza siempre con la preposición *le-*.

— Una o varias preguntas de tipo retórico, en el cuerpo del ejemplo, que pretenden implicar al oyente o lector: *má asá*, «¿qué hizo?»; o *má yomar*, «¿qué podrá decir?».

— La aplicación exegética introducida casi siempre por *kak* (léase *kaj*), que significa «así», «de esta misma manera».

Con frecuencia este esquema aparece simplificado y resumido. En la transmisión escrita puede faltar el primer elemento o incluso el primero y el segundo. Es muy posible que en la transmisión oral nunca se omitieran ambos, pero la economía de los copistas ha llevado a sustituir este esquema completo por un aviso de lo que viene a continuación mediante la simple inclusión de la palabra *mashal*. Así, encontramos que el esquema completo: *emshol laj mashal. lemá ha-dabar domé. le-...* queda reducido a: *mashal. le-...*; y al enfrentar el texto es importante ser consciente de que se está suponiendo al menos una parte del esquema, y de que esta fórmula resumida no puede entenderse como una unidad

prosódica, sino con una pronunciada pausa entre la palabra *mashal* y el desarrollo del ejemplo propiamente dicho a partir de *le-*. Esta presencia de solo la palabra *mashal* es, desde el punto de vista estructural, semejante a los casos en los que una anécdota que se presenta como real se introduce con el término דילמא (*dilmā*), que es trascripción corrupta del término griego «drama», o con la palabra *maasé*, «hecho» o «sucedido», del que se ha hablado más arriba.

Tampoco las interrogaciones y preguntas en el cuerpo del ejemplo constituyen un elemento necesario y se puede prescindir de ellas. Son en sí mismas retóricas, porque no esperan una respuesta efectiva del auditorio, sino que son respondidas inmediatamente por el narrador, pero tienen además un componente de tipo pedagógico que implica al oyente y prolonga un poco la narración. Veamos un ejemplo de ello:

Puede compararse (*le-*) al caso de un zorro que se encontró una viña que estaba cercada por todos lados. Sin embargo, había allí un agujero e intentó entrar por él, pero no pudo. ¿Qué hizo? Ayunó tres días hasta que perdió peso y quedó tan flaco que pudo entrar por aquel agujero. En la viña, comió y engordó y, al intentar salir, no pudo pasar de ninguna forma, así que volvió a ayunar otros tres días hasta que perdió peso y quedó tan flaco que volvió a estar como estaba, pudiendo entonces salir. Cuando hubo salido, se volvió a mirarla suspirando: «¡Ay, viña, viña!, ¡qué espléndida eres y qué buenos están tus frutos! Todo lo que albergas es agradable y digno de elogio, pero ¿qué ganamos contigo? ¡Uno sale igual que entra!». Pues, ipasa lo mismo (*kaj*) con este mundo! (QohR 5,21, en Motos 2001, 281 § 14.1.1.

La parábola se introduce para comentar el verso «como salió del vientre de su madre, así volverá: desnudo; y nada se llevará del trabajo de sus manos» (Ecl 5,14). La viña es este mundo, del que el hombre no se lleva nada al morir. Pertenece a las parábolas-fábula, semejante a una atribuida a Esopo, aunque en el midrás no pretende extraer una enseñanza moral, sino básicamente distraer al clarificar un verso bíblico que en sí mismo no necesita demasiada interpretación (Ayali 1992, 82).

Con frecuencia se encuentran varias parábolas ejemplificando una misma situación. Se agrupan sin separación o vienen atribuidas a diversos Maestros. Esto ha hecho pensar que pudieran existir repertorios o colecciones de parábolas, que podrían ser utilizados por los Maestros o predicadores en la confección de sus piezas, y que pudieron también ser antecedentes de las colecciones de cuentos medievales.

A continuación veremos un ejemplo de estas series de parábolas que tiene el interés añadido de la valoración explícita de las parábolas como medio sencillo y de alcance popular para hacer exégesis, es decir, como verdadero recurso hermenéutico. Parte de esta serie se encuentra con diferencias en GnR 12,1, pero transcribimos la versión de CtR 1,1 (Girón Blanc 1991, 49; Vegas Montaner 1994, 149-150):

Por ello encuentras que hasta que Salomón surgió no se ponían ejemplos para explicar la Torá. R. Najmán [ejemplificó esta situación] de dos formas, diciendo: [Se asemeja] a (*le-*) un gran palacio con muchas puertas en el que todo el que entraba se equivocaba con la salida, hasta que vino un

tipo listo y cogió un carrete [de hilo] y lo desenrolló en dirección a la puerta; entonces todos pudieron entrar y salir gracias al carrete. Así (*kaj*) hasta que no surgió Salomón nadie podía entender las palabras de la Torá, pero una vez que surgió él, todos comenzaron a entenderlas. R. Najmán dijo en otras palabras: [Se asemeja] a (*le-*) un macizo de cañas en el que nadie podía introducirse; vino un tipo listo y, cogiendo una hoz, cortó; entonces todos comenzaron a entrar y salir por la zona cortada. Así mismo (*kaj*) sucedió con Salomón.

R. Yosé dijo: [Se asemeja] a (*le-*) una gran cesta llena de frutas, que no tenía asas y no podía ser transportada; vino un tipo listo y le hizo unas asas y comenzó a ser transportada por medio de las asas. Así (*kaj*) hasta que no surgió Salomón. Dijo R. Leví: [Se asemeja] a (*le-*) una gran vasija llena de agua hirviendo, que no tenía asas para ser transportada; llegó uno y le hizo unas asas, y comenzó a ser transportada gracias a las asas.

Dijo R. Janina: [Se asemeja] a (*le-*) un pozo profundo, lleno de agua fresca, dulce y estupenda, del cual nadie podía beber. Vino uno que, atando cuerdas y sogas, sacó agua del pozo y bebió. Y comenzaron todos a sacar agua y a beber. De esta manera (*kak*), pasando de un argumento a otro y de una parábola a otra, dominó Salomón lo más secreto de la Torá, y así está escrito: «Proverbios de Salomón (*mishlé shelomó*) hijo de David» (Pr 1,1).

Nuestros Maestros dijeron: «No debe despreciarse este tipo de ejemplos, pues por su medio puede un hombre dominar las palabras de la Torá».

La primera parábola de esta serie nos permite hacer una referencia a la posible influencia de literaturas extranjeras, en este caso, del mito de Ariadna y Teseo de la tradición mitológica grecorromana. En otros casos, que ya hemos mencionado y no vamos a desarrollar, se percibe la influencia del mundo de la fábula¹⁶.

Utilizada como medio exegético para explicar y aclarar la Escritura, la parábola acompaña a las reglas hermenéuticas reforzando su valor a fin de:

- armonizar textos aparentemente contradictorios;
- poner en relación textos hasta el momento no relacionados;
- responder a preguntas que se hace el mismo comentarista;
- responder a dificultades teológicas que surgen del propio texto;
- otras funciones más específicas en apoyo de interpretaciones particulares.

3. *Homilía*

Se ha dicho más arriba que clasificamos como *midrás sinagoga* aquel que no aborda el comentario según el orden de capítulos y versos de un libro bíblico, sino que comenta textos escogidos de acuerdo a un criterio externo a la estructura de los libros bíblicos, generalmente siguiendo el

16. Rodríguez Adrados 1979-1987, III, 51-52. Para la relación y diferencias entre las parábolas rabínicas y su uso en el Nuevo Testamento cristiano, cf. Pérez Fernández 1988, 42 y Girón Blanc 2005, 13-22.

orden de lecturas del ciclo litúrgico. Este orden reflejaría, por lo tanto, al menos de forma teórica, la exégesis hecha en las sinagogas durante las sesiones litúrgicas.

En lo que respecta al uso de la Escritura, la liturgia sinagoga clásica tenía generalmente dos lecturas: una de la Torá, denominada *séder*, y otra, la llamada *haftará*, proveniente de los Profetas. Proclamadas las lecturas y hechas las aclamaciones, himnos o «bendiciones» correspondientes, tenía lugar la homilía a cargo del *darshán*. Hay dos versiones del ciclo de lectura de la Torá, una que se desarrollaba en tres años, propia de Palestina, y otra en un año que se seguía en Babilonia (Mann 1971²). Las perícopas (*sedarim*) de la Torá correspondientes a cada sábado estaban prescritas, según el ciclo correspondiente, y a cada una de ellas les correspondían una o varias *haftarot* de los libros proféticos. *Séder* y *haftará* tenían siempre uno o varios puntos de relación sobre los que incidía la homilía. Pero el cuerpo de la misma venía precedido por una introducción a la que se denomina *petijá* (de פתח = abrir) y se ha traducido habitualmente por «proemio» o por «apertura», y solía terminar con una conclusión, *jatimá* (de סתם = concluir), de carácter consolador, pero sin estructura prescrita (Strack y Stemberger 1988, 335). La «apertura» generalmente aportaba un verso de un libro bíblico perteneciente al grupo de los Escritos (*Ketubim*), y desarrollaba el discurso hasta entroncarlo con algún verso del *séder* y de la *haftará*; y de esta manera deducía nuevas interpretaciones apoyándose en las reglas exegéticas, a la vez que daba expresión práctica a dos de los principios básicos de la exégesis rabínica: el que afirma la unidad de toda la Escritura y que un texto se entiende y se explica mediante el recurso a otro texto.

Pertenece a las más clásicas reglas de la oratoria y la retórica el acierto de comenzar el discurso de manera que despierte la atención de los oyentes. En la elección del verso del proemio se conjugan una técnica oratoria y la originalidad interpretativa del Maestro encargado de la homilía. Puede, por tanto, afirmarse que los elementos de tensión y sorpresa constituyen un rasgo principal del proemio. Y esto tiene especial importancia cuando se aplica al comentario e interpretación de pasajes bíblicos conocidos y repetidos con un ritmo cíclico anual o trienal.

La sucesión de homilías constituye la base estructural del midrás sinagoga, pero la forma en que estos midrasim han llegado a nosotros, constituyendo obras específicas e individuales, referidas en unos casos a un solo libro bíblico (*Levítico Rabbá*) y en otros, atribuidas mayoritariamente a un solo Maestro (*Pesiqta de Rab Kahana*), nos muestra que no son ya copia o transcripción efectiva de homilías pronunciadas en la sinagoga, sino que se han convertido en «homilías literarias» (Heinemann 1971). Son, por tanto, una especie de ejercicios prácticos de escuela o, incluso, repertorios de temas para posibles homilías. Encontramos además que el esquema de la homilía no se da solamente en el midrás sinagoga, sino también en el midrás escolar, incluyéndolas con leves diferencias formales en el lugar que corresponda según el orden del libro bíblico.

La fórmula con que estas homilías se introducen en el midrás sinagoga suele ser la siguiente: «*Rabí (NN) pataj*», es decir, «R. Fulano comenzó

(citando)...»¹⁷ y a continuación viene el verso de Escritos que por diversos caminos acabará relacionándose con el texto de Profetas y con el de Torá. En el midrás escolar suelen aparecer idénticas o similares homilías pero introducidas por «*Rabí (NN) patar qeryá be-*», es decir, «R. Fulano expuso el verso en relación a...». Otra fórmula introductoria de homilías literarias sin atribución de autor y muy habitual en el midrás escolar es «*hada hu diktib*», es decir, «esto es lo escrito».

Veamos a continuación un ejemplo de estos usos con la comparación de pasajes paralelos de *Levítico Rabbá* y *Qohélet Rabbá* y el análisis de su composición:

LvR 3,1

«El que quiera presentar algo (como ofrenda al Señor...)» (Lv 2,1).

1. R. Yisjac comenzó su homilía (*pataj*) con Qo 4,6, (que dice) «más vale un puñado de tranquilidad que dos puñados de fatiga y empeño vano».

.....
.....

R. Yisjac interpretó (*patar*) este texto en relación a las tribus de Rubén y Gad (que,) al entrar a la Tierra y ver cuánta sementera y cuánto plantío había, se dijeron: «¡Más vale un puñado de tranquilidad' (Qo 4,6) en esta tierra, 'que dos puñados...' (Qo 4,6) al otro lado del Jordán». Luego reflexionaron: «¿No tenemos nosotros la culpa de que diga la Escritura 'danos esta tierra' (Nm 32,5)?»: ahí tienes el significado de «empeño vano» (Qo 4,6), que fue su empeño.

2. Otra interpretación: «más vale un puñado de tranquilidad» (Qo 4,6) —se refiere al puñado del pobre (traído como) ofrenda voluntaria— «que dos puñados...» (Qo 4,6) —se refiere al fino incienso perfumado de la comunidad, porque (por medio de) estos llega la expiación, pero, por aquel, no—.

QoR 4,6.5.1.

«Más vale un puñado de tranquilidad que dos puñados de fatiga y empeño vano»

1. R. Yisjac interpretó (*patar*) este texto en relación a las tribus de Rubén y Gad (que,) cuando llegaron a Israel y vieron cuánta sementera y cuánto plantío había, se dijeron: «¡Más vale un puñado de tranquilidad' (Qo 4,6) en Israel, 'que dos puñados de fatiga' (Qo 4,6) al otro lado del Jordán!». Luego reflexionaron: «¡Vaya!, ¿no tenemos nosotros la culpa (por) haber pedido 'danos esta tierra'» (Nm 32,5)?

.....
.....

2. Incluso el Santo, bendito sea, dijo: «¡Prefiero un puñado de ofrenda del pobre, (traído como) ofrenda voluntaria, 'que dos puñados' (Qo 4,6) de incienso perfumado del Sumo Sacerdote!». ¿Por qué? porque (por) estos llega la expiación, pero, por aquel, no; por eso está escrito que «el que quiera presentar algo como ofrenda al Señor [...]» (Lv 2,1).

17. Con acierto propone M. Pérez Fernández mantener el significado simple de *pataj* traduciendo por «abrió (la Escritura)», en el sentido de «interpretó», no en el sentido de «abrir un libro» o «desenrollar un rollo».

En la columna izquierda vemos el texto de un midrás sinagogal, que comienza citando el *séder* e introduciendo a continuación con *pataj* una homilía sobre Lv 2,1 mediante un verso proemio tomado de Ecl 4,6. La homilía viene atribuida a R. Yisjac. Después de varios comentarios de otros Maestros que hemos omitido, retoma una nueva interpretación del mismo R. Yisjac sobre el mismo verso proemio, ahora introducida con *patar*. Finalmente se añade otra interpretación sin atribución ni fórmula introductoria.

En la columna derecha, un midrás escolar que transcribe Ecl 4,6 en el lugar que le corresponde según el orden del libro y a continuación introduce con *patar* un comentario atribuido a R. Yisjac y que es idéntico a la segunda interpretación de este mismo Maestro en LvR. Siguen varias interpretaciones omitidas aquí, que son paralelas a las que hemos omitido en LvR, aunque en diferente orden. Retoma después el comentario paralelo también sin atribución ni fórmula introductoria y una pequeña diferencia: menciona al Sumo Sacerdote en lugar de la comunidad, que aparece en LvR; y termina citando el verso de Lv 2,1, que LvR traía al principio de la *derashá* y que nos remite al *séder*. Este sería, pues, uno de los posibles tratamientos diferenciados de una misma homilía, según se trate de un midrás sinagogal o de uno escolar¹⁸.

IX. CRONOLOGÍA DEL MIDRÁS

Sin perjuicio de otros conceptos clasificatorios o taxonómicos ofrecemos ahora una clasificación cronológica de los principales midrasim escolares y sinagogaes, y de las antologías o recopilaciones tardías¹⁹:

1. *Midrasim de época tannaítica*

En primer lugar hay que citar los midrasim de época tannaítica cuya composición se considera anterior al año 300 e.c., sin que esta fecha suponga necesariamente su plasmación por escrito, ni mucho menos su redacción definitiva. Se los ha denominado clásicamente midrasim halájicos (*midrasé halajá*) por su cercanía temporal con la composición de la Misná (ca. 215 e.c.). Se ha defendido incluso que al menos un núcleo de los mismos existiera con anterioridad a R. Yehudá ha-Nasí y a la propia Misná (Halivni 1986). La denominación, que no debería tener valor clasificatorio como ya se ha comentado más arriba, viene apoyada en el hecho de que hacen exégesis de los libros de la Torá que tienen mayor contenido legal: Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, con exclusión de Génesis.

Tradicionalmente están atribuidos a dos diferentes escuelas de exégesis, la de R. Aquiba (m. 135), caracterizada por el minucioso análisis de los detalles del texto para una exhaustiva interpretación, y la de R. Ismael, contemporáneo del anterior, que se enfrenta al texto con una mayor li-

18. Una explicación detallada y completa del ejemplo en el marco de un estudio más amplio puede verse en Girón Blanc y Motos 2000, 165-166. Véase también Motos 2001, 224-225.

19. Para una datación más exacta, así como detalles de la composición y características de cada midrás, cf. Strack y Stemberger 1988, 341-431 y Pérez Fernández 1996, 487-490 y 493-494.

bertad, plasmada en la frase «la Torá habla el lenguaje de los hombres» (SNm 112,4; cf. Pérez Fernández 1989, 34). Dado que no siempre es posible percibir e identificar los principios exegéticos de estas escuelas en los textos de estos midrasim, otros investigadores prefieren desligarse de esta atribución y hablan simplemente de dos grupos, I y II, con mayor o menor homogeneidad de estilo y técnica (Strack y Stemberger 1988, 336-341).

Prescindiendo de obras de las que solo se han conservado referencias y/o fragmentos dispersos, a la escuela de R. Ismael (grupo I) se atribuyen *Mejilta de R. Ismael* (Éxodo), *Sifré Números* y *Mejilta Deuteronomio* denominado habitualmente *Midrás Tannaim*. A la escuela de R. Aquiba (grupo II): *Mejilta de R. Simeon b. Yojay* (Éxodo), *Sifrá* (Levítico), *Sifré Zuta* (Números) y *Sifré Deuteronomio*.

2. Midrasim de época amoráitica o talmúdica

Ya de época amoráitica o talmúdica (300-640) se consideran los siguientes:

Antes del año 500: *Génesis Rabbá*, *Levítico Rabbá*^{*20}, *Lamentaciones Rabbá* y *Ester Rabbá I*.

Del siglo VI, hasta 640: *Pesiqta de Rab Kahana**, *Cantar de los Cantares Rabbá* y *Rut Rabbá*.

3. Posteriores al Talmud

Del 640 al 900: *Midrás Proverbios*, *Midrás Samuel*, *Qohélet Rabbá*, *Pesiqta Rabbati**, *Tanjuma Yelammedenu**, *Éxodo Rabbá II**, *Números Rabbá II** y *Deuteronomio Rabbá**.

Del 900 al 1200: *Midrás Salmos*, *Éxodo Rabbá I*, *Aggadat Bereshit* (Génesis)*, *Cantar de los Cantares Zutá*, *Rut Zutá*, *Qohélet Zutá*, *Lamentaciones Zutá*, *Midrás Abba Gurión*, *Ester Rabbá II*, *Bereshit Rabbati* (Génesis), *Números Rabbá I*, *Midrás Panim Ajerim* (Ester), *Midrás Leqaj Tob*** y *Midrás Aggadá*.

Posteriores al 1200 e.c.: *Yalqut Simoni****, *Yalqut Majiri*** y *Midrás ha-Gadol***.

Por motivos diversos muy relacionados con su uso y con prácticas editoriales se ha producido agrupamiento de midrasim de distinta datación bajo una denominación o sigla común. Así, el denominado *Midrás Rabbá* recoge midrasim a los cinco libros del Pentateuco y a las cinco *meguilot*, todos ellos denominados con el nombre del libro bíblico y el apelativo «rabbá». Como puede verse en la cronología anterior, estos midrasim apellidados «rabbá» provienen de época distintas, y algunos incluso están compuestos por secciones o partes originadas en diferente momento. Por otra parte, unos son escolares y otros sinagogales. Hay que concluir, pues, que su edición conjunta con el nombre de *Midrás Rabbá* no tiene

20. Se marcan con un asterisco los midrasim sinagogales y con dos, las recopilaciones o antologías.

otra pretensión que ofrecerlos agrupados, por tratarse de los libros bíblicos más leídos en la liturgia y en la fiestas principales.

Por su importancia y características merece una mención especial el denominado *Midrás Tanjuma*, también conocido como *Tanjuma Yelammedenu*: conservado en innumerables manuscritos que suponen versiones diversas, «constituyen un grupo de midrasim homiléticos (= sinagogaes) al Pentateuco transmitidos en redacciones variadas; a este grupo pertenecen también *Éxodo Rabbá* II, *Números Rabbá* II, *Deuteronomio Rabbá*, parte de *Pesiqta Rabbati* y otros» (Strack y Stemberger 1988, 407). El nombre proviene del hecho de que R. Tanjuma, amoraita palestinese de la quinta generación, es el más citado y de que muchas de las homilías comienzan con la expresión *yelammedenu rabbenu*, es decir, «que nos illustre nuestro maestro».

Entre los midrasim de la última época hay un grupo de ellos atribuidos a un autor, Moshé ha-Darshán (siglo XI), o a su escuela: *Bereshit Rabbati* (Génesis), *Números Rabbá* I, *Midrás Aggadá*, que son reelaboraciones de obras anteriores y recopilaciones de materiales dispersos.

Por último, con posterioridad al 1200, se producen varias recopilaciones de textos en los que apenas hay materiales nuevos ni originales.

Al margen de esta relación de midrasim, escolares y sinagogaes, ofrecida en orden cronológico, han de tenerse en cuenta otras obras pertenecientes al modelo que se denomina midrás narrativo, entre las que se cuentan *Pirqué de R. Eliézer*, datado ya en época postalmúdica (ca. 700-750), y *Séder Olam Rabbá*, de muy diferente estilo, datado en su núcleo originario en el siglo II (Pérez Fernández 1996, 499).

En la *Encyclopaedia Judaica* (2007², XIV, 184) se ofrece una amplia relación de obras que, aun llevando el nombre de «midrás», no encajan totalmente en las características exigidas y que se denominan de forma genérica «obras hagádicas».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agua, A. del (1985), *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- Armenteros, V. (2009), *Midras Tanhuma Génesis*, ed. S. Buber, EVD, Estella.
- Ayali, M. (1992), *Te voy a contar un cuento... Parábolas de los rabinos*, Palas Ateña, Madrid.
- Daube, D. (1949), «Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric»: *HUCA* 22, pp. 239-264.
- Díez Macho, A. (1972), *El Targum. Introducción a las traducciones aramáicas de la Biblia*, CSIC, Barcelona.
- Encyclopaedia Judaica* (2007²), 22 vols., Mcmillan, Detroit.
- Girón Blanc, L. F. (1988), «La crónica de Moisés»: *Sefarad* XLVIII, pp. 390-425.
- (1989), *Midrás Exodo Rabbá*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- (1991) *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, EVD, Estella.
- (1992), «Literatura derásica»: *El Olivo* XVII/36, pp. 83-103.
- (2005), «Parábolas rabínicas y Nuevo Testamento»: *Reseña Bíblica* 47, pp. 13-22.

- Girón Blanc, L. F. y Motos, M.^a del C. (2000), «*Patar y Pataj en Qohélet Rabbah*», en L. F. Girón Blanc (coord.), «Exégesis rabínica: lengua y literatura»: *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 3, pp. 159-197.
- Halivni, D. (1986), *Midrash, Mishnah, and Gemara*, Harvard University Press, Cambridge.
- Heinemann, J. (1971), «The Proem in the Aggadic Midrashim, A Form-critical Study»: *Scripta Hierosolymitana* XXII, pp. 100-122.
- Mann, J. (1971²), *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Ktav Publishing House, Nueva York.
- Martín Contreras, E. (2000). «'En... 'el.la' en la exégesis de Génesis Rabbah», en L. F. Girón Blanc (coord.), «Exégesis rabínica: lengua y literatura»: *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 3, pp. 147-157.
- (2002), *La interpretación de la creación. Técnicas exegéticas en «Génesis Rabbah»*, EVD, Estella.
- Martín Contreras, E. y Seijas, G. (2011), *Masora. La transmisión de la tradición de la Biblia Hebrea*, EVD, Estella.
- Martínez Sáiz, T. (1995), *Mekilta de Rabbí Ismael*, EVD, Estella.
- Motos, M.^a del C. (2001), *Las vanidades del mundo. Midrás Qohélet Rabbah*, EVD, Estella.
- Navarro Peiro, Á. (1987a), *Abot de Rabbí Natán*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- (1987b) «Las treinta y tres Reglas de Interpretación según el texto de la Mishná de Rabbí Eliezer»: *MEAH* 36/2, pp. 55-72.
- (1988) «Las treinta y tres Reglas de Interpretación según el texto del Génesis Ha-Gadol»: *Estudios Bíblicos* 46/1, pp. 79-96.
- Pérez Fernández, M. (1988), *Parábolas rabínicas. El Mašal midrásico o el mašal como recurso hermenéutico para abrir la Escritura. (Ensayo sobre los Mesalim del Midrás Sifre Números)*, Universidad Pontificia de Salamanca/Universidad de Granada, Murcia.
- (1989), *Midrás Sifre Números*, EVD, Estella.
- (1996), «Literatura Rabínica», en G. Aranda, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella.
- (1997), *Midrás Sifra. El comentario rabínico al Levítico*, EVD, Estella.
- Ribera Florit, J. (1987), «De la traducción a la interpretación: el Targum»: *El Olio* XI/26, pp. 111-126.
- Rodríguez Adrados, F. (1979-1987), *Historia de la fábula greco-latina*, 3 vols., Ediciones Clásicas, Madrid.
- Stemberger, G. (2011), *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*, Trotta, Madrid.
- Strack, H. L. y Stemberger, G. (1988), *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, ed. preparada por M. Pérez Fernández, Institución San Jerónimo, Valencia.
- Targarona, J. (1995), *Diccionario hebreo-español*, Riopiedras, Barcelona.
- Vegas Montaner, L. (1994), *Génesis Rabbah I*, EVD, Estella.
- Vermes, G. (1975), «Bible and Midrash. Early Old Testament Exegesis», en G. Vermes (ed.), *Postbiblical Jewish Studies*, Brill, Leiden, pp. 59-91.
- Wright, A. (1967), *The Literary Genre Midrash*, Society of St. Paul, Nueva York.

13. EL TARGUM

Joan Ferrer Costa

Dentro del complejo mundo de las traducciones antiguas —griegas, siríacas y latinas— de la gran biblioteca del pueblo de Israel que constituye la Biblia, las traducciones en lengua aramea constituyen un caso realmente singular. En principio cabe esperar que las traducciones presenten pequeñas variantes que son debidas a opciones interpretativas de los traductores o al hecho de que los traductores tenían delante un texto hebreo que podía presentar variantes respecto del texto masorético (TM)¹. En el caso de las versiones arameas vemos que nos encontramos con un mundo literario nuevo en el que la traducción del texto hebreo de la Biblia en lengua aramea se presenta conjuntamente con paráfrasis y desarrollos de carácter narrativo o teológico bastante singulares. Veamos como ejemplo Gn 12,5 y sus diversas interpretaciones arameas:

TM Gn 12,5 «Y tomó Abrán a Saray su mujer, y a Lot, hijo de su hermano, y toda su hacienda que habían ganado, y las almas que habían adquirido en Harán, y salieron para ir a tierra de Canaán; y a tierra de Canaán llegaron»².

TgOnq Gn 12,5 «Y tomó Abrán a Saray su mujer, y a Lot, hijo de su hermano, y a toda su propiedad que habían adquirido, y a las almas que habían sometido a la Ley en Harán, y salieron para ir a la tierra de Canaán y llegaron a la tierra de Canaan».

TgPsJ Gn 12,5 «Y tomó Abrán a Saray su mujer, y a Lot, hijo de su hermano, y a toda su propiedad que habían adquirido, y a las almas que habían convertido en Harán, y salieron para ir a la tierra de Canaán y llegaron a la tierra de Canaán».

1. El texto masorético es el texto de la Biblia establecido por los masoretas, filólogos que entre los siglos VI y X e.c. fijaron el texto de la Biblia. Los manuscritos masoréticos contienen cuatro componentes: el texto consonántico de los escritos bíblicos, los signos vocálicos, los acentos y las notas masoréticas escritas en los márgenes. Los manuscritos masoréticos más importantes son el Códice de Alepo, que sirve de base al proyecto de edición de la Biblia hebrea de la Universidad Hebrea de Jerusalén y el Códice de Leningrado (escrito en el año 1009), editado en la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* y en la *Biblia Hebraica Quinta*. Cf. Martín Contreras y Seijas 2010, 29-36; 77-85.

2. La traducción que ofrezco de Gn 12,5 es mía.

Observamos que el hebreo «las almas que habían adquirido» se convierte en las versiones arameas en «las almas que habían sometido a la Ley» (TONq) y «las almas que habían convertido [al judaísmo]» (TgPs]). Se trata de una interpretación claramente teológica en la que el patriarca realiza con éxito una misión de proselitismo al servicio de la fe judía en el mundo.

Este es el patrón general de las traducciones arameas de la Biblia conocidas con el nombre de targum, «traducción», en plural targumim.

Es necesario observar que han llegado hasta nosotros targumim de todos los libros bíblicos, a excepción de Daniel, Esdras y Nehemías, libros que poseen secciones redactadas originalmente en lengua aramea (Esd 4,7-6,18; 7,12-26; Dn 2,4-7,28).

I. LA LENGUA ARAMEA

Los arameos eran un pueblo semítico establecido a lo largo del río Éufrates en una extensa zona situada entre Babilonia y Palmira. Aparecen nombrados por primera vez en las crónicas del rey asirio Tiglatpileser I (ca. 1114-1076 a.e.c.). A lo largo del siglo IX y VIII a.e.c. se formarán diversos estados arameos (Bit-Adini, Bit-Bahiani, Samal, Damasco) que mantendrán relaciones más o menos hostiles con el poderoso Imperio asirio, que a lo largo del siglo VIII los conquistará.

La lengua aramea tuvo un éxito insospechado: se convirtió en la principal lengua internacional del Próximo Oriente desde aproximadamente el año 600 hasta el 700 e.c., en que el árabe la desplazó como lengua literaria y coloquial.

Del arameo del *periodo de los estados arameos* independientes (siglos IX-VIII a.e.c.) solo han llegado hasta nosotros diversas inscripciones que reflejan los dialectos arameos de la zona de Siria y del sur de Turquía. La estela de Tell Dan, en el norte de Israel (publicada por A. Biran y J. Naveh en el año 1993), del siglo IX, muestra que esta localidad se encontraba bajo dominio arameo en el momento de la erección de la estela.

A lo largo del siglo VIII a.e.c. y durante el *periodo neoasirio* (hasta el 612 a.e.c.) una variedad de la lengua aramea se convirtió en la *lingua franca* del Imperio. Con la pérdida de la independencia de los estados arameos occidentales —que cayeron bajo el poder de las armas asirias—, las deportaciones de las poblaciones arameas ordenadas por los asirios, el comercio, los ejércitos y la administración, la lengua aramea de estos estados —que ya se hablaba en las ciudades arameas de Mesopotamia (Gozán, Nimrud, Hadat)—, se extendió por todo el Imperio neoasirio. Los relieves del palacio de Tiglatpileser III (744-727) muestran dos escribas: uno con un estilete y una tablilla encerada (el escriba asirio) y el otro con una pluma y un pergamino o papiro (el escriba arameo). A partir del siglo VIII, junto con el acadio —la antigua lengua de las relaciones internacionales— escrito en cuneiforme silábico, apareció el arameo común, que asumió la función de nueva lengua internacional.

Una extensa carta sobre un *ostrakon* encontrada en Asur (ca. 650), escrita en arameo por el funcionario asirio Bel-Etir a su colega Pir-Awur, desde Babilonia a Asiria, muestra que en estos momentos el arameo ya

era la lengua que usaban los mismos asirios. Este texto confirma la información del famoso texto de 2 Re 18,17-37 en el que los funcionarios del rey Ezequías pidieron al *rab shaqé*, jefe militar de Senaquerib, que les hablase en arameo y no en «judío», para que el pueblo que se hallaba en las murallas de la ciudad de Jerusalén asediada (701) no entendiese el mensaje.

Con la caída de Nínive (612) surge el predominio del sur de Mesopotamia. Los gobernadores caldeos del *Imperio neobabilónico* continuaron usando el arameo como lengua de la diplomacia. Babilonia en este periodo se encontraba fuertemente arameizada y parece que el arameo ya había sustituido al acadio como lengua principal hablada en la región. Lamentablemente se han encontrado pocos textos arameos de este periodo. El testimonio más importante es el papiro de Adón (*ca.* 600), encontrado en Saqqara en el año 1942, que contiene una carta de Adón, rey de Ecrón, dirigida al faraón Necaó II (609-595), escrita en arameo (y no en cananeo), pidiéndole ayuda contra Nabucodonosor, que ya había llegado hasta Afeq (cf. 2 Re 24,1-2). Este texto confirma que el arameo fue usado en este periodo como *lingua franca* del Oriente Próximo.

Nabucodonosor conquistó Jerusalén, donde todavía se hablaba hebreo —como prueban las cartas de Lakish—, y deportó la población a Babilonia en 597 y 587. Según la opinión tradicional —por otra parte, muy verosímil—, en el destierro de Babilonia los judíos cambiaron el hebreo por la lengua aramea que se hablaba en aquella región. A la vuelta de la cautividad (entre los años 538 y 522 a.e.c.) los judíos ya debían de hablar en lengua aramea.

Los *aqueménidas* (538-333 a.e.c.) no impusieron su idioma, el iranio, sino que adoptaron el arameo como lengua oficial e internacional de las cancillerías y satrapías aqueménidas. Clermont-Ganneau fue el primero en probar que el arameo era la lengua oficial de las cancillerías al observar que en las dos líneas que se conservan del papiro de Turín³, el autor de la carta, el egipcio Phym, se dirigía en arameo a un persa, Mitravahish-ta. Se han descubierto inscripciones arameas del periodo persa en todo el Imperio (Afganistán, Arabia septentrional, Armenia, Asia Menor, Babilonia, India, Palestina, Persia, etc.), pero la mayor parte del material arameo del periodo aqueménida se descubrió en Egipto, en la isla de Elefantina (en arameo *yeb*), frente a Siene (Asuán), situada en medio del Nilo en la frontera meridional de Egipto. Desde el siglo VI a.e.c. Elefantina aparece como uno de los centros de la diáspora judía en Egipto, probablemente debido a que era una ciudad con guarnición militar y se empleaba a los judíos sobre todo como mercenarios. Los documentos arameos de Elefantina comprenden inscripciones en jarras, *ostraka*, papiros y rollos de cuero. Fechados entre 514 y 398 a.e.c., son fundamentalmente textos de la vida cotidiana: mensajes, cartas, contratos (de matrimonio, compra, venta), testamentos, donaciones, reconocimiento de deudas, textos administrativos, etc., que permiten captar en vivo la vida de las comunidades judías y arameas parcialmente mezcladas con la población egipcia. Otros

3. Editada en *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, II, 1889, 124.

textos importantes de este periodo son: la correspondencia del sátrapa persa Arsham; los textos hallados en Saqqara, la antigua Menfis, que era la capital de la satrapía persa de Egipto; y también la correspondencia privada hallada en Hermópolis. El único texto literario hallado en Elefantina es la Historia de *Ajicar* (ca. 430 a.e.c.), traducción de un original acadio del siglo VII a.e.c.

Los documentos descubiertos en Wadi Daliyeh (Samaria) y las cartas y documentos arameos del libro de Esdras (Esd 4,7-6,18; 7,12-26) son testimonios de la lengua de este periodo.

A partir de la caída del Imperio persa, con la llegada al poder de Alejandro de Macedonia y sus sucesores, los Seléucidas en Asia Menor, Mesopotamia e Irán y los Ptolomeos en Celesiria y Egipto, la *koiné* aramea que había sido utilizada como lengua oficial e internacional fue debilitándose lentamente hasta ser sustituida por el griego, el persa, los dialectos orientales y occidentales del arameo y, finalmente, por el árabe.

La historia de la lengua aramea, que es una lengua semítica del oeste de la zona geográfica de Siria-Palestina, se puede dividir en los estratos siguientes:

1. *Arameo antiguo* (desde medianos del siglo IX hasta el 612 a.e.c.). Pertenece a este estrato antiguo de la lengua un conjunto de inscripciones de la época de los estados arameos independientes.

2. *Arameo oficial o imperial* (desde el 612 hasta el 200 a.e.c.). Los documentos más importantes de este periodo son los archivos del destacamento militar judío de Elefantina y las cartas arameas del libro bíblico de Esdras.

3. *Arameo medio* (200 a.e.c.-200 e.c.). Durante las épocas helenística y romana el griego sustituyó al arameo como lengua de la administración, a partir de este momento los diversos dialectos arameos empezaron a desarrollarse de manera independiente unos de otros; la lengua escrita, no obstante, siguió manteniendo una cierta uniformidad, ya que continúa la *koiné* aramea estándar del periodo anterior, pero empiezan a manifestarse las diferencias léxicas y gramaticales que reflejan la lengua hablada en las diversas zonas geográficas. Se distinguen los *dialectos epigráficos* siguientes: palmireno, nabateo y hatreo. Los *documentos canónicos* comprenden las partes arameas del libro bíblico de Daniel y los textos en *araméo literario judío* (textos arameos de Qumrán, *Targum Onquelos del Pentateuco* y *Targum Jonatán de los Profetas*; estos textos targúmicos fueron vocalizados por las academias rabínicas de Babilonia, pero parece que el texto consonántico proviene de Palestina y que fue escrito en este periodo).

4. *Arameo tardío* (250-1200 e.c.). Durante la primera parte de este extenso periodo de la historia de la lengua, los dialectos arameos continuaban siendo hablados por la mayor parte de la población, pero a partir de los siglos VII-VIII, el árabe sustituyó al arameo como lengua hablada, de modo que la mayor parte de los testimonios literarios de esta época reflejan una lengua de cultura que ya no se hablaba. Se distinguen los siguientes dialectos geográficos:

4.1. *Dialecto palestinese*

- *Judío*: inscripciones; *Targum Neofiti*, fragmentos de la gueniza de El Cairo y *Targum Fragmentario*; dialecto galileo: partes arameas del Talmud de Jerusalén⁴ y de los fragmentos arameos de los midrasim palestineses (*Génesis Rabbá* y *Levítico Rabbá*).

- *Cristiano* (escrito en escritura siríaca): inscripciones y traducciones de la Biblia y leccionarios litúrgicos de la región de Judea.

- *Samaritano* (escrito en la escritura paleohebrea de los samaritanos): dos traducciones diferentes del Pentateuco, poesía litúrgica y algunas obras literarias y exegéticas (*Memar Marqa* y *Asatir*).

4.2. *Dialecto sirio*

- *Siríaco*: es la lengua litúrgica del cristianismo de Siria y Mesopotamia. Es el dialecto arameo mejor documentado, ya que en siríaco está escrita una extensísima biblioteca de obras de todo tipo: traducciones de la Biblia, tratados religiosos, obras científicas y creaciones literarias. El siríaco tiene dos dialectos principales: el oriental (de los cristianos nestorianos del Imperio sasánida, y posteriormente omeya y abásida) y el occidental (de los cristianos jacobitas del Imperio bizantino). La base del siríaco fue la lengua de la ciudad de Edesa (la actual Urfa, en Turquía).

- *Arameo literario judío tardío*: es la lengua aramea del *Targum PseudoJonatán*, del *Targum de los Salmos*, del *Targum de Job* y del libro arameo de Tobit. Es un dialecto con una gramática y léxico consistentes, que toma prestados elementos de otros estadios de la lengua y que muestra afinidades léxicas con el habla aramea de la región de Siria.

4.3. *Dialecto babilónico*

- *Judío*: es la lengua aramea que hablaban las comunidades judías de Babilonia. Es la lengua del Talmud de Babilonia (editado durante el periodo sasánida, siglo V-VI e.c.), de la literatura gaónica del periodo postalmúdico (siglos VI-XI e.c.) y de los escritos de Anán ben David (siglo VIII e.c.), autor de una obra de exégesis del Pentateuco, conservada parcialmente en manuscritos de la gueniza de El Cairo. Las inscripciones de carácter mágico de unos tazones de los siglos V-VIII procedentes de Irak e Irán presentan un dialecto distinto del de los escritos rabínicos.

- *Mandeo*: es la lengua literaria de la secta gnóstica de los mandeos, nacida en Palestina y desplazada a Mesopotamia.

5. *Arameo moderno* (desde el 1200 hasta la actualidad).

II. LAS TRADUCCIONES ARAMEAS DE LA BIBLIA O TARGUMIM

Targum (palabra hebrea y aramea) significa «traducción, interpretación»; por antonomasia designa las versiones arameas del texto bíblico hebreo para uso litúrgico y pedagógico. El traductor que en la sinagoga tenía la misión de traducir el texto hebreo de la Escritura al arameo, que era la len-

4. Desde un punto de vista lingüístico, solo los fragmentos de la gueniza de El Cairo pueden considerarse como representantes genuinos de este dialecto.

gua popular mayoritaria de las comunidades judías de la Tierra de Israel (desde el siglo VI a.e.c. hasta el siglo VII e.c.), recibía el nombre de *meturgeman* (Meg 4,4). La tradición rabínica vio en la escena de la lectura pública de la Ley en Jerusalén realizada por Esdras (Neh 8,4-8) el inicio de la tradición targúmica: «Leían el libro de la Ley de Dios traduciéndolo y explicándolo para que se entendiese la lectura» (Neh 8,8).

En realidad, Esdras no tiene ninguna relación con el origen de las traducciones arameas, pero su figura está relacionada con el esfuerzo que realizará el judaísmo posexilico para que el conocimiento y la práctica de la Torá estén siempre presentes en la vida de los judíos. La necesidad de traducir el texto hebreo se explica porque el arameo a partir del exilio de Babilonia se convertirá en la lengua materna de la mayoría de los judíos (excepto, probablemente, de los que vivían en la región de Jerusalén). Las traducciones están al servicio de la Escritura: sirven para transmitir su contenido a una lengua comprensible y para precisar el sentido de unos textos antiguos, que frecuentemente no son fáciles de comprender. La finalidad del targum es la interpretación y la enseñanza de la Escritura, por esta razón está vinculado con la sinagoga (asamblea cultural) y con las escuelas, que en su origen fueron un anexo a la sinagoga. Para que el texto bíblico estuviera al alcance de todos los fieles a fin de que pudieran meditarlo y ponerlo en práctica en sus vidas, la primera necesidad consistía en comprenderlo en la lengua de la vida cotidiana —el arameo—; la traducción implica ya un esfuerzo de comprensión, que se explicita en las paráfrasis que ponen en evidencia todo el sentido que el texto sagrado contiene.

El segundo targum de Ester —obra bastante tardía— pone en boca de Amán la afirmación siguiente, que claramente muestra una práctica sinagoga: «El día de Pascua suben a sus sinagogas, leen en sus libros y traducen a sus profetas» (TgEst II 3,8).

La Misná indica que la traducción aramea de la Torá o Pentateuco en la sinagoga se realizaba verso a verso, mientras que en los profetas se procedía a traducir por grupos de tres versículos (Meg 4,4). La tradición rabínica (Meg 4,10) también ha conservado listas de pasajes que no se debían traducir y que solo podían ser leídos en hebreo. Entre estos estaban: la historia de Rubén, que durmió con Bilhá, la concubina de su padre (Gn 35,22); el episodio del adulterio de David con Betsabé (2 Sam 11,2-17) y el de la violación de Amón, hijo de David, a su hermanastra Tamar (2 Sam 13). Se trata de textos en los que las grandes figuras de la historia de Israel presentan notables debilidades morales, que el targum, con fines educativos, evita divulgar. De todos modos, estas restricciones afectaban solo a la lectura pública en la sinagoga. Onquelos los traduce al arameo porque se estudiaban en las academias rabínicas, que son las responsables de las ediciones de los textos targúmicos oficiales; en cambio, los targumim palestinos, que presentan una exégesis de uso sinagoga, conservan el texto hebreo en estos pasajes sin traducción. El TF de Gn 35,22 (Ms. V = Ebr. 440) presenta el texto hebreo con la indicación «no traducirlo».

El uso litúrgico del targum debió de extinguirse paulatinamente a partir de la conquista árabe de Palestina (siglo VII e.c.) con la sustitución lingüística que se produjo: el arameo se fue extinguiendo lentamente siendo sustituido por el árabe como lengua materna de las comunidades judías

que se encontraban bajo dominio del islam. El arameo —lengua popular por excelencia de las comunidades judías— se convirtió entonces en una lengua de eruditos.

Los textos targúmicos que han llegado a nosotros formando parte del rico acervo de la literatura rabínica no se pueden explicar como el resultado exclusivamente de las traducciones populares realizadas en las sinagogas a fin de ayudar a las comunidades judías congregadas para oír la lectura de las sagradas Escrituras a comprender estos textos sagrados. Los targumim pasarán a formar parte del currículum académico rabínico para la formación de los jóvenes judíos. El currículum avanzaba con los estudios siguientes: Miqrá (Escritura), Targum (traducción aramea de la Escritura sagrada), Misná (código de la «Ley Oral», compilado por rabí Yehudá el Patriarca, ca. 200 e.c.) y Talmud (comentario de los rabinos de las academias de Babilonia a los diversos tratados de la Misná, compilado ca. 600 e.c.). En el nivel elemental del aprendizaje del judaísmo, los alumnos estudiaban el texto hebreo de la Biblia con la ayuda de una traducción casi literal en arameo, que era la lengua familiar de las familias judías. El targum encuentra, pues, en la escuela una situación vital que complementa su origen en las asambleas sinagogaes, como ayuda para la correcta comprensión del texto bíblico que se expresa en lengua hebrea.

La tercera situación vital en la que se consolida el targum hay que situarla en las academias rabínicas: el targum, tal como ha llegado a nuestro tiempo, es una obra literaria de carácter académico que refleja una exégesis minuciosa del texto sagrado según un método riguroso —el método *derásico*—, que solo se puede explicar a partir del estudio realizado en el *bet ha-midrás*. Por otra parte, las diversas recensiones targúmicas demuestran que el texto fue ampliándose con el paso de los años, de modo que en el estadio final que presentan los manuscritos targúmicos que han llegado hasta nosotros se encuentran estratos sucesivos de interpretaciones que se han ido acumulando a modo de aluvión textual. La paráfrasis se fue desarrollando con el paso de los siglos hasta incorporar referencias a épocas muy tardías. Así, por ejemplo:

Gn 21,21: ... vivió en el desierto de Parán, y su madre le buscó una mujer egipcia.

TgPsJ Gn 21,21: Y habitó en el desierto de Parán. Y tomó por mujer a Adisa, pero la repudió, y su madre tomó para él como mujer a Fátima, del país de Egipto.

Adisa y Fátima son los nombres de una esposa y de una hija de Mahoma. Es evidente que esta glosa targúmica solo puede haber sido escrita con posterioridad a la expansión del islam en la tierra de Israel.

III. EL MÉTODO TARGÚMICO

El método exegético usado por las diversas versiones arameas de la Biblia es conocido con el nombre de *derásh* (de la raíz hebrea שרש «buscar»), que com-

prende el conjunto de principios, técnicas y procedimientos para establecer la plenitud de sentido de las palabras de la Escritura, de modo que llegue a ser significativa para los nuevos tiempos —principio de actualización— en los que la Palabra divina es leída. Las traducciones arameas de la Biblia parten del principio interpretativo según el cual la Palabra de Dios contenida en la Escritura posee una riqueza inagotable y una profundidad insondable, de modo que el texto puede comunicar múltiples significados. El método targúmico no es uniforme: unos textos son traducidos de manera rigurosamente literal, mientras que otros contienen paráfrasis muy extensas. El objetivo fundamental de las versiones arameas es verter al arameo el contenido del texto bíblico, objetivo este que frecuentemente obliga a especificar o a parafrasear el contenido material del texto hebreo de los libros bíblicos.

Los targumim son el resultado de un largo proceso interpretativo, realizado a lo largo de varios siglos en los que las lenguas hebrea y aramea coexistían, en grados distintos, como lenguas vivas (habladas o al menos utilizadas como lenguas de cultura). El método de las traducciones targúmicas en su origen está ligado a las traducciones al arameo que se realizaban en la liturgia sinagoga. Este origen explica determinadas características de las traducciones arameas, como el carácter popular que se observa en muchos pasajes, la voluntad de los textos targúmicos de ofrecer una versión que pueda ser entendida inmediatamente, por lo que la Biblia es frecuentemente considerada como una unidad y se actualiza en la medida en que esto contribuye a dar sentido a un texto que ante todo es considerado como Sagrada Escritura. Veamos ejemplos de esta forma de proceder.

Las exhortaciones, maldiciones y doxologías que acompañan a la traducción de algunos versículos bíblicos son claros exponentes del contexto casi homilético en el que se sitúan las traducciones arameas:

Lv 22,28: No degollaréis el mismo día una vaca o una oveja con su cría.

TgN Lv 22,28: Pueblo mío, hijos de Israel, vaca u oveja y vaca u oveja o cabra, a ella y a su hijo no degollaréis.

Nm 11,7: El maná se parecía a semilla de coriandro, con color de bedelio.

TgPsJ Nm 11,7: ¡Ay del pueblo cuya comida es pan de los cielos y murmuraron! Porque el maná es parecido a la semilla de coriandro blanco cuando baja de los cielos y cuando se ha solidificado su aspecto es como el aspecto del bedelio.

Gn 35,9: Al volver de Parán Aram, Dios se le apareció de nuevo a Jacob, y lo bendijo.

TgN Gn 35,9: ¡Dios eterno —sea su nombre bendito por los siglos de los siglos—, tu humildad, tu rectitud, tu justicia, tu poder [y tu gloria] no tendrán fin por los siglos de los siglos! Tú nos has enseñado a bendecir al novio y a la novia desde Adán y su pareja y también nos enseñaste a visitar a los enfermos, desde nuestro padre Abrahán, el justo, cuando te revelaste a él en la Llanura de la Visión cuando aún sufría de la sangre de la circuncisión. Y aun nos has enseñado a consolar a los que están de duelo, desde nuestro padre Jacob, el

justo. El camino de eternidad encontró a Débora, nodriza de su madre Rebeca, y Raquel se le murió en el camino. Él se sentó dando alaridos y lloró y se lamentó hundido; pero tú, en tu misericordiosa bondad, te revelaste a él y le bendijiste; tú le bendijiste con la bendición de los que hacen duelo y le consolaste. Ya que la Escritura explica y dice: Se reveló el Señor a Jacob a su vuelta de Paddán Aram y le bendijo.

Es interesante notar que algunas de las largas paráfrasis targúmicas se encuentran al inicio de los *sedarim*, las secciones bíblicas previstas como lecturas sinagogaes, como esta correspondiente al inicio de Gn 15 del *Targum PseudoJonatán*:

Gn 15,1: Después de estos sucesos, Abrán recibió en una visión la palabra del Señor: No temas, Abrán; yo soy tu escudo, y tu paga será abundante.

TgPsJ Gn 15,1: Después de estas cosas, después de que se congregaron los reyes y cayeron delante de Abrahán y mató [literalmente: mataron] cuatro reyes y devolvió, pensó Abram en su corazón y dijo: «¡Ay de mí ahora! Quizá haya recibido la recompensa de mis mandamientos en este mundo y no tenga parte en el mundo venidero. O quizá vayan los hermanos y parientes de estos muertos, se unan en legiones y vengan contra mí. O quizá en aquel tiempo se encontró para mí la recompensa de méritos pequeños y [por ello] cayeron ante mí, y en una segunda vez no se encuentre para mí recompensa y sea profanado en mí el Nombre de los Cielos». Por esto, una palabra del Señor fue con Abram en una visión diciendo: «No temas, pues aunque se uniesen en legiones y fuesen contra ti, mi Palabra será para ti un escudo; y aunque esos hayan caído ante ti en este mundo, la recompensa de tus buenas obras está guardada y preparada ante mí para el mundo venidero, muy grande».

Algunos de los procedimientos exegéticos que utiliza el targum para realizar su interpretación de los textos de la Escritura son notables. Así, las primeras palabras de Ex 12,17: «Y guardaréis [la fiesta de] los panes sin levadura» han sido leídas según el procedimiento rabínico conocido como *al tiqré*: «no leas [esto sino aquello]», y conservado en una variante marginal del *Targum Neofiti*: «Observaréis la ley de los ázimos». La palabra *masot*, «panes sin levadura», ha sido leída como *mitsvot*, «mandamientos».

Otro método de interpretación utilizado es la guematría, que consiste en la interpretación de una palabra a partir de la atribución del valor numérico que en hebreo tienen las letras del alfabeto. Así, la enigmática expresión de Gn 49,10: «vendrá Shiloh» es interpretada por el *Targum PseudoJonatán*: «Hasta el tiempo en que venga el rey mesías». Atribuyendo valor numérico a las dos palabras hebreas יבא שילה obtenemos: $10 + 2 + 1 + 300 + 10 + 30 + 5$: 358, que es el mismo valor numérico de la palabra משיח , «mesías» ($40 + 300 + 10 + 8$).

Otras interpretaciones se explican a partir de una exégesis literal de cada una de las palabras que aparecen en el texto hebreo. Así, en Nm 15,31 se encuentra repetido un mismo verbo hebreo en dos formas verbales distintas: «cortar será cortado»; esta repetición es motivo de exégesis en el *Targum PseudoJonatán*: «Será exterminado en este mundo; será exterminado este hombre en el mundo venidero».

Los targumistas expresan una notable tendencia reverencial con respecto al misterio de Dios, de modo que las versiones arameas tienden a evitar las expresiones metafóricas de carácter antropomórfico. De manera que, para el targum, las personas no se relacionan «con» Dios, sino «delante de él». Así: Tg Oseas 14,3: traduce «y te ofrecemos los toros (?) [traducción conjetural: frutos] de nuestros labios» por: «Las palabras de nuestros labios serán aceptadas delante de ti».

Las versiones arameas por razones de respeto se refieren a Dios con dos conceptos de gran riqueza teológica que expresan la manera de ser y de actuar del Señor de Israel: *Memrá* o Palabra y *Shejiná* o Presencia. La Palabra de Dios actúa de modo eficaz en la historia:

Os 3,2: Me la compré por quince pesos de plata y fanega (*ómer*) y media de cebada.

TgOs 3,2: Y los salvé por mi Palabra el día quince del mes de *nisán* en el que di siclos de plata en expiación de sus almas, y dije que ofreciesen delante de mí el *ómer* de la ofrenda de la cosecha de la cebada.

La *Shejiná* es la presencia divina en el interior de Israel, que está vinculada especialmente con el culto del templo:

Os 2,25: Y me la sembraré en el país, me compadeceré de Incompadecida (*Lo-ruhama*) y diré a No-pueblo mío (*Lo-ammi*): Eres mi pueblo mío, y él responderá: Dios mío.

Y el targum interpreta:

TgOs 2,25: Y los estableceré delante de mí en la tierra de la casa de mi Presencia, y tendré compasión de ellos, que no fueron compadecidos por sus obras. Y diré a los que había dicho «No mi pueblo»: «Vosotros [sois] mi pueblo». Y él dirá: «Dios mío».

En las traducciones arameas estas sutilezas teológicas se encuentran acompañadas de elementos populares muy sugestivos:

Nm 31,8: Y mataron a los reyes de Madián con los demás caídos: Evi, Requen, Zur, Jur y Reba, los cinco reyes de Madián. Y también pasaron a cuchillo a Balaam, hijo de Beor.

TgPsJ Nm 31,8: Y a los reyes madianitas mataron además de los muertos en sus campamentos: Ewí, Reqem, Sur —él era Balac—, Hur y Reba, los cinco reyes de Madián. A Balaam, hijo de Beor, lo mataron a espada. Y sucedió que cuando Balaam, el culpable, vio al sacerdote Pinjás persiguiéndole, usó palabras mágicas y voló por el aire de los cielos; inmediatamente mencionó Pinjás el Nombre grande y santo, y voló tras él, lo cogió por la cabeza, lo hizo descender, desenvainó la espada y deseó matarlo. Abrió su boca con palabras de súplica y dijo a Pinjás: «Si levantas mi vida [si me mantienes con vida], te juro que todos los días que yo esté levantado que no maldeciré a tu pueblo». Respondió diciéndoles: «¿Acaso no eres tú Labán, el arameo, que deseó destruir a nuestro padre Jacob, y bajaste a Egipto a fin de destruir a su descendencia y después que

salieron de Egipto incitaste contra ellos al malvado Amalec y ahora has sido incitado para maldecirlos? Pero como viste que no prosperarían tus obras y que la Palabra del Señor no te escucharía, diste a Balaq el mal consejo de poner a sus hijas en el cruce de los caminos para descarriarlos, por lo que cayeron de entre ellos veinticuatro mil. Por esto no es posible levantar de nuevo tu alma». E inmediatamente sacó la espada de la vaina y lo mató.

El targum es una obra rica, que combina elementos claramente populares con profundas paráfrasis de carácter teológico que presentan la Biblia como una unidad, que tiene como objetivo ofrecer la plenitud de sentido del texto de las sagradas Escrituras. La bella glosa añadida a Ex 12,41 nos servirá de corolario de esta aproximación al método de los targumim, traducciones interpretadas en lengua aramea del texto hebreo de la Biblia:

Ex 12,42: Noche en que veló el Señor para sacarlos de Egipto: noche de vela para los israelitas, por escuadrones.

TgPsJ Ex 12,42: Cuatro noches están escritas en el Libro de las Memorias delante del Señor del mundo. La primera noche, cuando él se manifestó para crear el mundo. La segunda, cuando se apareció a Abrahán. La tercera, cuando se apareció en Egipto y su mano mataba a todos los primogénitos de Egipto y su diestra salvaba a los primogénitos de Israel. La cuarta, cuando se aparezca para salvar al pueblo, la casa de Israel, de entre las naciones. Y a todas ellas las llamó «noches de vigilia». Por eso explicó Moisés [la Escritura] y dijo: «Una noche de vigilia para la liberación fue de delante del Señor para sacar al Nombre [es necesario corregir el manuscrito y leer 'pueblo'] de los hijos de Israel del país de Egipto. Fue esta noche de vigilia del ángel exterminador para todos los hijos de Israel que estaban en Egipto y también para liberarlos de sus exilios a lo largo de sus generaciones».

IV. LAS DIFERENTES VERSIONES TARGÚMICAS

Los documentos targúmicos que se han conservado se pueden clasificar de la manera siguiente:

1. *Targumim de Qumrán*

Fueron descubiertos a partir de 1956 en las cuevas de Khirbet Qumrán, cerca del mar Muerto y formaban parte de la biblioteca de la comunidad de Qumrán, que existió con toda probabilidad entre ca. 150 a.e.c. y el año 68 e.c. Son tres documentos muy importantes para la historia de las versiones arameas de la Biblia por el hecho de que prueban que en siglo I a.e.c. ya existían versiones arameas interpretativas de los textos bíblicos. Es interesante notar un detalle lingüístico: en la comunidad de Qumrán, el hebreo que imitaba a la lengua de la Biblia era utilizado literariamente, hecho este que hace suponer que era una lengua comprendida por los miembros de aquel grupo judío; pero incluso en esta situación lingüística, algunos textos bíblicos eran traducidos al arameo, probablemente con un objetivo de

carácter educativo, puesto que dos de los tres *targumim* conservados son versiones fragmentarias del libro de Job, obra que presenta una lengua particularmente difícil, que ya debía de causar problemas de comprensión —o al menos de interpretación— en la época de la comunidad de Qumrán.

Los textos targúmicos de Qumrán son *4QTargum de Levítico* (4Q156), *4QTargum de Job* (4Q157) y *11QTargum de Job* (11Q10).

4Q156 es un texto del que solo se conservan dos pequeños fragmentos de Levítico 16. Fue copiado a fines del siglo II o a principios del siglo I. A pesar de ser de difícil lectura, muestra que *kapporet*, «propiciatorio» —término muy discutido por causa de la interpretación de los LXX y de la Vulgata— era bien entendido como «cubierta» (*ksy*).

4Q157, copiado a medianos del siglo I e.c. contiene fragmentos de los capítulos 3-5 de Job. La traducción es muy literal y no podemos saber si se trata del mismo texto que se encuentra en *11Q10*, porque de este no se ha conservado el comienzo. *11QTargum de Job* era originalmente un manuscrito de unos siete metros de largo por unos trece centímetros de alto. Los fragmentos conservados —un metro del final del rollo por unos diez centímetros— corresponden a Job 37-42. La copia es de mediados del siglo I e.c., pero la lengua parece de principios del siglo I a.e.c. Este texto de Qumrán no tiene ninguna relación con el parafrástico y tardío *Targum de Job* que la tradición judía ha conservado. En algunos casos parece que lee un texto ligeramente distinto que el que nos ha transmitido la tradición masorética de la Biblia. Cuando el texto podía suponer una afrenta a la majestad divina o a la dignidad de Job, la traducción aramea conservada en Qumrán lo modifica, en el estilo de la gran tradición targúmica posterior.

2. *Targumim rabínicos*

Onquelos es el nombre de la traducción aramea de la Torá o Pentateuco, que en la tradición judía ocupa —junto al Talmud de Babilonia— un puesto fundamental. Propone una interpretación tradicional de los primeros cinco libros de la Biblia, de acuerdo con la doctrina de las academias judías de Babilonia, que acabaría siendo la tradición canónica del conjunto del pueblo de Israel. La versión aramea de *Onquelos* aparece impresa al lado del texto de la Biblia en las grandes biblias rabínicas y su influencia ha sido enorme en la historia del pensamiento judío.

La atribución del nombre de *Onquelos* a la traducción aramea del Pentateuco se debe a una confusión: los maestros judíos de Babilonia aplicaron a una versión aramea anónima de la Torá procedente de Palestina el nombre de Áquila (= *Onquelos*), autor bien conocido de una versión griega del Pentateuco compuesta también en Palestina en el siglo II e.c.

Probablemente, una traducción anónima aramea del Pentateuco procedente de Palestina llegó a Babilonia antes del 70 (o quizás del 135) e.c. donde recibió —hacia el siglo IV— su forma definitiva, una vocalización supralineal y una masora, que tenía como objetivo fijar el texto targúmico. Esta recensión babilónica de *Onquelos* volvió a introducirse en Palestina a partir del siglo X (como lo muestran los fragmentos palestinos de la gueniza de El Cairo), cuando el arameo palestino coloquial ya se había extinguido.

La versión de Onquelos se caracteriza por su literalidad, pero esto no quiere decir que no contenga una interpretación, aunque lacónica, del sentido del texto hebreo. Así:

Ex 23,19: No guisarás el cabrito en la leche de su madre.

TgO Ex 23,19: No consumiréis la carne con la leche.

Vemos como la traducción aramea se presenta en perfecta consonancia con la halajá rabínica. De todas maneras, este targum es mucho más conciso que las otras versiones targúmicas palestineses del Pentateuco. A modo de ejemplo, el texto masorético del libro del Génesis tiene 20.613 palabras, mientras que la versión aramea de Onquelos tiene 20.905 palabras (solo 292 más).

A pesar de que Onquelos es una versión aramea de origen palestinese, en el campo de los estudios targúmicos se ha reservado el nombre de *targumim palestineses* para diversas recensiones del targum del Pentateuco⁵: *Targum PseudoJonatán*, *Targum Fragmentario*, *Fragmentos de la gueniza de El Cairo* y *Targum Neofiti*⁶. Estas recensiones constituyen un corpus de versiones arameas en las que confluyen múltiples tradiciones orales de interpretación de la Biblia que nunca fueron unificadas ni fijadas en una recensión única, como ocurrió en el caso del *Targum de Onquelos*.

El *Targum PseudoJonatán*. La tradición judía atribuye el Targum de los Profetas a Jonatán ben Uzziel, el gran discípulo de Hillel (primera mitad del siglo I e.c.), identificado con Teodoción, autor de una versión griega de la Biblia. El hecho de que se le haya considerado también como autor de un Targum del Pentateuco ha de proceder de un error: la identificación de la abreviatura antigua *T(argum) Y(erushalmi)* (Targum de Jerusalén) con *Targum Yehonatan* (Targum de Jonatán). El nombre utilizado por los autores modernos para referirse a esta versión aramea muy parafrástica del Pentateuco es *Targum PseudoJonatán*, a fin de distinguir esta versión palestinese del Pentateuco del *Targum de los Profetas* o *Targum Jonatán*.

Actualmente se conserva un manuscrito único de este targum: Londres, Biblioteca Británica, *Add. 27031*. El manuscrito tiene 261 folios, no está fechado, pero la copia parece del siglo XVI. La *editio princeps* del TgPsJ se imprimió en Venecia en el año 1591. Esta edición provenía de un manuscrito perdido muy similar al de la Biblioteca Británica. PsJ traduce al arameo la totalidad del Pentateuco (solo faltan unos pocos versículos) de forma muy parafrástica. Su extensión textual es el doble del texto hebreo de la Biblia y contiene una acumulación de tradiciones que proceden de épocas muy distintas. El texto de PsJ en su forma actual debió de redactarse en siglo VII o VIII e.c.

5. De modo parecido a la distinción entre el Talmud de Jerusalén o palestinese y el Talmud de Babilonia.

6. Las traducciones arameas del Génesis son de Martínez Sáiz 2004.

El *Targum Fragmentario* está compuesto al menos por un conjunto de cinco familias de manuscritos⁷. Estos manuscritos no proceden de un arquetipo común, pero en algún momento debieron de sufrir contaminaciones textuales mutuas. Presentan el texto de un targum palestinese en arameo occidental. La hagadá —material no jurídico: exposiciones de carácter homilético, narraciones, leyendas y máximas— que presentan se encuentra a medio camino entre Neofiti y PsJ. Cronológicamente, hay que situarlo con posterioridad a la redacción de Neofiti y antes de PsJ. Parece que se debió de originar por el deseo de tener un targum de tradición palestinese que cubriera solo un conjunto selecto de versículos del Pentateuco, en el momento en que Onquelos adquirió en Palestina la categoría de «targum oficial» de la tradición rabínica. Entonces algunos escribas debieron compilar las tradiciones comunes en Palestina, para complementar el texto babilónico de Onquelos. Las partes no conservadas es probable que en las antiguas versiones del targum palestinese no añadieran materiales significativos y que contuvieran traducciones más o menos literales del texto del Pentateuco.

En la *gueniza de El Cairo*⁸ se encontraron siete copias fragmentarias de targumim del Pentateuco. No se sabe la extensión original de estos textos targúmicos. uno de los manuscritos (D) preserva fragmentos del Génesis, Éxodo y Deuteronomio. Las copias conservadas en El Cairo se pueden fechar entre los siglos VIII y XIV e.c., y transmiten un relativamente puro dialecto arameo judío de Palestina. Son textos de un targum típicamente palestinese, que alterna fragmentos hagádicos con traducciones literales del texto hebreo, pero que no concuerdan con ninguna de las restantes versiones del targum de Palestina que han llegado hasta los tiempos modernos.

El *códice Neofiti* es un manuscrito de la Biblioteca Vaticana que había sido catalogado en 1892 como «Targum Onquelos». En el año 1956, el profesor Alejandro Díez Macho lo identificó como una recensión del targum palestinese del Pentateuco. El título del primer folio del manuscrito así lo indica: *Targum Humash Yerushalmi* «targum del Pentateuco de Jerusalén». La lengua del texto es parecida al dialecto arameo galileo del Talmud de Jerusalén. El manuscrito fue completado en Roma en el año 1504, le faltan solo 30 versículos de texto y unos 150 contienen lagunas causadas por errores de los escribas o por borrados del censor. Contiene muchas glosas interlineales y en los márgenes del códice, que indican que el códice fue colacionado con otros manuscritos targúmicos. Las glosas interlineales algunas veces concuerdan con Onquelos y las marginales tienen paralelo con PsJ, con el TF y con las versiones targúmicas de El Cairo. Los ejemplos que hemos citado y traducido en las páginas anteriores de este capítulo permiten ver que contiene notables paráfrasis, algunas de las cuales son ciertamente tardías, pero otras pueden proceder de épocas muy antiguas.

7. Para una descripción de los manuscritos, cf. Le Déaut 2002, 208-215.

8. Almacén de libros retirados del uso litúrgico, descubierta en 1896, que estaba en uso desde el año 886 e.c.

Algunos manuscritos de Onquelos contienen «suplementos» (*tosefta* en hebreo; pl. *toseftot*) en el interior del texto (Ms. Parma 3218), en los márgenes (Ms. Sassoon 282) o recogidas al final de un libro (*Biblia Hebraica* de Lisboa de 1491, al final del Éxodo) de carácter hagádico, escritas en una lengua mezclada entre la del TgO y la del targum palestinese, que parece que provienen de extractos de versiones del targum de Palestina realizadas con el objetivo de preservar tradiciones palestineses y de embellecer el estilo árido y literal del TgO.

Dentro de los targumim rabínicos, además de Onquelos y de los targumim palestineses, se ha de incluir El *Targum de los profetas*⁹. Comprende los Profetas anteriores (de Josué al Segundo libro de los Reyes) y de los Profetas posteriores (de Isaías a Malaquías) ha sido atribuido a Jonatán ben Uzziel. Esta atribución, consignada en el Talmud de Babilonia (Meg 3a) probablemente procede de una confusión: originalmente se refería a la traducción —o revisión— griega de la Biblia realizada por Teodoción (en hebreo, Jonatán), que en Babilonia fue aplicada a una traducción aramea originalmente anónima de los libros de los profetas. Actualmente la versión aramea «oficial» —editada por las academias rabínicas— de los profetas es conocida como el *Targum Jonatán de los profetas*.

La historia de esta traducción aramea es muy similar a la de Onquelos. La lengua de ambos textos es sustancialmente la misma, a pesar de que estos libros contienen un mayor número de fragmentos agádicos que el TgO del Pentateuco. Probablemente esta versión aramea se originó a partir de las *haftarot*, de origen palestinese, que después fueron completadas por las academias rabínicas de Babilonia, quizás entre los siglos IV-V e.c., al mismo tiempo que la redacción babilónica de Onquelos. Los manuscritos de este targum procedentes del Yemen, con vocalización supralineal, son los que probablemente han conservado mejor esta recensión babilónica.

Algunos manuscritos del targum de los profetas contienen *toseftot* de carácter hagádico, introducidas con la nota: Targ[um] Yerush[almi] o «Tosefta de la Tierra de Israel». Es probable que estas *toseftot* targúmicas sean restos de uno o diversos targumim palestineses de los profetas, que fueron preservados para suplementar al targum de Jonatán, cuando la recensión babilónica de este targum se impuso también en Occidente. La lengua de algunos de estos suplementos conserva aspectos del dialecto arameo de Palestina.

3. *Targumim de los Hagiógrafos*

No existe ninguna versión aramea «oficial» de los libros de los Hagiógrafos (la tercera sección de la Biblia hebrea: los *Ketubim*). Según la tradición contenida en el tratado Meg 3a del Talmud de Babilonia, Jonatán ben Uzziel —el presunto autor de la traducción aramea de los libros de los profetas— intentó realizar una, pero una voz del cielo se lo impidió

9. El targum de Isaías, de Jeremías y de Ezequiel han sido traducidos por Ribera Florit 1988, 1992 y 2004.

porque la fecha de la venida del Mesías se encuentra en esta sección de libros. Los escritores judíos medievales citan estas versiones como Targum Yerushalmi. La lengua de estos textos es un dialecto literario de época tardía. La hagadá que transmiten es de tipo palestinese.

Desde el punto de vista textual se pueden distinguir dos grupos en estas versiones arameas: 1) los «Cinco Rollos» (Lamentaciones, Cantar de los Cantares, Rut, Qohélet y Ester) y 2) Job, Salmos, Proverbios y Crónicas.

Las versiones arameas de los Cinco Rollos están representadas por manuscritos yemenitas y occidentales. En el Tg de las Lamentaciones y el Tg del Cantar, los manuscritos yemenitas ofrecen una recensión ligeramente diferente de la de los textos occidentales. En el Tg de Rut y en el Tg de Qohélet, la distinción textual no está clara. En el caso del Tg de Ester, la situación textual es completamente confusa, puesto que existen tres recensiones de este libro: la primera y la segunda son muy parafrásticas y la tercera perfectamente ceñida al texto original hebreo.

La lengua, el estilo y la interpretación que presentan el Tg de los Salmos y el de Job son muy semejantes. La hagadá no está demasiado desarrollada, de modo contrario a los targumim de los Cinco Rollos, y podría ser de origen palestinese. El Tg de Proverbios presenta un caso singular puesto que es muy literal y coincide en gran medida con la Peshitta, la versión siríaca de este libro bíblico. El Tg de Crónicas es en su mayor parte una traducción literal al arameo del texto bíblico hebreo, con pocas expansiones hagádicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aranda, G., García Martínez, F. y Pérez Fernández, M. (1996), *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella.
- Corpus Inscriptionum ab Academia Inscriptionum et Litterarum Humaniorum conditum atque Digestum* (1881-1962), Reipublicae Typographeo, 10 vols.
- Díez Macho, A. (1972), *El Targum. Introducción a las traducciones arameas de la Biblia*, CSIC, Barcelona.
- Ferrer Costa, J. (2004), *Esbozo de historia de la lengua aramea*, Universidad de Córdoba, Córdoba/Barcelona.
- Le Déaut, R. (2002), «Targum», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Letuzey et Ané, París.
- Martín Contreras, E. y Seijas, G. (2010), *Masora: La transmisión de la tradición de la Biblia hebrea*, EVD, Estella.
- Martínez Sáiz, T. (2004), *Traducciones arameas de la Biblia: los Targumim del Pentateuco I. Génesis*. Versión crítica en edición sinóptica de los Targumim Neofiti y PseudoJonatán con variantes, glosas y notas. Introducción de J. Ribera Florit. Apéndice de materias de M. Pérez Fernández, EVD, Estella.
- Ribera Florit, J. (1988), *Targum de Isaías*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- (1992), *Targum de Jeremías*, EVD, Estella.
- (2004), *Targum de Ezequiel*, EVD, Estella.
- Taradach, M. (1991), *Le Midrash*, Labor et Fides, Ginebra.

14. LAS ACADEMIAS DE PALESTINA Y BABILONIA¹

Luis F. Girón Blanc

I. EL CONCEPTO DE ACADEMIA

La denominación «academia», procedente del griego en las lenguas occidentales, ha comenzado a usarse en hebreo en época reciente (siglos XIX-XX) como préstamo y no se cuenta entre los miles de préstamos del léxico grecolatino que se incorporaron a los usos lingüísticos de la época helenístico-talmúdica (siglos III a.e.c.-VI e.c.). La palabra hebrea correspondiente es *yeshibá*, de *lashebet*, «sentarse», con el significado primero de «sentada» y de ahí «sesión», «reunión». Al igual que en griego la reunión de Platón con sus discípulos en el jardín de Akademo recibió el nombre de «academia», en hebreo, la reunión de los maestros rabínicos con sus discípulos, denominada *yeshibá*, prestó su nombre al lugar de reunión y aprendizaje, sobre todo de cuestiones halájicas y talmúdicas, que se denomina así hasta el día de hoy. *Yeshibá* es, en consecuencia, tanto la reunión académica como el lugar en que tiene lugar.

La denominación, aunque habitual en nuestros días, no aparece demasiado en la literatura de la primera época, y cuando lo hace tiene más veces el significado teórico de reunión de sabios o de jueces con carácter decisorio que el de reunión «académica» de enseñanza-aprendizaje. Este uso es prácticamente desconocido tanto en la Misná, donde aparece una sola vez en el tratado Abot, como en el Talmud de Jerusalén de forma que hay que concluir que es denominación tardía. Sin embargo, vamos a utilizarlo siguiendo los usos actuales y trataremos de las academias (*yeshivot*) de Palestina² y de Babilonia, aunque será necesario diferenciar el concepto en cada uno de los contextos geográficos.

1. Este capítulo, necesario para entender el contexto en el que se desarrolla la literatura de la época rabínica, siglos I a.e.c.-VII e.c., no tiene en sí mismo carácter literario, sino más bien sociohistórico, y se diferencia en ello de los demás capítulos del libro.

2. De manera general y simplificada se utiliza la denominación «de Palestina» para lo que en la cultura rabínica será siempre Eretz Israel. Tampoco la denominación de «Babilonia» es exacta desde el punto de vista geográfico, refiriéndose más bien a lugares diversos de Mesopotamia.

II. LAS ACADEMIAS DE PALESTINA

En Palestina, nombre genérico resucitado por los romanos tras acabar con la revuelta de Bar Kojba, se considerará academia el lugar donde tenía su residencia el Sanedrín o más concretamente el Patriarca, y así las que pueden nombrarse serán sucesivamente Yabne, Usha, Sefaram, Bet-Shearim, Séforis y Tiberias (RH 31a-b). La primera, todavía en Judea, comienza su actividad tras la caída de Jerusalén en el año 70 e.c.; según una leyenda, por concesión especial de Vespasiano a Rabán Yojánán ben Zakkay. Aunque la cronología es muy discutida, pocos años después el Sanedrín pudo trasladarse a Usha, ya en Galilea, donde pudo estar unos veinticinco años, regresando a Yabne en 116 e.c., y volviendo a Usha de nuevo poco después. Allí retoma su actividad tras la derrota de Bar Kojba en 135 e.c. A partir de este momento quedó instalado de forma definitiva en Galilea.

La actividad de estas academias, sobre todo las de Palestina, está directamente relacionada con la formación de la Misná y el Talmud, cuyo proceso y contenidos se ven en el capítulo 11 de este volumen, y por lo mismo se desarrollará aquí tan solo un recorrido histórico sustentado en personas y lugares.

Los nombres y las historias de los Maestros rabínicos, denominados de forma genérica «Rabíes» y más acertadamente «Sabios» (*jajamin-b-kmyñ*), ofrecen un buen camino para seguir la historia de las academias de Palestina³. Entre ellos destaca una familia que puede servir como hilo conductor: es la familia de los Gamaliel, a la que perteneció rabí Yehudá ha-Nasí. Como en toda familia, a lo largo de los años e incluso se puede hablar de siglos, se dieron personalidades muy diversas, lo que la hace en realidad todavía más representativa.

Yehudá ha-Nasí (ca.135-ca. 219) fue el compilador de la Misná y repartió posiblemente entre Bet-Shearim y Séforis su actividad como Patriarca, cargo al que también se denomina presidente, pues le correspondía presidir el Sanedrín. Hay datos para creer que en vida de Yehudá la sede del Sanedrín se trasladó a Séforis, pero la constancia de que fue enterrado en Bet-Shearim ha llevado a pensar que pudiera morir en esa localidad. Es muy posible que fuera enterrado donde, en la primera parte de su mandato, se había hecho construir una tumba y habían sido ya enterrados otros maestros importantes, aunque su muerte se produjera en otro lugar. Era hijo de Simón ben Gamaliel II que a su vez fue presidente del Sanedrín y de la academia en Usha tras la persecución de Adriano; de forma que aunque se desconoce el lugar de nacimiento de R. Yehudá ha-Nasí, se sabe que en su juventud vivió en esa ciudad y en el entorno de esa academia recibió su formación.

Precisamente la cuestión de la formación de los miembros de esta familia es con frecuencia mencionada y valorada, por cuanto se insiste en que sus conocimientos superaban los aspectos y contenidos de carácter meramente judío. Un aspecto de especial atención es la referencia a su

3. Generalmente la cronología se estructura por «generaciones», contándose cinco generaciones de *tannaim* y otras cinco de *amoraim*, y dividiendo a estos entre palestineses y babilonios.

dominio de la lengua griega, que les permitió actuar como interlocutores de las autoridades romanas y facilitó el desempeño del cargo de primera autoridad judía, no solo en el terreno religioso sino también en el judicial y en buena medida en el civil. También sus actitudes, en general liberales y amplias en la halajá y conciliadoras en los aspectos sociopolíticos, siguiendo en esto la estela de los fariseos del siglo I e.c., les hicieron acreedores de gran reconocimiento. Por ejemplo, son varias las leyendas que muestran la buena relación y amistosa controversia de R. Yehudá ha-Nasí con el emperador Antonino, posiblemente refiriéndose a Antonino Pío que sucedió a Adriano, y que relajó la persecución contra los maestros y líderes de las comunidades judías.

El origen de la familia se remonta a Hillel, apodado el Viejo, personaje de capital importancia en la organización y estructura del movimiento fariseo del siglo I a.e.c., que vivió, según la leyenda, ciento veinte años (110 a.e.c.-10 e.c.). De su procedencia babilonia se hablará más adelante, y se insiste en su ascendencia davídica por línea materna. Ejerció como presidente del Sanedrín en Jerusalén los últimos años de su vida, quizá cuarenta, gozando de una gran autoridad.

No se debe hablar de «academia» durante esta época, pero la Misná cita de forma continua la Escuela de Hillel (Bet-Hillel), sin que debamos entender que se refiere a un lugar concreto ni a una actividad específica, sino al conjunto de enseñanzas emanadas del propio Hillel y de sus discípulos más cercanos. Frente a ella se cita sistemáticamente la Escuela de Shammai (Bet-Shammai), que en general se caracteriza por ser más rigorista en sus decisiones, aunque la comparación detallada de los pronunciamientos de una y otra escuela demuestra que no siempre es así. Sin embargo, el tópico quedó acuñado de forma que incluso siglos más tarde, para calificar a un maestro aficionado a resoluciones rigoristas se dice que pertenece a la Escuela de Shammai. Posiblemente estas dos «escuelas» sean representativas de la pluralidad que caracterizó siempre al grupo fariseo y que básicamente los dividió durante la primera guerra judía entre partidarios a ultranza de la rebelión y moderados partidarios del pacto.

La actividad rabínica que fraguará en Misná y Talmud se centra en la continua adaptación, mediante la exégesis y la interpretación, de la halajá bíblica a la realidad cambiante de las diferentes circunstancias históricas. Hillel ha pasado a la historia como el que estableció las primeras siete reglas básicas de la interpretación (*middot*). En el campo de la adaptación de la halajá bíblica, la enseñanza de Hillel deja algunas perlas dignas de ser reseñadas. En el terreno siempre complicado de concreción de la normativa, estableció el llamado *prosbul* que daba solución a un problema: los posibles prestadores de dinero se resistían a hacerlo cuando se aproximaba el año sabático, pues al terminar este se exigía la condonación de todas las deudas privadas. Por una parte esta resistencia perjudicaba a quienes necesitaban un préstamo, y de forma señalada a los más pobres; por otra, la negación del préstamo entraba en contradicción con lo prescrito en Dt 15,9. Hillel propuso, y fue aceptado por los sabios, un cierto artificio legal por el cual el prestamista cedía los derechos del préstamo a un tribunal, elevando así la deuda privada a la categoría de pública. Dado que las deudas públicas: multas, indemnizaciones por sentencia,

etc., no estaban sujetas a la remisión (*shemittá*) del año sabático, tampoco el préstamo quedaba cancelado al finalizar el año. El prestador debía hacer una declaración escrita de que cedía los derechos temporalmente y de que podía recuperarlos cuando quisiera, y en ella firmaban jueces y testigos (Sebi 10,3-4).

En la Guemará del Talmud de Babilonia hay largas discusiones sobre el tema (Git 34b-37b), pues no son pocos los maestros posteriores que ven en ello lo que podría llamarse un «fraude de ley», pero el espíritu práctico y conciliador de Hillel queda patente con beneficio para todos.

El otro asunto que se remite a Hillel es de un alcance mucho mayor, entra de lleno en el campo de los principios y define el judaísmo, entonces en constitución, como un movimiento de elevada exigencia ética. Se trata de su formulación de la denominada «regla de oro». La encontramos en Sabb 31a donde se nos cuenta que en cierta ocasión se presentó ante Hillel un no judío que quería convertirse al judaísmo, pero con la condición de que le instruyera en la totalidad de la Torá mientras se mantenía sobre un solo pie, «a la pata coja». Otros maestros, concretamente Shammai, habían rechazado tal pretensión entendiéndolo que era una burla y una provocación. Pero Hillel aceptó el reto y le propuso lo siguiente: «Lo que resulte odioso para ti no se lo hagas a tu prójimo. Esta es toda la Torá; el resto es comentario. Ve y estúdialo».

Si nos fijamos, ambas cuestiones siguen una misma línea y el *prosbul* no es sino la aplicación a un caso concreto del principio establecido en la regla de oro, buscando una solución imaginativa, y ambas sirven para enmarcar la personalidad de quien como Hillel el Viejo, presidía el Sane-drín en el cambio de era.

Tanto en la anécdota anterior como en la que sigue se nos presenta a Hillel como una persona paciente y comprensiva con tal de ganar un discípulo o ayudar a quien lo necesita:

¿Cómo era la paciencia de Hillel el Viejo? Se cuenta que una vez dos hombres decidieron hacer una apuesta de cuatrocientos *zuz*⁴. Dijeron: —El que vaya y consiga irritar a Hillel, cogerá los cuatrocientos *zuz*. Fue uno de ellos. Aquel día era víspera del sábado, al anochecer, y Hillel se estaba lavando la cabeza. Llegó aquel hombre, llamó a la puerta y preguntó: —¿Dónde está Hillel?, ¿dónde está Hillel? Se envolvió Hillel en un manto y salió a su encuentro. Le dijo: —Hijo mío, ¿qué necesitas? Respondió: —Necesito preguntarte acerca de una halajá. Le dijo: —Habla. El hombre preguntó: —¿Por qué los ojos de los tadmoritas son pitañosos? Contestó: —Porque habitan entre las arenas del desierto, soplan los vientos y las esparcen sobre sus ojos. Por eso sus ojos son pitañosos.

Se fue el hombre y esperó un rato, luego volvió a llamar a la puerta y dijo: —¿Dónde está Hillel?, ¿dónde está Hillel? Se cubrió Hillel, salió y le preguntó: —Hijo mío, ¿qué necesitas? Respondió: —Necesito preguntarte acerca de una halajá. Dijo Hillel: —Habla. Preguntó el hombre: —¿Por qué los pies de los africanos son planos? Respondió: —Porque viven junto a pantanos de agua y siempre andan caminando por el agua. Por eso sus pies son planos.

4. *Zuz* es un tipo de moneda.

Se fue el hombre y esperó un rato, luego volvió a llamar a la puerta diciendo: —¿Dónde está Hillel?, ¿dónde está Hillel? Se cubrió Hillel, salió y le preguntó: —¿Qué necesitas preguntar? Respondió: —Necesito preguntar acerca de una halajá. Le dijo Hillel: —Habla. Se envolvió en su manto y sentándose ante él le dijo: —A ver, ¿qué necesitas? El hombre contestó: —Si así responden los príncipes, puede que no abunden los príncipes como tú en Israel. Hillel le dijo: —¡Dios nos guarde! Modérate. ¿Qué necesitas? El hombre preguntó: —¿Por qué las cabezas de los babilonios son largas? Respondió: —Hijo mío, has suscitado una halajá importante. Eso se debe a que allí no hay parteras hábiles. Cuando un niño nace, esclavos y siervas lo crían en su regazo. Por eso sus cabezas son largas. Aquí, por el contrario, hay parteras hábiles y cuando nace un niño lo crían en una cuna y le dan masajes en la cabeza. Por eso sus cabezas son redondas. Dijo el hombre: —Me has hecho perder cuatrocientos *zuz*. Replicó Hillel: —Más vale que hayas perdido cuatrocientos *zuz* por culpa de Hillel, y que Hillel no se haya enfadado (Herranz Pascual 1997, 18-20).

Un nieto suyo, R. Gamaliel I, también apodado el Viejo, desempeñaría la presidencia del Sanedrín años más tarde, aproximadamente durante veinte años (30-50 e.c.). Hay en la Misná tan solo ocho referencias a Gamaliel el Viejo y en todas ellas se le llama *rabban*⁵, pero no es posible saber en cuántas de las otras 93 veces que se cita a Rabán Gamaliel se trate también de él, por cuanto un nieto suyo del mismo nombre fue también presidente de Sanedrín años más tarde y ostenta el mismo título.

Es necesario notar que, prácticamente hasta la destrucción del templo, las opiniones de los maestros seguían polarizadas en torno a las escuelas de Hillel y Shammai, y las decisiones y controversias en la mayoría de los casos se atribuyen a las escuelas sin citar el nombre de su defensor. En seis de estas referencias auténticas a Rabán Gamaliel se trata de cuestiones matrimoniales, por lo que se le reconoce un especial interés por el tema. Estableció, frente a la opinión de otros muchos, que bastaba el testimonio de un único testigo para permitir un nuevo casamiento a una mujer cuyo marido hubiera desaparecido sin que se encontrara su cadáver: «Rabí Aquiba dijo:... Encontré a Nehemías de la casa de Delí que me dijo:... recibí de Rabán Gamaliel el Viejo que se puede permitir a una mujer volver a casarse por el testimonio de un solo testigo [de la muerte del marido]» (Yeb 16,7).

Aunque sin tanta trascendencia social como el asunto del *prosbul*, resuelto por Hillel, los casos de presuntas viudas sin que existiera seguridad de que el marido hubiera muerto planteaban numerosos problemas, por cuanto no podían volver a contraer matrimonio y su situación social podía resultar precaria, sobre todo si se trataba de mujeres sin hijos. El reducir de dos a uno el número de testigos exigidos para dar por muerto al marido cobraba de esta forma una relativa importancia y resulta, además, una prueba de la libertad de pensamiento de Gamaliel I y su anclaje en la realidad de la vida misma.

Por la coincidencia cronológica parece que a este Gamaliel pretende referirse el Nuevo Testamento cristiano cuando en dos lugares de He-

5. Españolizado como Rabán, es literalmente «nuestro maestro» en arameo, y es título honorífico que no se otorga a todos los maestros, pero que tampoco sirve para identificar a los presidentes del Sanedrín.

chos de los Apóstoles lo menciona. En Hch 5,34-40 cuando lo presenta aconsejando al Sanedrín que no se persiga a los seguidores de Jesús de Nazaret: «Un fariseo llamado Gamaliel, doctor de la ley y respetado por todo el pueblo, se levantó en el Sanedrín, mandó que los sacaran fuera unos momentos y dijo: —Israelitas, pensad bien lo que vais a hacer con estos hombres... En este caso, mi consejo es que no os preocupéis de estos hombres y los dejéis en paz; porque si su empresa y su obra es humana se desvanecerá; pero si procede de Dios no podréis destruirla. No corráis el riesgo de luchar contra Dios. Todos aceptaron su consejo...». Y en Hch 22,3 cuando Pablo de Tarso, en primera persona, dice haberse «educado [en Jerusalén] a los pies de Gamaliel conforme a la estricta observancia de la ley de nuestros padres...».

El primer caso encaja perfectamente en los planteamientos amplios y tolerantes que se atribuyen a Gamaliel I. El segundo, sin embargo, suscita algunas dudas, pues la actitud de Pablo en la persecución de los seguidores del Nazareno no parece compadecerse adecuadamente con las enseñanzas y actitudes de Rabán Gamaliel I. Apoyados en esta actitud, algunos investigadores han sugerido la identificación de Pablo con el alumno respondón del que se habla en Sabb 30b, aunque no hay para ello ninguna prueba; otros opinan que Pablo se adornaba con plumas ajenas al decir que había estudiado con Gamaliel, o, en cualquier caso, que aunque pudo ser su alumno circunstancial, evidentemente no puede contarse en el número de sus discípulos, dado el fanatismo con que se nos dice que persiguió a quienes se decían seguidores del Nazareno.

En el tratado Sotá de la Misná (9,15) se hace un recorrido laudatorio de los principales maestros en orden cronológicamente ascendente y de Rabán Gamaliel el Viejo se dice que «cuando murió, cesó [el reconocimiento d]el honor de la Torá y desaparecieron la pureza y la abstinencia», tratando así de concretar sus principales virtudes.

A Rabán Gamaliel I le sucedió su hijo Simón ben Gamaliel I que pudo ejercer la presidencia del Sanedrín del 50 al 70 e.c. Solo es citado dos veces en la Misná. En Abot 1,17 se le atribuye el dicho: «Durante toda mi vida crecí entre los sabios y no encontré para mí nada mejor que el silencio. No son las palabras lo principal, sino los hechos. Quien habla demasiado, acarrea el pecado».

En Ker 1,7 sobre los sacrificios que debe ofrecer una mujer que ha tenido cinco sangrados extemporáneos o cinco abortos, se cita otro dicho de Simón ben Gamaliel I que, en línea con la tendencia menos rigorista propia de la familia, resuelve que debe ofrecer tan solo un sacrificio y queda liberada de otras restricciones. Esta resolución, pronunciada en la sala del tribunal, viene precedida de una apuesta, compromiso o juramento del propio R. Simón que sirve para contextualizar la decisión. Comienza su intervención diciendo: «que me muera antes de la noche si no baja el precio de un par de tórtolas a un denario», lo cual, con el modismo hebreo/arameo, es tanto como decir: «Juro que voy a hacer que baje el precio».

Puede sin duda resultar llamativo este juramento, pero la realidad es que nos sirve para descubrir cómo las resoluciones rabínicas son adaptación de la norma bíblica a las circunstancias del momento, incluso a circunstancias tan volátiles como las del mercado, la oferta y la demanda.

Poco antes nos ha dicho el texto que el precio del par de tórtolas, prescrito en Lv 12,8 como purificación de la mujer que ha dado a luz o sufrido un aborto, había alcanzado los veinticinco denarios, lo cual es una barbaridad teniendo en cuenta que el denario venía a ser el salario diario de un obrero agrícola⁶. La resolución de R. Simón, al reducir la obligación de la mujer a un solo sacrificio en lugar de los cinco, reduce drásticamente la demanda de tórtolas, por lo que el precio se desploma. Termina el párrafo con la constatación de que «aquel mismo día el precio de un par de tórtolas se puso en un cuarto de denario». Como en tantas otras historietas y anécdotas es muy posible que las cantidades sean exageradas, pero de esa forma se percibe mejor la motivación y la importancia de la resolución.

Aunque en las fuentes contemporáneas no hay más alusiones a R. Simón ben Gamaliel I, la tradición popular lo cuenta entre los diez mártires de la Torá a los que se alude en un midrás tardomedieval denominado *elleh ezkerah* (Stemberger 1988, 443). A pesar de que de forma genérica este midrás se refiere a mártires de la persecución de Adriano, que tuvo lugar unos cincuenta años después de terminada la Gran Revuelta y Guerra del 68-73, se incluye en ella a R. Simón. Cabe pensar que fuera presidente del Sanedrín durante la revuelta o al menos al comienzo de la misma y que la apoyara, lo que le acarrearía la persecución de los romanos, y de ahí la legendaria petición de Rabán Yojanán ben Zakkay a Vespasiano (Git 56b) en el sentido, no especificado pero generalmente interpretado, de poder recuperar la cadena dinástica de Rabán Gamaliel I que se habría roto por la muerte, violenta o no, de R. Simón. S. Schechter y W. Bacher en *Jewish Encyclopedia*⁷, interpretan esta demanda del moderado Yojanán ben Zakkay como una petición de perdón a favor de la familia «rebelde» de los Gamaliel.

El hecho es, avanzando una nueva generación, que en el entorno del año 80 e.c., Gamaliel II, hijo de Simón, nieto de Gamaliel I el Viejo y tataranieta de Hillel llega a presidente del Sanedrín en Yabne. Por eso se le conoce también como Gamaliel de Yabne y, por supuesto también, como Rabán Gamaliel igual que a su abuelo.

Pero en realidad el gran personaje de la época, que suele llamarse de la Gran Revuelta o Guerra Judía, fue Rabán Yojanán ben Zakkay, que no pertenecía a esta familia que nos sirve de hilo conductor. Ya se ha hecho alguna alusión a su actuación que, aunque transmitida con un aura legendaria, consistió básicamente en crear las condiciones para la restauración del Sanedrín tras el desastre de la destrucción del templo por las legiones de Tito en el año 70 e.c.

Si la destrucción del Primer Templo en 587 a.e.c. a manos de Nabucodonosor, y el posterior exilio de las clases dirigentes, removió los cimientos más profundos de la fe y sobre todo de la esperanza del antiguo Israel y, como se defiende, dio comienzo a lo que siglos más tarde fraguará como judaísmo; la destrucción del año 70 e.c. significará el

6. Así se dice en Mt 20,2, aunque consta que la moneda sufrió constantes devaluaciones a lo largo de los siglos I y II e.c.

7. Disponible en <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=52&letter=G&search=gamaliel>.

corde definitivo con la realidad anterior, cargado sin duda de añoranzas pero trufado de un realismo que exigía vivir y sobrevivir ya sin templo. Durante el exilio de Babilonia surgió un insigne poeta/profeta, el Deuterocroisafas, que alimentó la esperanza en la restauración; en este momento a Yojanán ben Zakkay le corresponderá la tarea de anclar en la realidad presente un nuevo edificio, de antiguos materiales pero de innovadora concepción arquitectónica.

La destrucción de 587 a.e.c. y el exilio exigieron la espiritualización y sublimación de la idea mesiánica, esperanza factual truncada por la realidad. La destrucción del 70 llevará a Rabán Yojanán a expresarse con no poco escepticismo, moderando el excesivo celo mesiánico de quienes querían seguir oponiéndose violentamente a los romanos: «No destruyas los altares de los paganos, para que no los tengas que reconstruir con tus propias manos. No destruyas (altares) de ladrillos para que no te digan: ‘Ve y hazlos de piedra’». Y a la vez distanciándose de la esperanza de una venida inminente del Mesías: «Si tienes una planta en las manos y te dicen: ‘Ven, el Mesías está aquí’. Ve y planta la planta; después sal a recibirlo» (Navarro Peiro 1987, 363).

Los datos más fidedignos suponen que Yojanán vivió del 30 al 90 e.c., comenzando su actividad pública en torno al año 60 e.c., pero la leyenda una y otra vez repetida y aplicada a casi todos los maestros importantes y más venerados, le asigna ciento veinte años de vida, por lo que, según esto, su nacimiento habría que situarlo en el 30 a.e.c. Pretende este planteamiento presentarlo como contemporáneo y discípulo directo de Hillel el Viejo, y salvar el dato de que antes de dedicarse al estudio se habría ocupado durante cuarenta años del comercio en Galilea. De lo que no cabe duda es de que siguió, más posiblemente a través de discípulos que de forma directa, la línea magisterial de Hillel y entre el 70 y el 80 e.c. actuó de eslabón en la cadena familiar de los Gamaliel, aunque no perteneciera a ella.

Tras el año 70 Yojanán convirtió Yabne en el centro espiritual del incipiente judaísmo. Realmente se puede discutir si Yojanán fue presidente del Sanedrín o más bien encabezó y lideró el grupo de sabios que constituían el llamado Consejo de Yabne⁸. Este podría quizá considerarse la primera academia de Palestina, aunque no conste ningún tipo de organización ni estructura de trabajo. Precisamente el restablecimiento del Sanedrín de Jerusalén en Yabne habría puesto fin a la existencia de este Consejo y significado la retirada de Yojanán, que, una vez conseguido, según la leyenda, el perdón de los romanos para la familia de Gamaliel, habría cedido la presidencia al que consideraba legítimo heredero de Hillel, su tataranieto Gamaliel II. Este, además, por su ascendencia davídica daría cumplimiento real, no solo espiritual ni sublimado, a la promesa mesiánica (2 Sam 7,1-16) continuada en el tiempo. Contra esta opinión se puede

8. No confundir esta denominación con la equívoca referencia al concilio de Yabne, interpretado erróneamente como una reunión concreta celebrada en el entorno del año 100 e.c. en la que supuestamente se habría fijado el canon de las Escrituras judías. La fijación del canon fue un largo proceso que quizá pudo estar concluido efectivamente a principios del siglo II sin que mediara declaración de ningún «concilio».

argüir que el tratamiento de «Rabán», que las fuentes dan a Yojanán, le equipara a un presidente de Sanedrín.

En cualquier caso resulta claro que, durante un espacio de tiempo, ni el Sanedrín podría reunirse ya en Jerusalén, puesto que su lugar de reunión era el templo, ni se habría asimilado la idea de que la desaparición del templo no tenía que suponer necesariamente el cese de la actividad del Sanedrín. El establecimiento de un puente de continuidad es sin duda la mayor aportación de Rabán Yojanán ben Zakkay, que de haberse constituido en presidente del Sanedrín podría haberse sentido hasta cierto punto usurpador. El hecho es que Yojanán se retiró a la cercana localidad de Beror Jayil donde prosiguió la enseñanza y la interpretación. De ahí que se hable también de una academia en Beror Jayil. Hay tradición de su muerte y sepultura en Tiberias.

Quien figuró como verdadero primer presidente del Sanedrín en Yabne fue Gamaliel II, cuya personalidad se nos presenta plena de contrastes. Sin duda tuvo un carácter fuerte y agresivo, pero al parecer, acompañado y compensado con una gran humildad para reconocer sus excesos y un esfuerzo por el buen hacer. Como hemos visto, su acceso a presidente del Sanedrín pudo coincidir con el restablecimiento «oficial» del mismo en Yabne en torno al año 80⁹. Es posible que fuera el primero en recibir el título de Nasí, aunque no quedará consolidado hasta su nieto R. Yehudá.

Tuvo importantes y agrias controversias con sus contemporáneos, muchos de ellos discípulos de Yojanán ben Zakkay, que no querían someterse a la autoridad y a los dictámenes de Gamaliel, en el que respetaban la estirpe, pero cuyas decisiones y enseñanzas consideraban peor fundadas que las de su maestro Yojanán. Por otra parte sabemos que el mundo judío del Segundo Templo fue un mundo muy plural en el que convivían diversos grupos, facciones o sectas; y no solo las grandes denominaciones: saduceos, fariseos, esenios, zelotas, etc., sino que en cada una de ellas y especialmente en el propio mundo fariseo, las opiniones y decisiones podían llegar a ser muy divergentes entre los seguidores de un maestro o de otro. Las dos famosas escuelas ya citadas, la de Hillel y la de Shammai, son un ejemplo de ello, así como las escuelas exegéticas de R. Aquiba y R. Ismael. Lógicamente, tras la desaparición del templo y en un momento de búsqueda y refundación, estas divisiones hubieron de ser mayores, y el peligro de no hacer un frente común ante los romanos podría llegar a significar su desaparición. El mantenimiento de la unidad básica, dentro de la libertad de interpretación, fue una de las preocupaciones, y en sí misma una de las ocupaciones, de Gamaliel II.

La vehemencia de su celo y sus malas formas condujeron a una rebelión que llegó a deponerlo temporalmente como presidente. Sin duda que un motivo bien nimio fue el que hizo rebosar el vaso. Se nos cuenta en Ber 27b-28a:

Se cuenta que vino cierto discípulo ante R. Yehoshúa y le preguntó: «¿Es la *Tefillá* vespertina obligatoria u opcional?». Él contestó: «Es opcional». Después se presentó ante Rabán Gamaliel y le preguntó: «¿Es la *Tefillá* vesperti-

9. A partir de este momento solo se especificará la era para las dataciones a.e.c.

na obligatoria u opcional?». Él contestó: «Es obligatoria». «Pues», dijo él, «R. Yehoshúa me dijo que es opcional». Contestó Rabán Gamaliel: «Espera a que vengan los sabios al Bet-Midrás». Cuando entraron los sabios, uno se levantó e inquirió: «¿Es la *Tefillá* vespertina obligatoria u opcional?». Rabán Gamaliel contestó: «Es obligatoria»; y a continuación interpelló a los sabios: «¿Hay alguien que discuta esto?». R. Yehoshúa le contestó: «No». Dijo él: «¿Pues cómo es que me informaron de que tú andas diciendo que es opcional?». Y prosiguió: «¡Yehoshúa, levántate y contrastemos los testimonios!». R. Yehoshúa se puso en pie y afirmó: «No tengo nada que decir». Rabán Gamaliel prosiguió sus explicaciones dejando a R. Yehoshúa en pie, hasta que todos los presentes se revolvieron en sus asientos y comenzaron a decir al traductor: «¡Para ya!» y él paró. Entonces dijeron: «¿Cuánto tiempo va a seguir Rabán Gamaliel menospreciando a R. Yehoshúa? En Año Nuevo el año pasado lo menospreció; cuando el asunto de R. Sadoc en la cuestión de los primogénitos lo menospreció; ¡ahora lo menosprecia otra vez! ¡Vamos a deponerlo! ¿A quién designaremos en su lugar? A R. Yehoshúa no, porque es una de las partes implicadas. A R. Aquiba, no, [...] porque no tiene antepasados de mérito. Designemos al R. Eleazar ben Azaria, que es sabio y rico y descendiente de Esdras. Él es sabio, de modo que si alguien formula una pregunta pueda contestarle. Él es rico, de modo que si la ocasión se presenta de tener que pagar al César pueda hacerlo...».

De esta forma fue Gamaliel II efectivamente depuesto como presidente. Más tarde pidió perdón a R. Yehoshúa y este llegó a sugerir que lo reinstaurasen en el cargo, y, para no desairar a R. Eleazar que le había sustituido, llegaron a un acuerdo de presidencia compartida, repartiéndose la predicación de los sábados, aunque al parecer con ventaja para Rabán Gamaliel. Este episodio, aunque no consta que se repitiera cosa parecida, nos permite vislumbrar alguno de los claroscuros de la vida de las academias y de lo que pudo ser una verdadera lucha entre escuelas por alcanzar el poder.

El afán de unidad y unificación de Rabán Gamaliel tuvo sus frutos en la práctica desaparición del grupo de los saduceos, que fue asimilado a un fariseísmo de amplio espectro. Pero en su época cobró fuerza un nuevo movimiento mesiánico-carismático, el cristianismo, que por razones varias se abrió al mundo y a la sociedad grecorromana, y cuyas controversias llenaron buena parte de la actividad de Rabán Gamaliel.

Se nos cuenta que viajó a Roma acompañado de su colega en la presidencia, R. Eleazar, y de R. Yehoshúa y R. Aquiba, para conjurar el peligro de persecución en tiempo de Domiciano, y durante su estancia en Roma lideró discusiones y controversias con cristianos. Uno de los cambios significativos que tuvieron lugar cuando fue depuesto es que se abrieron las puertas del *bet-midrás* y la academia a cientos de discípulos interesados en el estudio y que él había expulsado por «no ser lo que aparentan», quizá en referencia a tendencias judeocristianas. Cuando vio la reacción contraria de sus colegas que les abrieron las puertas, se preguntó, dando muestra de su buena voluntad y su humildad: «Quizá, Dios no lo quiera, estaba yo apartando a Israel de la Torá»; y es famosa su plegaria-queja: «Señor del universo, es claro y patente para ti que no lo he hecho para mi propia gloria, ni para gloria de mi familia, sino para tu gloria, para que no haya división en Israel». La pronunció cuando, tras las excomunión de R. Elié-

zer ben Hircanos, hubo signos celestes interpretados como manifestación de desagrado divino (BM 59b). Precisamente R. Eliézer, que era cuñado de Gamaliel II por matrimonio con su hermana Imma Shalom, había sido excomulgado ante la sospecha de su trato más que amigable con supuestos judeocristianos, aunque él siempre negó cualquier inclinación «herética» y posteriormente fue readmitido en la congregación.

Los signos celestes se hacen presentes varias veces durante la época de Rabán Gamaliel. Estos signos celestes, muchas veces en forma de voces (*bat-qol*), eran muy discutidos y nunca se les dio autoridad definitiva. Veamos un pasaje en que esto queda patente:

[Discutían una cuestión y dijo R. Eliézer:] «Si la halajá coincide con mi opinión, que este algarrobo lo pruebe»; y el algarrobo se movió cien codos —algunos dicen que fueron cuatrocientos—. Contestaron: «Un algarrobo no puede ser testigo». Añadió R. Eliézer: «Si la halajá coincide con mi opinión, que esta acequia lo pruebe»; y el agua comenzó a ir contracorriente. — «Una acequia no es prueba de nada», contestaron. Todavía dijo: «Si la halajá coincide conmigo, que las paredes lo prueben»; y las paredes comenzaron a inclinarse. Pero R. Yehoshúa las interpelló diciendo: «Cuando dos maestros tienen una disputa halájica, ¿por qué interferís?». Las paredes no cayeron, en atención a R. Yehoshúa, pero tampoco se enderezaron, en atención a R. Eliézer, que todavía dijo: «Si la halajá coincide conmigo que lo pruebe el Cielo»; y se escuchó una voz celestial (*bat qol*) que dijo: «¿Por qué disputáis con R. Eliézer, dado que la halajá coincide con él en todo?». Entonces R. Yehoshúa se puso en pie y exclamó: «No está en el cielo [la Torá]» (Dt 30,12). ¿Y a qué se refería? — Dijo R. Jeremías: «Puesto que la Torá fue ya dada en el Sinaí, no prestamos atención a las voces celestes porque ya está escrito en ella: 'decidirás por mayoría' (Ex 23,2)¹⁰» (BM 59b).

En otra ocasión, en torno a las disputas de *bet-Hillel* y *bet-Shammai* y la divisiones con las que Rabán Gamaliel II quería terminar, se cuenta que cada una de ellas defendía que la halajá coincidía con sus opiniones y «se oyó una voz celestial que anunció: 'Las enseñanzas de ambas son palabras de Dios vivo, pero la halajá coincide con *bet-Hillel*'. Si las dos son palabras de Dios vivo, ¿qué hace que la halajá coincida con *bet-Hillel*? —Porque sus discípulos eran amables y modestos, incluso estudiaban las proposiciones de *bet-Shamay*, y llegaban a citarlas antes que las suyas...» (Erub 13b). De nuevo encontramos aquí una muestra del talante de la familia de los Gamaliel.

En el terreno de los rituales hubo importantes aportaciones de Rabán Gamaliel, teniendo en cuenta que, terminados los sacrificios y ofrendas en el templo, así como las peregrinaciones festivas, hubo que restablecer la estructura completa de las oraciones y del culto. A él se atribuye la obligación de la recitación diaria de la *amidá*, también conocida como las *Dieciocho bendiciones*, que llegaron a ser dieciocho precisamente por su decisión, al añadir, a las que ya se recitaban, la *birkat ha-minim* o bendición de (referencia a) los herejes, redactada al parecer por Semuel ha-

10. La edición de Soncino anota: «Aunque la historia se narra como leyenda, constituye una importante afirmación sobre la independencia del razonamiento humano».

Qatan (Ber 28b; Meg 17b). También se atribuye a él la reestructuración de la celebración de la Pascua.

Se le atribuyen tres epístolas, dos de ellas referidas a la separación de los diezmos correspondientes a los cultivos en el norte, en Galilea, y en el sur, y la tercera dirigida a la diáspora judía sobre la necesidad de intercalar un mes para que la Pascua cayera en el momento adecuado, dado el retraso que se observaba en las cosechas y las crías de los animales¹¹. Se cuenta que las dictó al escriba mientras estaba reclinado en la ladera del Monte del Templo (Sanh 11b), donde, según se dice en otro lugar, acudía con frecuencia a llorar la destrucción, pero el texto de las epístolas no se conoce.

Para terminar con el espacio dedicado en este capítulo a Rabán Gamaliel II es digno de reseñarse que su nombre aparece ya en la primera página de la Misná, ampliando una opinión de R. Eliézer y otra de la mayoría de los sabios. Pero no se trata de una discusión, sino de la constatación de su opinión deducida a partir de una anécdota familiar, que posiblemente su nieto Yehudá ha-Nasí habría oído en casa antes que en la academia: «En cierta ocasión los hijos de Rabán Gamaliel regresaron [tarde] de una fiesta de boda y dijeron a su padre: ‘No hemos recitado la *Shemá* vespertina’. Él les dijo [¿desde el lecho?]: ‘Si no ha comenzado a amanecer, seguís obligados a recitarla’» (Ber 1,4).

Todas las fechas atribuidas a las biografías de los presidentes del Sanedrín son estimativas, pero el caso llega a su colmo con Simón ben Gamaliel II, a cuyo periodo de presidencia nadie se atreve a poner fecha. Figura como sucesor de su padre, Gamaliel II, pero es bien posible que entre el final de la presidencia de este, estimado en 116 o 117, pues se dice que probablemente murió en la denominada guerra de Kitos/Quietus, y el comienzo de la de Simón pasara un lapso de tiempo, aunque no consta presidente intermedio. Por esta fecha se produce el traslado definitivo del Sanedrín a Galilea, concretamente a Usha, donde, al parecer, ya había estado unos cuantos años, quizá en relación con la deposición de Gamaliel II como presidente. Es posible que este corte en la cadena de presidentes tenga que ver con el levantamiento en armas de Bar Kojba (132-135). En cualquier caso, a este Simón, biznieto de Gamaliel I, lo encontramos de presidente en Usha después del año 135. También se dice de él que fue activo en la rebelión de Bar Kojba y que hubo de permanecer unos años retirado y escondido hasta que se produjo el cambio de emperador romano (año 138). A diferencia de su abuelo del mismo nombre, Simón ben Gamaliel I, este es muy citado en la Misná compilada por su propio hijo, y ejerció una gran influencia, teniendo en cuenta las nuevas circunstancias tras la derrota de Betar y la necesidad de relanzamiento de la vida judía, ahora ya centrada en Galilea.

En el aspecto organizativo estableció el cargo *הַחָמ* (*jajam*), es decir, «sabio» o «jurisconsulto», otorgándole el tercer lugar en la cadena de au-

11. Dado que el calendario judío es de base lunar: 12 meses de 29/30 días, se hace necesario añadir un mes cada cierto tiempo para acomodarlo al calendario solar y preservar la estacionalidad de las fiestas. Concretamente la Pascua, dentro de su movilidad, ha de tener lugar siempre en el primer mes lunar de la primavera. Al principio el cálculo se hacía por simple observación de las cosechas, pero más tarde se fijó un cálculo un tanto complicado, según el cual se añade un mes cada dos-tres años, en total siete veces en un periodo de 19 años. Al año con mes añadido se lo denomina en hebreo *meuberet*, es decir, «preñado», y en español se lo llama año intercalar.

toridad, tras el presidente (*Nasí*) y el vicepresidente (*Ab bet-din*) que lo sustituía generalmente en los juicios. El primero de ellos, nombrado por Simón, fue R. Meír, pero a la hora de fijar las atribuciones y los protocolos de cada uno hubo disensiones y peleas, repitiéndose hasta cierto punto la historia de su padre Gamaliel II, aunque sin llegar ni de lejos a la deposición.

A pesar de la tradición aceptada y mantenida acerca de la conveniencia de establecer normas restrictivas que actuaran como «valla protectora de la Torá», alejando a las personas de los límites que pudieran suponer un incumplimiento, Simón defendía de ese temor no debía interferir a la hora de tomar una decisión legal en asuntos no directamente prohibidos en la Biblia. Por ejemplo, en la discusión sobre si una mujer menstruante puede dormir en la misma cama que su marido, detalle concreto sobre el que la Escritura no dice nada, defendía Simón que sí, siempre que no se desnudaran, pues el texto bíblico (Lv 18) habla «literalmente» de «descubrir la desnudez». Y ponía como ejemplo que dos viajeros que de forma accidental coinciden en una posada en la misma mesa, uno puede comer carne y el otro queso sin problemas (Sabb 13a), equiparando de esta forma un caso de «pureza sexual» con uno de pureza alimentaria o *kashrut*¹².

La norma no fue aceptada, a pesar de su autoridad, pero sí lo fueron otras muchas que se caracterizan, junto con planteamientos menos rigoristas, por el buen conocimiento que poseía de las tradiciones antiguas, posiblemente adquirido en su entorno familiar como herencia de los presidentes que le antecedieron. Este aspecto comenzó a cobrar capital importancia dado que la mayor parte de los Maestros que conocieron el templo y sus rituales había desaparecido o tenía ya una edad muy avanzada. Una de las características del texto de la Misná, compilado por su hijo Yehudá ha-Nasí, será el hecho de que conservará y fijará las prescripciones y las normas del culto en el templo siglo y medio después de su destrucción. Sin duda la transmisión directa de padres a hijos en el seno familiar de los Gamaliel fue muy importante para que estas tradiciones se conservaran vivas.

Una vez más insisten los textos en la gran humildad de R. Simón, a pesar del cargo que ocupaba, y en la consciencia que tenía de que había otros Maestros más inspirados que él. Su propio hijo resultará a la vez protagonista y testigo de esta virtud:

Rabán Simón ben Gamaliel y R. Yehoshúa, el calvo, se sentaban en bancos, mientras que R. Yehudá y R. Eleazar, el hijo de Simón ben Yojai, estaban sentados en el suelo, proponiendo objeciones y dando respuestas¹³. Comentaron los maestros: «Estamos aprendiendo de ellos y los mantenemos en el suelo. ¡Vamos a promocionarlos y que se sienten en bancos!». Pero Rabán Simón dijo: «Tengo entre vosotros un pichón y me lo vais a estropear»; de forma que degradaron de nuevo a R. Yehudá. R. Yehoshúa opinó que tam-

12. Una de las normas fundamentales de la pureza alimentaria es no mezclar en una misma comida carne y leche.

13. Esta expresión es representativa del sistema de aprendizaje rabínico en el que a cada opinión del maestro los discípulos ponían objeciones que ellos mismos debían responder. Por otra parte, los maestros se sentaban en bancos y los discípulos en el suelo.

bién R. Eleazar debía ser degradado y así lo hicieron, y él lo llevó muy mal. «Nos habéis igualado» dijo, y desde aquel día dejó de apoyar las opiniones de R. Yehudá, demostrando su mayor preparación. R. Yehudá se sintió humillado y fue a quejarse a su padre, y este le dijo: «Él es un león, hijo de león, mientras que tú eres un león, hijo de zorro». Por eso R. Yehudá pudo decir que «hay tres ejemplos de humildad: mi padre, los bené Bathyra y Yonatán, el hijo de Saúl» (BM 84b-85a).

Este R. Yehudá, apodado Ha-Nasí, era descendiente por línea directa de Hillel en sexta generación y accedió a la presidencia del Sanedrín aproximadamente en el año 165 y la desempeñó hasta el 217 o 219. Poco tiempo antes de su muerte, dos o tres años, concluyó su compilación de la Misná. No quiere decir esto necesariamente que el texto de la Misná fuera puesto por escrito en ese momento, sino que en esa fecha quedó concluido el cuerpo de enseñanzas de R. Yehudá ha-Nasí, estructurado tal como aparece en la Misná, aunque siguiera un tiempo transmitiéndose de forma oral. La cuestión es todavía hoy discutida entre los especialistas sobre la base de tradiciones diferentes. No era esta la primera «misná», sino que hay referencias en generaciones anteriores, por ejemplo, a la misná de R. Aquiba o a la de R. Meír, como cuerpos de enseñanzas cuyos estructura y texto no se nos han conservado, posiblemente porque fueron refundidas en la Misná de R. Yehudá ha-Nasí.

Aunque durante cinco generaciones sus antepasados directos fueron presidentes del Sanedrín y, por lo menos a partir de Gamaliel II, se les llamó *nasí*, el único que ha pasado a la historia con este título ha sido R. Yehudá, conocido también como *rabbenu ha-qadosh*, o sea, «nuestro santo maestro», o simplemente como Rabí.

Los dichos, las enseñanzas y los planteamientos de R. Yehudá ha-Nasí están recogidos en la Misná, aunque sus opiniones, fruto de tradiciones mayoritarias y aceptadas por la mayoría de sus contemporáneos, quedan muchas veces ocultas bajo la fórmula: *vahajamim omrim*, «pero los Sabios opinan...».

Algunos datos de su vida se han mencionado más arriba y en el capítulo dedicado a Misná en este mismo libro puede el lector adentrarse en el edificio de sus enseñanzas¹⁴. Son muchas las leyendas que rodean su existencia a fin de resaltar sus virtudes personales y el carácter de elegido por la divinidad para dirigir al pueblo judío. Entre ellas se dice que nació el año 135 el mismo día de la muerte martirial de R. Aquiba, contemporáneo de su abuelo Gamaliel II, queriendo esto significar que en el momento de la desaparición de un gran sabio y modelo de virtudes, nació otro para sustituirlo.

La oscilación de fechas no permite saber con seguridad si se hizo cargo de la presidencia del Sanedrín ya con sede en Bet-Shearim o si fue él quien lo trasladó desde Usha. En cualquier caso, poco tiempo después la sede del Sanedrín se trasladó a Séforis, donde R. Yehudá ha-Nasí desarrolló la mayor parte de su actividad.

Muy al final de su vida o ya desaparecido R. Yehudá, el Sanedrín se trasladó a Tiberias, donde sucesivamente fue presidido por Gamaliel III

14. Cf. cap. 11, III.2.

(220-230, hijo de R. Yehudá ha-Nasí), Yehudá II Nesia (230-270, hijo del anterior, nieto de R. Yehudá ha-Nasí), Gamaliel IV (270-290), Yehudá III (290-320), Hillel II (320-365), Gamaliel V (365-385), Judá IV (385-400) y Gamaliel VI (400-425) que fue ejecutado por orden del emperador Teodosio II (401-450).

Una de las aportaciones de la Academia de Tiberias durante el patriarcado de Hillel II y a instancias de él mismo, fue la fijación sobre bases científicas del calendario judío, estableciendo el ritmo de los años intercalares ante la imposibilidad de depender cada mes de los testigos del novilunio.

A partir aproximadamente del año 300 se había recrudecido la persecución contra los judíos: se prohibió la reunión del Sanedrín y la construcción de sinagogas. Con la ejecución de Gamaliel VI se dio por abolido el Sanedrín y terminó el Patriarcado. Por ello también se considera el marco de los años 400-420 como fecha de cierre del Talmud de Jerusalén (TJ) o Palestinense (en hebreo siempre *Yerushalmi* o *Talmud Eretz Israel*). TJ recogió en la Guemará toda la tradición de la discusión rabínica, producida en las que hemos llamado «academias», a partir de la compilación de la Misná. R. Yojanán bar Nappaja (el herrero o chatarrero), figura como director o presidente de la Academia de Tiberias, no del Sanedrín, hacia el año 270, y a él le atribuye Maimónides la autoría del TJ, pero los datos históricos no lo corroboran, aunque sí podemos considerar que es fruto de esa academia y de sus reuniones más o menos organizadas y estructuradas a partir del siglo IV al igual que las de Babilonia, de las que se tratará a continuación.

Las fuentes citan también academias menores, como la que continuó en Séforis tras el traslado del Sanedrín, presidida por R. Efes y más tarde por R. Janina. O la Academia de Cesarea, presidida por R. Abbahu, y la de Lydda (Lod), presidida por R. Yehoshúa ben Levi (pA1)¹⁵. Y varios siglos después, tras la decadencia de la judería de Babilonia, resurgirán academias en Palestina.

III. LA PRESENCIA JUDÍA EN BABILONIA

Pero como se ha dicho al principio, donde realmente se fueron desarrollando las academias fue en Babilonia¹⁶. Utilizando una terminología impropia por reduccionista, podemos decir que la presencia judía en Babilonia se remonta al momento del exilio (587-538 a.e.c.). En aquel momento, la caída de Jerusalén y la destrucción del templo significaron un golpe tremendo para el sentimiento y la autocomprensión de los israelitas que veían como, aparentemente, toda su razón de ser —la elección, la alianza y la promesa— se desmoronaba. Es verdad que los profetas, sobre todo Jeremías, habían avisado del desastre, pero nadie hizo caso, y por

15. Se utiliza esta abreviatura para indicar que un amoraita (A) es palestinense (p) o babilónico (b), y la generación a la que pertenece.

16. Conviene ser conscientes de que en realidad se utiliza Babilonia como nombre genérico para toda la región de la Mesopotamia, y no como referencia a la ciudad que fue en su momento capital del Imperio.

ello el trauma fue difícil de superar; casi podríamos decir que imposible. Esa triste realidad ha dejado huellas imborrables en la literatura y las artes, como el Sal 137 o la ópera *Nabucco* de Giuseppe Verdi, en la que se encuentra el famosísimo coro de esclavos.

Sin embargo, hay datos para pensar, incluso a partir de algunos textos bíblicos, concretamente, el comienzo del libro de Daniel, que los deportados, mayormente pertenecientes a las clases nobles y dirigentes, fueron tratados como invitados en Babilonia; y, aunque lejos de su tierra, tuvieron un trato digno. El caso es que cuando unos cincuenta años después, tras la conquista de Babilonia por Ciro (539 a.e.c.), se permita a los descendientes de los deportados regresar a su pueblo y reconstruir el templo, parece que son muchos menos los que vuelven que los que se fueron, y una gran colonia de descendientes de los deportados se queda en Babilonia. Esta será la que da lugar a la floreciente comunidad judía hasta el siglo X. En ese momento, las circunstancias han cambiado de tal manera que muchos de ellos no sienten la necesidad de volver a Judá. Sin embargo, no se cortarían las relaciones con los habitantes de la metrópoli, es decir, con la Jerusalén restaurada y con el templo reconstruido.

Sobre esta presencia judía en Babilonia durante la época persa poseemos muy pocos datos:

El único testimonio disponible es un archivo hallado en Nippur, situada entre el Tigris y el Éufrates (160 km al sur de la actual Bagdad, en Irak) en el que se citan gran número de judíos por sus nombres. Proviene de los reinados de Artajerjes I y Darío II. Los nombrados se dedicaban a la agricultura y la pesca y prestaban servicios como funcionarios menores del Gobierno. La colonia mantenía una postura de firme exclusivismo religioso, pero no consta que levantara un templo a su Dios. El culto se practicaba en unas asambleas (*kinistu* en arameo/babilonio) (Ben-Sasson 1988, II, 208).

Durante la época en que los Ptolomeos dominaron el territorio de Palestina (323-200 a.e.c.) parece que las relaciones con las comunidades de Babilonia fueron menores, pero se reanudaron con la conquista de los Seléucidas (200 a.e.c.), dado que los partos (que dominaban la Mesopotamia) eran por esta época sus vasallos.

Aunque los desarrollos de las comunidades de Palestina y Babilonia van a ser diferentes, los resultados no lo van a ser tanto. Es cierto que en Palestina con la revuelta macabea (167 a.e.c.) y la dinastía asmonea (140-64 a.e.c.), los judíos son protagonistas de su propia historia y que una cosa así no sucede en Babilonia, donde van a ser siempre súbditos. También hay que tener en cuenta que la Mesopotamia no fue demasiado helenizada ni romanizada, por lo que allí de alguna manera se conservarían más puras las esencias «semíticas» originarias. Pero, por otra parte, las comunidades judías de Babilonia fueron desarrollándose en el medio religioso del mazdeísmo y zoroastrismo, y también se vieron influidas por él¹⁷.

17. Algunos estudiosos creen que un buen número de elementos de la escatología, soteriología, angelología y demonología del judaísmo, tiene su origen en el zoroastrismo, y fue transferido al judaísmo durante la cautividad babilónica y la era persa. Con todo, existen diferencias en los sistemas de creencias.

Las tradiciones nos dicen que el trasvase de personajes de Babilonia a Palestina fue importante. En palabras de Salo W. Baron, «durante dos o tres generaciones los estudiosos babilonios emigraron a Palestina, a menudo sufriendo grandes penurias personales para saciar su sed de conocimientos en la fuente viva de la tradición» (Ben-Sasson 1988, II, 221).

Tenemos, por supuesto, a Esdras, el gran legislador, nuevo Moisés, a caballo entre los siglos V y IV a.e.c. Pero también a Hillel el Viejo. La mayoría de estos viajeros volvía a Babilonia una vez terminada su «formación». Algunos, por otra parte famosos e importantes, se quedaron, como es precisamente el caso de Hillel, cabeza de la genealogía de los Gamaliel, del cual en el propio Talmud se nos cuenta cómo tuvo que esforzarse a los principios para conseguir una buena formación tradicional¹⁸.

También es verdad que las difíciles situaciones que se vivían en Palestina favorecieron la emigración de maestros rabínicos a Babilonia con el consiguiente intercambio y enriquecimiento cultural. Algunos de ellos regresaron posteriormente continuando su actividad en Galilea; otros quedaron para siempre y crearon escuela en Babilonia favorecidos por el entorno del Exilarca.

Es de señalar que ya desde los tiempos de Ciro el Grande había quedado patente la amplitud de miras y la actitud tolerante de los gobernantes persas. Esta situación mantenida llevó tiempo después a lo que podríamos denominar primera formulación judía de sometimiento civil sin claudicación religiosa en la frase atribuida a Mar Semuel, muerto en 254 (bA1), *diná de-maljutá diná*, es decir, «la ley del estado es ley».

En resumen, parece atestiguado que durante bastante tiempo las jude-rías mesopotámicas dependieron en buena medida —o quisieron depender, en virtud de un mítico respeto— de las comunidades de Palestina, y que mientras persistió el templo se enviaban donaciones.

Sin embargo, la fijación de la Misná por parte de R. Yehudá ha-Nasí, a comienzos del siglo III, con su carácter autoritativo, pudo muy bien ser el motivo o detonante de un distanciamiento y del comienzo de un desarrollo independiente de la reflexión halájica y del comentario en Babilonia, apoyado en el argumento de que muchas de las prescripciones y, en general, de los temas tratados en la Misná respondían a tradiciones y a necesidades o costumbres locales, de Palestina, que no tenían nada que ver con Babilonia.

A esto se pueden añadir los componentes de rivalidad «intelectual» e incluso genética, por la que la diáspora reivindicaba mayor antigüedad y mejores fundamentos que la «metrópoli». Por una parte era bien conocida

18. «Todos los días trabajaba por un *tropaikos*, una mitad la entregaba al portero de la casa de estudio y la otra mitad le servía para su mantenimiento y el de su familia. Una vez no encontré con qué ganarse el salario y el portero de la casa de estudio no le permitió entrar. Entonces trepó y se sentó sobre el alféizar de la claraboya para escuchar las palabras del Dios vivo, expuestas por Semayah y Abtalyón. Se cuenta que era viernes por la tarde en pleno invierno y que estaba nevando. Cuando amaneció a la mañana siguiente dijo Semayah: —'¡Abtalyón, hermano! todos los días la casa de estudio está iluminada, y hoy está en penumbra. ¿Es que está nublado?'. Se fijaron y vieron la silueta de un hombre cubriendo la claraboya. Subieron y encontraron a Hillel cubierto por tres codos de nieve. Lo bajaron de allí, lo lavaron, lo friccionaron y lo sentaron junto al fuego y comentaron: '¡Este hombre merece que por él se incumpla el precepto del sábado!'» (Yom 35b).

la procedencia mesopotámica del patriarca Abraham que R. Yojanán ben Zakkay utilizaba —con cierta sorna— para justificar el exilio a Babilonia y no a otros países mediante el siguiente símil: «El caso es parecido al de una mujer que no se comporta correctamente con su esposo. ¿Adónde la envía este? —La devuelve a casa de su padre»¹⁹; pero otro Maestro no menos importante, Resh Laquis, reconoce la sabiduría procedente de Babilonia cuando dice: «Cuando se olvidó la Torá por primera vez, Esdras vino de Babilonia y la restauró; después se olvidó nuevamente, y vino Hillel el babilonio y la restauró; había sido nuevamente olvidada cuando vinieron R. Jiyya y sus hijos y la restauraron» (Sukk 20a).

En el lado babilónico, como ya hemos dicho, Mar Semuel justifica algunas de sus decisiones, contrarias o muy distantes de las de la Misná, con el argumento de que esos preceptos se referían solo a Palestina y a las condiciones que allí imperaban, mientras que Babilonia debía seguir su propia tradición. No en vano, según Serira Gaón (906-1006), Mar Semuel fue director o presidente de la Academia de Nehardea, ciudad cuya sinagoga se consideraba fundada por el rey exiliado Joaquín. De ella derivaría más tarde la Academia de Pumbedita, continua defensora de la tradición de Babilonia, frente a la Academia de Sura que fue continuadora de las tradiciones de Palestina.

Como se ha visto, a partir de mediados del siglo III se produjo una progresiva decadencia de las comunidades judías de Palestina castigadas por Roma tras las frecuentes revueltas, sobre todo tras el decreto de Milán (313 e.c.). Este decreto, aunque en principio era un edicto de tolerancia y coexistencia religiosas para garantizar, según decía, *et Christianis et omnibus* la libertad de religión y culto, acabó siendo el primer paso para el dominio y la implantación del cristianismo en Palestina y en todo el Imperio, en detrimento de las comunidades judías, hasta la llegada del islam en el siglo VII. Sin embargo, en la Babilonia menos romanizada, el judaísmo gozó de una gran libertad que tampoco se vería menoscabada por la llegada del islam²⁰.

De esta manera se explica que haya dos versiones del Talmud, el llamado «de Jerusalén» (*yerushalmi*) o «palestinense» (*eretz-israeli, talmud eretz-israel*), y el de Babilonia (*babli*). Si el primero se considera completado hacia el año 400 en Tiberias, el segundo, lo fue en algún lugar de la Mesopotamia, aunque no precisamente en Babilonia, entre cien y ciento veinte años más tarde, en el primer tercio del siglo VI (500-520 e.c.).

Aunque el Talmud de Jerusalén es una magnífica fuente de información para conocer la vida judía de Palestina de los cuatro primeros siglos, en el judaísmo ha adquirido una mayor importancia el de Babilonia, que se ha convertido en el punto de referencia imprescindible. El profesor Stemberger escribe en su *Introducción*:

[...] en conjunto, el Talmud de Babilonia tiene un carácter enciclopédico: incorporó todo lo que se enseñaba en las academias rabínicas y todo lo que se

19. 'Otsar midrašim: dorše rešumot n.º 5, en *Judaic Classics Library*.

20. Incluso posteriormente la arabización lingüística fue un acicate para nuevos estudios que florecerán a partir del siglo VII en la llamada época de los gaones.

consideró digno de ser conservado: leyendas de todo tipo (hasta apariciones de muertos), anécdotas de rabinos, recuerdos históricos, conocimientos de medicina, biología, matemáticas, astrología, etc. El Talmud de Babilonia no es un libro temáticamente cerrado; se trata más bien de una especie de Biblioteca Nacional del judaísmo babilónico, que conserva la estructura de la Misná (Strack y Stemberger 1988, 269).

Si bien el Talmud de Babilonia ha hecho más fortuna que el de Jerusalén, la importancia de la comunidad judía de Babilonia hasta el siglo IV no fue comparable ni de lejos con la de Palestina. Por ello, los judíos de Babilonia en todo momento se sintieron «fuera de lugar» y no en vano el líder de la comunidad llevaba el título de Exilarca.

Se habla de una población muy numerosa de judíos en la Mesopotamia del cambio de era, en torno al millón, de familias acomodadas, dedicadas a la agricultura y al comercio, sobre todo de la seda entre China y Roma. Los judíos gozaron, en general, de una buena posición política y social, y libertad religiosa, amparados sobre todo por el hecho de que en Palestina se luchaba continuamente contra los romanos y esto los convertía teóricamente en aliados de los partos, primero, y más tarde de los sasánidas que gobernaron la Mesopotamia desde el siglo III al VII.

IV. LAS ACADEMIAS DE BABILONIA

Pero el interés especial de esta colonia judía de Babilonia había estado durante mucho tiempo en sus relaciones con los centros de Palestina, de los que fueron dependientes por lo menos hasta después de la composición de la Misná. Uno de los discípulos de R. Yehudá ha-Nasí, R. Abba bar Abba (pA1), estableció una academia en Nehardea en el año 219, y su hijo Mar Semuel la llevó a su esplendor. Poco más tarde, en 225, Abba Arika (bA1), también discípulo de Yehudá ha-Nasí, y conocido como Rab, salió de Nehardea y estableció otra en Sura; finalmente la de Nehardea se instaló en Pumbedita (ca. 259). De forma que las academias de Sura y Pumbedita, a menos de doscientos kilómetros de distancia, fueron los centros culturales del judaísmo babilónico y, a partir de mediados del siglo III, atrajeron hacia ellas a muchos estudiosos que abandonaron Palestina para estudiar y enseñar en Babilonia.

La decadencia de la comunidad judía de Palestina a partir del año 400, después de compuesto su Talmud, fue haciendo cambiar las tornas y se pasó del respeto y veneración hacia Palestina al distanciamiento y desapego, de forma que llegó a prohibirse a los discípulos de las academias de Babilonia viajar a Palestina y mantener cualquier relación con los Maestros de allí. En el futuro, y hasta tanto florezcan las comunidades de Europa, muy especialmente las de al-Ándalus-Sefarad a partir del siglo X, Babilonia será el centro cultural del judaísmo, y a Babilonia se dirigirán las preguntas y cuestiones de todas las comunidades judías tratando de recibir luz.

La polémica entre Babilonia y Palestina alcanzó elevadas cotas dialécticas, aunque las formulaciones fueran en ocasiones bastante pedestres. Por ejemplo, la afirmación de R. Jeremías (pA4): «Estos tontos babilonios viven en un país oscuro, y por ello expresan pensamientos oscuros»; era

respondida por Rabba (bA4) en el mismo tono diciendo: «Hasta ahora nos han llamado tontos, pero ahora ellos son los más tontos, porque les hemos enseñado y no han sabido aprender» (Yom 57a) (Baron 1968, II, 222).

La opinión atribuida a Mar Semuel sobre la limitación de la aplicación de ciertas normas de la Misná a Palestina explica, quizá, por qué quedó sin Guemará en Babilonia el seder *Zeraim* de la Misná, excepción hecha del tratado *Berajot*, o no se comentó el tratado *Sheqalim*, que se refiere a los impuestos del templo. La cuestión que se ha debatido, sin llegar los estudiosos del tema a un consenso, es, si a pesar de no haberse conservado su Guemará, los tratados misnaicos correspondientes fueron discutidos y comentados en las academias babilónicas o no lo fueron. La realidad es que algunos de esos temas aparecen diseminados en otros tratados y se discute si son restos de unos comentarios completos o leves incursiones en temas colaterales.

Pero, además de lo que es propiamente la discusión halájica, el Talmud de Babilonia contiene abundante material hagádico y específicamente midrásico; contiene un extenso tratado sobre los sueños (Ber 55a-57b), otro sobre milagros y visiones (Suk 27b-28a) y numerosas anécdotas de carácter más o menos biográfico e histórico.

Aunque los datos están muy dispersos, conocemos las referencias a las academias, ya citadas, de Nehardea, Sura y Pumbedita, y a su relación con la composición y redacción del Talmud. Se mezclan aquí, posiblemente, informaciones diversas y, sobre todo, hay un riesgo evidente de proyección hacia épocas más tempranas de realidades solamente atestiguadas más tarde. Las referencias a las academias, a sus fundadores y a sus actividades, nos llegan fundamentalmente a través de fuentes gaónicas (posteriores al siglo VIII) y es muy posible que esas instituciones, que, por otra parte, muestran claras marcas de influencia de la organización de la enseñanza en el islam, no existieran o solo de forma muy incipiente en la época talmúdica. Por ello es muy posible que sea fruto de esta proyección la identificación que se ha hecho de los «dos repasos» completos que R. Assí (m. 427) hizo al Talmud con los contenidos que pudieran haber tenido las llamadas reuniones de *Kallá* en la Academia de Sura durante los casi sesenta años que la presidió.

Las *Kallá* eran reuniones prescritas dos veces al año, en los meses de *elul* y *adar* (septiembre y febrero) a modo de «plenarios» a las que acudían maestros y discípulos que durante varios días enfrentaban un tema concreto de la tradición —en la práctica, un tratado de la Misná o del Talmud— cuyo texto se revisaba y cuyos problemas se discutían. Los citados sesenta años de R. Assí al frente de la academia habrían dado lugar, pues, a ciento veinte reuniones de *Kallá*, número muy apropiado para haber repasado dos veces aproximadamente los 63 tratados de la Misná.

La lengua predominante en el Talmud de Babilonia es el arameo oriental, llamado también arameo talmúdico. Pero hay tratados en los que la presencia del hebreo es abundante. En cualquier caso se encuentran siempre en arameo las expresiones más populares, los refranes, las anécdotas o historietas, y sobre todo los términos o expresiones técnicas propias del discurrir y del discutir exegético de los protagonistas.

V. LOS GAONES (*GUEONIM*)

Reciben este nombre los sabios, presidentes de las academias (*rosh ha-yeshibá*) de Babilonia, desde finales del siglo VI, es decir, una vez concluido el Talmud. Fueron considerados como los líderes de la comunidad judía no solo en Babilonia sino en todo el mundo judío durante la temprana Edad Media. El término significa «orgullo» y es posiblemente una forma abreviada de la expresión *gueon Yaaqob* del Sal 47,5, aplicado allí a los escogidos de Dios. En hebreo moderno significa «sabio», «genio», y se aplica específicamente a los niños superdotados.

Como presidentes de las academias eran además considerados jueces supremos y se les denomina a veces «jefes del Sanedrín». La organización de las academias, sobre todo en las sesiones de *Kallá*, respetaba una estricta jerarquía, con setenta sabios dispuestos en siete filas de diez sabios cada una, y al frente de la cual había un «líder» (*aluf*).

Las reuniones de *Kallá* duraban varios días, y además del estudio y actualización del Talmud en ellas se discutían las consultas sobre normas y costumbres llegadas desde todo el mundo judío y se les daba respuesta. Es el sistema conocido como *sheelot u-teshubot*, preguntas y respuestas. Fuera de las épocas de *Kallá* o en cuestiones menos controvertidas era el propio gaón, presidente de la academia, quien las contestaba a lo largo de todo el año.

Los *gueonim* eran totalmente independientes del Exilarca (*Resh Galuta*), al que podemos denominar «autoridad civil», o mejor, «representante de los judíos» ante las autoridades civiles. Aunque en algunos casos fueron propuestos por el Exilarca, normalmente los *gueonim* eran elegidos por la academia, lo que dio lugar a más de un «cisma», o mejor, a una «bicefalia», que en casi todos los casos registrados se resolvió amigablemente. En asuntos de especial importancia, los *gueonim* ratificaban con su firma el decreto del Exilarca y tenían derecho a poner objeciones. Siempre se consideró de mayor jerarquía al gaón de Sura que al de Pumbedita, y era el de Sura quien se hacía cargo del oficio cuando un exilarca fallecía hasta que se elegía el nuevo. El Gaonato se transmitía por herencia familiar cuando hubiera hijos capacitados para ello.

Los principales gaones de la Academia de Sura fueron Saadia Gaón (muerto 942) y Semuel ben Hofní (m. 1034). La de Pumbedita contó en sus últimos años con los importantes gaones: Serira Gaón y su hijo Hai Gaón.

Serira Gaón (906-1006) ocupa un puesto prominente entre los gaones por ser el autor de una importante carta (*Igguéret*)²¹ dirigida a los judíos de Cairuán (Túnez). Se presenta como respuesta a una pregunta formulada sobre los orígenes de la Misná y su composición. La mayor parte de los datos que conocemos sobre el tema y que son tratados en varios capítulos de este libro provienen precisamente de la carta de Serira Gaón, que se ha conservado en dos recensiones, la «francesa» en arameo y la «española» en hebreo. De las diferencias entre estas dos recensiones surge la discusión de

21. Publicada por Lewin y traducida al inglés por Rabinowich, en Serira Gaón 1972 y 1988, respectivamente.

los especialistas sobre si la Misná quedó recogida por escrito ya en la época de Yehudá ha-Nasí o solo posteriormente²².

Serira Gaón fue presidente de la Academia de Pumbedita de 968 a 998²³, y puede decirse que con él alcanzó su mayor esplendor. Previamente había actuado como juez, asistido por su hijo, Hai Gaón, que le sucedió en ambos cargos. Se han conservado numerosas *responsa* con sus opiniones, en general ponderadas, aunque en las cuestiones de tipo más práctico defendía con vehemencia la literalidad del Talmud, y consecuentemente posiciones rigoristas. Esta actitud se justifica por la presión de la controversia con los caraitas. Valoraba las obras de carácter místico-cabalístico, por ejemplo, *Shiur Comá*, atribuyéndoles gran autoridad y antigüedad.

VI. SAADIA GAÓN

Posiblemente pueda decirse que Saadia²⁴ Gaón es el más importante de todos los gaones y el más universal. Nació en Egipto, en Fayyum, según unas fuentes en 882 y según otras en 892. Su padre era un estudioso que le instruyó en la Torá y el Talmud desde niño. Se dice que antes de cumplir los veinte años escribió su primera obra: *Séfer ha-Egron*, el primer diccionario y gramática del hebreo²⁵. También desde joven fue un decidido defensor de la ortodoxia rabínica frente a los caraitas, primero en Egipto, de donde tuvo que huir, pasando por Palestina. Allí intervino en una disputa entre las academias de Palestina y las de Babilonia, dando la razón a estas últimas con tan brillantes argumentos que le hicieron famoso en toda la diáspora y reforzaron la posición de los sabios de Babilonia. Una de las cuestiones debatidas era la fijación del calendario y en ello se mostró como un avezado astrónomo.

Fue sorprendente su nombramiento como gaón de Sura, sobre todo por no haber sido formado en esa academia. Según las crónicas, aparte sus conocimientos y valía, el Exilarca pensó que no siendo del lugar y no teniendo allí compromisos Saadia sería sumiso a sus deseos y órdenes. Poco tiempo después tuvieron un enfrentamiento al negarse Saadia a convalidar una resolución del Exilarca porque la consideraba no ajustada a derecho. Tuvo que dejar la presidencia de la academia y fue exilado por el califa a Bagdad. Posteriormente hubo reconciliación entre el Exilarca y Saadia, que todavía tuvo ocasión de educar al hijo y al nieto de aquel para que a su vez fueran exilarcas.

Estas desgracias que afectaron a Saadia tuvieron un efecto extremadamente beneficioso para la historia y la literatura del judaísmo, pues libre

22. En la misma carta de Serira Gaon se basa en buena parte la crónica de Abraham ibn Daud, *Séfer ha-Cabbalá*.

23. <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=617&letter=S&search=sherira>.

24. Aunque Saadia/Saadya ha sido forma clásica y habitual de nombrarlo, la fonética estricta de este nombre debería ser Seadyah: apelativo teóforo que podría significar «apoyo» o «sostén» de Dios. Algunos se inclinan por entenderlo como una hebraización del nombre árabe Saïd, «afortunado». Sobre estos nombres y otras denominaciones menos usuales, cf. Malter 1970, 25, nota 3.

25. Es posible que, al margen de otros argumentos, la fijación de la fecha tardía de nacimiento se vea influenciada por el afán de marcar la precocidad intelectual de Saadia.

de las obligaciones de la academia escribió su famosa obra *Séfer ha-emunot ve-ha-deot*, o *Libro de las creencias y las opiniones* (Saadia Gaón 1959). En el prólogo de la obra confiesa:

Me duele el corazón al ver a tantos judíos perdidos en océanos de duda, luchando con las turbulentas aguas del error, sin que haya un buceador que los ayude a salir de esas profundidades o un socorrista que les eche una mano. Puesto que el Todopoderoso me ha enseñado la vía para ayudarlos, creo que es mi obligación hacerlo...

Esta obra como otras muchas de las suyas fue escrita en árabe, *Kitab al-amanat wa-al-itiqadat*, tratando de llegar así al mayor número posible de judíos árabohablantes, sin descartar la intención «propagandística» de que sus reflexiones filosóficas llegaran también a los no judíos. Siguiendo el modelo del *kalam* musulmán, expone pruebas racionales de los principios de la Ley Oral y Escrita, la teoría del conocimiento, la creación, la naturaleza de Dios, la clasificación de los mandamientos y la naturaleza del hombre, y propone una interpretación alegórica de la Biblia en aquellos casos en que parezca estar en desacuerdo con los sentidos o la razón. Es la corriente conocida en hebreo como los *medabarim*.

Realizó también una doble traducción al árabe de la Biblia, resultando la de carácter más sencillo y parafrástico, conocida como *Tafsir*, la que alcanzó mayor difusión y constituyó una gran aportación a la literatura judeoárabe. De él dijo Maimónides: «Si no hubiera sido por Saadia Gaón, la Torá habría desaparecido del pueblo judío. Porque iluminó lo que era oscuro, fortaleció lo débil, y diseminó la Torá por todas partes, de palabra y por escrito».

Saadia fue muy activo en la polémica y refutación de los principios y opiniones de los caraitas. Este grupo o secta se dice creado por Anán ben David en el siglo VIII en Bagdad. En principio se les llamó «ananitas» y más tarde, unidos con otros grupos, que se llamaron a sí mismos *bené miqrá*, es decir, «seguidores del texto bíblico» por cuanto rechazan la tradición de la Torá oral y pueden ser considerados antitalmudistas. De ahí que a sus oponentes, la corriente mayoritaria del judaísmo, se les denomine *rabbanim*, rabanitas, seguidores de los rabíes o maestros, de cuyas opiniones, discusiones y doctrinas resultaron, primero, la Misná y más tarde los dos talmudes. En realidad no es que el caraimismo rechace absolutamente la tradición y la interpretación, ya que tiene la suya propia de carácter más literalista, apoyada en el verso de Dt 4,2: «no añadáis nada a lo que os mando ni suprimáis nada; cumplid los preceptos del Señor, vuestro Dios, que yo os mando hoy». En esta línea de fidelidad al texto bíblico, Anán ben David decía: «Escudriñad a fondo la Torá y no confiéis en mi opinión».

Anán ben David se decía descendiente del rey David y pretendió ser nombrado exilarca. Al no recibir el apoyo de los jefes de las academias se distanció de ellos y los combatió, intentando un reconocimiento civil o político como rama escindida del judaísmo, en la que él mismo sería Exilarca, pero nunca recibió ese reconocimiento por parte del califato, aunque sí la libertad para practicar el judaísmo a su modo. Sin perjuicio de la valoración extraordinariamente positiva que expresó sobre la obra de Saadia, Maimó-

nides no consideraba el caraísmo como una herejía, sino como judíos diferentes, y especificaba que está permitido visitarlos, beber su vino, participar en sus ritos de circuncisión o entierro, pero no se les podía considerar para formar el *minyán* o grupo mínimo de oración comunitaria.

Saadia realizó una gran labor en relación con la liturgia judía, ordenando las oraciones (Saadia 1941) e indagando en sus orígenes. Su poesía religiosa es innovadora tanto desde el punto de vista lingüístico como en los contenidos, distanciándose del antiguo piyyut sinagoga. Aunque no alcanza la calidad poética de los grandes payyetaním ni la de los autores de al-Ándalus y Sefarad, emplea tipos distintos de poemas e introduce nuevos esquemas métricos. Toda su poesía, incluso la religiosa o litúrgica, tiene un cierto tono filosófico.

Con la muerte de Saadia llegó el fin de la Academia de Sura. Sin embargo, años más tarde fue reabierta por R. Semuel ben Hofnín, que había presidido una academia menor en una localidad cercana. Ben (o Bar) Hofnín, al que no se le aplica el título de gaón, fue también un hombre de grandes conocimientos, aunque de sus obras no se han preservado más que breves fragmentos. Al parecer escribió una *Introducción al Talmud* en árabe y dio pasos hacia la codificación del Talmud por temas, adelantándose a los grandes codificadores posteriores. Poco después de su muerte en 1034 la Academia de Sura perdió toda su importancia y terminó por desaparecer.

Lo mismo sucedió con la Academia de Pumbedita, donde Hai Gaón sucedió a su padre Serira Gaón en 998. Fue prolífico escritor de tratados y *responsa*, en respuesta a cuestiones planteadas desde toda la diáspora judía. La mayor parte de sus escritos lo fueron en árabe. Se le podría calificar de cosmopolita, polifacético y polígrafo. Aunque solo se han conservado algunos fragmentos, parece que compuso un comentario completo a la Misná, en el que entre otras cosas hace gala de ser buen conocedor de la filología y la comparación de lenguas, y que será citado por autores de la importancia de Yoná ibn Yanaj (siglo XI) y Abraham ibn Ezra (XII). Este último cita también un diccionario de palabras difíciles desde el punto de vista lingüístico que se atribuye a Hai Gaón. Con la duda generalizada entre los más importantes investigadores del tema, se le atribuye un largo poema ético de unos ciento ochenta versos, el *Musar Hashkel*, que también es citado por Mosé ibn Ezra²⁶. La gran novedad de la poesía de Hai Gaón es la utilización en la poesía hebrea de la métrica cuantitativa árabe, que conocerá su desarrollo y perfección en al-Ándalus-Sefarad. Con su muerte en 1038 decayó la actividad de la Academia de Pumbedita.

Desde mediados del siglo X, con la transformación del emirato de Córdoba en califato a manos de Abderramán III, el centro del mundo judío se situó en occidente, norte de África, al-Ándalus-Sefarad y Asquenaz, donde floreció una nueva generación de sabios: gramáticos, filósofos y poetas. Las academias de Babilonia decayeron y sus presidentes dejaron de ser los destinatarios de las preguntas y cuestiones de tipo cultural y legal que seguían suscitándose en el mundo judío. En el occidente, aunque con

26. Editado con frecuencia con el título de *Shir musar hashkel*.

características muy diferentes, se hablará también de academias, como la de al-Fasi en Lucena o la de Rashi en Troyes, ambas en el siglo XI.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baron, S. W. (1968), *Historia social y religiosa del pueblo judío*, 8 vols., Paidós, Buenos Aires.
- Ben-Sasson, H. H. (1988), *Historia del pueblo judío*, 3 vols., Alianza, Madrid.
- Herranz Pascual, C. (1997), *Los sabios del Talmud*, Riopiedras, Barcelona.
- Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com>
- Malter, H. (reimp. 1970), *Saadia Gaon, his Life and Works* [1942], The Jewish Publication Society of America, Filadelfia.
- Navarro Peiro, Á. (1987), *Abot de Rabbi Natán*, versión crítica, introducción y notas, Institución San Jerónimo, Valencia.
- Rabinowich, N. D. (1988), *The Iggeres of Rav Sherira Gaon*, Moznaim, Jerusalén.
- Saadia Gaón (1941), *Siddur R' Sa'adya Ga'on*, ed. I. Davidson, S. Assaf y B. I. Joel, Mekizé Nirdanim, Jerusalén.
- (1959), *El libro de las creencias y las doctrinas*, trad. L. Dujovne, Sigal, Buenos Aires.
- Serira Gaón (reimp. Jerusalén 1972), *'Iggeret rab Serira' Ga'on* [1920]. Publicado por B. M. Lewin, Fráncfort M.
- Strack, H. L. y Stemberger, G. (1988), *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, ed. M. Pérez Fernández, Institución San Jerónimo, Valencia.
- The Babylonian Talmud* (1935-1952), 34 vols., ed. I. Epstein, Soncino Press, Londres.

Textos hebreos y arameos

- Judaic Classics Library, Version 2.2* (2001), 4 DVD, Davka Corporation-Institute for Computers in Jewish Life, Chicago/Nueva York.

LA ORACIÓN SINAGOGAL Y EL PIYYUT PALESTINENSE

Meritxell Blasco Orellana

El *piyyut* (פיוט), pl. *piyyutim*; del griego ποιητής) es una composición poética destinada a embellecer y adornar una oración obligatoria o cualquier otra ceremonia religiosa, comunal o privada. En un sentido más amplio, el *piyyut* abarca la totalidad de las composiciones de la poesía hebrea litúrgica desde los primeros siglos de nuestra era o periodo posbíblico hasta el inicio de la Haskalá o Ilustración judía. Los centros más importantes de la creación de *piyyutim* fueron Palestina, Babilonia, Sefarad, Italia, Alemania y el este de Europa. También hubo centros importantes en el norte de África, los Balcanes, Yemen y Holanda. Podemos, pues, establecer una clasificación cronológica y geográfica muy amplia (Carmi 1981, 16):

- el periodo del *piyyut* anónimo originado en Palestina (siglos II-V);
- el periodo del *piyyut* en Palestina (siglos V-XI);
- el periodo de la poesía secular y litúrgica de Sefarad (siglos X-XV);
- la poesía asquenazí que surge en Alemania y norte de Francia en

el siglo XII y se extiende hasta el siglo XVIII, mientras que la poesía hebrea italiana tiene su máximo apogeo en el siglo XVI.

La interrelación entre estos distintos centros es una característica importante a destacar.

I. ORÍGENES

El *piyyut* aparece en Palestina durante el último periodo del Imperio romano y de Bizancio, durante los siglos que precedieron a la conquista del islam (636 e.c.). A partir de ese momento Palestina se convertirá en el centro de las letras hebreas hasta el siglo VIII. El término «payyetan», autor de *piyyutim*, aparece en las fuentes hebreas por primera vez en el siglo II e.c. Los *payyetanim* o poetas litúrgicos eran normalmente cantores que cada *shabbat* o festividad sorprendían a su congregación con nuevas composiciones que habían elaborado sobre el pasaje bíblico del día o el tema específico de la festividad. Muchas comunidades tenían sus propios poetas y, en consecuencia, sus propias antologías de oraciones en verso y en prosa rítmica o rimada.

Cuando aún no estaba completamente fijado el canon de las oraciones sinagogales (*siddur*), los piyyutim servían para reemplazarlas en el oficio sinagogal y se utilizaban especialmente los sábados y fiestas. En un periodo posterior, cuando las oraciones se establecen según las distintas tradiciones, los piyyutim fueron intercalados en ciertos lugares dentro del sistema oracional fijado. Naturalmente, la mayoría de la literatura del piyyut está dedicada a la ornamentación de los días sagrados más importantes. Sin embargo, durante los primeros tiempos del periodo palestinense se produjo una gran cantidad de composiciones litúrgicas destinadas a los días de descanso regular, los días de ayuno simple e incluso para los días laborables. Las oraciones obligatorias fueron adornadas también con series especiales de piyyutim escritos para celebrar fiestas privadas, tales como bodas, circuncisiones e incluso para el duelo.

La medida en que los piyyutim se incorporaron en el servicio de oración difiere según el tiempo y lugar. En los tiempos antiguos, hubo una fuerte oposición a la literatura del piyyut, principalmente de la gran Academia de Babilonia (Heinemann y Petuchowski 2006, 208). Sin embargo, como hemos dicho, su uso fue amplio y temprano en la mayoría de las comunidades orientales. Durante este periodo, todavía no existían colecciones fijas utilizadas por las distintas comunidades, más bien cada cantor recitaba estos poemas de acuerdo a su gusto y elección. Solo en épocas posteriores, cuando la mayor parte de las congregaciones determina los distintos servicios de oración se incorporarán y fijaran los distintos grupos o colecciones de piyyutim que se recitaban año tras año en distintos *majzorim*, libros de *selijot* y *qinot*¹. En un primer momento, cada comunidad estableció su propia colección, por lo general formada por obras de composiciones locales. En un periodo posterior, las diferencias entre las colecciones de las distintas comunidades se hicieron cada vez más difusas y, con la invención de la imprenta, cristalizaron las colecciones unificadas de piyyutim de los distintos ritos de oración.

El piyyut, desde sus orígenes, estará ligado a la oración sinagogal y tomará distintos nombres según sea su contenido y el lugar que ocupa en el ritual sinagogal donde se inserta.

II. LA ORACIÓN SINAGOGAL²

Tras la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén por Tito (70 e.c.) y la diáspora de los judíos en tiempos de Adriano (135 e.c.) se produjo un gran cambio en la concepción del judaísmo. Sin el templo como eje religioso fue necesaria una reorganización y una nueva visión para que la espiritualidad del judaísmo no desapareciera. Fue R. Yojanán ben Zakkay, discípulo de Hillel, quien declaró que la piedad, la plegaria y el amor al prójimo podían sustituir el sacrificio litúrgico. Desde ese momento, el culto tuvo que organizarse exclusivamente a través de oraciones y de ceremo-

1. *Majzor* (pl. *majzorim*): compendio de oraciones del ciclo anual; *selijot*: poemas penitenciales y *qinot*: endechas o elegías fúnebres.

2. Sigo el esquema descriptivo que ofrecen Millás Vallicrosa 1948, 9 ss. y Navarro Peiro 1988, 57-60. Para un mayor análisis véase Heinemann y Petuchowski 2006, 9-98.

nias. Esta labor de organización y fijación litúrgica transcurrirá paralelamente, en sus líneas esenciales, a la formación de la Misná, redactada —o mejor dicho, compilada— por R. Yehudá ha-Nasí (siglo III e.c.) y completada a su vez por toda la doctrina talmúdica (la compilación del Talmud de Babilonia se terminó a finales del siglo V e.c.). Ya en tiempos del llamado Gran Sanedrín, estaba establecido el triple rezo diario: al amanecer, al mediodía y al crepúsculo de la tarde, y la Misná, en su Séder Moed regula, en sus líneas fundamentales, el rezo diario, el del shabbat, neomenias³ y demás fiestas del calendario judío. De este modo se fueron constituyendo y articulando las oraciones básicas de la liturgia, así como su distribución temporal: el rezo matutino o *shajarit*, el del mediodía o *minjá* y el vespertino o *maarib*.

El rezo de *shajarit* consta fundamentalmente de la recitación del *Shemá* («escucha, Israel») o profesión de fe, que comprende la lectura de tres pasajes bíblicos de Dt 6,4-9; Dt 2,13-21 y Nm 15,37-41. El *Shemá* va precedido por dos bendiciones llamadas *yoser or* («creador de la luz»), ya que se recita el versículo de Is 45,7: «Yo soy el Señor, y no hay otro: artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia; yo, el Señor hago todo esto» y *ahabá rabbá* («gran amor»), ya que empieza con las palabras «con amor eterno nos amaste, ioh Señor, Dios nuestro!» tomadas de Jr 31,3, y seguidas de la *gueulá* (redención) que hace referencia al Éxodo y contiene una alabanza a Dios como redentor. Después de esta primera parte siguen las *tefillot*, conocidas con el nombre de *shemoné esré* o *Dieciocho bendiciones*, llamada también *amidá* por recitarse de pie. La última de estas súplicas, en cuanto a su datación, fue la dirigida contra los herejes o *minim*, redactada a instancias de Gamaliel II (segunda mitad del siglo I e.c., tal vez para impedir la participación de los judeocristianos en la liturgia judaica. Después de las *shemoné esré* viene la *qedushá*, llamada así por corresponderse con Is 6,3, seguido de pasajes de Ez 3,12 y Sal 146,10⁴. Como final del rezo, aparecen los *tajnunim* o súplicas de carácter individual, cuyo texto se fijó según modelos bíblicos (Esd 9,6; Neh 1,5 y Dn 9,3); posteriormente se acompañaron con la recitación de los salmos 145-150. El rezo de la mañana se cierra con el *caddish*, basado en los pasajes de Sal 113,2 y Dn 2,20. Más tarde la fórmula del *caddish* fue diversificándose.

El rezo de *minjá* estaba constituido esencialmente por las súplicas de carácter general, como las *shemoné esré*, y por las de carácter personal o *tajnunim*. El rezo de *maarib* se diferenciaba del de *shajarit* en que el *Shemá* iba introducido por los pasajes Sal 78,38 y Sal 20,10, y en que la última parte del *Shemá* no se recitaba. En cambio, presentaba una oración para el descanso de la noche, basada en Sal 49; asimismo cerrada por *tajnunim* y *caddish*.

En los sábados y fiestas del calendario judaico, la liturgia se ampliaba; junto a la lectura de las perícopas y pasajes bíblicos correspondientes, se incluían añadidos propios de cada festividad. El oficio de *shajarit* de los sábados tenía una adición en las preces, el llamado *musaf*, mientras que a los oficios de *minjá* y *maarib* se añadían, sobre todo especialmente, sal-

3. El primer día del mes lunar o luna nueva.

4. Otros desarrollos fueron ampliando la primitiva *qedushá*.

mos y bendiciones. En las neomenias el oficio de *shajarit* se recitaba con el rezo de Sal 113-118 precedidos y seguidos de bendiciones; en los días de ayuno se recitaban oraciones penitenciales o *selijot*, y se añadían lecturas de pasajes bíblicos diversos.

La liturgia de las tres grandes fiestas Pésaj (Pascua), Shabuot (Semanas) y Sukkot (Tabernáculos) era, en cierto modo, análoga, y las plegarias se basaban en las del sábado; pero el *musaf* se aumentaba ampliamente, así como la recitación de salmos y bendiciones. Hay que tener en cuenta la duración de estas fiestas, y que el octavo día, especialmente en la fiesta de Sukkot, era considerada como un especial día festivo con su liturgia correspondiente. Por último, en las dos fiestas de carácter penitencial, como son Rosh ha-shaná (año nuevo) y Kippur (expiación), la liturgia se incrementó en armonía con el especial matiz de cada una de ellas: en Rosh ha-shaná se destacan las tres bendiciones para el advenimiento del reino de Dios, con el triple carácter de Dios como rey, como juez y como redentor, mientras que en la fiesta de Yom Kippur, la oración característica es la del *widduy*, o la confesión de los pecados, y comoquiera que este día es de gran ayuno, claro está que las *selijot* de los días de ayuno son también rezadas. Típica de este día es la oración de *neilá*, que cierra el ciclo de oraciones del rezo y cuya tradición se remonta a la liturgia del templo de Jerusalén, a la última oración que se rezaba poco antes de la clausura o cierre (*neilá*) de las puertas del templo.

III. ETAPAS DEL PIYYUT

1. *El piyyut anónimo*

No es mucho lo que se sabe sobre los orígenes del piyyut. Los primeros cuatro o cinco siglos de poesía posbíblica se encuentran pobremente representados por los poemas del Talmud y los himnos de inspiración exáltica de la Misná, unas cuantas oraciones alfabéticas de gran antigüedad y unos pocos fragmentos, en pergamino y papiro, procedentes de Dura Europos (Siria), de principios del siglo III e.c. y de Oxirrinco (Egipto) de los siglos III o IV e.c. (Carmi 1981, 82-86, 186-189).

Millás (1948, 11) afirma que el renacimiento poético, precursor de la poesía posbíblica, se explica de diversas maneras:

Probablemente hay que ver en él cierta influencia o por lo menos una precedencia modélica de la lírica religiosa y litúrgica que florecía en las escuelas cristianas, singularmente siríacas; en legítima emulación de ellas se habría despertado el espíritu poético que alienta en las nuevas composiciones de los *payyetanim*. Además, con las órdenes dictadas particularmente en tiempo de Justiniano, que tendían a obstaculizar a los judíos el rezo de las preces litúrgicas básicas y prohibían a los judíos ocuparse en el estudio del Talmud, viose impedida toda la gran corriente de la Hagadá, que era precisamente la que exornaba la fe religiosa del pueblo, la que poetizaba con sus leyendas la tradición pasada y las esperanzas futuras, la que consolaba en su infortunio al que fue pueblo escogido; de aquí que esta corriente se trasbalsó y tomó cuerpo en la gran eflorescencia de la poesía litúrgica hebrea, en el *piyyut*, que, en par-

te, venía a reemplazar aquellas preces litúrgicas básicas y que, al incluir pasajes de los libros mosaicos (Torá) y de la tradición jurídica (Halajá) solía revestir la forma de responsorio. Estas composiciones estaban destinadas a interpolarse en el oficio litúrgico y obedecían a una inspiración individual, libre y variada, y como era potestativa su inclusión en el rezo, de aquí que la liturgia se diversificara según los países y según el tiempo, que se formaran distintos rituales en Palestina y en Babilonia, y que andando el tiempo —en la segunda mitad del siglo VII—, al transcribirse o acotarse los rezos litúrgicos, nacieran los órdenes de oraciones *siddur*, *séder* o ciclo de oraciones *majzor*.

El primer periodo del piyyut, llamado también del piyyut anónimo por no haberse conservado los nombres de los distintos payyetanim de esta época, es limitado. Los textos de los piyyutim antiguos se encuentran dispersos en fuentes talmúdicas, y además algunos piyyutim compuestos durante este periodo fueron absorbidos por las versiones establecidas de los diversos ritos de oración.

No obstante, estos segmentos antiguos son reconocibles por su estilo elevado y ritmo característico que aún no utiliza la rima. Encontramos algunos piyyutim que utilizan el método bíblico de la división de cada línea poética en cuatro pies, cada uno con dos o tres acentos. Las composiciones antiguas parcialmente conocidas y documentadas a través de fragmentos de la gueniza de El Cairo y, en parte, a partir de otras fuentes, del mismo modo se caracterizan por su léxico bíblico, aunque también se pueden encontrar algunas bases lingüísticas del Talmud y del midrás. Son piyyutim claros, con pocos juegos de palabras y adornos retóricos⁵.

2. *El piyyut oriental o palestinense*

La larga historia del piyyut oriental se puede dividir en tres periodos:

1. El piyyut preclásico (siglos V-VI).
2. El piyyut clásico (desde mediados del siglo VI hasta finales del siglo VIII).
3. El piyyut tardío (entre ca. 750 al 1050). Periodo que llega hasta mediados del siglo XI, cuando Palestina dejó de ser el centro dominante y la mayoría de poetas vivían en Babilonia y norte de África.

2.1. El piyyut preclásico (siglos V-VI)

El primer payyetan del que conocemos el nombre y del que conservamos un consistente corpus de poemas es Yosé ben Yosé (Carmi 1981, 87, 209-214), muchos de ellos encontrados en la gueniza de El Cairo. Vivió y trabajó en Palestina aproximadamente en el siglo VI o incluso antes y con él empieza el periodo de los payyetanim cuyos nombres son conocidos. En la poesía de Yosé ben Yosé aparecen ya bien definidos los acrósticos alfabéticos y en su obra el verso está dividido en cuatro unidades rítmicas.

5. Algunos de estos piyyutim están recogidos en hebreo e inglés en Carmi 1981, 86-89 y 201-208.

En este periodo la mayoría de los géneros del piyyut ya aparecen de una u otra forma. Son poemas todavía sin rima, salvo raras excepciones. El acróstico alfabético delimita el inicio del verso y el metro viene dado por el ritmo de las palabras. Por ejemplo, los piyyutim de *teqíá* de Yosé ben Yosé son alfabéticos con una base estrófica. Las estrofas de la primera parte de la composición acaban todas con la misma palabra, las de la segunda parte acaban con otra palabra y asimismo las de la tercera parte. Este recurso también fue utilizado posteriormente por Eleazar ben Kallir.

El vocabulario es principalmente bíblico, aunque el payyetan amplía el campo semántico de muchas palabras y acuña otras tantas propias. Son poemas relativamente claros y sencillos.

Durante todo el periodo oriental del piyyut, los compositores utilizan no solo todo el léxico hebreo, con todas sus diferentes capas y estratos, sino que también adornan el piyyut con modismos y palabras de su propia creación.

2.2. El piyyut clásico (siglos VI-VIII)

Durante este periodo se fija el marco estructural de la mayoría de los tipos de piyyutim clásicos y se introduce la rima como la innovación más importante (Carmi 1981, 68-70) y elemento clave de la poesía litúrgica. A partir de este momento será esta la que establecerá el límite del poema y de la estrofa. La rima es única para cada estrofa (aaaa, bbbb...) y todas las estrofas del mismo poema tienen idéntico número de versos y el mismo metro. Los acrósticos son cada vez más complejos y largos.

El género preferido de este periodo es la *qedushtá*, que está formada por una secuencia de 8 a 15 poemas o más, cuyo clímax consiste en un párrafo en prosa rimada de carácter extático o de «santificación». El número de versos que la conforman es variable, de 150 a 300, y se hace un uso abundante de la anadiplosis, de largas cadenas de aliteraciones y de citas de las escrituras.

Los poemas de este periodo presentan una gran profusión de epítetos, neologismos y alusiones midrásicas que gradualmente los convierten en un código muy especializado hasta el punto de llegar a resultar crípticos para el lector actual. El primer poeta o payyetan de este periodo es Yannai (Carmi 1981, 87, 215-221). Fue el primero en utilizar la rima en sus poemas, así como en introducir su nombre en acrósticos.

Destaca, asimismo, Eleazar ben Kallir (Carmi 1981, 89, 221-231). En su obra, las nuevas creaciones en el lenguaje poético, que no siempre se ajustan a las reglas clásicas de la gramática hebrea, le han dado un carácter singular y con frecuencia despertó duras críticas. A menudo utiliza un complejo conjunto de términos y referencias directas o indirectas del Talmud y del Midrás. Por todo ello, algunas de sus obras son enigmáticas y plantean difíciles problemas exegéticos.

Otros autores de esta época son, entre otros, Jadutá ben Abraham y Joshua ha-Cohén (Fleischer 1975, 118, 214, 222).

2.3. El piyyut tardío (siglos VIII-XI)

El desarrollo del piyyut oriental o palestinese tardío solo puede entenderse en el contexto de su interrelación con la oración comunitaria.

Durante los periodos preclásico y clásico las bendiciones obligatorias que la congregación recitaba habían alcanzado una forma fija. A pesar de ello, el esquema general de la liturgia no se había estandarizado todavía, de manera que los payyetanim gozaban de gran libertad. En realidad, secuencias enteras de poemas recitados por el orador dirigente podían reemplazar pasajes en prosa de la liturgia. En otras palabras, cada poema o grupo de poemas llevaba a un punto concreto de la liturgia.

El piyyut alcanzó el estatus de «oración versificada» cuando el texto entero de la liturgia fue santificado y fijado, y el primer libro de oraciones o *siddur* apareció en Babilonia en el siglo IX. Con ello, la oración del piyyut perdió fuerza y autonomía.

Otro factor que contribuyó a la decadencia del piyyut fue el paso del ciclo trianual de la lectura de la Biblia, es decir, el ciclo palestinese, al ciclo anual babilónico. En Palestina, el Pentateuco o Torá se dividía en 154 o 167 secciones y el ciclo entero de la lectura se completaba en aproximadamente tres años y medio. Yannai, por ejemplo, escribió *qerobot* para cada sesión del ciclo palestinese. En Babilonia, los pasajes semanales eran más amplios —cada uno equivalía a tres palestineses—, de modo que el número se redujo a 54 y el ciclo se completaba en un año. Al introducir más texto bíblico en la lectura semanal, los payyetanim se vieron obligados a reducir el suyo. Ese fue el inicio del declive del piyyut.

El periodo posclásico o tardío presenta menos exigencias formales que el periodo clásico. Sus dos principales payyetanim son Semuel ha-Shelishí (finales del siglo X) y Saadia Gaón (882-942) (Carmi 1981, 93), siendo este último el poeta y pensador más original de su tiempo y el que constituye el nexo entre el piyyut de Oriente y la escuela andalusí (o de Sefarad).

Desde el punto de vista lingüístico, el piyyut alcanzó su apogeo en las obras de Saadia Gaón y sus alumnos y durante los siglos X y XI, y su escuela fue la más radical en el establecimiento de nuevos usos de la lengua en sus piyyutim.

La continuación directa del piyyut oriental se llevó a cabo en Sefarad, donde, a partir de mediados del siglo X aparecieron varias generaciones de grandes compositores. Los más sobresalientes fueron, entre otros, Yosef ibn Abitur, Selomó ibn Gabirol, Yisjac ibn Gayyat, Mosé ibn Ezra, Yehudá ha-Leví y Abraham ibn Ezra⁶. Estos payyetanim alcanzaron las más excelsas cimas de la perfección:

6. Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 41-53 y 101-204, véase además Millás Vallicrosa 1948, 186-204; 231-239 y 250-282 y Navarro Peiro 1988, 57 ss.

Selijá

[...]

Gemí y me acongojé
 por el terror del que clamaba,
 temblé, a la vez que escuchaba:
 «¿Quién es el varón que teme?».
 Puesto que me sublevé y ensordecí,
 ¿cómo se tranquilizará el rebelde?
 Recordando que me olvidé del día
 En el cual a su juicio convocado sería,
 mis ojos destilan corrientes eternas,
 y en mis entrañas hay brasas de retamares.
 ¿Sabe acaso el hombre que sus pasos,
 durante el tiempo de su vanidad, están contados?
 ¿Y comprende que todos sus actos
 con cálamo de hierro son registrados?
 ¿Qué sus jueces y fiscales
 desde la eternidad están dispuestos
 para el día en el cual los padres hacen defeción
 y los amigos dejan en desamparo?
 ¡Vida llena de agitación, breve de días,
 transcurrida a mis ojos así como sueños!
 Vanidad es el hombre y sus maquinaciones,
 sus días pasan a manera de sombra,
 como pájaros son sus años,
 que vuelan sin menester de alas;
 todo lo que ha atesorado
 será quebrado sin menester de mano.
 Sin embargo, la rectitud de sus actos
 le acompañará en la sepultura,
 y entonces, Dios, desde el trono de las iras,
 volverá al trono de las misericordias.
 (Mosé ibn Ezra, en Millás Vallicrosa 1968, 88)

A pesar de que la creatividad en el ámbito del piyyut no cesó en Europa central, norte de África u Oriente hasta el comienzo de la Haskalá, el siglo XIII marcó el comienzo de la decadencia y más tarde los payyetaním, a pesar de su gran productividad, ya no crearon obras importantes. Aunque algunos de sus poemas se incorporaron en ritos de oración local, la mayoría fueron excluidos de los libros de plegarias o *majzorim*.

IV. TIPOS DE PIYYUT EN EL PERIODO PALESTINENSE

Los piyyutim se pueden dividir y clasificar de acuerdo a su finalidad litúrgica en una serie de categorías, que difieren en su historia y su desarrollo, su estructura y su distribución. Su nombre deriva de la finalidad litúrgica que regula su inserción en el orden del oficio divino. En los diferentes periodos, ciertos tipos de piyyutim fueron más frecuentes que otros. Los tipos más antiguos e importantes de piyyut son el *yoser* y la *qerobá*.

1. *El yoser* (Carmi 1981, 53-55; Elbogen 1933, 168-169)

De carácter sobre todo hímico y laudatorio, está considerado una de las primeras formas de piyyut, a pesar de que es posterior a la *qerobá*. Entre los primeros payyetaním que compusieron *yoserot* se encuentran Eleazar ben Kallir y Yosef ben Nissán. Sin embargo, también se encontraron fragmentos de *yoserot* en la gueniza y su estructura literaria da testimonio de haber sido compuestos durante el periodo del piyyut anónimo. Esta forma de piyyut era ampliamente conocida y utilizada en Palestina entre los siglos IX y XI, aunque ya disfrutó de una gran circulación en el segundo periodo del piyyut oriental, a partir del siglo VII. Durante esta época algunos payyetaním compusieron series completas de *yoserot* para cada una de las lecturas semanales de la Torá.

La serie de *yoserot* fue pensada inicialmente para reemplazar las bendiciones del *Shemá* (cf. *supra*). Con el tiempo, sin embargo, los pasajes de las *yoserot* se integraron en el *Shemá*. La serie llegó así a adornar las bendiciones y todos los otros pasajes esenciales de la oración, a saber: la *qedushá* y dos versos (vv.11.18) de *Shirat ha-yam* (Ex 15), que se recitaban antes de *Birkat ha-gueulá*.

El *yoser*, que toma el nombre de la primera bendición antes del *Shemá* «creador de la luz...», es el conjunto de piyyutim que se inserta en las bendiciones que preceden y siguen al *Shemá* de las oraciones de la mañana o *shajarit*. No obstante, durante el periodo del piyyut oriental también se compusieron piyyutim de *maarib* para adornar las bendiciones antes y después del *Shemá* en el servicio de la tarde. Sin embargo, este tipo de piyyut no fue muy utilizado.

El nombre del primer piyyut llamado *guf ha-yoser* llegó a referirse a la serie en su conjunto. El orden clásico de las *yoserot* consta de los siguientes elementos⁷:

1. *Yoser* («creador») o *guf ha-yoser*. Poema dedicado al relato de la creación, cuyas estrofas suelen terminar con la palabra *qadosh*. El *yoser* concluye con la recitación de la primera estrofa de la *qedushá*.

2. *Ofan* («ángel»). Su nombre deriva de las primeras líneas de la oración permanente después de la que está inserto. Su temática se centra en la descripción de la santidad de los ángeles. A veces el *ofan* sirve como puente entre la primera y la segunda estrofa de la *qedushá*.

Ofán

[...]

Los ejércitos de las alturas te coronan con un himno de gloria,
la semblanza de su aspecto y de su faz es como fuego ardiente,
el clamor de sus voces hacia ti, que estás ceñido de fortaleza, se dirige;
el cántico entonan, ante ti se inclinan, y proclaman que no hay quien como Dios.
«¡Y Tú eres el Santo que habitas entre las alabanzas de Israel!».

Resplandecientes de luz, como ojo del sol, con faz de águila dispuestos,
tallados en llamas, fundidos en ascuas, cabellos de fuego son su carroza.

7. Sigo la clasificación de Millás Vallicrosa 1948, 12.

Tu nombre bendicen, y cuando se mueven no se alteran en su marcha,
hacia un secreto tienden cuando se agitan: hacia donde está el lugar de la gloria
de Dios.

«¡Y Tú eres el Santo que habitas entre las alabanzas de Israel!»

Ordenados en gloria, ante Ti confiesan que Tú eres su Roca,
te proclaman y reconocen con sus loores y con sus bellos cánticos,
como Gabriel, el santificado por Dios, y Sandalfón, su primate,
quien las laudes teje con rectitud y pureza junto con el caudillo Micael.
«¡Y Tú eres el Santo que habitas entre las alabanzas de Israel!».

(Yosef ben Meír ibn Zabarra, en Millás Vallicrosa 1968, 158)

3. *Meorá* o *meorot* («luminar»). Su nombre procede del texto de la bendición final, *yoser ha-meorot*.

4. *Ahabá* («amor»).

5. *Zulat* («no hay Dios fuera de ti»). A veces referido como *zulatjá* en la gueniza, donde también aparece como *emet*.

6. *Mi kamoja* («¿quién como tú?»).

7. *Adonay malkenu* («el Señor es nuestro rey»). Llamado así por la oración permanente, que, según el rito oriental, se recita en este momento. Se termina con la bendición que concluye el *Shemá gaal Yisrael*.

Esta última sección fue dividida en dos partes por los payyetanim europeos entre los siglos IX y XI dando lugar a la

8. *Gueulá* (redención) en relación con la eulogia que seguía al *Shemá*.

Alrededor del siglo X, los payyetanim orientales añadieron a sus *yoserot* una serie de cortos piyyutim a modo de breve introducción. En el antiguo ritual palestinese, la serie de *yoserot* para el oficio de *shajarit* consistía solo en cinco partes: *meorá*, *ahabá*, *zulat*, *Mi kamoja* y *Adonay malkenu* sin el *yoser* o *guf ha-yoser* ni el *ofan*. Además no se recitaba la *qedushá* con la que concluía el *yoser* en la *shajarit* de lunes a viernes, aunque coincidieran fiestas especiales como Janucá, Purim, Principio de mes o Comienzo de mes, los días intermedios de las fiestas de Sukkot y Pésaj y días de ayuno.

Entre los componentes de las *yoserot* orientales, solo el *guf ha-yoser*, *ofan*, y *zulat* pueden tener cualquier extensión, mientras que las demás partes de las *yoserot* son breves.

Posteriormente, los payyetanim europeos desarrollaron las distintas partes de las *yoserot* de forma independiente y completa. Se compusieron poemas para diversas ocasiones, sin tener en cuenta su integración en la serie completa. En Sefarad, por ejemplo, el *Mi kamoja* se desarrolló especialmente.

Los payyetanim sefardíes (Millás 1948, 12-13) compusieron una serie de piyyutim llamados *nishmat* (aliento, espíritu) que se leían tras los salmos que abrían el oficio de *shajarit* y antes de las oraciones de *yoser* de los días de reposo y festividades. Su estructura se componía de *reshut* (introducción) más tarde conocida con su nombre árabe *mujaraj*, la *nishmat* propiamente dicha, *ilu finu* («si nuestra boca»), *kol atsmotay* («todos mis huesos»), en relación con Sal 35,10 y *Mi kamoja* («¿Quién como tú?»), en relación con Sal 35. Podían seguir otras composiciones, que no tienen un nombre en especial.

2. La *qerobá* (Carmi 1981, 51-53)

La *qerobá* es el conjunto de piyyutim que se inserta entre el rezo de las *shemoné esré* o *amidá*, y su carácter es especialmente rogativo y penitencial. Podemos dividir la *qerobá* según los distintos tipos de *amidá* a las que se une:

— la que se inserta en la *amidá shajarit* o *amidá* del rezo de la mañana recibe el nombre de *qerobat shemoné esré* por las dieciocho bendiciones de esta *amidá*;

— el de *musaf* o *amidá maarib* para sábados y los días santos recibe el nombre de *shibatá*, ya que estas *amidot* contienen siete bendiciones;

— la de la *amidá shajarit* de los sábados, que incluyen una *qedushá*, se llama *qedushtá*. En la antigua Palestina, la *qedushá* se recitaba los días de reposo y en las festividades solo en el servicio *shajarit*.

La *qerobá*⁸, y principalmente la *qedushtá*, se considera el tipo dominante del piyyut antiguo. El tema de la *qedushtá* viene determinado por la lectura de la Torá, por la *haftará*, o por el tema de una festividad con la que coincida. Sin embargo, la *shibatá* permitió que los payyetaním decidieran libremente la elección de los temas.

Podemos estructurar las distintas secciones de la *qedushtá* temprana en:

1. *Maguen* («escudo»). Es, en términos generales, un piyyut con un acróstico que comprende desde la letra *álef* a la letra *lámed*, y termina con una alusión a la primera bendición de la *amidá*, conocida como *maguen Abraham* («escudo de Abrahán»). Más tarde la estrofa final del *maguen*, la *jatimá*, se destacó aparte y antes del *maguen* se incluían una serie de piyyutim (*reshut*) a modo de introducción.

2. *Mejayyé* («vivificador»). Es una continuación del anterior acróstico cuya conclusión alude a la segunda bendición, *mejayyé ha-metim* («quien revive a los muertos»).

3. Piyyut con un acróstico del nombre del autor.

4. Piyyut sin acróstico que termina con la palabra *qadosh* (santo).

5. Piyyut cuyo acróstico va desde *álef* a *yod*, que en los primeros manuscritos se llamaba *asiriyá* (grupo de diez).

6. Piyyut con un acróstico alfabético basado en la temática del día; sus partes se conectan entre sí por los versículos de las escrituras correspondientes.

7. Piyyutim diversos de temática no fijada.

8. *Silluq*, un largo piyyut sin acróstico que contiene una descripción de la importancia de la festividad del día de acuerdo con los midrasim. Esta composición, además, cierra el poema y sirve de transición a la *qedushá*.

9. *Qedushá* («sagrada»), oración de carácter himnico.

8. Cada uno de los tipos de *qerobot* tiene sus propias características estructurales. La *qedushtá* incluye piyyutim en las primeras tres bendiciones de la *amidá*, los de la tercera bendición suelen ser numerosos. La *shibatá* contiene siete secciones que corresponden a igual número de bendiciones de la *amidá*, excepto en las festividades donde la cuarta bendición que contiene «la santidad del día» se hace más larga.

[...]

El corazón no alcanza a desentrañarte,
y la lengua se cansa para declararte.
Los pensamientos de los sabios se aturden,
y los conceptos de los inteligentes se conturban.
Ilustre en loores eres llamado,
pero sobre todo loor estás encumbrado.
Magnífico de fortaleza ¿cómo has maravillado?,
pues los cielos y la tierra has colmado.
Muy hondo Él está, ¿quién lo alcanzará?
Muy remoto está, ¿quién lo verá?

(Yehudá ha-Leví, en Millás Vallicrosa 1968, 101)

La estructura de la *qerobat shemoné esré* y la *shibatá* son similares, aunque los piyyutim de la primera son, en general, más breves y están intercalados en todas las bendiciones. Muchas de las *qerobot* van precedidos de *reshut* a modo de introducción (Millás Vallicrosa 1948, 13).

Con el tiempo se introdujeron ligeros cambios en la *qerobá*, aunque su esencia se conservó. En las fiestas más importantes se añadieron piyyutim especiales: en las *qerobot* del *musaf amidot* de Año Nuevo se incluyó la *te-qjá* (tañido) por acompañarse con el tañido de las trompetas en tal día; en el *musaf amidot* del Día de la Expiación, la *abodá*, que describe el sacrificio que se hacía en el templo en el Día de la Expiación; durante el periodo palestinese del piyyut tardío se recitó también durante *shajarit* y *minjá*, como atestigua el *siddur* de Saadia Gaón; en la *shibatá* de *musaf* de Shabuot, las *azharot* donde se da cuenta de los 613 preceptos de la Torá; las propias de la fiesta de Sukkot, llamadas *hoshanná*, por la frecuencia con que se repite esta exclamación a manera de refrán, y suelen ser alfabéticos.

Otros tipos de piyyutim solían enlazarse con la *qerobá* de los días de ayuno, cuya liturgia era de carácter precativo y suplicante son: la *selijá* (perdón) y *qiná* (canto fúnebre) que es una lamentación por la destrucción del templo que se incluía en la *qerobá* de la festividad del Nueve de Ab⁹. También se compusieron *selijot* para los días de penitencia durante el mes de Elul y entre Año Nuevo y el Día de la Expiación.

La *selijá* se estructuraba tradicionalmente en dos partes (Millás Vallicrosa 1948, 13-14): la confesión de los pecados y la súplica del perdón de los mismos. Según predominara en ella uno u otro se distinguen varios tipos de *selijá* cuyos nombres hacen referencia al contenido: *widduy* (confesión) llamada *jatanu* cuando hace referencia a la confesión del Día de la Expiación; *baqashá* (súplica); *tejiná* (súplica); *aque-dá*, oblación, en alusión al sacrificio de Isaac; *tojejá* (reproche), lleva el mismo nombre que el nombre dado a los dos pasajes conminatorios en el Pentateuco (Lv 26,14-45 y Dt 28,15-68). La Misná se refiere a ellos como los «capítulos de las maldiciones» que fueron designados como la lectura de la Torá para los días de ayuno; *tejiná* (súplica) que se originó en la oración *tajnunim* para los ayunos de los lunes y los jueves, más tarde pasó a designar un tipo de *selijá*.

9. En algunas comunidades, estas *selijot* y *qinot* fueron eliminadas de la *qerobá* y se recibían después de ella.

En el periodo inicial del piyyut, estas obras no adornaban las ceremonias religiosas, a excepción de la *Bendición de gracia* después de las comidas del shabbat o en las comidas festivas o comunales de otras celebraciones de carácter religioso. Asimismo, en esta época, aunque la *qerobá* no es una composición de carácter individual, se compusieron *qerobot* para bodas, funerales y otros diversos eventos. La *selijá* de este primer periodo del piyyut oriental utilizaba solo la categoría de *jatanu*, confesión del Día de la Expiación y como tipo secundario la *tojejá*. Posteriormente se añadió la *aquedá*, donde Israel implora la misericordia de Dios por el sacrificio de Isaac. En los periodos posteriores del piyyut palestinese se irán incorporando los demás tipos de *selijot*.

El primer payyetan conocido que escribió *qerobot* fue Yannai seguido de Eleazar ben Kallir.

No podemos considerar el periodo del piyyut palestinese como una etapa cerrada. Mucha de la producción de esta época que ha llegado hasta nosotros apareció entre los fragmentos de la gueniza de El Cairo. Aproximadamente el 40% del material allí encontrado es poesía, y la mayor parte de esa poesía son piyyutim del periodo palestinese tardío. Gracias a estos manuscritos se conoció a Yannai, así como a otros payyetanim y miles de obras desconocidas hasta el momento, algunas de incalculable belleza. Todavía queda una gran cantidad de manuscritos para ser leídos y estudiados, no solo en las cajas de la gueniza, sino en miles de manuscritos y ediciones tempranas custodiados en distintas bibliotecas del mundo y que con toda seguridad encierran grandes tesoros todavía por descubrir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carmi, T. (ed.) (1981), *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Penguin Books, Pennsylvania.
- Elbogen, I. (1993), *Jewish Liturgy. A Comprehensive History* [1913], The Jewish Publication Society/The Jewish Theological Seminary, Filadelfia/Jerusalén/Nueva York.
- Fleischer, E. (1975), *Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages*, Keter, Jerusalén.
- (1984-2006), «Piyyut», en S. Safrai et al. (eds.), *Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. The Literature of the Sages. Second part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*, Van Gorcum/Fortress Press, Netherlands/Filadelfia, pp. 363-374.
- Heinemann, J. y Petuchowski J. J. (2006), *Literature of the Synagogue*, Gorgias Press, Nueva Jersey.
- Millás Vallicrosa, J. M. (1948), *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Instituto Arias Montano, Madrid/Barcelona.
- (1968²), *Literatura hebraicoespañola*, Labor, Barcelona.
- Navarro Peiro, Á. (1988), *Literatura hispanohebraica: siglos X-XIII: panorámica*, El Almendro, Córdoba.
- Sáenz-Badillos, Á. y Targarona, J. (1988), *Poetas hebreos de al-Ándalus (Siglos X-XII)*. *Antología*, El Almendro, Córdoba.

LOS JUDÍOS BAJO EL ISLAM: LITERATURA JUDEOÁRABE

*María Ángeles Gallego**

I. GENERALIDADES

1. *Arabización*

Las comunidades judías de Oriente Medio y el norte de África experimentaron profundos cambios de orden social y cultural tras las conquistas islámicas de los siglos VII y VIII. La creación del Imperio islámico llevó consigo no solo la conversión al islam de gran parte de la población conquistada sino también su progresiva arabización. Si bien la lengua árabe era hablada tan solo por una minoría de los ejércitos islámicos, lo cierto es que esta minoría constituía la élite del poder político y militar. Más aún, el árabe se había convertido en la lengua sagrada del islam desde el momento en el que se produjo la revelación del Corán, que para los musulmanes representa la palabra de Dios en sentido literal, es decir, el mensaje de Dios con las palabras exactas que él transmitió y en la lengua elegida para este propósito. No es de extrañar, pues, que el árabe se impusiera a otras lenguas en tanto que lengua sagrada del islam y lengua del poder político. Con el transcurso del tiempo, el árabe se constituyó asimismo en lengua de la cultura más elevada del momento, con un estatus similar al que disfruta la lengua inglesa en nuestros días.

En la misma línea que el resto de la población, las comunidades judías bajo gobierno islámico adoptaron progresivamente el árabe a partir del siglo VII y abandonaron otras lenguas que habían utilizado hasta entonces para la comunicación diaria, como el persa, el arameo y el romance. Es necesario señalar que la arabización de las comunidades judías no fue fruto de ninguna política lingüística de las autoridades islámicas, sino que se trató de un proceso no regulado, en el que se impuso el peso de la lengua árabe en tanto que instrumento imprescindible de acceso a las esferas de la administración islámica y como lengua de la ciencia y la cultura.

* La elaboración de este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación (Proyecto I+D Lengua y literatura judeoárabe de la Edad Media a la Edad Moderna, FFI2010-20568).

Este proceso estuvo favorecido por otros factores como el que los judíos disfrutasen bajo gobierno musulmán de un estatuto legal (*dhimma*) que ofrecía numerosas ventajas frente al tratamiento que habían recibido bajo regímenes anteriores o bajo dominio cristiano. La posibilidad de practicar libremente sus creencias, así como el desarrollo libre de sus labores profesionales condujo a que se produjesen unos niveles inusitados de participación de los judíos en la administración estatal, además de aculturación y asimilación al entorno *gentil*.

2. *La tradición judeoislámica*

El proceso de integración judía en el ámbito arabo-islámico que se produjo en la Edad Media y los frutos a los que dio lugar en las esferas intelectual y social suelen quedar encuadrados bajo la denominación de «tradición judeoislámica», de acuerdo con la terminología que acuñó Bernard Lewis (2002) en su conocido estudio sobre *Judíos del islam*. Esta fructífera interacción entre judíos y musulmanes de época medieval dio lugar a uno de los periodos intelectuales más brillantes del judaísmo, en el que vieron la luz obras fundamentales para su historia, como los tratados gramaticales de Yoná ibn Yanaj (siglo XI) sobre la lengua hebrea o las obras legislativas y filosóficas de Maimónides (siglo XII). Toda esta riquísima literatura se sirvió del judeoárabe como mecanismo de expresión y, en menor medida, de la lengua hebrea.

La tradición judeoislámica ha tenido, sin embargo, una escasa continuidad en la época moderna, en la que ha predominado la segregación y evolución cultural independiente de las comunidades judías. Si bien ha existido a partir del siglo XV una significativa aportación literaria y científica de los judíos de tierras del islam, ya no se puede hablar en los mismos términos de interacción cultural, sino del fruto de un desarrollo independiente que han llevado a cabo los judíos sobre la base de su propio legado intelectual y religioso. Así, por ejemplo, dos géneros literarios ampliamente cultivados por la población arabófona en época moderna han sido la literatura popular en forma de relato breve y las traducciones literales de la Biblia, que tienen poco o nada que ver con la producción musulmana contemporánea. Por otra parte, la literatura de los judíos del islam en época moderna se ha servido no solo del judeoárabe como mecanismo de expresión sino también del judeoespañol y, en menor medida, de otras lenguas judías y no judías.

La etapa medieval representa, por lo tanto, un periodo excepcional en dos sentidos: por un lado, por la riqueza de las actividades literarias y científicas de las comunidades judías y, por otro, por su nivel de integración en la sociedad y cultura arabo-islámicas. Se ha llegado a comparar la situación de los judíos en este contexto específico con el que disfrutaban en la actualidad en Estados Unidos, es decir, de profunda asimilación cultural y participación en las distintas esferas políticas y administrativas del país.

3. *La lengua hebrea*

El proceso de profunda arabización de la población judía bajo dominio islámico que tuvo lugar en la Edad Media no impidió, sin embargo, que la

lengua hebrea continuase desempeñando un papel de enorme relevancia en tanto que lengua de la liturgia y el ámbito religioso. Hemos de tener en cuenta que, como en el caso del árabe y el islam, la lengua hebrea se halla indisolublemente unida a la religión judía, no solo por haber sido la lengua del antiguo pueblo de Israel sino, y principalmente, por ser la lengua de la Torá, es decir, la lengua en la que se compusieron los textos sagrados del judaísmo. A ello se debe el que, pese a dejarse de hablar en el siglo III e.c. aproximadamente, su uso se mantuviese entre los judíos principalmente (aunque no de forma exclusiva) en el ámbito de la religión y también como *lingua franca* entre judíos que hablaban distintos idiomas, pero que siempre podían recurrir a su lengua común para la comunicación interna.

En determinados contextos medievales, el hebreo incluso llegó a utilizarse como lengua de composiciones literarias seculares. Así ocurrió en al-Ándalus entre los siglos X-XIII, periodo en el que el hebreo vivió un proceso de renacimiento y esplendor. Su gramática y vocabulario se estudiaron en profundidad, lo que posibilitó su utilización como lengua para la poesía, no solo de tipo religioso sino, y muy especialmente, de temas profanos. Toda una pléyade de poetas hebreos surgió en al-Ándalus durante este periodo, que ha sido justamente calificado de «Edad de Oro» y ampliamente estudiado por investigadores modernos.

El uso del hebreo como lengua escrita se mantuvo en territorios islámicos en la Edad Moderna, con funciones similares a las que tuvo en la Edad Media, aunque sin volver a disfrutar de un auge literario como el acontecido en al-Ándalus. Tras la creación del Estado de Israel y el renacimiento del hebreo como lengua de la comunicación diaria desde mediados del siglo XX, su enseñanza ha cobrado protagonismo entre los judíos de países islámicos. Es de tener en cuenta, en cualquier caso, que esta población ha disminuido de forma drástica tras las olas de migración masiva al Estado de Israel.

4. *El judeoárabe*

El grueso de la producción escrita de los judíos del islam en la Edad Media y una parte considerable de su literatura moderna, se ha escrito en una variante lingüística que conocemos como judeoárabe¹. El judeoárabe se puede definir como una variante de la lengua árabe de consumo interno de los judíos que se caracteriza por escribirse en alfabeto hebreo, incluir préstamos léxicos de la lengua hebrea y emplear un registro lingüístico cercano a la lengua árabe hablada o árabe dialectal. El judeoárabe se inscribe en el marco sociolingüístico de las *lenguas judías*, es decir, variantes lingüísticas que los judíos han desarrollado para el uso interno de la comunidad y que se diferencian en uno o varios rasgos lingüísticos de la lengua de la que se derivan. Dentro de esta categoría se incluyen el yídís, el judeoespañol o el judeopersa, entre otras.

El uso del judeoárabe para la comunicación interna entre los judíos arabófonos no significa que no conociesen la lengua árabe clásica, es decir,

1. Sobre los rasgos distintivos del judeoárabe y su definición, véase Gallego 2006, 17-28.

la lengua de cultura entre los musulmanes. Tanto unos como otros vivían una situación lingüística que se conoce como diglosia y que se mantiene en la actualidad, por la que coexisten dos variantes de una misma lengua con funciones claramente diferenciadas para registros altos y registros bajos. Los hablantes nativos de la lengua árabe, tanto en la Edad Media como en la actualidad, utilizan una forma evolucionada del árabe antiguo, el árabe dialectal, como lengua de la comunicación informal, mientras que emplean el árabe clásico para registros elevados: composiciones literarias, liturgia, comunicación con la administración, etc. Se trata de una situación similar a la que se vivió en Europa en la Edad Media entre el latín (lengua de registros altos) y las lenguas romances (lenguas de registros bajos), antes de que estas pasasen a convertirse en lenguas escritas y de cultura.

Como se ha mencionado anteriormente, el árabe clásico es la lengua sagrada del islam y los musulmanes tienen como objetivo lingüístico el acercarse al máximo a su gramática y vocabulario, mientras que por esa misma razón los judíos sienten mucha mayor relajación en la observación de las normas gramaticales de la lengua del Corán. De ahí que en judeoárabe se mezclen rasgos de la lengua clásica y de la lengua dialectal. Ello no quiere decir que los judíos desconociesen la lengua árabe clásica, sino que optaban por un árabe menos elevado, puesto que le daban un mero uso instrumental, como medio de comunicación.

Grandes autores de obras en judeoárabe eran a la vez profundos conocedores de la lengua árabe clásica, en la que se habían formado para estudiar todas las obras literarias y científicas de la cultura contemporánea, tal y como es el caso del gramático cordobés Yoná ibn Yanaj (siglo XI) o del famoso filósofo andalusí del siglo XII Mosé ben Maimón (Maimónides). Estos mismos autores escribían en árabe clásico cuando la ocasión lo requería, en su comunicación escrita con musulmanes o al escribir obras por encargo de algún mecenas de la corte islámica, como, por ejemplo, las obras médicas que Maimónides compuso para el sultán egipcio al-Afdal. Otro ejemplo claro de los usos lingüísticos judíos en la Edad Media es el de Semuel ibn Nagrella (siglo XI), líder de la comunidad judía de un lado, y, al mismo tiempo, visir en la corte de la dinastía zirí de Granada. Ibn Nagrella escribía poemas en lengua hebrea como los judíos cultos de su época, componía tratados sobre gramática hebrea en judeoárabe, puesto que sus destinatarios eran lectores judíos, mientras que en sus escritos como visir del rey zirí, utilizaba un perfecto árabe clásico.

II. LA LITERATURA JUDEOÁRABE MEDIEVAL

1. *Orígenes y fuentes manuscritas*

Los judíos que vivieron bajo dominio islámico en la Edad Media fueron mayoritariamente judíos de zonas arabófonas, ya fuesen áreas de lengua árabe desde época preislámica como la península arábiga, o zonas arabiizadas tras la expansión del islam como el norte de África. De ahí que el grueso de la producción escrita de los judíos para consumo interno se realizase en judeoárabe, con la consabida excepción de la poesía, que se

compuso casi siempre en lengua hebrea. Es de señalar, sin embargo, que el surgimiento y desarrollo de la literatura judeoárabe no fue inmediato, sino que se produjo transcurrido más de un siglo desde las conquistas islámicas. Previamente a la aparición del islam y en el siglo posterior, las comunidades judías de lengua árabe no desarrollaron ningún tipo de literatura que denotase rasgos específicos frente al árabe de los musulmanes. Aunque en ocasiones se ha aludido a posibles usos lingüísticos distintivos entre los judíos de la península arábiga², lo cierto es que la documentación hallada hasta el momento no permite afirmar con seguridad que existiese ningún tipo de literatura propia de la comunidad judía.

La literatura judeoárabe propiamente dicha comprende en la Edad Media dos tipos principales: la literatura preclásica y la literatura clásica. Los criterios que se utilizan para realizar esta división son de tipo cronológico y lingüístico: la literatura preclásica engloba textos compuestos entre los siglos VIII y X, escritos en «judeoárabe temprano», y la literatura clásica, que se extiende desde el siglo X al XV, engloba textos escritos en «judeoárabe clásico».

La historia de la literatura judeoárabe medieval sufre un proceso de constante evaluación ante la aportación regular de sus estudiosos de nuevos materiales manuscritos que proceden de dos colecciones principalmente: la colección de la gueniza de El Cairo y la Colección Firkovich. Sus contenidos aún no han sido sacados a la luz más que de manera parcial, especialmente en el segundo caso, lo que le confiere un gran dinamismo a este campo de estudio.

1.1. Colección de la gueniza de El Cairo³

«Gueniza» es la palabra que se utiliza en hebreo para referirse a una cámara en la que se depositan documentos y objetos en desuso, que en algún momento tuvieron algún valor sagrado para los judíos o que contienen el nombre de Dios. Los escritos preservados en la gueniza de la sinagoga de Ben Ezra, en El Cairo, a diferencia de lo que ocurría en otras guenizas, no habían sido retirados a cuevas o enterrados, sino que permanecieron allí a lo largo de varios siglos, algunos desde el siglo VIII, protegidos de la destrucción por el clima excepcionalmente seco de Egipto y por el olvido en el que cayó la existencia de esa cámara. Al realizar unas obras en la sinagoga a finales del siglo XIX se redescubre la cámara, aunque no se llegaron a conocer aún las dimensiones del descubrimiento. En esta época empezaron ya a circular fragmentos de la gueniza de Ben Ezra entre anticuarios de Oriente Medio, muchos de ellos adquiridos por diversas bibliotecas europeas, pese a que no se conocía aún la procedencia común de los diversos documentos.

Fue Solomon Schechter (1847-1915), profesor de Estudios talmúdicos en la Universidad de Cambridge, quien finalmente identificó la gue-

2. El principal dato que se suele aportar a este respecto es que fuentes árabes se refiriesen a la lengua de los judíos como *al-yahudiyya*, dando a entender que se trataba de un dialecto distinto. Véase Newby 1971.

3. Sobre la historia de la gueniza de El Cairo y la formación de la colección de Cambridge, véase Reif 2000.

niza de la sinagoga de Ben Ezra en El Cairo como la fuente de todas estas pequeñas colecciones que empezaban a circular por Europa y quien consiguió adquirir el resto de los fragmentos (unos ciento cuarenta mil) para la Universidad de Cambridge en 1897, con el apoyo económico de Charles Taylor, decano de St. John's College. Esta colección de fragmentos de la Gueniza, la más importante de todas las que existen, se conoce como Colección Taylor-Schechter.

Una parte importante de los contenidos de la Colección de la Gueniza están escritos en judeoárabe, aunque también hay fragmentos en hebreo, arameo, siríaco y otras muchas lenguas de uso entre los judíos de la Edad Media. Los temas y origen de los fragmentos son diversos, pero destacan ante todo los de carácter documental: cartas personales, facturas, diagnósticos médicos y recetas, anotaciones musicales, conjuros mágicos, cartas de recomendación, contratos matrimoniales, libros escolares, etc., que nos permiten conocer en profundidad las actividades sociales, económicas y religiosas de las comunidades judías medievales del área mediterránea (Goitein 1967-1993). Asimismo, hemos podido conocer más a fondo figuras intelectuales tan relevantes como Maimónides (1135-1204) o Yehudá ha-Leví (1075-1141), de los que se han conservado textos escritos de su propia mano, algunos de ellos correspondencia personal. Si bien en la gueniza no encontramos obras completas de ningún autor judeoárabe medieval, disponemos de material valiosísimo que nos ayuda a situarlas en su contexto sociohistórico más amplio. Existen, por ejemplo, cartas de Maimónides en las que habla sobre la composición de algunas de sus obras, y sobre el currir de su vida diaria y actividades intelectuales. También se han conservado cartas del puño y letra de Yehudá ha-Leví (siglo XII), que nos permiten conocer múltiples facetas del célebre poeta. En una de estas cartas, Ha-Leví aparece como una persona fuertemente comprometida con el bienestar de sus correligionarios, tal y como se aprecia en su vehemente solicitud de fondos a miembros de su comunidad para conseguir pagar el rescate de una mujer judía que se encontraba retenida en territorio cristiano⁴.

1.2. La Colección Firkovich

La primera y segunda Colección Firkovich contienen los cerca de diecisiete mil manuscritos que compiló en Oriente Medio el judío caraíta Abraham Firkovich (1786-1874) a finales del siglo XIX, y que fueron posteriormente adquiridos por la Biblioteca Imperial de San Petersburgo. De especial interés para los estudiosos del judeoárabe es la segunda Colección Firkovich, que contiene numerosísimas obras de la literatura judeoárabe medieval, muchas de ellas compuestas por integrantes del movimiento judío caraíta.

Varios investigadores comenzaron el estudio de esta riquísima colección a comienzos del siglo XX, entre los que cabe mencionar a los estudiosos rusos A. Harkavy (1835-1919), P. Kokovtsov (1861-1942) y A. Borisov (1903-1942), cuyas publicaciones dejaban entrever ya la relevancia

4. Esta carta se encuentra en la Taylor-Schechter Genizah Collection (T-S 8J18.5).

de los materiales de esta colección: trabajos desconocidos, copias de obras medievales mucho más tempranas que las que se conocían hasta la fecha, autores de los que no existían otras referencias... El trabajo en la Colección Firkovich se vio interrumpido, sin embargo, durante toda la etapa soviética, al cerrarse su acceso a los investigadores⁵. Esta situación cambió a finales del siglo XX con el fin de la etapa soviética y dio un giro definitivo cuando unos años después los contenidos de la colección fueron microfilmados por el Instituto de Manuscritos Hebreos Microfilmados de Jerusalén. La importancia de esta colección, vistos ya algunos de sus contenidos, hace señalar a los expertos la necesidad de reescribir la historia de la literatura judeoárabe medieval en la medida en la que se vayan conociendo sus contenidos en las próximas décadas.

Varias obras de esta colección ya han sido editadas y traducidas, aunque la mayoría de los contenidos está aún por publicar, en parte por la dificultad que supone el no disponer de un catálogo. Esta es precisamente la tarea que se lleva a cabo actualmente en el Center for the Study of Judeo Arabic Culture and Literature del Instituto Ben Zvi de Jerusalén.

2. *Literatura judeoárabe preclásica*

La literatura preclásica comprende una serie de fragmentos datados desde finales del siglo VIII hasta comienzos o mediados del siglo X, escritos tanto en pergamino como en papel. Este tipo de literatura se caracteriza desde un punto de vista lingüístico por la ortografía utilizada, que conocemos como *ortografía hebraizada* u *ortografía fonética*⁶. Dentro de este sistema de escritura, el árabe se transcribe al alfabeto hebreo con principios fonéticos, es decir, se refleja la pronunciación del árabe sin dejarse influir por la ortografía del árabe clásico. Así, por ejemplo, se omiten las letras de alargamiento del árabe clásico (*álef, vav, yod*), cuya pronunciación había desaparecido en la lengua hablada. Este tipo de judeoárabe se caracteriza asimismo por estar mucho más influido por la lengua dialectal que el judeoárabe clásico.

Los textos que se han conservado de esta época son fundamentalmente de naturaleza documental, tales como cartas personales, documentos comerciales, inventarios, listas, etc. Existe asimismo un grupo significativo de textos no documentales entre los que se han conservado abundantes vestigios de traducciones y comentarios de la Biblia al judeoárabe. Estas

5. Poco antes de la reapertura de la colección, al hacer un estado de la cuestión de los estudios judeoárabes, Paul Fenton se lamentaba de esta situación: «Aún queda mucho material judeoárabe en colecciones sin catalogar [...] El avance en este campo se ha visto obstaculizado por la negativa de las autoridades soviéticas a hacer accesibles los importantes tesoros de literatura judeoárabe que se hallan en las colecciones de Leningrado» (Fenton 1990, 475-476). Daniel Frank también se refería a esta situación del pasado en su estudio sobre caraísmo: «Hasta el reciente colapso de la Unión Soviética, los especialistas occidentales en literatura hebrea y judeoárabe hablaban del 'problema de Leningrado', es decir, la posibilidad (¿probabilidad?) de que otros manuscritos, probablemente mejores, de los textos que estudiaban existieran, aunque inaccesibles, en Rusia. A comienzos de los años noventa diversos viajes de investigadores confirmaron la riqueza de los tesoros de la colección de Firkovich. La literatura judeoárabe exigía una completa reevaluación» (Frank 2001, 3-4).

6. Sobre los distintos tipos de ortografía judeoárabe y su periodización, véase Hary 1996, 86-103.

traducciones comparten una serie de características que las diferencia del tipo de traducción que se impondrá a partir del siglo x. En primer lugar, aparecen siempre dentro de una estructura tripartita compuesta del incipit en hebreo, es decir, el versículo bíblico, seguido de una traducción literal al judeoárabe y, en tercer lugar, de un comentario o exégesis del versículo comentado. Otro rasgo llamativo en estas versiones tempranas es el alto grado de literalismo, que a veces hace prácticamente imposible la comprensión del judeoárabe sin tener el texto hebreo delante. Ello se debe probablemente a que estas traducciones no estaban destinadas a constituir un texto independiente, sino que servían de herramienta didáctica en la sinagoga, para ayudar a comprender el hebreo bíblico a una audiencia popular. Así se explicaría también el que se ofrezcan a menudo varios sinónimos de un mismo término hebreo, unidos por la expresión *yaani* («es decir») o que se busquen términos homófonos del árabe para traducir el hebreo, pese a que la similitud fonética no siempre tiene una correspondencia semántica⁷.

Numerosas características de estas traducciones tempranas continúan posteriormente en las traducciones y comentarios de autores del movimiento judío caraíta (cf. *infra*), pese a que, al estar escritos en un tipo de ortografía distinto y utilizar un registro lingüístico con menor número de dialectalismos, se consideran parte de la literatura judeoárabe clásica.

La práctica totalidad de los textos judeoárabes preclásicos se halla en la actualidad en la colección de manuscritos de la gueniza de la Universidad de Cambridge, es decir, la Taylor-Schechter Genizah Collection.

3. *Literatura judeoárabe clásica*

La frontera divisoria entre la literatura preclásica y la clásica se suele situar en la obra más emblemática de toda la literatura judeoárabe medieval, a saber, la traducción de la Biblia al judeoárabe (*Tafsir*) de Saadia Gaón (882-942), compuesta a comienzos del siglo x. En esta obra, Saadia utilizó un tipo de ortografía distinto y un registro del judeoárabe mucho más cercano al árabe clásico, que se impondrían a partir de entonces en los escritos judeoárabes hasta aproximadamente el siglo xv. Es de señalar, sin embargo, que durante el siglo x se solaparon las composiciones en uno y otro tipo de judeoárabe.

Entre los rasgos lingüísticos que caracterizan el *Tafsir* destaca, en primer lugar, el sistema ortográfico utilizado, notablemente distinto del utilizado en textos judeoárabes de la etapa anterior. Esta ortografía, conocida como *ortografía clásica* o *arabizada*, se basa en la imitación del sistema de escritura del árabe clásico, adoptando prácticamente todas sus convenciones ortográficas como la escritura morfofonemática del artículo definido, es decir, ٱ (*alif lam*), independientemente de que *lam* se pronuncie asimilada a la consonante posterior, es decir, independientemente de que se pronuncie como /n/, /r/, /d/, etc., al contrario que en la ortografía fonéti-

7. Así nos sucede con los «falsos amigos» del inglés, cuyo parecido al español conduce a algunas traducciones erróneas (por ejemplo, traducir *exit* por «éxito» en lugar de «salida» o *actual* por «actual» en lugar de «real»).

ca o hebraizada. Asimismo, se marcan las vocales largas y se mantiene la diferenciación en la escritura de letras que eran pronunciadas de la misma manera en la lengua oral. Otra diferencia con el sistema de ortografía fonética utilizado en la etapa anterior es el uso de puntos diacríticos a imitación del alfabeto árabe para reflejar aquellos fonemas que no existen en hebreo, como ocurre, por ejemplo, con *ḡ* (ض) y *z* (ظ) del árabe clásico que se representan con la letra hebrea *dalet* (ד) en textos judeoárabes tempranos, mientras que en el *Tafsir* y en textos posteriores se recurre a la imitación del sistema árabe: *ḡ* = ض, *z* = ظ.

Otro rasgo lingüístico de gran relevancia que caracteriza esta nueva etapa en la literatura judeoárabe es el uso de registros cercanos al árabe clásico frente al uso de formas dialectales habitual en etapas anteriores y posteriores. Por ello a este tipo de judeoárabe se lo conoce como *clásico* o *arabizado*.

Saadia Gaón ocupa un lugar preeminente como propulsor de la literatura judeoárabe no solo por el desarrollo y difusión del nuevo sistema ortográfico y lingüístico entre la comunidad judía arabófona, sino por la introducción también de nuevas disciplinas y géneros literarios en el mundo judío medieval, que surgen en estrecho contacto e interacción con el ámbito islámico. Sobre la vida de este interesantísimo autor no es mucho lo que nos ha llegado fuera de lo que él mismo dice o se puede deducir del contenido de sus obras. Nacido en la localidad egipcia de Fayyum (de ahí el apelativo de «al-Fayyumi» que se suele añadir a su nombre) en el 882, Saadia se convirtió en el líder del principal centro de saber del mundo judío de su época, la Academia de Sura en Babilonia. Mantuvo fuertes polémicas con el grupo judío de los caraitas, por sus visiones opuestas con respecto a la metodología de interpretación del texto sagrado.

Las composiciones de Saadia Gaón, pese a no ser siempre las primeras en sus géneros respectivos, alcanzaron un nivel de elaboración superior a otras precedentes y su impacto en el mundo judío medieval fue mucho mayor al de cualquier otro autor precedente o contemporáneo, tal y como se verá en las distintas secciones temáticas.

3.1. Traducciones de la Biblia⁸

Si tenemos en cuenta el número de fragmentos conservados en la colección de la gueniza de El Cairo, el género más cultivado entre los judíos del islam medieval fue el de las traducciones y comentarios bíblicos, íntimamente unidos en una primera etapa, aunque posteriormente pasaron a desarrollarse como dos géneros independientes.

Saadia Gaón compuso diversas traducciones y comentarios de la Biblia dentro de un proceso cuyas características aún no están completamente claras. Se ha conservado, de un lado, una traducción de diversos libros bíblicos acompañada de un comentario exegético, a la que Saadia denominó *tafsir kabir* o «comentario extenso». Por otra parte, existe una traducción independiente, sin comentario, que el autor denominó *tafsir basit* o «co-

8. Sobre las traducciones de la Biblia al judeoárabe, véase Gallego 2011.

mentario breve». Según afirma el propio Saadia en la introducción a la segunda, lo único que hizo fue independizar el texto de la traducción del *tafsir kabir* y excluir la discusión exegética, en respuesta a la demanda popular de disponer de una traducción desprovista de secciones adicionales. Sin embargo, si examinamos detenidamente la traducción independiente, se observa la existencia de un gran número de diferencias con respecto a la traducción que aparecía acompañada del comentario exegético en el *tafsir kabir*, lo que ha hecho pensar a algunos investigadores que el autor se refería a otro texto distinto.

La explicación más ampliamente aceptada en la actualidad es que Saadia tomó lo esencial de su traducción del *tafsir kabir*, pero no se limitó a separar una sección de la otra, sino que la reformó y adaptó de forma que su contenido teológico no se viese afectado por la ausencia del aparato hermenéutico. Puesto que traducción y comentario resultaban complementarios, Saadia se vio obligado a reformar la primera para que fuese comprensible y tuviera pleno sentido dentro de una determinada interpretación teológica. De ahí se deriva uno de los rasgos más característicos del *Tafsir*: el carácter de traducción libre, no literal, que la distingue frente a otras versiones en judeoárabe del texto bíblico. El que su autor optase por la denominación árabe *tafsir* (comentario) en lugar de *taryama* (traducción) es revelador asimismo de su intención de ir más allá de una mera traslación lingüística. Un rasgo característico del *Tafsir* es, por ejemplo, la ausencia de antropomorfismos. Todas aquellas expresiones del texto bíblico que denotan cualidades humanas, como «Dios vio» o «Dios dijo» son *corregidas* en el *Tafsir* por otras expresiones de carácter más abstracto del tipo de «Dios apreció» y «Dios quiso».

La traducción exenta pasó a conocerse como *Tafsir*⁹ por antonomasia y alcanzó el estatuto de versión autorizada del Pentateuco entre los rabinos, el grupo mayoritario del judaísmo, lo que llevó a la desaparición de versiones alternativas. No sucedió lo mismo entre los caraítas, grupo minoritario e independiente de las doctrinas oficiales del judaísmo¹⁰. Los caraítas constituían un movimiento sectario cuyos orígenes se remontan al siglo VIII en Babilonia, aunque su apogeo cultural se produjo en Palestina entre los siglos X y XI. Los caraítas emigraron progresivamente a Jerusalén desde Irán e Irak guiados por un impulso mesiánico, con el objetivo de hallarse en el mismo lugar en el que habría de producirse la vuelta del Mesías. Allí fundaron un centro de estudio, la Escuela Caraíta, en donde quedaron centradas sus actividades intelectuales hasta su destrucción en 1099, con la entrada de los cruzados en Jerusalén.

La diferencia fundamental de los caraítas con la tendencia mayoritaria del judaísmo era su rechazo a aceptar la tradición de los rabinos o Ley Oral como fuente de autoridad en la interpretación del texto sagrado. Al rechazar la tradición rabínica y recurrir únicamente a las Escrituras, desarrollaron una serie de prácticas litúrgicas y legislación que diferían de la corriente rabinica, como en algunas referentes al calendario o ciertas

9. El texto del *Tafsir* fue editado en Derenbourg 1893-1899.

10. Una introducción a la historia y principales características del movimiento caraíta se encuentra en Khan 2004.

regulaciones sobre el matrimonio. Otra de las características que definía al movimiento caraíta era la aplicación de una metodología racionalista en la interpretación del texto sagrado y la búsqueda individual de soluciones, tal y como se refleja en la máxima de su fundador, Anán ben David (segunda mitad del siglo VIII): «Busca bien en la Escritura y no te fíes de mi opinión».

Las traducciones del texto bíblico de los caraítas¹¹ tenían algunos rasgos en común con las presaadianas, como el estar incluidas dentro de la estructura tripartita (versículo hebreo, traducción literal, comentario) y la literalidad. Este tipo de traducción-calco respondía a una metodología propia de estudio de la Biblia: para poder llegar al significado primario del texto, que era expuesto en el comentario, los caraítas partían de una traducción que pensaban que no solo debía trasladar el significado sino también la estructura y la forma del texto original. Para ello reproducían la gramática de la lengua hebrea en la versión judeoárabe y buscaban los términos árabes que tenían la mayor similitud posible con los hebreos. Las traducciones judeoárabes de los caraítas representaban el texto sagrado no solo a nivel de contenidos sino también en su forma externa, aunque para ello se violentase la estructura gramatical del árabe.

La primera traducción caraíta que conocemos es la de Salmón ben Yerujam, contemporáneo de Saadía Gaón. Es, sin embargo, la traducción que realiza Yefet ben Elí en la segunda mitad del siglo X, la más completa y significativa de las traducciones caraítas. Este gran comentarista bíblico perteneciente, al igual que el resto de grandes traductores y exegetas caraítas, al grupo de estudiosos de la Escuela de Jerusalén, compuso una traducción, acompañada de comentario, del texto completo de la Biblia.

Un segundo grupo de traducciones caraítas lo componen las de David ben Boaz (finales del siglo X), Yeshua ben Yehudá (mediados del siglo XI) y Ali ibn Sulayman (segunda mitad del siglo XI), de características prácticamente idénticas. Destaca especialmente la traducción de Yeshua ben Yehudá, gran experto en ley judía (halajá) y una de las figuras más ilustres de la Edad de Oro del caraísmo, conocido también por su nombre árabe Abu al-Faray Furqan. Yeshua compuso, por una parte, un comentario extenso del Pentateuco y, por otra, un comentario breve acompañado de traducción. En la introducción al comentario breve y traducción del Pentateuco, Yeshua expone las circunstancias de su composición y, más concretamente, la petición que le realizó el dignatario caraíta de origen egipcio Abu al-Hasan Daud ibn Imran ben Leví, quien deseaba utilizar esta obra para la educación de su hijo y por ello acompañó su petición de una serie de requerimientos, entre los que se encontraba el incluir una traducción independiente junto al comentario.

En esta misma introducción, Yeshua expone los principios en los que se basa su metodología de traducción, en los que se observa, de una parte, su coincidencia con los principios generales de los que parten las traducciones caraítas y, de otra, una mayor flexibilidad con respecto a sus antecesores en cuanto a la literalidad de la traducción. Para Yeshua, la fide-

11. Las traducciones de la Biblia de los caraítas han sido analizadas en detalle en Po-lliac 1997.

dad al texto hebreo no debe impedir su comprensión en árabe: «Sabe que quien traduce de una lengua a otra y no utiliza en ciertos lugares adiciones u omisiones, cambios [de género] del masculino al femenino y al contrario [...] corre el riesgo de oscurecer el significado y hacer incomprensibles sus palabras»¹². Así, pues, Yeshua postula una traducción no estrictamente literal, si bien sigue existiendo una gran diferencia entre su texto y el del *Tafsir* de Saadia Gaón. La inteligibilidad a la que aspira Yeshua no impide que la lengua de su texto contenga abundantes rasgos agramaticales y que, pese a trasladar los contenidos de forma comprensible, su estilo quede muy lejos de la elocuencia mostrada en el texto de Saadia Gaón.

Finalmente, una característica especialmente relevante en la traducción de Yeshua es el desarrollo de una técnica utilizada previamente entre los caraítas aunque en menor medida: las traducciones alternativas, es decir, ofrecer al lector varias posibilidades en la interpretación de determinados pasajes bíblicos. Esta técnica refleja la metodología de interpretación del texto bíblico de los caraítas, a saber, considerar este proceso como un proceso abierto, en el que cabe una pluralidad de opiniones frente a una única opinión autorizada.

3.2. Exégesis bíblica

Los comentarios judeoárabes del texto bíblico, tanto rabanitas como caraítas, aparecen estrechamente unidos a las traducciones bíblicas en una primera fase, aunque posteriormente se desarrollan como género independiente. Es importante señalar que los comentarios exegéticos del texto sagrado no constituyen una novedad de los judíos del islam, puesto que existía en el judaísmo desde antiguo una importante tradición de interpretación de las Escrituras recogida en la literatura rabínica. Lo que sí supone una novedad es la nueva metodología con la que se interpreta el texto sagrado, influida por la exégesis coránica contemporánea que practicaban los musulmanes y cuyo eje central era la lectura filológica del texto. Al realizar un análisis gramatical y semántico de los pasajes a comentar, se aclaraban los sentidos ocultos y verdaderos del texto sagrado.

Dentro del mundo rabanita, el pionero de este nuevo tipo de comentario exegético fue Saadia Gaón, si bien no renunciaba en ningún caso a la autoridad de los comentarios de la tradición rabínica, que procuraba hacer coincidir siempre con su interpretación filológica del texto bíblico. Saadia compuso comentarios de diversos libros bíblicos, que iban siempre precedidos de una introducción en la que su autor exponía diversas cuestiones de tipo histórico, literario y hermenéutico relacionadas con el texto comentado. Tanto sus comentarios como las introducciones que los acompañaban, tuvieron una enorme influencia en los autores judeoárabes posteriores. En la segunda mitad del siglo X, Semuel ben HofnÍ continuó el proyecto exegético de Saadia y comentó los libros bíblicos que este no había cubierto. Más aún, refinó los métodos exegéticos de Saadia al buscar una mayor armonización entre los conceptos tomados de la hermenéuti-

12. Traduzco del inglés la cita de Yeshua, en Polliack 1997, 49.

ca y jurisprudencia musulmanas, y los conceptos talmúdicos y midrásicos de la tradición judía.

El centro neurálgico de esta nueva forma de interpretación del texto sagrado se trasladó de Oriente (Irak) a Occidente (al-Ándalus) a finales del siglo x. Destacan a comienzos del xi las figuras de Yehudá Hayyuy y Yoná ibn Yanaj, como claros exponentes de la exégesis filológica, es decir, de la interpretación del texto sagrado a través del análisis gramatical del texto bíblico. Otras dos figuras destacadas de la corriente exegetica andalusí son, a finales del siglo xi, Mosé ibn Chiquitilla y Yehudá ibn Bilam. Muchos otros autores contribuyeron en al-Ándalus al desarrollo de la exégesis bíblica a través de sus trabajos sobre la lengua hebrea, la poética o la filosofía, entre otros campos.

La tradición de exégesis filológica judeoárabe entre los rabanitas continuó a partir del siglo xii en Egipto, tras el declive de la cultura judía en al-Ándalus con la llegada de las dinastías norteafricanas y su mayor rigorismo islámico. En Egipto, la exégesis adoptó un nuevo cariz pietista y místico, de la mano de Abraham ben Maimón (1186-1237), hijo del conocido filósofo andalusí. Finalmente, la última figura destacada dentro de la exégesis filológica que había comenzado en el siglo x de la mano de Saadia Gaón, es la de Tanjum Yerushalmi (*ca.* 1220-1291), cuyos comentarios bíblicos, compuestos en Egipto, son claros deudores de los trabajos de sus predecesores andalusíes.

La exégesis bíblica posterior entre los judíos del islam continuó por derroteros muy distintos a los de los siglos precedentes. Se orientó hacia un modelo que retomaba las interpretaciones midrásicas y continuaba las tendencias místicas de los descendientes de Maimónides, tal y como se muestran en las composiciones que se produjeron en Yemen durante los siglos xiv y xv.

Con respecto a la exégesis caraíta, hay que señalar, en primer lugar, que al igual que las otras disciplinas que cultivaron los caraítas, disfrutó de una etapa de esplendor entre los siglos x-xi en Jerusalén, alrededor de la famosa Escuela o centro de saber de este grupo. El primer exegeta de este movimiento en escribir sus obras en judeoárabe fue Salmón ben Yerujam (mediados del siglo x), pero es sin duda alguna Yefet ben Elí (segunda mitad del siglo x) el autor que más extensamente escribió sobre los libros bíblicos y cuyos comentarios mayor impacto han tenido en autores contemporáneos y posteriores. En sus obras incluye además introducciones en las que se discute sobre cada libro bíblico, sus temas y autoría.

Otros pensadores destacados de la Escuela de Jerusalén como Yusuf ibn Nuj (siglo x) y Abu al-Faray Jarún (siglo xi) contribuyeron al campo de la exégesis, aunque su actividad principal se centrara específicamente en el estudio de la gramática del hebreo bíblico. A mediados del siglo xi encontramos la figura del gran exegeta Yeshua ben Yehudá, del que ya hemos hablado como traductor del texto bíblico. Uno de los rasgos más llamativos de sus comentarios es que están profundamente influidos por la teología islámica mutazilí, lo que no impide que utilice a su vez fuentes de la sabiduría rabínica, como la Misná y el Midrás. Entre los sucesores de Yeshua merece la pena destacar a Ali ibn Sulayman, cuya contribución más notable fue condensar el comentario a la Torá de su predecesor Yusuf ibn

Nuj. Todas estas actividades intelectuales tuvieron su fin cuando, como ya hemos dicho anteriormente, se destruyó la Escuela Caraíta en 1099, como consecuencia de la entrada de los cruzados en Jerusalén.

3.3. Teología y filosofía

En el ámbito de la teología y filosofía, en el que se produjo un gran auge literario en judeoárabe, se le ha atribuido a Saadia el papel de iniciador, como en otros muchos campos, y por ello su *Libro de las opiniones y las creencias*, en el que Saadia expone los principios básicos de la fe judía, ha sido considerado tradicionalmente el primer tratado de esta categoría. Algunos investigadores consideran, sin embargo, que fue realmente su contemporáneo David ben Marwan ben Muqammis (m. ca. 937) el primer autor judío en componer una obra filosófico-teológica. Ambos autores comparten no solo el ser pioneros en este campo, sino en adoptar el modelo de *kalam* utilizado por la secta islámica mutazilí, por el que se discuten conceptos teológicos a través de terminología y metodología filosóficas. En su obra *Veinte discursos* (que algunos consideran la primera obra filosófica del judaísmo), Muqammis trató sobre los conceptos de la unicidad de Dios y de la justicia divina. De carácter más teológico es su otra obra conocida, *Refutación al cristianismo*, en la que su autor rebate los conceptos básicos de la fe cristiana, con los que estaba familiarizado tras su conversión temporal a esta religión.

Entre los caraítas, a los que Saadia dirige numerosas diatribas, destaca un contemporáneo suyo: el teorista legal y teólogo Yacob ben Yisjac al-Qirqisani, el cual escribió en 937 un voluminoso tratado en torno a cuestiones legales y teológicas titulado *Libro de las luces y las atalayas*. En esta obra Qirqisani presenta y defiende desde los presupuestos del pensamiento racional (influido asimismo por el *kalam* islámico) los principales aspectos teológicos y legales del caraísmo. De gran interés para los estudiosos modernos resulta el capítulo que se incluye también sobre la historia de las diferentes sectas y grupos del judaísmo. De relevancia parecida a la obra de Qirqisani es la de otro autor caraíta posterior, Abu Yusuf ben Ibrahim al-Basir (m. ca. 1038). En su conocido tratado teológico *El compendio*, al-Basir emplea los principios del *kalam* mutazilí, de forma aún más evidente que sus predecesores, para defender elementos fundamentales de la teología caraíta, tales como los principios de la existencia de Dios, su unidad, autosuficiencia y la justicia de sus acciones.

Muchos son los autores que continúan la labor de estos primeros filósofos judíos, aunque su centro neurálgico deja de encontrarse en Oriente y pasa al Occidente islámico. Del entorno andalusí y de orientación neoplatónica son los grandes autores de obras filosóficas desde mediados del siglo XI hasta finales del siglo XII. Destaca, entre otros, Selomó ibn Gabirol (ca. 1020-ca. 1057), cuya obra original en judeoárabe se perdió pero de la que se ha conservado una traducción latina que bajo el título de *Fons vitae* gozó de gran difusión y prestigio en el mundo cristiano medieval.

Otro de los autores más influyentes en el ámbito de la filosofía fue Baja ibn Pacuda (ca. 1040-ca. 1110), conocido especialmente por su tratado de carácter ético y espiritual *Los deberes de los corazones*. Esta obra,

de gran impacto en el desarrollo de la ética judía, recibe inspiración no solo del neoplatonismo como en otros filósofos judíos contemporáneos sino también de la mística islámica (sufismo). Otro gran filósofo de la escuela neoplatónica andalusí es Mosé ibn Ezra (ca. 1055-ca.1135), autor de una antología de filosofía judía (*Tratado del jardín sobre el lenguaje literal y el figurativo*) que ha permitido conocer textos filosóficos anteriores de gran importancia.

Influido también por la corriente neoplatónica, pero mostrando una gran dosis de originalidad e independencia, encontramos el tratado de Yehudá ha-Leví (ca. 1070-1140) en defensa de la fe judía a través de un diálogo ficticio entre el rey de los jázaros, un musulmán, un cristiano y un judío. Ha-Leví refuta en esta obra el uso del pensamiento racionalista en la discusión de cuestiones teológicas. Conocida popularmente esta obra como *Kuzarí* (en referencia al rey jázaro), su título original era realmente *Argumentos y pruebas en defensa de la religión despreciada*.

El pensamiento filosófico y teológico de los judíos del islam medieval alcanzó su cénit indiscutible a finales del siglo XII, en la obra *Guía de perplejos* de Mosé ben Maimón, conocido como Rambam (acrónimo de Rabí Mosé ben Maimón) en la literatura judía y Maimónides en la literatura occidental. Nacido en Córdoba alrededor de 1138 en el seno de una destacada familia judía, Maimónides recibió la primera formación en su ciudad natal, de la mano de conocidos rabinos, así como de sabios musulmanes. Tras pasar otra etapa de su vida en Fez, su familia quedó definitivamente instalada en Fustat (antiguo El Cairo) alrededor de 1167. En Fustat desarrolló Maimónides toda su actividad profesional como médico de la corte y líder de la comunidad judía, hasta el final de sus días, en el año 1204.

La producción intelectual de Maimónides se halla fundamentalmente dentro de los campos de la legislación y teología judía, filosofía y medicina. La mayor parte de sus obras están escritas en judeoárabe, aunque también redactó en hebreo parte de sus composiciones dirigidas a los judíos más allá del mundo islámico, como es el caso de su código legal *Mishné Torá*. En judeoárabe fue compuesta la obra que le ha dado fama universal: la *Guía de perplejos*, escrita hacia 1190. En ella el autor intenta conciliar filosofía y ciencia religiosa. Influido por el pensamiento aristotélico, recibido a través de la filosofía arabo-musulmana, Maimónides desarrolla un sistema de interpretación del texto bíblico de tipo racionalista.

La repercusión de esta obra en el mundo judío fue notable desde el primer momento, aunque siempre acompañada de controversia por su decidida postura racionalista, hasta el punto de ser prohibida su lectura en la Francia central a comienzos del siglo XIII. La transmisión de la *Guía* dentro del mundo judío se realizó en muy pequeña medida a través del texto original judeoárabe. Fue la traducción hebrea (*Moré nebujim*) que llevó a cabo Semuel ibn Tibbón en vida de Maimónides y en estrecha colaboración con el autor la que desempeñó ese papel. Tan solo unos años después Yehudá al-Jarizi realizó otra traducción al hebreo, aunque mucho menos rigurosa y precisa que la de Ibn Tibbón. En esta última se basa precisamente la traducción latina a la que tuvieron acceso los escolásticos cristianos fuertemente influidos por la *Guía*, como Tomás de Aquino y Alberto Magno.

La tradición filosófica judeoárabe encontró continuidad en los descendientes de Maimónides: su hijo Abraham ben Maimón (1186-1237), sus nietos David ben Abraham (1212-1300) y Obadiah ben Abraham (1228-1265), y su tataranieta David ben Yoshua (1335-1420). Mantuvieron el cargo de líder o *naguid* de la comunidad judía de Fustat y todos ellos fueron grandes intelectuales de su época. Sus trabajos filosóficos se alejan, sin embargo, de los presupuestos aristotélicos de su célebre antecesor, a pesar de que tuvieron que escribir en su defensa en diversas ocasiones. Son las tendencias místicas y pietistas, similares a las del sufismo islámico contemporáneo, las que prevalecen en sus composiciones, tal y como se aprecia, por ejemplo, en la obra de Abraham ben Maimón titulada *Guía completa para los siervos de Dios*, en la que defiende la importancia de las cualidades de los piadosos, como la humildad, la concentración y la devoción. Cierra este ciclo de las contribuciones filosóficas entre los descendientes de Maimónides la obra de David ben Yoshua, *Guía de la separación*, fuertemente influida por la escuela del místico musulmán al-Suhrawardi.

Otros autores judeoárabes compusieron obras filosóficas en distintos puntos del mundo islámico. Cabe destacar a Saad ben Mansur ibn Kammuna de Bagdad (m. 1184), autor del *Examen de las tres religiones*, en el que estudia los principios fundamentales y compara judaísmo, cristianismo e islam. La visión objetiva y desapasionada que muestra Ibn Kammuna en su tratado ha llevado a algunos investigadores a postular su conversión al islam, pese a que no hay datos que corroboren este hecho. Otro autor destacado de la filosofía judeoárabe es Yosef ben Abraham ben Waqar de Toledo (primera mitad siglo XIV), autor del *Tratado de la conciliación entre la filosofía y la religión*, en el que intenta reconciliar misticismo judío (cábala) y filosofía. Mucho menos estudiada ha sido la literatura filosófica de los judíos yemeníes, pese a haber constituido una de las comunidades más activas en la composición de obras en judeoárabe de todo el mundo islámico desde el siglo XIV hasta la actualidad.

3.4. Gramática

En el estudio de la lengua hebrea se suele situar de nuevo a Saadia Gaón como pionero de esta disciplina dentro del judaísmo. Lo cierto es, sin embargo, que tal y como se ha podido comprobar tras la incorporación de los materiales de la Colección Firkovich, existían autores caraítas algo posteriores a Saadia que también compusieron tratados gramaticales, entre los que se encuentra la obra *al-Diqduq* de Yusuf ibn Nuj (siglo X), cuyo nivel de elaboración implica la existencia de un pensamiento gramatical anterior, al que de hecho el autor hace referencia en varias ocasiones. La hipótesis de la existencia de tratados gramaticales anteriores a Saadia Gaón quedaría corroborada con los fragmentos gramaticales en judeoperesa que se han hallado en la gueniza y cuya composición es muy probablemente anterior a sus obras¹³. Sea como fuere, el nivel de elaboración y la influencia que ejercieron en época posterior les confieren a las obras

13. Parte de estos fragmentos han sido editados y traducidos en Khan 2000.

de Saadia el papel de estudios fundacionales del pensamiento lingüístico judío. La primera de ellas, un diccionario de la lengua hebrea destinado a los poetas (*Séfer ha-Egron*), fue compuesta en hebreo, aunque el propio autor la tradujo posteriormente al judeoárabe bajo el título de *Libro de los principios de la poesía hebrea*. En esa obra Saadia avanzó ya parte de las teorías lingüísticas que desarrolla plenamente en *La elocuencia de la lengua de los hebreos*, compuesta directamente en judeoárabe. Dedicada fundamentalmente a la fonética y la morfología hebreas, contiene asimismo teorías generales en torno al lenguaje y la lengua hebrea.

En la parte oriental del Imperio islámico se desarrolla también la escuela gramatical de los caraítas, que aporta una visión de gran originalidad sobre la lengua hebrea y de la que prácticamente no se sabía nada hasta la reapertura de la colección de manuscritos Firkovich. Al igual que en otros campos del saber, el auge de los estudios gramaticales entre los miembros de este grupo se produce durante los siglos X y XI en torno a la Escuela de Jerusalén. Su primer autor destacado es el ya mencionado Yusuf ibn Nuj (segunda mitad del siglo X), autor de una obra conocida como *Diqduq* (*Gramática*) en la que lleva a cabo un comentario gramatical, fundamentalmente morfológico, de pasajes específicos del texto bíblico. Tal y como es habitual en los textos caraítas de este primer periodo, su autor ofrece múltiples opiniones y explicaciones alternativas en la discusión de cuestiones gramaticales problemáticas. Utiliza asimismo un sistema común en estos primeros pensadores caraítas que consiste en la creación de formas hipotéticas a través del establecimiento de analogías, con el fin de demostrar que en la lengua hebrea subyace un sistema gramatical.

El otro autor más relevante de los estudios gramaticales caraítas es Abu al-Faray Jarún (siglo XI). A diferencia de gramáticos anteriores de esta misma escuela, Abu al-Faray escribió tratados gramaticales como tales, independientes de comentarios exegéticos. Su análisis de la lengua hebrea se basa en gran medida en las teorías gramaticales árabes de la Escuela de Basora, aunque también incorpora elementos del pensamiento lingüístico caraíta anterior a él. De entre todos sus tratados gramaticales, escritos todos en judeoárabe, destaca su obra más extensa: *Libro exhaustivo de los principios y normas de la lengua hebrea*, de la que el autor realizó una serie de versiones abreviadas. De entre estas últimas gozó de gran popularidad el *Libro suficiente de la lengua hebrea*, a juzgar por el número de copias que se han conservado. Finalmente, en el ámbito de la lexicografía, la contribución más importante de los caraítas fue el diccionario del hebreo y arameo bíblicos, *Libro de la recopilación de palabras*, compuesto en la segunda mitad del siglo X por David ben Abraham al-Fasi.

Pese al valor de estos trabajos pioneros en el campo del estudio de la lengua hebrea, el auténtico auge de los estudios gramaticales tuvo lugar, como es bien sabido, a finales del siglo X y comienzos del siglo XI en al-Ándalus. Los dos grandes gramáticos de la escuela andalusí fueron Yehudá Hayyuy (ca. 940-ca. 1110) y Yoná ibn Yanaj (ca. 985-ca. 1050). Los trabajos de este último están reconocidos como la obra cumbre de la gramática y la lexicografía hebreas medievales, de ahí que fuesen traducidos al hebreo en época temprana para hacerlos accesibles a las comunidades judías no arabófonas.

Al igual que el resto de los gramáticos judíos medievales, Ibn Yanaj consideraba sus estudios sobre la lengua hebrea como una herramienta al servicio de la correcta interpretación del texto bíblico. No es de extrañar, por lo tanto, que su análisis filológico de las Escrituras repercutiera enormemente en los trabajos posteriores de los grandes exegetas medievales como Abraham ibn Ezra.

Otros muchos autores forman el elenco de gramáticos andalusíes aunque ninguno de la importancia de Hayyuy e Ibn Yanaj.

3.5. Halajá

Otro importante corpus de literatura judeoárabe medieval lo representa la literatura de tipo legal, es decir, el género de halajá que, a diferencia de lo que se había hecho en etapas anteriores en lengua aramea, presenta una clara tendencia hacia la codificación y la autoría individual. Se escriben en judeoárabe manuales legales, *responsa* y comentarios al Talmud y la Misná. De toda esta literatura legal destaca de nuevo la figura de Maimónides, cuyo corpus de *responsa* a cuestiones legales que se le planteaban desde todas las comunidades judías de la época constituyen en sí mismas un compendio de teoría sobre ley judía. Igualmente influyente fue su *Comentario a la Misná*. Es necesario señalar, sin embargo, que la obra magna de la literatura legal en la Edad Media, el *Mishné Torá* de Maimónides, la escribió el célebre autor en lengua hebrea para de esta manera hacerla accesible a todas las comunidades judías y no solo a las del ámbito islámico.

En cuanto a los círculos caraítas cabe destacar la obra ya mencionada de al-Qirqisani de carácter teológico y legal: *Libro de las luces y las atalayas*, así como el código ritual que compuso Yusuf al-Basir bajo el título de *Libro de la clarificación*, en el año 1036.

3.6. Literatura científica

Con respecto a la literatura científica, predominan las obras de carácter médico y farmacológico, aunque también encontramos tratados matemáticos, astronómicos..., así como abundante literatura paramédica y otras obras pseudocientíficas, tales como manuales de interpretación de sueños, textos de adivinación y remedios populares. Dentro de este tipo de literatura es necesario distinguir, sin embargo, entre obras meramente escritas en alfabeto hebreo y obras judeoárabes. Son numerosas las obras escritas por musulmanes que se han transliterado al alfabeto hebreo para su circulación entre las comunidades judías, pero que incumplen el criterio comunicativo que considero necesario para la clasificación de una obra como tal, a saber: estar compuestas y dirigidas a un público judío. Estas copias en alfabeto hebreo de obras cuyo origen es arabo-islámico representan en muchos casos el único testimonio existente de composiciones que se han perdido en su original en caracteres árabes¹⁴. Suponen,

14. Véase, por ejemplo, el estudio realizado por Rosa Kuhne de una obra de al-Razi copiada en caracteres hebreos (Kuhne 1986).

por lo tanto, un elemento esencial en el estudio de la transmisión de la ciencia en la Edad Media aunque, como acabo de señalar, no pueden considerarse obras judeoárabes *stricto sensu*.

3.7. Poesía y prosa artística

Como hemos mencionado anteriormente la asociación inextricable del árabe clásico con la tradición islámica despertaba entre los judíos renuencia a la hora de utilizar esta lengua para la poesía, el arte más valorado de la época. De ahí que recurriesen a la lengua hebrea bíblica, su propia lengua sagrada y la que encarnaba el ideal de belleza lingüística. Hubo casos excepcionales de judíos que escribieron poesía en árabe clásico, aunque es necesario señalar que fue en contextos específicos como, por ejemplo, para manifestar agradecimiento a un patrón musulmán o por encargo de un gobernador, es decir, dentro de contextos comunicativos del entorno islámico.

Con respecto a la prosa literaria o de ficción hallamos algunas traducciones y adaptaciones de midrasim bíblicos y crónicas históricas de carácter popular como la de Macabeos, de autores desconocidos. Otra adaptación al judeoárabe de parte de la literatura rabínica es la colección de cuentos que compiló Ibn Shahin (990-1062): *Libro del alivio tras la adversidad*, de contenido edificante, y fuente de numerosas leyendas y cuentos populares de época posterior.

Finalmente, un lugar especial merece la obra de teoría literaria del poeta andalusí Mosé ibn Ezra (ca.1055-ca.1135): *Libro de la disertación y del recuerdo* (Mosé ibn Ezra 1985), única en su género en el judaísmo medieval. Se trata de un tratado de teoría literaria en el que su autor intenta demostrar la superioridad de la poesía hebrea sobre la poesía árabe, con cuyo fin realiza un recorrido por la historia de la poesía hebrea, sus temas, cualidades estéticas, etc., en comparación con la poesía árabe.

Dentro del corpus de prosa literaria se encuentran en la Colección de la Gueniza numerosas copias en alfabeto hebreo de obras procedentes del ámbito arabo-islámico, tales como las *Mil y una noches* o *Calila y Dimna*. Estas obras no pueden ser consideradas obras judeoárabes como tales, según hemos comentado en la sección sobre literatura científica, pero resultan enormemente informativas sobre la receptividad del mundo judío hacia la cultura islámica contemporánea e indican el flujo cultural constante que se produjo desde el mundo islámico hacia el judaísmo en la Edad Media.

III. EPÍLOGO: LITERATURA JUDEOÁRABE POSCLÁSICA Y MODERNA

Desde finales del siglo XIII se produjo entre los judíos del islam un alejamiento progresivo de la cultura arabo-islámica. Aunque su lengua nativa continuó siendo el árabe dialectal (en las zonas arabófonas), su producción literaria discurrió de forma independiente del desarrollo cultural de las sociedades islámicas en las que se integraban estas comunidades. Esta brecha cultural se acentuó especialmente a partir del siglo XV entre los judíos de lengua árabe y su entorno islámico.

La literatura que se compuso a partir del siglo XV (e incluso antes) utilizó una variante del judeoárabe conocida como «judeoárabe tardío» o «judeoárabe moderno», que se caracteriza por la utilización de un sistema ortográfico fonético, muy similar al empleado en la literatura preclásica, aunque conservando algunos rasgos de la ortografía arabizada. El registro lingüístico utilizado es muy cercano al árabe dialectal o incluso plenamente dialectal en cierto tipo de literatura popular, e incluye un mayor número de préstamos léxicos del hebreo que en la literatura clásica.

Un género ampliamente cultivado a partir del siglo XV ha sido, al igual que en la Edad Media, el de las traducciones del texto bíblico que se conocen en esta etapa como *sharh* (pl. *shuruh*)¹⁵. La necesidad de sustituir el *Tafsir* de Saadia que hasta entonces había imperado como la versión judeoárabe por excelencia, por otro tipo de versiones judeoárabes del texto bíblico tiene su origen en la dificultad lingüística que suponía el texto de Saadia para los judíos poco versados en la lengua árabe clásica. Aunque Saadia utilizó un tipo de árabe que no respetaba rigurosamente las normas del árabe clásico y se acercaba más a la lengua hablada que los textos de los musulmanes, lo cierto es que su comprensión requería un alto grado de familiaridad con el vocabulario y las normas gramaticales del árabe culto. Puesto que en la etapa moderna los judíos se desligan de la cultura árabe clásica, dejan asimismo de formarse en las complejidades gramaticales del árabe clásico, cada vez más distinto de los dialectos árabes hablados. Esto suponía un nivel de dificultad importante a la hora de entender una obra judeoárabe medieval como la famosísima traducción de Saadia Gaón.

Por otra parte, las traducciones que se realizan a partir del siglo XV tienen un objetivo eminentemente didáctico y están dirigidas a mujeres y a niños principalmente, es decir, los grupos de población con un menor nivel cultural. A su desconocimiento de la lengua árabe clásica, por lo tanto, hay que añadir el desconocimiento de las lenguas hebrea y aramea. En este sentido los *shuruh* son de suma importancia, puesto que desarrollan mecanismos lingüísticos que conducen a que sus lectores se familiaricen y asimilen las estructuras y vocabulario del hebreo bíblico. El maestro podía utilizar con ellos el método didáctico habitual: recitar varias palabras hebreas que sus alumnos debían memorizar y repetir, para a continuación recitar la traducción judeoárabe. De esta manera se relacionaba directamente una palabra hebrea con una palabra árabe.

Otros géneros literarios han sido cultivados en las distintas variantes de judeoárabe moderno, con predominio de la literatura popular en forma de relatos breves y de carácter folclórico. Gran parte de esta literatura fue publicada desde mediados del siglo XIX gracias a las múltiples imprentas judías que se establecieron progresivamente en lugares como Livorno, Bagdad, Argel, Túnez, Fez, El Cairo, Calcuta y Bombay. Una ingente producción de periódicos y colecciones de relatos judeoárabes vieron la luz entre 1850 y 1950, a pesar de que su existencia ha sido generalmente ignorada en el estudio de la literatura judeoárabe, casi siem-

15. El género de *sharh* ha sido estudiado por Hary 1996.

INTRODUCCIÓN A LA LITERATURA HISPANOHEBREA

Aurora Salvatierra Ossorio

I. EL ESTUDIO DE LA LITERATURA HISPANOHEBREA

La Península Ibérica fue testigo a lo largo de la Edad Media de una intensa actividad cultural fruto, en gran medida, de los contactos entre las distintas comunidades que vivieron dentro sus fronteras: musulmanes, judíos y cristianos. Pero la atención que ha merecido la producción intelectual de unos y otros ha sido muy desigual. Los textos compuestos en hebreo u otras lenguas por los judíos de Sefarad, la España medieval, comienzan a suscitar el interés de los estudiosos europeos en el siglo XIX. Es entonces cuando, alentados por la corriente de emancipación ilustrada (Haskalá) que recorre las comunidades de Europa y bajo el impulso del movimiento *Wissenschaft des Judentums* (Estudio científico del judaísmo), se observa un creciente interés por rescatar y revalorizar la herencia cultural judía e integrar este legado en el marco del humanismo general. Es el tiempo de intelectuales como Leopold Zunz o Abraham Geiger a quienes se deben algunos de los primeros intentos de recuperación de la literatura hebrea medieval. Pero será en el siglo XX cuando, ya consolidada la identificación de la poesía andalusí con una «Edad de Oro», se acrecienten los estudios en torno a ella y vean la luz las ediciones críticas de los grandes autores. Si bien al-Ándalus, y en concreto la poesía, ha sido el foco de interés de los especialistas a lo largo del pasado siglo, en las últimas décadas se viene prestando una mayor atención a las obras compuestas después del siglo XII, ya en un contexto romance y cristiano.

Poesía y, en menor medida, narrativa de ficción, han sido protagonistas casi absolutas de los estudios sobre literatura hebrea medieval hasta fechas recientes. Durante buena parte del siglo XX, el acercamiento a estos textos buscaba, desde una perspectiva historicista, datos que ofrecieran información respecto a la época o la vida de sus autores. Será en los años setenta cuando se incorporen trabajos que tomen en consideración los valores estéticos de estos escritos. Desde entonces la discusión se ha ido enriqueciendo con la incorporación de las metodologías posmodernas y la aplicación de nuevas líneas de investigación. Sirvan como ejemplo los estudios centrados en los contactos culturales y las representaciones litera-

rias que contienen los textos o aquellos que adoptan los presupuestos de la crítica feminista. Gracias a ellos, esta literatura ha recibido otro tipo de mirada que no se limita a tratar de obtener datos pretendidamente objetivos. Y la imagen que nos devuelve este tipo de acercamiento a los textos está resultando muy enriquecedora a la hora de entender las relaciones dinámicas y cambiantes entre mayoría-minoría, y el significado y valores de estos escritos en su contexto¹.

Por otra parte, cada día se hace más evidente que no es posible establecer fronteras rígidas entre distintas parcelas de la cultura o diferentes modalidades literarias. Pues junto con versos y relatos, filosofía, exégesis o gramática forman parte de un mismo universo intelectual. Y en esta línea parece igualmente necesario poner en relación las distintas expresiones de la literatura judía hispanohebrea con el sistema social y cultural en el que se desarrolla y entender el conjunto de elementos que la conforman como un conjunto coherente donde se establece una red de relaciones compleja².

II. AL-ÁNDALUS: LOS TEXTOS Y SU CONTEXTO SOCIOCULTURAL

A partir del siglo x, comienzan a componerse en al-Ándalus poemas y textos literarios en hebreo que responden a una situación sociocultural específica y que, en gran medida, se explican y entienden a partir de estas circunstancias.

Durante el califato de Córdoba, las condiciones políticas y la atmósfera cultural imperante favorecen la aparición de un nuevo tipo de judío que se adapta a un cambio social que supone la aceptación de nuevos valores y la apertura a modelos estéticos del grupo mayoritario. Sus propias tradiciones, su propia historia y estructura social, celosamente guardadas a lo largo de los siglos, se hacen permeables al clima social y cultural que les rodea sin perder por ello su propia identidad. Por un lado, en la política llevada a cabo por Abderramán III y Al-Hakam II con la intención de gobernar el territorio bajo su poder, es crucial el apoyo de la clase media urbana y de las élites mercantiles, y en estos sectores los judíos ocupaban un lugar relevante. Por otra parte, la aristocracia judía se siente atraída por el clima que se respira en las cortes andalusíes y comienza un proceso de adopción e imitación de formas de expresión cultural de la civilización mayoritaria. La cultura árabe se suma a la propia tradición como parte de la educación que se transmite a los hijos, y a la actividad social de familia y sinagoga se incorpora la vida cortesana. En una relación paradójica con el islam de al-Ándalus van surgiendo nuevos modelos y manifestaciones socioculturales desconocidos hasta el momento en el ámbito hebreo y, no sin tensiones, se aprende a vivir entre dos sistemas ideológicos distintos: el representado por los valores

1. Un examen crítico a modo de estado de la cuestión sobre la investigación en torno a la literatura hebrea medieval puede verse en Rosen y Yassif 2002, 21-46.

2. Es el enfoque defendido por Brann 2002 y continuado, entre otros, por Alfonso 2008.

seculares y el de los valores religiosos que la corte y la sinagoga, el cortesano y el rabino sintetizan respectivamente.

1. *Cortesanos, rabinos y poetas: un nuevo mundo de valores*

Jasday ben Saprut, Semuel ibn Nagrella o Mosé ibn Ezra, entre otros, nos permiten trazar un retrato aproximado del cortesano judío, una figura clave para entender la eclosión cultural que se produce en este periodo. Esta figura se nos descubre como una personalidad vinculada a los centros de poder islámicos en los que desarrolla distintas actividades (médicas, administrativas, diplomáticas) que llevan implícita la aceptación de los fundamentos socioculturales propios del mundo andalusí. Pero su integración en este ámbito no supone la renuncia o el olvido de su pertenencia a la comunidad judía de la que se convierte en representante y portavoz ante las autoridades (*nasi*). Y desde esta posición privilegiada velará por sus intereses y bienestar y extenderá su influjo más allá de las fronteras de al-Ándalus.

Su condición de intelectual y protector de intelectuales es otro de los rasgos inseparable de este judío de corte. Hombre ilustrado en posesión de una sólida cultura en la tradición árabe y hebrea, juega un destacado papel en el proceso de revitalización que se produce en tierras andalusíes. El deseo de emular la actividad intelectual del califato cordobés y el de «reivindicar» la propia cultura se plasma en la creación de una corte propia donde se dan cita las más destacadas personalidades judías de la época y que reproduce, a grandes rasgos, el modelo de corte musulmana. Es en este contexto donde emerge con fuerza el poeta cortesano, pues, al igual que entre dignatarios árabes, los versos desempeñan un papel protagonista en el día a día de esta minoría privilegiada.

Hay que tener en cuenta que en al-Ándalus la poesía acompaña muy de cerca la vida de la corte. En ella el protector encuentra entretenimiento, un arma política y un medio para conmemorar los acontecimientos más relevantes de su vida privada. Por su parte, el poeta halla a su amparo un lugar donde su arte es apreciado y un modo de ganarse la vida y progresar en sociedad. Uno y otro, en una relación no libre de conflictos, mantienen una peculiar «simbiosis» pues no solo el mecenas resulta útil al poeta sino que también el primero obtiene beneficios de la actividad del segundo.

El mundo cortesano y lo que él representa no es el único foco de interés de las comunidades judías de al-Ándalus; tampoco las manifestaciones culturales ligadas a él excluyen otro tipo de actividades. El estudio del Talmud y la legislación judía o la oración sinagoga siguen formando parte de su vida intelectual y religiosa. Si las grandes academias de Babilonia fueron hasta mediados del siglo X los centros de saber por excelencia y los referentes obligados para consultas de dudas jurídicas y problemas legales, bajo el auspicio de Jasday se materializa el creciente deseo del judaísmo hispano de independizarse de las academias de Oriente³.

3. En este proceso se atribuye un papel destacado a Mosé ben Janoj cuya llegada a al-Ándalus se recrea literariamente en el *Séfer ha-Cabbalá (Libro de la Tradición)* de Abraham ibn Daud (ca. 1110-1180) (Abraham ibn Daud 1990, 83-85).

Los judíos andalusíes que en el entorno de la corte celebran los valores mundanos, en la sinagoga rinden culto a sus ancestrales valores religiosos. Los cantores o líderes religiosos se dirigen a un público y actúan en un contexto radicalmente distinto al que caracteriza la vida cortesana. Sin embargo, el respeto y apego a las propias tradiciones no impide que también en esta parcela de su actividad cotidiana se dejen fecundar por la cultura árabe. Así, antiguas formas de los cantos sinagogaes se conservan y desarrollan, pero, al mismo tiempo, se crean nuevos tipos que reflejan la naturaleza peculiar de las comunidades andalusíes. La «atmósfera» secular entra en la sinagoga a través de los versos que allí se recitan y que incorporan elementos literarios que los acercan a la poesía árabe. En este escenario genuinamente judío se van abriendo camino nuevas manifestaciones culturales y, paulatinamente, temas e imágenes tradicionales se renuevan y actualizan a la luz de la literatura andalusí. Esta circunstancia hace que lo secular y lo religioso no constituyan tradiciones independientes y cerradas en sí mismas, por lo que las fronteras entre ambos universos se difuminan en los versos.

Precisamente una de las características más distintivas de la cultura hebrea en al-Ándalus radica en la habilidad de vivir con dos grupos de valores distintos y, en cierta medida, opuestos. Personalidades entusiasmadas por la belleza y el refinamiento que presiden las cortes árabes, que celebran públicamente deleites mundanos y materiales, son también hombres fieles a un modo de vida típicamente judío. Ser «cortesano» y «rabi-no» a un tiempo, integrar lo secular y lo religioso como parte de la propia identidad, es un proceso no libre de conflictos que lleva a una situación de ambigüedad cultural⁴. Una de las primeras muestras de esta actitud queda reflejada en un conocido poema de Dunásh ben Labrat (siglo X) donde la invitación a renunciar a los placeres se combina con elementos que remiten a la poesía báquica, al jardín y al goce de los sentidos:

Me dice: «No duermas, bebe vino añejo.
 Hay alheñas y lirios, mirra y áloes,
 en el jardín con granados, palmeras y parras,
 plantas agradables y muchos tamariscos,
 ruido de acequias y sonos de laúdes,
 acompañados de la voz de cantores con cítaras y adufes.
 Allí hay árboles frondosos, ramas con hermosos frutos,
 aves de toda especie cantando entre las hojas. [...]»
 Yo le recrimino: «Calla, calla, ¿cómo puedes decir eso, si el Santuario,
 escabel del Señor, es de los incircuncisos?
 Has hablado neciamente escogiendo la pereza, profiriendo
 palabras vanas, como los bufones y necios».

(Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 34)

La élite que crea y es destinataria de esta nueva poesía hebrea de estilo árabe debe asumir las contradicciones que supone incorporar sistemas ideológicos distintos, tratando de conciliar las demandas de la religión con las del disfrute de este mundo. Y este hecho da lugar a una tipolo-

4. Esta tensión entre lo profano y lo sagrado, que llega a constituir un *topos* en la mentalidad de los poetas judíos andalusíes, ha sido estudiada por Brann 1991.

gía genuinamente andalusí: el «poeta arrepentido» como emblema de los conflictos inherentes a la cultura y a la sociedad judía de al-Ándalus (Brann 1991, 22).

La síntesis entre cultura secular y poesía árabe de un lado, y Biblia y tradición hebrea de otro, da como fruto una literatura con personalidad propia en la que se vierte a la lengua sagrada de la Escritura la prosodia, temas y estilo de la poesía árabe, y donde el poeta puede ser, a un tiempo, compositor de versos seculares y litúrgicos.

2. El hebreo y la Biblia, señas de identidad

En la eclosión cultural judía que se produce en al-Ándalus a partir de mediados del siglo X, la lengua hebrea y la Biblia actuarán como elementos identificadores de la comunidad judía y, por ende, de sus creaciones literarias. En ellas el texto bíblico se convierte en modelo lingüístico y estilístico de referencia y el hebreo en un medio para plasmar los nuevos ideales de la sociedad judía cortesana. Esta, en su esfuerzo por crear una cultura propia, ve en su lengua un elemento que simboliza y aúna a la comunidad a la que pertenecen, una comunidad consciente de formar un grupo diferente dentro del ámbito arabo-andalusí⁵.

Es en la Córdoba califal donde se inicia este proceso de revitalización de la lengua clásica como vehículo de expresión literaria, un fenómeno inseparable de los estudios gramaticales en torno a la Biblia. Los primeros trabajos lexicográficos coinciden con las primeras muestras de una poesía de nuevo estilo, pues gramáticos y poetas son quienes los llevan a cabo: Menajem ben Saruc y Dunásh ben Labrat. Ciertamente habrá que esperar aún algunos años para que el conocimiento de la filología árabe y la incorporación de sus logros al ámbito de la lengua hebrea permita sentar las bases para un análisis «científico» de la misma impulsada por Yehudá Hayyuy (siglos X-XI). Pero ya en la primera lexicografía hebrea, el *Majbéret* de Menajem, se recoge una idea que tendrá una de sus más profundas implicaciones en el lenguaje empleado por los poetas⁶: la singularidad de «la lengua santa», su superioridad sobre el resto de las lenguas. La lengua es vista como un don que Dios entrega al ser humano para que pueda expresarse con ella, y esta certeza lleva al autor a preocuparse por la «pureza» o corrección en su uso. El hebreo de la Biblia se convertirá en el modelo que los poetas deben seguir, un modelo que no admite retoques ni comparación. La búsqueda del purismo bíblico, entendido como la necesidad de ceñirse fielmente a este hebreo, constituye uno de los elementos distintivos de la poesía de la época andalusí y uno de los rasgos que la definen. Otra cosa es que en la práctica resulte posible sustraerse al influjo del entorno y de la lengua árabe, lengua de comunicación para los judíos de al-Ándalus.

La Biblia no solo proporciona una lengua sino también un patrón estilístico en la creación poética y una fuente de creatividad. Figuras, alu-

5. En este sentido, un interesante análisis del papel que juega la lengua hebrea en el proceso de construcción de la identidad de la sociedad medieval judía a partir del siglo X puede leerse en Alfonso 2008, 9-33.

6. De esta cuestión se ocupan Loewe 1982, 133-155 y Sáenz-Badillos 1997, 49-55.

siones, expresiones, asociaciones de todo tipo forman parte de la «estrategia» literaria de los poetas hispanohebreos, quienes, con la complicidad de sus oyentes, construyen un universo en el que personajes y situaciones de la Biblia adquieren plena actualidad y nuevos sentidos.

El texto bíblico es para estos autores un rico referente literario que ofrece un extenso repertorio de recursos y tradiciones inseparables de la poesía que crean. Los géneros, motivos o imágenes tomados de la poesía árabe se fusionan con elementos de la Biblia que forman parte de la memoria colectiva del pueblo judío. El poeta hebreo utiliza sus expresiones, alude a sus personajes y situaciones, y encuentra en ellos inspiración para construir imágenes novedosas y lograr los más variados efectos estéticos. Con habilidad, adapta el sentido original de citas y pasajes a sus necesidades expresivas cambiando su sentido y ofreciendo lecturas y connotaciones sorprendentes a oyentes familiarizados con la Escritura y capaces, por tanto, de captar matices distintos a los que posee en su primitivo contexto. Solo si se conoce un determinado pasaje puede entenderse el juego poético a que da lugar, las situaciones nuevas a las que alude, las tipologías que a partir de él se construyen.

Las palabras de la Biblia resuenan en la poesía secular y se pliegan a los deseos del poeta quien las emplea y aplica a géneros que, por su forma y contenido, remiten a un entorno sociocultural profano y ajeno a la tradición judía. Cabe preguntarse si el uso del texto bíblico en este universo literario pudo ser considerado un modo de «desacralización» de las Escrituras. De hecho, aun no contando con testimonios tempranos al respecto, no parece arriesgado presuponer que no mereciera un juicio positivo por parte de los judíos más tradicionales. Pero no tenemos constancia de que la sociedad hebrea andalusí entendiera su uso como algo irreligioso que provocará escándalo. Aunque los propios poetas expresan en ocasiones ciertos reparos, hay un hecho indiscutible: la poesía hebrea de al-Ándalus no puede entenderse sin el concurso de la Biblia.

3. *La poesía: en la corte y la sinagoga*

En el marco de la corte o la sinagoga, con el trasfondo de la cultura mayoritaria y los propios referentes judíos, en la al-Ándalus del siglo X comienzan a escribirse poemas en hebreo. Se trata de poemas que responden a los ideales y los gustos de una selecta aristocracia y que se rigen por presupuestos estéticos propios de su tiempo. Sus autores no se proponen tanto ofrecer un mensaje o describir una realidad, como atraer la atención hacia el texto y sus recursos. Lo que transmiten los versos es tan importante, al menos, como el modo en que se hace y son los aspectos formales, más que el contenido, los que determinan la calidad de la composición. El poeta centra su esfuerzo en embellecer los temas dados por la convención, no en inventar otros nuevos. De hecho, el conjunto de géneros, motivos, imágenes, etc., ya consagrados en la poesía árabe, constituye un marco de referencia obligado al que el autor ha de ceñirse. Pero la tradición no impide a los grandes autores hacer de sus versos un vehículo de expresión personal que refleje sus propias preferencias estéticas, sus propias emociones y circunstancias.

Por otra parte, en una poesía que describe la realidad con un lenguaje esencialmente figurativo, el uso de la ficción poética no solo está permitido sino que es deseable. La forma «desfigura» el contenido y la «mentira» del lenguaje metafórico se considera uno de los rasgos que definen este arte. Este concepto, de raíces aristotélicas, será formulado por Mosé ibn Ezra (XI-XII) en su *Kitab al-muhadara wal-mudakara*. Su afirmación de que «la mejor poesía es la más falsa» (Mosé ibn Ezra 1985, 62) recoge un presupuesto clave para adentrarse en los poemas hebreos de este periodo.

Sin duda, la gran innovación de los autores judíos de al-Ándalus en este ámbito será la creación de una poesía secular en hebreo que toma como modelo la poesía cortesana árabe y asume sus presupuestos estéticos. Dunásh ben Labrat da los primeros pasos en la introducción de la prosodia árabe en la lengua hebrea al adaptar a ella la noción de «cantidad», compensando la ausencia de sílabas largas y breves por la oposición entre vocales murmuradas y las que no lo son. Este concepto tradicional de metro cuantitativo en la poesía árabe y hebrea de al-Ándalus ha sido seriamente cuestionado desde hace unas décadas⁷.

Sea como sea, el uso de esta nueva métrica provoca una reacción en contra por parte de los discípulos de Menajem. Pero su oposición no impide que su empleo se imponga. Combinando dos pies (*yated-tenuá*) en un número y orden determinados en las dos partes del verso, se van desarrollando una serie de metros básicos (*mishqalim*) que siguen el patrón de la poesía árabe clásica. La nueva técnica será empleada, casi sin excepción, por los poetas hebreos que con ella compondrán gran parte de su poesía secular y extenderán su uso a parte de la sinagoga.

Asimismo en al-Ándalus se incorporan a la literatura hebrea esquemas y estructuras poéticas bien conocidos en la poesía árabe. Es el caso del poema breve monorrímo, que se centra en una sola imagen o tema generalmente relacionados con el contexto del entretenimiento cortesano, o el de la casida de origen preislámico⁸. Esta composición monorríma a la que caracteriza su extensión y la presencia de dos grandes secciones (preludio y cuerpo del poema) unidas por el verso de paso, sigue siendo en al-Ándalus una de las formas poéticas más usadas. Entre los poetas hebreos, desde Dunásh, su empleo es constante.

A estos modelos hay que sumar un tercer tipo de poema de carácter estrófico que será adoptado por los autores hebreos tanto para sus composiciones seculares como litúrgicas: la moaxaja (en hebreo, *shir ezor*)⁹. Este nuevo tipo de composición, nacida en al-Ándalus entre los siglos IX-X, supone un espectacular cambio respecto a la poesía con versos del mismo metro y rima. Está formada por un preludio al que siguen entre cuatro y siete estrofas, cada una con su propia rima, y que concluyen con un

7. La ausencia en la lengua de los judíos de Sefarad de una conciencia de cantidad vocálica ha llevado a sostener que el metro de los poemas hebreos se base, más que en vocales largas y breves, en la búsqueda de un contraste rítmico donde las vocales murmuradas funcionen como átonas. Entre otros, véase Corriente 1986, 123-132.

8. Sobre el uso y desarrollo de este modelo en la poesía hebrea medieval, Scheindlin 1996, 121-135.

9. Junto a poemas estróficos que responden al esquema de la moaxaja hay que añadir aquellos otros de metro silábico o verso libre, empleados sobre todo en cantos sinagogaes.

estribillo que comparte rima y número de versos con el preludio; la última de las vueltas, la jarcha, ha merecido una atención especial entre los investigadores. Compuesta en hebreo, árabe o romance, la naturaleza de la jarcha y sus relaciones con el resto del poema han sido y siguen siendo motivo de estudio y discusión¹⁰.

La poesía hebrea secular hace suyo también un sistema de géneros que han ido cristalizando a lo largo de los siglos en la poesía árabe, géneros donde, junto al contenido, se van fijando una serie de expresiones, motivos, imágenes y estructuras¹¹.

Relacionados entre sí por su marcada función política al servicio de los intereses del poderoso, se encuentran el panegírico, la elegía y la sátira. En el poema laudatorio (*shir ha-sebaj*) se enaltece la imagen de un determinado personaje centrando su atención en una serie de *topos* recurrentes (generosidad, sabiduría, aptitud para la escritura); en elegías (*qimot*) se llora la muerte del mecenas (o de amigos y familiares) con imágenes que describen el dolor (del poeta, los deudos, los seres inanimados, etc.) y otras que buscan el consuelo o elogian al difunto; en la sátira (*shir ha-naasaj*), el anverso del panegírico, la fuerza expresiva se concentra en poner de relieve la ausencia de elementos positivos en el destinatario mediante el uso de un lenguaje violento que constituye su rasgo estilístico más notable.

Poemas amorosos, báquicos y descriptivos (*shiré ahabá*, *shiré yayin* y *shiré teba*), que remiten al marco de la fiesta cortesana y a la vida de placer, forman parte de lo que puede considerarse poesía de entretenimiento. Con ellos se rinde culto a la belleza de «gacelas» y «cervatillos» que atormentan al enamorado sometido a su voluntad, se recrean las reuniones festivas en torno al vino, y se dibuja una naturaleza sometida a la voluntad del hombre que idealiza el «decorado» palaciego. Por lo general, la convención se impone y delimita un modelo literario que se adapta a unos cánones preestablecidos¹².

En los poemas de autoalabanza y queja (*shiré tiferet* y *shiré teluná*), el «yo» poético asume el protagonismo, bien para poner de relieve su superioridad magnificando ilimitadamente sus virtudes, bien para expresar su lamento por distintas circunstancias (crueldad del destino, separación, vejez, etc.). Ambas modalidades propician que, junto a tópicos fijados por la convención, aparezcan expresiones individuales, elementos de carácter autobiográfico y reflejos de circunstancias personales.

Y junto a los géneros anteriores, el poema ascético-sapiencial (*shir perisut*) se define por su intención universalizante, por la validez de sus palabras para todo hombre y todo tiempo. Desde una posición de observador objetivo, el que habla en el poema invita a una revisión de la vida y al arrepentimiento.

Como los propios poetas hebreos reconocen, su dependencia de la poesía árabe es un hecho indiscutible; pero es igualmente cierto que sus

10. Para tener una visión general al respecto sugiero la lectura de Rosen 2000, 165-189.

11. Sobre esta cuestión puede consultarse el exhaustivo estudio de Levin 1994. Véase también Schippers 1994.

12. Un sugerente estudio del género báquico y amoroso (así como de la elegía) acompañado de una selección comentada de textos, puede verse en Scheindlin 1986.

versos no se limitan a ser una mera imitación de la literatura que les inspira. La aceptación de formas, temas e ideas no supone una renuncia a la tradición de la comunidad a la que pertenecen. Desde su propia perspectiva, se reelaboran tópicos literarios, se ofrecen reflexiones que responden a una concepción típicamente judía de la vida, de la historia, de Dios, etc. Cuanto el poeta toma de la tradición árabe constituye la materia prima a la que imprime un carácter genuinamente hebreo, como vemos en estos versos de Selomó ibn Gabirol donde un relato bíblico (2 Sam 13) se re-crea en un peculiar canto de amor:

Yo soy un Amnón enfermo, illamad a Tamar!,
 pues el que la ama cayó en la red y en el lazo.
 ¡Camaradas, amigos, traédmela!
 Una cosa os pido, os la voy a decir:
 Ceñid sobre su cabeza una corona, ponedle sus
 abalorios y colocad en su mano una copa de vino.
 Que venga y me dé de beber, quizás apague el fuego
 de mi corazón, el que consume mi tembloroso cuerpo.
 (Selomó ibn Gabirol 1987, 293)

Los grandes poetas hebreos no se limitaron a escribir poesía secular, también los poemas sinagogales formaban parte de su actividad literaria¹³. En al-Ándalus las composiciones que utilizan formas tradicionales, al estilo de los poetas orientales, coexisten con un nuevo tipo de poesía mucho más próximo al modelo árabe.

Es cierto que a diferencia de la poesía secular, la poesía sinagogal tiene formas y valores propios indiscutiblemente judíos. Enraizada en la tradición hebrea e íntimamente relacionada con la liturgia pública, su origen se remonta al periodo talmúdico. Ya en la Palestina de la época bizantina se agregan al oficio sinagogal composiciones destinadas a su embellecimiento: los piyyutim. El payyetan no pretende hacer de ellos un vehículo de expresión personal sino comunitaria y la creatividad artística no es el fin último de su trabajo.

Los poetas litúrgicos de al-Ándalus continuaron cultivando una tradición que se había extendido a todo el mundo medieval. En gran parte de su poesía siguieron utilizando las formas clásicas, pero, sin romper con ellas, las desarrollaron y adaptaron a sus propios gustos. Uno de los cambios más notables radica en el empleo de una lengua que se acerca al modelo bíblico característico de la poesía secular. Desde sus propias concepciones lingüísticas, la lengua de las antiguas composiciones sinagogales era vista como una forma degradada e inadecuada, por tanto, para dirigirse con ella a Dios. Los principios de claridad y clasicismo que se asocian al hebreo de la Biblia se trasladan, pues, a la esfera sinagogal, como sucede en la lengua usada en composiciones que remiten al ámbito cortesano. Por otra parte, se evoluciona hacia formas más breves cultivando como poemas independientes lo que originariamente fueron secciones de las extensas composi-

13. Entre las monografías que se ocupan de esta poesía religiosa, Fleischer 1975; Levin y Sáenz-Badillos 1992 y Scheindlin 1996.

ciones de los *payyetanim*. La naturaleza peculiar de la judería andalusí se refleja también en la preferencia por determinadas modalidades poéticas, como es el caso de las *selijot* (poemas penitenciales), las *azharot* (advertencias) o las *resuyyot* (permiso).

La influencia del entorno cultural andalusí propicia además la aparición de un nuevo tipo de poesía sinagoga que se aleja del modelo oriental e introduce, junto a la lengua bíblica, categorías retóricas y estéticas de la poesía cortesana árabe. Siguiendo su sistema de versificación, Dunásh lleva a cabo los primeros intentos de trasladar sus metros a esta modalidad poética, pero será Ibn Gabirol quien enriquecerá su uso en este ámbito dando lugar a innovaciones que serán reiteradamente imitadas. Aunque han llegado hasta nosotros muestras de poemas monorrimos de metro cuantitativo que se ajustan a los modelos árabes clásicos, son los esquemas estróficos los que se imponen. A partir del siglo XI, poco después de que se escribieran las primeras moaxajas seculares, este tipo de poesía estrófica se emplea en poemas sinagogaes que, con el paso de las generaciones, constituirán un gran corpus literario.

Además de tipos prosódicos y de versificación, los poetas hebreos de al-Ándalus incorporan motivos, imágenes y figuras convencionales en los distintos géneros seculares. A partir de ellos, se crean nuevas asociaciones en relación con las fuentes hebreas y se actualizan modelos empleados en la antigua poesía sinagoga. Un testimonio evidente de ello, es la relectura que de la imaginería poética del Cantar de los Cantares se lleva a cabo a la luz de la poesía amorosa.

Es también destacable la introducción de contenidos ajenos hasta el momento a esta tradición poética. Así sucede con la llamativa presencia de filosofía y ciencia en poemas donde se incorpora un material intelectual que se pone al servicio de ideas y sentimientos de reverencia religiosa. Se observa, por otra parte, un interesante cambio de perspectiva en lo que se refiere a la individualidad e intimidad que traslucen estas composiciones. Si en el *piyyut* se habla en nombre de y para la congregación, empleando habitualmente la primera persona del plural y, en todo caso, expresando pensamientos colectivos, en la nueva poesía el «yo» se impone con frecuencia; se transmite, entonces, la impresión de que asistimos a un diálogo privado con Dios donde no faltan reflexiones personales y pensamientos individuales que no siempre responden al repertorio judío común.

4. Otras expresiones literarias

Junto con la poesía, los judíos de al-Ándalus desarrollan otros discursos textuales que no pueden entenderse al margen del contexto en que están inmersos. Así sucede con las obras filosóficas, la ciencia o los comentarios exegéticos que desvelan sugerentes contactos intelectuales entre musulmanes y judíos.

A partir del siglo X, en el ámbito andalusí, el deseo de clarificar el sentido de la Biblia va unido al estudio de la lengua hebrea en que está escrita. Los trabajos de Menajem ben Saruc y Dunásh ben Labrat son parte de una actividad de interpretación y comentario de la Escritura que busca el sentido literal del pasaje. Esta vinculación continúa viva a lo largo del siglo XI

si bien aparecen nuevas tendencias de interpretación que tienen en cuenta la historia del texto, la intencionalidad del autor o que proponen una lectura alegórica. Al tiempo que se sigue buscando la interpretación literal en obras de gramática y lexicografía escritas ahora en árabe (así Yoná ibn Yanaj), comienza a producirse un distanciamiento de este modelo filológico con la aparición de una exégesis filosófica-alegórica. Personalidades como Selomó ibn Gabirol se acercan ahora a las Escrituras como pensadores que buscan en ellas respuesta a sus propias concepciones y preocupaciones intelectuales. Otros, como más tarde Abraham ibn Ezra (siglos XI-XII), continúan basando su labor exegética en el estudio lingüístico del texto hebreo y tratan de alcanzar el sentido literal del mismo.

Abraham ibn Ezra es también un buen representante de otra de las manifestaciones de la cultura andalusí: la ciencia. Matemáticas, astronomía o cuestiones de física se dan cita en un amplio corpus de escritos que reúnen gran parte de los saberes de su tiempo en este ámbito del conocimiento.

En estrecha relación con la actividad científica y la exégesis, al-Ándalus es escenario de un creciente interés por cuestiones de naturaleza filosófica. Las ideas de corte neoplatónico predominan entre los autores judíos andalusíes con una orientación metafísica en ciertos casos (como Ibn Gabirol en su *Fons vitae*), con un interés más centrado en cuestiones de índole ética (como Bajya ibn Pacuda en su *Séfer jobot ha-lebabot* o *Libro de los deberes de los corazones*) o en la tradición de la idea del hombre como compendio del universo (como Yosef ibn Saddic en su *Séfer ha-Olam qatan* o *Microcosmos*). Ya en un contexto cristiano, Abraham ibn Daud (siglo XII), llevará a cabo el primer intento de introducir el pensamiento filosófico de Aristóteles en la filosofía judía en su obra *Ha-emuná ha-ramá* (*La fe sublime*). Este texto en el que trata de armonizar razón y fe, quedará unas décadas después eclipsado por la *Guía de perplejos* de Maimónides, una figura cuya actividad en el campo de la legislación, la teología y la filosofía marcará un antes y un después en el judaísmo medieval. Como también lo hará su legado en el ámbito de la medicina.

En este entramado de expresiones culturales, inseparables entre sí, no faltan estudios talmúdicos y de jurisprudencia que codifican la ley judía y solucionan los problemas legales del día a día con maestros de la talla de Yisjac al-Fasi (siglos XI-XII). Este rabino es uno de los grandes sabios que Abraham ibn Daud menciona en la obra que inaugura la corriente de obras historiográficas medievales escritas en hebreo en este periodo: *Séfer ha-Cabbalá* (*Libro de la tradición*), nombre que recibe la primera de las tres secciones en que se divide su escrito¹⁴. Compuesta por una introducción, siete capítulos¹⁵ y un epílogo, el autor se propone probar la continuidad histórica del judaísmo rabínico desde tiempos antiguos para, así, hacer frente al movimiento caraíta considerado herético en su tiempo.

14. Junto al *Séfer ha-Cabbalá* (cf. nota 3) se incluye *Zikron dibré Roma* (*Historia de Roma*) que abarca desde la fundación de Roma hasta la conversión de los reyes visigodos al catolicismo y *Dibré Malké Israel be-bayt ha-sheni* (*Historia de los reyes de Israel en el Segundo Templo*) donde ataca a la secta de los saduceos, considerados precursores de los caraítas.

15. Época bíblica, la gran asamblea y el Segundo Templo, tannaítas, amoraítas, saboraítas, gaones y rabinato.

Esta obra, un buen ejemplo de la cultura de la época, aúna tradiciones judías y árabes y las proyecta en un contexto cristiano, escenario a partir del siglo XII de las muestras literarias más relevantes del judaísmo hispano.

III. UNA NUEVA ATMÓSFERA SOCIOCULTURAL

Con la llegada de los almorávides a la Península, se produce un desplazamiento significativo de la población judía hacia el norte. Pero esta circunstancia no supone una ruptura brusca entre ambos territorios (al-Ándalus-reinos cristianos) pues la frontera política no es una frontera hermética para la literatura, la filosofía o la religión.

No obstante, y sin entrar en matizaciones, el ambiente social y cultural que los judíos encuentran en los reinos cristianos, difiere de la atmósfera que impera en las cortes de al-Ándalus. El cambio de entorno y valores, demanda una adaptación a la nueva situación que implica una transformación del trasfondo sociológico de las comunidades. Aunque ciudades como Toledo conservarán durante generaciones el legado árabe, su lengua y su cultura, las conexiones con este pasado van poco a poco debilitándose.

Desde los primeros años de dominio cristiano se gesta una nueva clase de cortesanos judíos al servicio de la Corona, funcionarios que ocupan puestos destacados y grandes propietarios que colaboraban activamente en la organización del reino mientras disfrutaban de privilegios y ganan poder entre las comunidades, frente a las que gozan de la protección real. Paulatinamente, la distancia y las diferencias existentes entre ellos y las restantes capas de la sociedad judía aumentan y, en un clima de tensiones y disputas, se produce un proceso de división en el que confluyen motivos sociales, políticos y económicos. A lo largo del siglo XIII, el enfrentamiento con la aristocracia se agudiza y su poder declina mientras gana prestigio e influencia el grupo de maestros expertos en el saber judío tradicional.

En un ambiente intelectual caracterizado por el predominio de las tendencias antirracionalesistas y la aceptación de corrientes cabalistas conservadoras, estudiosos del Talmud y la cábala, orientados hacia la piedad y la espiritualidad, asumen el liderazgo comunitario alejándose del tipo de aristócrata cortesano, literato y racionalista, continuador, en cierto sentido, de la política y la cultura de al-Ándalus. No puede afirmarse, sin embargo, que este modelo desaparezca por completo en la España cristiana. Pero la esfera sociocultural en la que se mueven no es la misma, los valores por los que se rigen han cambiado y aspectos que definían a toda una clase social (como un exquisito modo de diversión que confirma la pertenencia a una élite) han perdido su razón de ser. La gran diferencia radica no tanto en la desaparición del cortesano judío en la España cristiana como en la ausencia de una sociedad cortesana en el sentido andalusí del término.

1. *El poeta y la poesía hebrea en la España cristiana: tradición, innovación, simbiosis*

Los judíos que llegaron de al-Ándalus a tierras cristianas llevaron con ellos, y transmitieron, el rico legado intelectual y literario que allí se gestó. En el

nuevo entorno, las creaciones poéticas del llamado «Siglo de Oro» continúan siendo modelo que imitar y se mantiene la admiración por la cultura árabe. Mas, aunque el ideal andalusí perviva como signo de refinamiento y fuente de inspiración, los autores y los destinatarios de la poesía no son ya los mismos como tampoco las circunstancias que se dan en la España cristiana. La figura del cortesano-rabino (y poeta), que simbolizó en el pasado un singular modelo tipológico que incorporó y aprendió a vivir con dos clases de valores diferentes (Brann 1991, 121), se rompe para siempre aun cuando se traten de conservar, transformándolos, ideales filosóficos, lingüísticos y literarios.

El poeta y sus creaciones redefinen su lugar y el mundo de valores al que sirvieron. En un contexto donde la poesía no goza del prestigio que tuvo en al-Ándalus, su relación con el protector se va debilitando: si bien el poeta sigue necesitando de su favor, el poderoso parece necesitar cada vez menos de sus versos. Si para la aristocracia judía bajo gobierno musulmán, la poesía que canta sus logros o celebra los placeres de las reuniones festivas en torno al vino juega un papel protagonista en el día a día, en la España cristiana decrece su relevancia como arma política y medio de entretenimiento que confirma la pertenencia a una selecta minoría. La poesía no se circunscribe ya de manera exclusiva al ámbito cortesano y, por tanto, no ha de responder únicamente a las preferencias de este círculo de oyentes. El público se diversifica y, por primera vez, surgirán en Sefarad poetas enfrentados a los grupos de poder que harán de su arte un instrumento de lucha contra la aristocracia.

Un cierto alejamiento de la esfera cortesana, el debilitamiento de los lazos que unían a protectores y poetas, facilita el que estos denuncien en sus versos a la élite dirigente, expresen temas «no poéticos» o se involucren con mayor nitidez en los avatares de su tiempo. El debate intelectual, la polémica religiosa o los eventos históricos se abren paso en composiciones que los reflejan en contraste con el mundo, ideal e idealizado, que recreaba la poesía hebrea de al-Ándalus.

Por otra parte, aquellos poetas de la España cristiana que proceden de un ambiente cultivado interesado en conservar los valores del pasado, han de hacer frente a las duras críticas de quienes tratan de propugnar la vuelta a los valores genuinamente judíos. Desde los círculos pietistas se cuestiona la legitimidad de una poesía que había gozado de prestigio y reconocimiento tanto en la sociedad cortesana como «rabínica»; y el poeta se ve forzado a defenderse de los ataques de los que es objeto, ataques que ponen de relieve las deficiencias éticas, filosóficas y sociales de su obra y que, muy especialmente, censuran lo que fue la esencia de los versos de la escuela andalusí: la «falsedad» de su contenido y los excesos formales de los que hace gala. En la España cristiana, las acusaciones que desde fuera se les dirigen se contrarrestan reformulando la imagen que el poeta ofrece de sí mismo. Una nueva tipología surge entonces como reacción defensiva ante las demandas de la sociedad: el «poeta mentiroso» que admite su falta, pero que paradójicamente defiende el derecho de su arte a ser pura ficción como respuesta a las acusaciones de sus críticos¹⁶.

16. Véase al respecto el detallado análisis de Brann 1991, 124-137 sobre este modelo de ambigüedad cultural.

Los poetas hebreos recogen y conservan en lo esencial los fundamentos que definieron la creación poética de al-Ándalus; pero los cambios que se han producido, hacen que la tradición heredada se sintetice y se transforme. La pervivencia del modelo andalusí, por un lado, y la necesidad de adaptarse a las circunstancias del momento, por otro, son, en cierto sentido, dos fuerzas en tensión, y depende de los autores y de sus preferencias el que la balanza se incline hacia una u otra.

Si se comparan los principios que regían la poesía clásica de inspiración árabe con la que se gesta en los reinos cristianos, se descubren notables diferencias que desvelan una clara evolución respecto a gustos y valores. En este sentido, es muy significativa la distinta actitud que se mantiene en relación a la idea del «purismo» lingüístico que los autores del «Siglo de Oro» defendieron haciendo de él norma poética y seña de identidad. A partir del siglo XII se evidencia un paulatino distanciamiento de este ideal inseparable de la escuela andalusí y la lengua de la Biblia deja de ser considerada el único lenguaje válido para la poesía. En algunos casos, su abandono consciente revela la postura crítica de una nueva escuela que rechaza los patrones que sustentaron la tradición precedente.

No menos relevante es el cambio que se observa en el tratamiento y la atención que reciben las convenciones poéticas. El respeto hacia ellas se va diluyendo y lo original no es ya, únicamente, la reformulación brillante de una materia dada. Así, junto a tópicos que se conservan o reelaboran, aparecen nuevas ideas, imágenes o fraseología que se distancian de los usos fijos que exigía la poesía clásica, algunas de cuyas rígidas convenciones llegan a utilizarse con ironía. El poeta va adquiriendo una mayor libertad de expresión al flexibilizarse su actitud hacia los modelos precedentes, y la originalidad cobra valor en sí misma y se convierte en objeto de vanagloria para el autor.

Es también distinto el lugar que se otorga a otro de los elementos que definieron la creación poética de al-Ándalus: el lenguaje figurativo que estilizaba la realidad hasta hacerla irreconocible. En el nuevo contexto en el que se desenvuelven los autores hebreos, la poesía gana peso ideológico al tiempo que la metáfora pierde prestigio y los recursos figurativos expresan y comunican contenidos mediante versos en los que el fondo es no pocas veces más importante que la forma. De hecho, estos poemas se han valorado con frecuencia, más que por el ingenio poético de sus creadores, por los hechos y circunstancias que resuenan en ellos. Pues los enemigos «abstractos» de la poesía andalusí ceden su lugar a adversarios con nombre propio, los nombres alegóricos a una onomástica tomada de la vida real, escenas utópicas en entornos idílicos dejan paso a la evocación más frecuente de circunstancias políticas, sociales e históricas que expresan lo que ocurre en el ámbito del poeta: desde los avatares de la polémica maimonidiana o el trasfondo sociológico, ideológico y humano del fenómeno de las conversiones hasta asuntos cotidianos de mayor o menor trascendencia. Los versos de Abraham ibn Ezra testimonian ya el cambio de gusto que se está produciendo:

Tengo un manto que parece una criba
 para cerner el trigo o la cebada;
 cual tienda lo despliego en plena noche,
 y las estrellas de lo alto le ponen lámparas.
 Contemplo en su interior la luna y las Pléyades,
 y el fulgor de Orión que sobre él fluye.
 Me fatigo al contar sus agujeros,
 ique parecen los dientes de una sierra!
 (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 215)

Formalmente, si bien se reduce significativamente el número de esquemas prosódicos empleados, se siguen utilizando los metros cuantitativos. La casida mantiene un lugar central, se elaboran composiciones con estribillo del tipo moaxaja y se desarrollan complejos esquemas estróficos. Pero la división clásica del poema se pierde y su organización interna se distancia del modelo andalusí¹⁷. Los géneros clásicos (alabanzas, elegías, sátiras, etc.) se conservan pero no sin introducir variantes, aun cuando se mantengan tópicos habituales¹⁸. Por otra parte, los poemas de naturaleza, amor o vino, que fueron parte inseparable de la cultura cortesana, reducen su protagonismo como consecuencia de la muy distinta atmósfera que impera en los reinos cristianos; y, al tiempo, integran novedades como, por citar un caso, el concepto de amor espiritual no muy frecuente entre los poetas hispanohebreos anteriores o el interés por otorgarles rasgos de verosimilitud con la inclusión de detalles circunstanciales. Frente a estas modalidades poéticas que van quedando relegadas a un muy segundo plano, se potencian otras como la sátira, que acentúa su mordacidad y evidencia el influjo de otras corrientes literarias.

Estilísticamente, la poesía se aleja de los principios de claridad, equilibrio y perfección de la poética clásica, y potencia lo insólito, desconcertante y artificioso. Los autores acumulan recursos y artificios retóricos en busca de elementos que sorprendan, que ofrezcan novedad y produzcan extrañeza a distintos niveles. Poemas con peculiares disposiciones gráficas, como los compuestos en forma de árbol, reiteración de sonidos, complicados acrósticos o textos que pueden leerse del derecho y del revés son muestras, entre otras muchas, del virtuosismo manierista, muy del gusto de la época, del que se hace gala.

Igualmente es interesante hacer notar que, a diferencia de los grandes autores del «Siglo de Oro», la poesía secular y religiosa es, rara vez, cultivada por un mismo poeta. Los poemas litúrgicos mantienen vínculos con la producción hebraicoandalusí, aunque la herencia recibida se adapta a los intereses y situaciones del momento. Junto a los patrones tradicionales, se evidencia la huella de una problemática religiosa distinta (fe-razón,

17. Entre otras cosas, por la tendencia a reforzar la unidad frente a la relativa independencia de las distintas secciones que se integraban en los cantos de los poetas precedentes.

18. Así, por ejemplo, el panegírico, que ya no posee la relevancia social que tuvo en el pasado, no responde ya, salvo excepciones, a la estructura de la casida tradicional y, en algunos casos, está más cercano al poema epistolar que se ocupa de una cuestión determinada que al poema laudatorio propiamente dicho.

corrientes místicas, etc.) que se deja sentir en la introducción de nuevos temas y materiales que acentúan la importancia del contenido.

Por último, y sin entrar en la discusión de las influencias concretas que puedan darse entre la poesía hebrea y las literaturas romances, continúa siendo imprescindible profundizar en el análisis de las interrelaciones entre estos textos coetáneos. Pues la dinámica de los contactos culturales en este contexto aún no ha sido suficientemente estudiada, si bien en las últimas décadas se ha producido un notable avance en este sentido¹⁹ que ha enriquecido en gran medida nuestra comprensión de estas creaciones poéticas. Junto a casos específicos donde parece evidente que se han seguido modelos romances, la poesía hebrea en la España cristiana comparte con las literaturas del entorno una serie de temas, tópicos e imágenes que permiten vislumbrar la interconexión de las distintas corrientes y expresiones culturales de la época (como han puesto de relieve Targarona, Sáenz-Badillos o Prats Oliván). En este sentido, se observan, por citar algún caso, interesantes coincidencias entre las sátiras y los poemas de escarnio, entre los debates y el estilo de la *tenção*, entre los poemas amorosos y las cantigas de amor o entre los poemas de crítica social y la *Danza de la muerte*, especialmente en lo que hace al *topos* de «el mundo al revés». Pues la literatura hebrea se integra en el mundo medieval europeo y posee géneros, motivos, ideas, etc., que nos hablan de un trasfondo común en el que tradiciones culturales y lenguas distintas se encuentran en un mismo escenario. Tanto los textos romances como los hebreos contribuyen a enriquecer, cada uno desde su propia perspectiva, el panorama literario del Medievo. Y aunque todavía queda mucho por hacer en este terreno, el estudio de esta poesía en su contexto (y no solo como un «epílogo» de los modelos andalusíes), pone de manifiesto que la obra de los poetas judíos que vivieron en los reinos cristianos no es ajena al ambiente en el que están inmersos y es inseparable del clima literario circundante.

2. La narrativa hebrea de ficción en su contexto

Como ya he recordado, tras la invasión almohade, los principales centros de cultura judía se trasladan a la España cristiana. Los rápidos cambios sociológicos que se producen no son ajenos al desarrollo de la narrativa de ficción en hebreo. En al-Ándalus, especialmente en los siglos XI y XII, las macamas (y *risalas*) habían pasado a formar parte de la sociedad cortesana andalusí y en estrecha relación con ella desarrollan rasgos propios que las distinguen del modelo oriental. Creadas por poetas y literatos de corte, se convierten en un medio eficaz para honrar y ganar el favor de un mecenas que, al intervenir en estos textos, queda immortalizado en la ficción en obras que le halagan y entretienen. Sin embargo, la cultura hebrea andalusí que asumió los valores y estilo de vida de sus coetáneos árabes, así como sus patrones estéticos, no produjo este tipo de «historias»²⁰. La aristocracia judía hizo de la poesía la expresión literaria por excelen-

19. Un estado de la cuestión se ofrece en Wacks 2010, 178-209.

20. Excepción hecha del *Neum Asher ben Yehudá* (*Relato de Asher ben Yehudá*) de Selomó ben Sahl (siglo XII) que suele considerarse compuesta en al-Ándalus.

cia: con ella conmemoraba acontecimientos públicos y privados, con ella se deleitaba en las veladas festivas. Era su mundo, sus gustos y valores lo que recogía y a sus preferencias debía plegarse.

Hay que esperar a la segunda mitad del siglo XII y al siglo XIII para que los relatos en prosa rimada pasen a ser un género habitual en la literatura hebrea. Es entonces, ya en un entorno cristiano y romance, cuando, paradójicamente, modelos narrativos árabes cobran vida en la lengua de la Biblia. Al tiempo que la creación poética evoluciona adaptándose a un ambiente social y cultural distinto, la narrativa de ficción comienza a alcanzar peso específico.

En este escenario los creadores y destinatarios de los textos van cambiando. La nueva aristocracia incorpora otros gustos e intereses, el público se diversifica y los autores no han de limitarse exclusivamente a recrear el mundo idealizado de una élite. Los versos va cediendo poco a poco su lugar a otras formas de expresión literaria y la narrativa de ficción en prosa rimada emerge entre ellas con fuerza. Gran parte de los relatos siguen estando dedicados a un mecenas y compuestos bajo su patronazgo, pero no es únicamente a su círculo al que se dirigen estas obras. Sin embargo, aunque se ha subrayado su carácter más popular y menos elevado, no hay que pensar que fueran escritas para el pueblo llano. Los recursos que emplea (la elocuencia, el uso reiterado de fuentes bíblicas y talmúdicas, etc.) indican que no estaban destinadas a un público iletrado, sino a aquellos capaces de entender su lenguaje, de reconocer un material literario con frecuencia distorsionado.

Con los relatos en prosa rimada con intercalación de poemas, se introducen estructuras, formas, usos lingüísticos, personajes y temas innovadores que conviven con convenciones de origen andalusí que sus autores (como también sus destinatarios) conocen, que en ocasiones respetan y que muchas otras transforman y parodian como parte del juego al que el lector ha de enfrentarse. Y estos textos literarios en los que se suceden argumentos y versos, múltiples formas de engaño, manipulaciones de personajes, «trucos» de estilo etc., que confunden y hechizan tienen una intención básica: divertir o enseñar entreteniendo, un entretenimiento que en el mundo medieval adopta muchas formas. Como señala Pagis (1978, 79), «las narraciones en prosa rimada de la Edad Media fueron los primeros relatos dedicados claramente al entretenimiento, o a educar a través del entretenimiento».

3. *Narrativa de ficción hispanohebrea: en un cruce de culturas*

Es a mediados del siglo XII cuando en una atmósfera cultural cristiana y romance, como antes señalaba, los autores judíos comienzan a componer narraciones en prosa rimada que siguen, en mayor o menor medida, el patrón de la macama. Estamos ante un fenómeno que en letras árabes clásicas tuvo, fuera y dentro de su ámbito de origen, una enorme importancia y repercusión. Pues en el siglo X, cuando ya existía todo un sistema literario establecido en torno a la prosa de *adab*, las macamas de al-Hamadani (siglos XI-XII) inauguran un nuevo género cuya génesis se venía gestando desde una centuria atrás. A él se debe la adopción del término, de compleja

evolución semántica, para designar colecciones de relatos en prosa rimada con intercalación de poemas que tienen como nexo común la presencia de un pícaro, elocuente y seductor, de cuyas andanzas da cuenta un narrador. Al-Hariri (siglos XI-XII) continuará el camino iniciado por él y aunque sus rasgos esenciales se mantienen, se introducen algunos cambios significativos (así, por ejemplo, sus cincuenta macamas no son ya piezas orales, sino textos escritos elaborados en privado). La complejidad de estilo y el virtuosismo lingüístico del que se hace gala convierten a su obra en símbolo de sofisticación estilística y de elocuencia. Esta macama oriental pronto atrae la atención de los hombres de letras andalusíes y en el nuevo entorno, abandona características propias y evoluciona respecto al modelo clásico.

Si bien durante décadas se designó como «macama» todo escrito compuesto en hebreo en prosa rimada con intercalación de poemas métricos, hoy sabemos que no todas las narraciones de este periodo se ajustan al esquema propio de este modelo de raíces árabes. Pero es cierto que la macama, tanto oriental como andalusí, proporciona a los autores judíos una forma de expresión (prosa rimada y poemas), unos personajes (el pícaro y el narrador) y un rico bagaje de recursos estilísticos (juegos lingüísticos, fórmulas estereotipadas, irrupción del autor, etc.) y motivos literarios (disfraces, harenas, sustitución de personajes, etc.). Todo ello se «releerá» a la luz de sus propias tradiciones y en relación con el contexto sociocultural en que se producen.

Además, evidentemente, de la propia lengua o el recurso a los propios textos y la tradición judía, la narrativa hebrea desvela algunas peculiaridades propias. En este sentido, se ha subrayado la dificultad que entraña para los narradores hispanohebreos el tratar de representar la realidad en el marco de la ficción. En opinión de Drory (2000), es este el auténtico reto que han de afrontar al tomar modelos árabes, que aunque aseguran ser fruto de la imaginación, se esfuerzan por crear efectos de realidad, impresiones de autenticidad. Al comparar la macama árabe con la hebrea, se descubre la tendencia de esta última a alejarse de lo concreto, el deseo intencionado de negar a sus historias cualquier signo de veracidad empleando numerosos recursos que afirman el carácter no realista de sus relatos y refuerzan la idea de que sus historias no solo son falsas sino también inverosímiles. Algo que también se evidencia si se contrapone este concepto de ficción, que trata de asegurarse de que el texto es entendido como una «fantasía», con el de la literatura europea medieval que presenta lo ficticio como histórico y trata de borrar la frontera entre ambos.

En sus relatos los autores judíos no prescinden de su propio legado. Como para los poetas de al-Ándalus, la Biblia es un referente lingüístico al que algunos de ellos tratan de ceñirse, fieles al ideal clasicista de sus antecesores; en otros casos, irá cediendo su lugar a un hebreo con elementos rabínicos y medievales. También, como en la poética andalusí, expresiones, situaciones o personajes tomados del texto bíblico se insertan en estos textos donde se engarzan citas y pasajes con usos y sentidos distintos a los que poseen en su contexto original. Judíos son, asimismo, muchos de los temas, pensamientos e ideas que se recogen y que forman parte de la memoria colectiva de la comunidad. Todo ello conforma un código literario singular que presupone la «complicidad» de los receptores.

En el mosaico de tradiciones que se dan cita en estos relatos de ficción, no pueden olvidarse las colecciones de cuentos de origen oriental, como el *Calila y Dimna* o el *Sendebár*, que gozaron de gran popularidad a lo largo de la Edad Media, y que el público hebreo pudo también leer en su propia lengua gracias a las versiones que se hicieron de ellos. Tampoco deben dejar de plantearse sus contactos con las literaturas romances coetáneas con las que compartieron un trasfondo cultural común. Conviene tener presente que en los siglos XII y XIII, coincidiendo con el desarrollo de la narrativa hebrea, florece la poesía trovadoresca y que obras como el *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris introducen cambios cruciales en la literatura europea. La necesidad de tomar en consideración las literaturas vernáculas en lenguas romances al estudiar la prosa de ficción hebrea es cada día más evidente. El encuentro de textos en árabe, hebreo, latín o lenguas romances y su proyección en una sociedad multicultural están aportando una nueva luz sobre obras que durante demasiado tiempo fueron analizadas aisladamente desde una perspectiva interna de evolución de la literatura hebrea.

Pues sin negar los elementos orientales y andalusíes de los relatos hispanohebreos, fue en una atmósfera cultural «romance» donde mayoritariamente nacieron y el contexto y circunstancias del entorno no son ajenas a su evolución. El estudio de sus contactos con las expresiones culturales coetáneas abren el camino para profundizar en las relaciones entre texto y contexto en un género, tan válido como cualquier otro, para acercarse a la sociedad que la produce; y, recíprocamente, para interpretar y comprender mejor las obras que en ella nacieron, obras fruto de la cultura judeoárabe pero también de los modelos locales, del clima mental de la España cristiana²¹, como han puesto de relieve los trabajos recientes de Hamilton, Wacks o Decter.

4. Otras expresiones literarias

La España cristiana es también escenario de otras manifestaciones textuales que reflejan la rica vida intelectual de los judíos, sus nuevas circunstancias y preocupaciones.

Así, los principales pensadores del judaísmo hispano se harán eco de la virulenta polémica que suscitan las obras de Maimónides. Esta polémica, que se inicia con la llegada del *Mishné Torá* a Provenza a finales del siglo XII, se irá recrudeciendo a lo largo de los años hasta dividir en dos bloques irreconciliables a las juderías europeas. Pronto se hace evidente el enfrentamiento que la visión novedosa y racionalista del pensador cordobés provoca en el seno de la sociedad judía: en Toledo se alza la voz de Meír Abulafia (siglos XII-XIII) quien cuestiona opiniones de Maimónides y, frente a él, Sheshet Benveniste (siglos XII-XIII) se perfila como uno de los primeros defensores de su intento de conciliación de fe y razón. La polémica se agrava a consecuencia de la actuación de Selomó ben Abraham de Montpellier y sus discípulos, quienes lograrán que se promulgue un

21. Para una panorámica sobre la investigación en torno a la narrativa hebrea y su contexto romance, Wacks 2010, 178-209.

anatema contra aquellos que estudien filosofía y, en concreto, las obras de Maimónides. El intento de uno y otro grupo por conseguir el apoyo de las juderías hispanas hace que la controversia se extienda con rapidez y, en un clima cada vez más enrarecido, los defensores de las tesis maimonidianas proclaman un anatema contra el maestro de Montpellier, con el apoyo de aljamas de Aragón y Cataluña; mientras, en el círculo de cabalistas de Gerona, entre otros centros, se critica abiertamente su doctrina. La intervención de la Inquisición en 1233 detiene, temporalmente, una controversia que resurgirá con fuerza a principios del siglo XIV con autores mayoritariamente contrarios al racionalismo aristotélico, como Jasday Crescas (siglos XIV-XV) o Yisjac Abravanel (siglo XV).

También las doctrinas místicas, que se difunden desde Provenza desde comienzos del siglo XIII, arraigan con fuerza en algunos enclaves judíos y dan lugar a textos de interés. En Gerona, los discípulos de Yisjac el Ciego (o tal vez el propio maestro) transmiten enseñanzas que adquirirán rasgos peculiares al integrar elementos de distinta procedencia y adaptarse a la situación específica de esta comunidad. En medio de tensiones sociales, las ideas cabalistas comienzan a ser fijadas y desarrolladas por un círculo de maestros que jugarán un papel fundamental en su establecimiento en la península. Ezra ben Selomó y Azriel, dedican ya en las primeras décadas del siglo XIII obras completas a la cábala. Al recoger por escrito estas tradiciones de inspiración provenzal, contribuyen a extender su influencia a un público más amplio. Junto a otros ilustres representantes de la cábala gerundense, como Yacob ben Sheshet o Yoná ben Abraham Girondi, sobresale la figura de Mosé ben Najmán, Najmánides (siglo XIII), fundador de una escuela con un sello propio. En Castilla, por su parte, surgirá una obra fundamental: la sección central del *Zóhar*, obra de Mosé de León (siglo XIII), un texto de gran influencia en el judaísmo posterior.

En estrecha relación con las circunstancias que se viven en los reinos cristianos, prolifera también la literatura de polémica. Las conversiones o las disputas públicas de Barcelona (1263) y Tortosa (1413) llevarán a destacados pensadores judíos a defender en sus textos sus posturas y creencias. Obras apologeticas escritas en hebreo por conversos como Abner de Burgos (siglos XIII-XIV) u otras que argumentan en contra de sus antiguos correligionarios, como las escritas por Yisjac ibn Pulgar (siglo XIV), testimonian las tensiones de la época.

No faltan tampoco escritos que afrontan cuestiones de naturaleza científica. Autores como Abraham bar Jiyya en el siglo XII que escriben en hebreo sobre matemáticas, astronomía o astrología, intelectuales reunidos en la Toledo de Alfonso X o cartógrafos como los Crescas en el siglo XV nos ofrecen un legado de gran valía en este campo del conocimiento. Mención especial merece la labor de los traductores cuya actividad resulta clave en la transmisión el saber oriental hacia Europa.

En especial a partir de la segunda mitad del siglo XIV, los textos de carácter historiográfico juegan un papel destacado en la creación literaria en hebreo²². A Yosef ibn Saddic se debe una breve crónica de los judíos que

22. Por no tratarse esta modalidad de obras en un capítulo independiente, incluyo una breve descripción de las mismas. Una visión de conjunto puede verse en Cantera Montenegro 2002, 11-75.

abarca desde la creación bíblica hasta 1487/8. Incluida a modo de apéndice en su obra *Zéjer Saddic (La memoria del justo)*²³, el autor evoca en estas páginas diversas persecuciones sufridas por sus coetáneos y recuerda acontecimientos relacionados con la política de su tiempo. Por su parte, el astrólogo, astrónomo y cronista de Juan II de Portugal, Abraham Zacuto, ofrece en su *Séfer Yujasín (Libro de los linajes)* la genealogía de los grandes sabios de la Misná y el Talmud hasta llegar a los rabinos de su tiempo. Especial interés posee en esta cadena de transmisión de la Ley Oral, las referencias a maestros del Medievo. A distintos miembros de la familia de origen sevillano Ibn Verga (siglo xv) se debe la que puede ser considerada una de las crónicas más conocidas de este periodo: *Shébet Yehudá (La vara de Judá)*²⁴. Compuesto de una introducción breve y 63 capítulos, en este texto se reúnen, sin orden cronológico, temas diversos (disputas cristianos-judíos, noticias sobre judíos hispanos, relatos de judíos de Portugal y Europa, etc.) que provienen de un amplio corpus de fuentes. Las persecuciones y expulsiones son un tema central en esta obra. También de naturaleza historiográfica es el *Séfer ha-Cabbalá (Libro de la tradición)*²⁵ de Abraham ben Selomó de Torrutiel, quien ya fuera de España tras el decreto de 1492, presenta en esta obra una lista de judíos destacados que llega hasta sus días, resume el reinado de algunos monarcas hispanos y concluye con un muy interesante relato sobre la expulsión.

Con anterioridad, Benjamín de Tudela (siglo xii) había recreado la situación de las comunidades del Mediterráneo en su *Séfer Masaot (Libro de viajes)* (Benjamín de Tudela 1982). Posiblemente conocedor de varias lenguas, el autor reúne en este texto observaciones, anécdotas y detalles del viaje que lleva a cabo desde Tudela a Alejandría, pasando, entre otros lugares, por Roma, Jerusalén o Bagdad. La situación de las distintas comunidades con las que se encuentra, noticias sobre los países que recorre (clima, costumbres, política, etc.), información sobre rutas comerciales o sobre las relaciones entre los poderes cristianos y musulmanes son anotadas en su libro. Todos los datos, tradiciones y leyendas que ilustran su periplo, componen un excepcional mosaico, un vivo retrato de los grandes centros mediterráneos de su tiempo.

Parece claro que, como se viene insistiendo en las últimas décadas, el legado literario de los judíos de Sefarad no termina ni se hace oscuro una vez marchan de al-Ándalus.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abraham ibn Daud (1990), *Libro de la tradición*, trad. D. Ferre, Riopiedras, Barcelona.
- Alfonso, E. (2008), *Islamic Culture Through Jewish Eyes. Al-Andalus from the tenth to twelfth century*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Benjamín de Tudela (1982), *Libro de viajes de Benjamín de Tudela*, trad. J. R. Magdalena, Riopiedras, Barcelona.

23. Traducción en Moreno Koch 1992, 23-65.

24. Traducción de Cano, en Selomó ibn Verga 1991.

25. Traducción en Moreno Koch 1992, 69-112.

- Brann, R. (1991), *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Johns Hopkins University Press, Baltimore/Londres.
- (2002), *Power in the Portrayal. Representations of Jews and Muslims in Eleventh and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton University Press, Princeton/Oxford.
- Cantera Montenegro, E. (2002), *La historiografía hispanohebraica: Espacio, tiempo y forma*, UNED, Madrid, pp. 11-75.
- Corriente, F. (1986), «Métrica hebrea cuantitativa, métrica de la poesía estrófica andalusí y 'arud». Homenaje al profesor F. Pérez Castro: *Sefarad* 46, pp. 123-132.
- Drory, R. (2000), *Models and Contacts. Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*, Brill, Leiden.
- Fleischer, E. (1975), *Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages* [en hebreo], Keter, Jerusalén.
- (1983), «The Gerona School of Hebrew Poetry», en I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides. Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./Londres, pp. 35-49.
- Levin, I. (1994), *The Embroidered Coat. The Genres of Hebrew Secular Poetry in Spain*, 3 vols. [en hebreo], Hakibutz Hameujad, Tel Aviv.
- Levin, I. y Sáenz-Badillos, Á. (1992), *Si me olvido de ti, Jerusalén. Cantos de las sinagogas de al-Ándalus*, El Almendro, Córdoba.
- Loewe, R. (1982), «The Bible in Medieval Hebrew Poetry», en J. A. Emerton y S. C. Reif (eds.), *Interpreting the Hebrew Bible. Essays in Honour of E. I. J. Rosenthal*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 133-155.
- Moreno Koch, Y. (1992), *Dos crónicas hispanohebraicas del siglo xv*, Riopiedras, Barcelona.
- Mosé ibn Ezra (1985), *Kitab al-muhadara wal-mudakara*, 2 vols., edición del texto árabe, trad. y estudio por M. Abumalham, CSIC, Madrid.
- Pagis, D. (1978), «Variety in Medieval Rhymed Narratives»: *Scripta Hierosolymitana* 27, pp. 79-88.
- Rosen, T. (2000), «The muwashshah», en M.^a R. Menocal, R. Scheindlin y M. Sells (eds.), *The Literature of al-Andalus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 165-189.
- Rosen, T. y Yassif, E. (2002), «The study of Hebrew literature of the Middle Ages; Major Trends and Goals», en M. Goodman (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, ed. M. Goodman, Oxford University Press, Oxford, pp. 21-46.
- Sáenz-Badillos, Á. (1997), «Philologists and Poets in Search of the Hebrew Language», en R. Brann (ed.), *Languages of Power in Islamic Spain*, CDL Press, Bethesda, pp. 49-75.
- Sáenz-Badillos, Á. y Targarona, J. (1988), *Poetas hebreos de al-Ándalus (siglos x-xii)*. *Antología*, El Almendro, Córdoba.
- Scheindlin, R. P. (1986), *Wine, Women and Death. Medieval Hebrew Poetry on the Good Life*, Jewish Publications Society, Filadelfia/Nueva York/Jerusalén.
- (1996), «The Hebrew Qasida in Spain», en S. Sperl y Ch. Shaked (eds.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa I*, Brill, Leiden/Nueva York, pp. 121-135.
- (1998), «La situación social y el mundo de valores de los poetas hebreos», en R. Izquierdo y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 53-70.

- Schippers, A. (1994), *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition*, Brill, Leiden/Nueva York.
- Selomó ibn Gabirol (1987), *Poemas I. Seculares*, trad. M.^a J. Cano, Universidad de Granada, Granada.
- Selomó ibn Verga (1991), *La vara de Judá (Séfer Sebet Yehudah)*, trad. M.^a J. Cano, Riopiedras, Barcelona.
- Wacks, D. A. (2010), «Toward a History of Hispano-Hebrew Literature in its Romance Context»: *eHumanista* 14, pp. 178-209.

LA POESÍA HISPANOHEBREA

Aurora Salvatierra Ossorio

I. LOS INICIOS DE LA POESÍA HEBREA EN AL-ÁNDALUS

Desde finales del siglo X a comienzos del siglo XI, distintos intelectuales inician y sientan las bases del renacimiento literario que se produce en tierras andalusíes. Estas primeras generaciones de poetas llevarán a cabo un notable esfuerzo en lo que se refiere a la búsqueda de modos de expresión poética que, en mayor o menor grado, se alejan de los moldes tradicionales y propician cambios formales y de contenido. A ellos les corresponde el mérito de haber abierto el camino a una nueva poesía que da entonces sus primeros pasos y nos ofrece un testimonio inigualable de la primera etapa del proceso de arabización de la literatura hebrea que completarán sus sucesores.

1. *Menajem ben Saruc y Dunásh ben Labrat*

Además de sus aportaciones en el campo de la gramática, a estos dos intelectuales, miembros destacados del círculo de Jasday ibn Saprut, se deben algunas de las innovaciones que sustentan el desarrollo de un tipo de poesía que responde a categorías estéticas (y también a valores) ajenos a la tradición hebrea.

Nacido en Tortosa, Menajem ben Saruc (ca. 910) se convertirá, tras su llegada a Córdoba, en secretario¹ y poeta al servicio de la familia Ibn Saprut. Representante de un nuevo modelo de judío, desempeña una función análoga a la del poeta árabe de la corte califal. A él se deben poemas que difunden los logros y conmemoran distintos episodios de la vida de su mecenas y de otros personajes relevantes de su época. En ellos, el recurso a la tradición literaria hebrea no priva a sus versos de una textura poética que los acer-

1. Como tal escribe en nombre de su protector cartas de carácter diplomático que incluyen secciones en prosa rimada como su conocida *Epístola al rey de los jázares* (traducida en Sáez-Badillos y Targarona 1988, 25-27). Por cuestiones de extensión, se ofrece en nota únicamente la referencia a la versión castellana de los poemas citados. La referencia a la edición hebrea de los mismos puede verse en las obras a las que remite la traducción.

ca al poema de alabanza árabe. Una mención especial merece el interesante panegírico que precede la carta que envía a Jasday tras haber perdido su favor, un texto que deja entrever la peculiar relación que se establece entre el señor poderoso y su protegido. En lo que se refiere a sus poemas litúrgicos, las escasas piezas conservadas, se mantienen fieles a la tradición oriental.

Tras su caída en desgracia, a la que posiblemente contribuyeron acusaciones que cuestionan su ortodoxia judía, nada podemos añadir a su biografía.

Oriundo de Fez (*ca.* 920) y formado en Babilonia, Dunásh ben Labrat es otro de los miembros destacados del círculo de Jasday ibn Saprut en Córdoba. Con una esmerada formación, además de su contribución al estudio de la lengua hebrea, a él se deben cambios decisivos en la poesía hebrea medieval, como la adopción del metro árabe que por primera vez emplea en el panegírico que inicia sus *Teshubot* (Dúnash ben Labrat 1980, 1-5). En él celebra el éxito de Jasday en el episodio de la visita a Córdoba de la reina Toda de Navarra y Sancho el Craso. Junto al uso de la nueva métrica, introduce una importante innovación en el área de los géneros: la casida de molde arábigo. Con elementos y artificios retóricos propios de la poesía cortesana árabe, ensalza la figura del mecenas, pero ofrece una perspectiva típicamente judía al enmarcar su descripción en un contexto de advertencia e invitar a la renuncia de los placeres que evoca:

No apetezcas el vino largo tiempo guardado,
 cuyo aroma no se altera al reposar sobre la heces,
 ni beberlo en abundancia en vasos de oro,
 ni ver su centelleo en copas de zafiro,
 ni manjares escogidos con múltiples delicias,
 a la sombra de árboles en jardines rodeados de arroyos; [...]
 Todo eso es vanidad, ruina y aflicción,
 su alegría es duelo, sus dulzuras amargas;
 su comienzo es placentero, pero termina en gemidos,
 quejas y lamentos, alboroto y quebranto.

(Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 34)

La docena de poemas completos que han llegado a nuestras manos, un pequeño resto de lo que debió de ser su producción, permiten vislumbrar las características de su obra poética. Los temas (amor, vino, alabanza), motivos (jardín, cantores, coperos), tipo de versos y valores presentes en ellos, permiten decir que la frontera que separaba la poesía de Menajem de la de sus vecinos árabes se ha difuminado produciéndose una transformación sin precedentes. Al tiempo, el recurso a estas convenciones poéticas se singulariza al hacerse uso de elementos propios de la tradición hebrea. De su poesía litúrgica, donde sobresalen los poemas compuestos con ocasión del Día de la Expiación, destaca su cercanía a los poetas orientales que le precedieron, si bien se observan ya algunos cambios como el uso de la métrica cuantitativa.

Por su singularidad quiero mencionar el poema atribuido a la mujer de Dunásh, que se cuenta entre las escasas muestras de poesía de posible autoría femenina en hebreo de que disponemos (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 36).

2. *Yisjac ibn Mar Saul y Yosef ibn Abitur*

La consolidación y desarrollo del nuevo estilo poético impulsado por Dunásh está estrechamente ligado al maestro y poeta de Lucena Yisjac ibn Mar Saul, sobre todo en el ámbito de la poesía sinagoga. Entre sus composiciones seculares, se ha conservado un poema fragmentario de tipo amoroso², la muestra más temprana de este género en hebreo, en el que la belleza del efebo se canta por vez primera en la lengua de la Biblia.

Aún más destacadas serán las novedades que se introducen en sus poemas litúrgicos, que se convertirán en referente de poetas posteriores. El estilo sefardí se abre camino en ellos desvinculándose del influjo de las tradiciones orientales. Entre los cambios más notables cabe señalar el empleo del metro silábico, utilizado antes solo por Ibn Caprón, la sustitución de la tercera persona por el «yo», el uso de formas estróficas y, sobre todo, el recurso a la métrica de raíz árabe característica de la poesía secular.

Menos propicio a las innovaciones, se muestra en su producción poética Yosef ibn Abitur, quien, natural de Mérida, se forma en Córdoba convirtiéndose en un experto en ciencia rabínica.

Junto a su labor como exégeta y autor de *responsa*, Ibn Abitur lleva a cabo una intensa actividad poética. Por su excepcionalidad, sobresalen sus composiciones de carácter polémico contra sus adversarios de al-Ándalus y su conocida *qiná* (*elegía*) sobre las persecuciones sufridas por los judíos en Palestina en el año 1012 donde emplea la métrica de origen árabe. Los cerca de seiscientos piyyutim que hoy día se le atribuyen, gran parte de los cuales permanecen inéditos, revelan la fidelidad del poeta al estilo de los payyetanim orientales y su distanciamiento de la «revolución» poética que se vive en al-Ándalus. No obstante, en su obra se observan algunos cambios, sobre todo en la esfera de los géneros, donde introduce una serie de modelos, como sus *resuyyot* para el día de Kippur y Pésaj, que continuarán desarrollando los poetas de Sefarad.

3. *Yisjac ibn Jalfun*

Como Yehudá al-Jarizi aprecia ya en su *Tajkemoní*, Yisjac ibn Jalfun «fue el primero que se alistó en las filas de la poesía» y «quien abrió sus cerrojos para los hebreos» (Navarro Peiro y Vegas Montaner 1982, 153). Y, ciertamente, en sus versos la poesía secular incorpora, sin reparos ni reservas, las innovaciones formales y de contenido que caracterizan a la escuela poética de al-Ándalus.

De familia originaria del norte de África, gran parte de su vida parece estar ligada a la ciudad de Córdoba. Pero, como nos cuenta Mosé ibn Ezra (1986, 31v), Ibn Jalfun «recorrió el mundo» deambulando de un lugar a otro, pues por primera vez la poesía es el medio de vida de un autor hebreo.

Su condición de poeta profesional determina en gran medida los rasgos de sus poemas, de los que se conservan algo más de setenta piezas. Así, en su diván sobresalen las composiciones escritas en honor de sus protectores (panegíricos, elegías, bendiciones) y poemas de género báquico y amoroso

2. Texto hebreo y traducción en Pérez Castro 1989, 23.

donde se emplean con desenvoltura temas, imágenes y figuras propios de la poesía árabe. Entre estos se ha destacado el siguiente canto de amor³:

Me despierta el amor y brinco,
 cual ciervo, para mirar los ojos de la noble dama.
 Me acerco, y está su madre frente a ella,
 y su padre, y su hermano y su tío.
 La miro y vuelvo la espalda,
 como si no fuera yo su amigo ni su amante.
 Me asustan, aunque mi corazón siente por ella lo que el corazón
 de una mujer al perder a su hijo único.

Especial interés poseen, asimismo, sus cantos de amistad donde no faltan peticiones de ayuda, quejas por las promesas sin cumplir y versos que se hacen eco de las dificultades e inseguridades a las que el autor se ve obligado a hacer frente. El tono desenfadado y jocoso de algunos de estos poemas, por ejemplo, aquellos en los que solicita vino, contrasta con los que reflejan las penurias de su vida, pues

El destierro me hacía dar vueltas
 cual rueda hasta la ciudad de la llanura.
 Marchaba errante unos días,
 otros, triste y angustiado.
 (Ibn Gabirol 1987, 27)

Dentro de este grupo de poemas más personales hay que destacar las siete composiciones dirigidas a Semuel ibn Nagrella que, junto a las cinco respuestas de este, son testimonio de una amistad singular y duradera.

II. LA POESÍA HEBREA EN AL-ÁNDALUS: SIGLO XI

En un escenario histórico y sociopolítico complejo, la época de los reinos de taifas (1009-1031), cuando numerosos y pequeños estados se reparten el poder en el territorio de al-Ándalus, se inicia uno de los más brillantes periodos de la larga historia de la cultura hebrea, periodo al que se ha venido a identificar con la «Edad de Oro» de su literatura. Este calificativo, conflictivo por su carácter temporal y valorativo, es, no obstante, válido como expresión de referencia para un tiempo singularmente rico en manifestaciones culturales y literarias. Dos grandes figuras judías protagonizan esta primera fase de esplendor poético: Semuel ibn Nagrella y Selomó ibn Gabirol.

1. *Semuel ibn Nagrella*

Como con el resto de los grandes poetas hebreos de al-Ándalus, no resulta fácil la presentación de quien fue hábil político y militar, dirigente de la comunidad judía, experto en las Escrituras, gramático y poeta. Su vida, de la que fuentes muy diversas nos informan, se inicia en los últi-

3. Entre los numerosos comentarios que se le han dedicado, recomiendo la lectura del trabajo de Rosen 2003, 39-51, donde se incluye la traducción que reproduzco.

mos años del califato en Córdoba (993). Aquí se instruirá en la tradición hebrea, la cultura árabe y los saberes griegos, aunando así tres tradiciones que lo convierten en un intelectual en el sentido más amplio del término. La inestabilidad política que conlleva la llegada de las tropas bereberes, obliga a Ibn Nagrella a abandonar su ciudad natal. Tras una breve estancia en Málaga, donde parece que se inicia su ascensión a los círculos de poder y recibe el título de *naguid* (príncipe), se trasladará a Granada donde comienza el periodo más fructífero y apasionante de su biografía.

Convertido en un personaje de gran influencia en el entorno del rey zirí de la taifa granadina, participa en las tareas administrativas y de gobierno; asimismo desempeña un papel destacado en las campañas militares contra los reinos vecinos como parte de la cúpula dirigente. El prestigio y poder del que goza en la esfera musulmana sorprende ya a sus contemporáneos árabes, que en textos muy diversos, nos ofrecen de él una imagen con rasgos contradictorios, y a los propios judíos. Su actividad en el ámbito cortesano, se compagina con su destacada actuación en el entorno cultural y social de su comunidad a la que representa ante el poder civil y de la que es jefe espiritual. El *Naguid* muere en Granada en 1055 o 1056.

Destacado experto en ciencia rabínica, exégeta y filólogo, parcelas de su labor intelectual de las que se conservan escasos restos, Ibn Nagrella, es, ante todo, el primer gran poeta del llamado «Siglo de Oro». Su diván, copiado por sus propios hijos, incluye más de mil setecientos poemas que se distribuyen en tres colecciones, *Ben Tehillim*, *Ben Mislé* y *Ben Qohélet*⁴, que evocan los nombres de Salmos, Proverbios y Eclesiastés.

La primera parte de su diván, *Ben Tehillim*, ha sido objeto preferente de estudio para numerosos investigadores por contener sus composiciones de tema bélico, donde se conjugan intereses literarios e históricos. Inspirándose en el modelo de raíces preislámicas *al-Jamasa*, Ibn Nagrella convierte en poesía sus experiencias en el ámbito militar, experiencias que se reelaboran ofreciéndonos una representación personal de las mismas. Como en los poemas árabes «sobre la bravura de la guerra», describe el ejército propio, su disposición y armamento, el enfrentamiento con las tropas rivales, su derrota, etc., haciendo uso del repertorio de temas e imágenes, de la métrica y estructuras que le proporciona la poética de sus vecinos. Pero sin negar esta indudable influencia, sus composiciones tienen una naturaleza singular porque en ellas emerge un «yo» judío. Ibn Nagrella escribe desde sus propias concepciones y valores, desde su propia tradición, y esto se refleja tanto en el material literario hebreo que llena sus versos como en la visión que nos ofrece de su actuación y sus victorias:

Sobrecogía el espanto mi corazón
 cual a la mujer primeriza,
 pero Dios derramó bálsamo sobre él,
 como lluvia en tierra seca,
 y brillaron mis ojos mientras
 mis enemigos se oscurecían.

(Semuel ibn Nagrella 1988, 52)

4. Edición crítica de los poemas de *Ben Tehillim*, en Semuel ibn Nagrella 1988 y 1998.

Los aproximadamente veinte años de la vida del *Naguid* de los que se hacen eco estos cantos, no solo nos acercan a batallas; también nos hablan de otras vivencias del autor (su familia, sus dolencias, su vejez) y recogen reflexiones que pertenecen al ámbito de la intimidad.

En *Ben Tebillim* se incluyen, asimismo, un amplio grupo de poemas de estilo cortesano (panegíricos, elegías, poemas báquicos o cantos de amor). Por lo general, se ajustan a las convenciones poéticas características de cada género, pero, en ocasiones, la individualidad del poeta se hace presente en aspectos formales y de contenido revelándonos singularidades estéticas y detalles personales.

Distinta naturaleza poseen, como los propios títulos sugieren, las composiciones incluidas en *Ben Mislé* y *Ben Qohélet*. Compuestas en la época de madurez, Ibn Nagrella no dedica ahora sus versos a los placeres de la corte ni a los avatares bélicos. En ellos trata de enseñar cómo comportarse para serle grato a Dios y a los hombres (*Ben Mislé*) y ofrece reflexiones sobre la vanidad de vida y la verdad de la muerte (*Ben Qohélet*) en las que no faltan referencias a experiencias personales. En ambos conjuntos poéticos, elementos extraídos de la literatura sapiencial bíblica se fusionan con temas e ideas de la literatura andalusí, especialmente de la *zuhdiyyah*, para con una poética árabe hablarnos de una existencia judía:

Al principio la guerra se parece a una hermosa joven
con la que desean entretenerse todos los hombres,
Pero acaba siendo una vieja repulsiva,
y cuantos la tratan lloran y sienten dolor.

(en Sáenz-Badillos 2003, 97)

Quisiera señalar, por último, que si bien a lo largo del diván de Ibn Nagrella se encuentran composiciones de contenido y sentido religioso, no contamos con un grupo específico de poemas sinagogales.

2. *Selomó ibn Gabirol*

En claro contraste con la vida de éxitos personales, con la imagen de hombre integrado en la sociedad de su tiempo que se asocia a Ibn Nagrella, pesares y dificultades jalonan la biografía de Selomó ibn Gabirol, circunstancias que van forjando una personalidad compleja y extremadamente sensible.

Nacido en Málaga en torno al año 1022, es aún joven cuando abandona su ciudad natal para establecerse en Zaragoza, un brillante centro de actividad cultural. Pero la muerte de su mecenas Yecutiél ibn Jasán, a la que se suman las discrepancias con la propia comunidad, propician su salida de Zaragoza. Sus versos testimonian entonces sentimientos de incomprensión y soledad, y una crítica visión de la judería que abandona. Es este un caso extremo de las conflictivas relaciones que mantuvo con sus contemporáneos y de su singular concepción del mundo, en la que parece que también influyó una precaria salud. Tras una posible estancia en la Granada de Ibn Nagrella, pocas noticias tenemos sobre los últimos años de su vida.

Su poesía, desde sus más precoces muestras, nos descubre a un maestro en el dominio de la lengua y las técnicas poéticas, pero, también, a un autor capaz de imprimir a sus versos una singular hondura lírica. En sus composiciones seculares cultiva los géneros tradicionales árabes jugando hábilmente con cuantos recursos le ofrece la convención. Poemas báquicos, de amor o de naturaleza le proporcionan el marco literario adecuado para forjar un universo formal que busca el gozo estético y hace patente sus aptitudes como creador de belleza. También en sus poemas laudatorios o elegías, la perfección formal es rasgo destacado. Si bien lo convencional domina en estas modalidades, no faltan poemas en que deja paso a la individualidad de quien escribe⁵ con versos como los que siguen:

Trátame bien y deja a mi corazón descansar,
 ¿acaso soy el mar?, ¿es mi fuerza la de las rocas?
 Me han golpeado los dolores,
 me acosan, me cercan las angustias.
 Mi enfermedad consume mi carne,
 lastima mi corazón y turba mis ideas.
 Me retuerzo de dolores sobre mi lecho
 como quien se revuelca entre cardos y espinas.

(Ibn Gabirol 1987, 140)

Es en el contexto del poema de queja y autoalabanza donde se encuentra el grupo de composiciones más significativas de su diván. En ellos se reúnen varios de los motivos más característicos de Ibn Gabirol: la búsqueda de la sabiduría en lucha con el Destino, la Tierra y su propio ser, el deseo de que su alma se eleve hasta el mundo superior, la conciencia de su propio valer frente a una sociedad ignorante, su concepción pesimista del mundo, la enfermedad, etc. Y para ello, por ejemplo, sus metáforas astrales adquieren un sentido filosófico y la naturaleza se convierte en un reflejo de su propia lucha:

Dios puso coto a mis pensamientos,
 sin dejar que se realizaran mis íntimos deseos;
 quedé atado con sogas tenebrosas mi corazón,
 tratando de levantarse como guerrero acorralado,
 y estando yo, amigos míos, aguardando esperanzado
 la luz de la luna, en densa oscuridad la cambié,
 como si las nubes tuvieran envidia de mi alma
 y por eso apartaran de mí mi luminaria.

(en Sáenz-Badillos 1992, 35)

En el ámbito de la poesía religiosa⁶, por primera vez en la cultura hebrea encontramos un autor en cuya obra los poemas de tema profano y religioso reciben una atención similar, lo que contribuye a difuminar las fronteras entre ambos. De hecho, no pocas de sus composiciones de este

5. En Ibn Gabirol 1987, 151-153, 105-106. Es el caso, entre otros, de originales panegíricos, como los que contienen la descripción de un ramo de rosas o de su enfermedad.

6. Una amplia sección de estos poemas en Ibn Gabirol 1992.

segundo tipo podrían ser clasificadas como seculares, si nos ceñimos a las expresiones, imágenes y motivos que emplea. Una mención especial merece en este sentido el recurso a la lírica amorosa árabe para describir el amor entre Dios e Israel a modo de diálogo entre enamorados, releyendo temas y situaciones del Cantar de los Cantares.

Formalmente, sin renunciar por completo a la tradición de los *payetanim*, Ibn Gabirol incorpora estructuras y técnicas novedosas, como el uso de la *moaxaja* que se adapta, por primera vez, al uso litúrgico o el recurso al «yo» poético que reemplaza al sujeto colectivo y proporciona un tono privado e intimista.

Junto a innovaciones formales, Ibn Gabirol trata en sus poemas nuevos temas y, entre ellos, una buena cantidad de material intelectual (como numerosas ideas neoplatónicas). Se detecta también un notable influjo del pensamiento del *zuhd*, así como de la literatura esotérica y mística. Con este material heterogéneo trata cuestiones que atañen al pueblo judío, especialmente al exilio y la redención, y aborda también temas de carácter plenamente universal en los que, con frecuencia, la experiencia religiosa se formula en un tono lírico-personal. Mención especial merecen las dos *azharot* donde glosa los preceptos judíos y su poema en prosa rimada *Kéter maljut* (*Corona real*) donde combinando expresiones personales, fuentes judías y elementos filosóficos y científicos, reúne reflexiones en torno a Dios, la creación y el ser humano⁷.

La actividad de Selomó ibn Gabirol como poeta es inseparable de su labor en otros campos. Su poema didáctico sobre la lengua hebrea, el *Anac* (*Collar*) y, sobre todo, su obra metafísica de raíces neoplatónicas, *Fons vitae* y su tratado sobre ética *La corrección de los caracteres* lo convierten en uno de los mayores creadores judíos de todos los tiempos⁸.

3. Otros poetas

Junto a Ibn Nagrella y Gabirol, otros poetas componen en hebreo en este periodo. Entre ellos destaca Yisjac ibn Gayyat, afamado rabino y maestro de Lucena, a quien se debe una abundante colección de composiciones sinagogaes. En ellas se reconocen rasgos propios del piyyut oriental, pero se observan también cambios significativos propios de la escuela andalusí. Han llegado también hasta nosotros algunas muestras de poesía secular.

A Zaragoza, activo centro cultural en este periodo, está ligada la actividad de autores como Yosef ibn Jasday conocido por su casida *shirá yetumá* (única en su género), un poema que sorprende por la delicadeza de su expresión, su equilibrada estructura y la hermosa selección de recursos estilísticos; o Mosé ibn Chiquitilla, del que conocemos algunos piyyutim y poemas seculares como el dirigido a Semuel o Yosef ibn Nagrella.

Por su excepcionalidad, es obligado recordar a Qasmuna bat Ismail, una de las escasas voces femeninas de la poesía hebrea de las que tenemos noticias y pequeñas muestras de sus versos.

7. Una presentación y traducción parcial de la misma en Sáenz-Badillos 1992, 101-119.

8. *Ibid.*, 121-161.

III. LA POESÍA HEBREA EN AL-ÁNDALUS: SIGLOS XI-XII

Coincidiendo con el gobierno de los almorávides, que, sin entrar en matizaciones, trae consigo un cambio de mentalidad y un enrarecimiento del clima intelectual, la poesía andalusí lejos de mostrar síntoma alguno de decadencia continúa su «Edad de Oro» en los versos de Mosé ibn Ezra y Yehudá ha-Leví, quienes, junto a sus antecesores, nos han legado una de las obras más maduras y armoniosas de la literatura hebrea de todos los tiempos.

1. *Mosé ibn Ezra*

Como sucede con la mayoría de los poetas judíos de al-Ándalus, la biografía de Mosé ibn Ezra está jalonada de episodios oscuros en los que nos movemos en el terreno de la hipótesis. Segundo de cuatro hermanos de una influyente familia de Granada, donde nace en torno al año 1055, se integra plenamente en la vida social e intelectual de la nobleza judía granadina y desempeña funciones de importancia en el gobierno musulmán. Modelo de cortesano y «rabino», de intelectual que armoniza valores religiosos y seculares, Ibn Ezra reúne en torno a él un notable círculo de sabios y poetas, entre ellos, un joven Yehudá ha-Leví. Según sus propias palabras, es Granada el escenario de los años más placenteros de su vida, una época privilegiada desde la que juzgará sus experiencias posteriores:

Si me condujera mi Dios a Granada,
 serían dichosos mis caminos
 Y me saciaría de las aguas del Senir, puras hasta
 cuando bajan turbios los torrentes deliciosos,
 Una tierra en la que mi vida fue agradable, y en la que
 las mejillas del Destino ante mí se extendieron.

(en Sáenz-Badillos 1988, 169)

Cuando los almorávides toman la ciudad, Mosé ibn Ezra la abandona (entre 1090-1095) para comenzar su periplo por la España cristiana. Este suceso marca un punto de inflexión en su vida personal, intelectual y artística. El poeta granadino nunca volverá a al-Ándalus y continuará recorriendo en soledad un territorio que percibe como hostil⁹.

Considerado el poeta hebreo más «conservador» de la escuela andalusí, el clasicismo de lenguaje y estilo caracteriza sus poemas seculares y litúrgicos, donde se muestra como un maestro del «estilo decorativo» (*badi*). En su diván se han distinguido dos grandes épocas que coinciden con los dos grandes periodos de su biografía. Su poesía de juventud, reflejo de la vida del aristócrata cortesano en Granada, nos ofrece un modelo de perfección técnica y dominio de la lengua. Poemas báquicos, amorosos, hermosas descripciones de la naturaleza, etc., hacen patentes su conocimiento y habilidad en el uso de recursos poéticos, con los que alcanza una de las más logradas expresiones de belleza formal. Es también en

9. Como pone de relieve Brann 1991, 67-68, Mosé ibn Ezra no se resignó a la vida en el exilio y consideró siempre a la sociedad hispano-judía como inferior a la andalusí de su juventud.

su ciudad natal donde compone, por primera vez en la literatura hebrea, una obra de estilo árabe de *tajnis*, el *Séfer ha-Anac* (*Libro del collar*), un amplio conjunto de dísticos con rima paronomástica.

Un tono bien distinto poseen aquellos poemas que tienen como trasfondo su «exilio» por tierras cristianas y donde las convenciones literarias se transforman en un medio de expresión individual. En este ámbito se ha subrayado la singularidad de sus poemas de queja donde expresa su nostalgia por un pasado feliz, su soledad, su aislamiento¹⁰. Durante estos años, su pesar se agrava por la muerte de familiares y, de nuevo, el más maduro y personal Ibn Ezra se descubre en las elegías que a ellos dedica, elegías que reúnen alguno de sus temas y motivos más específicos¹¹:

Lo busco sin cerrar los ojos y no está,
 pues se encuentra dentro de mi pecho.
 Él está cerca pero no escucha el grito
 de dolor: ¡está tan lejos como dista el oriente del poniente!
 Y si al menos el sueño no me aborreciera,
 tendría la esperanza de ver sus miembros mientras duermo.

(Navarro Peiro 1994, 31-32)

El desencanto profundo que los poemas escritos lejos de al-Ándalus traslucen, no impide, sin embargo, que en estos años componga alguno de sus más hermosos cantos de amor y vino.

Su obra poética incluye un extenso grupo de poemas religiosos, de todos los géneros cultivados en al-Ándalus, muy elaborados formalmente. Más que ningún otro poeta andalusí, lo profano y lo sacro se fusionan haciéndonos olvidar que en sus versos se dan cita dos realidades, en principio, extrañas entre sí. El conjunto de sus *selijot* lo convierten en el poeta penitencial por excelencia. Empleando preferentemente formas estróficas, nos ofrece una variada gama de estructuras, estilo e imaginería poética.

La faceta de Mosé ibn Ezra como poeta es inseparable de su actividad como prosista. Dos son las grandes creaciones que se han conservado, ambas escritas en árabe durante su época de exilio y compuestas al estilo de los libros de *adab*: *Arugat ha-bósem* (*Arriate de aromas*), título de la traducción hebrea conservada, y *Kitab al-muhadara wal-mudakara* (*Libro de la disertación y el recuerdo*) (Ibn Ezra 1985). La primera de ellas, se ocupa fundamentalmente de cuestiones de filosofía y lexicografía guiadas por un hilo conductor: la elaboración de una teoría de la metáfora bíblica conforme a las teorías antropocéntricas medievales.

Excepcional en su género es también el *Kitab al-muhadara*. Analizada desde muy diferentes perspectivas, esta preceptiva poética se divide en ocho cuestiones, entre las que han recibido una atención especial la cuestión quinta, un documento clave para el conocimiento de la cultura hebrea medieval, donde Ibn Ezra repasa críticamente las generaciones de

10. Al respecto puede verse Navarro Peiro 2001.

11. Véase al respecto el estudio de conjunto y la traducción anotada en Navarro Peiro 1994.

poetas e intelectuales judíos de Sefarad desde sus inicios hasta sus coetáneos, y la octava, en la que se ocupa extensamente de las distintas figuras retóricas que se emplean en la poesía.

2. *Yehudá ha-Leví*

Nacido en torno a 1070 en Tudela, pocos autores judíos medievales han recibido la atención de Yehudá ha-Leví cuya persona y obra han sido objeto de numerosos estudios que se han sucedido sin interrupción a lo largo de los años y hasta hoy, como muestran las recientes monografías que investigadores como Scheindlin o Yahalom le dedican.

Tras pasar algún tiempo en la España cristiana, Ha-Leví emprende camino hacia el sur donde los Ibn Ezra, Yehudá ibn Gayyat o Yosef ibn Saddiq pasan a ser parte de su círculo de relaciones. Más tarde, en su recorrido por tierras castellanas, donde debía de encontrarse a principios del siglo XII, mantuvo una especial vinculación con Toledo cuya corte acoge a dignatarios judíos como los Ibn Ferruziel a quienes dedica varias de sus composiciones.

Si durante gran parte de su vida su persona se asocia a la imagen del hombre integrado en la sociedad cortesana, fiel al sistema sociocultural judeoandalusí, en sus últimos años este modelo es rechazado. Por distintas circunstancias (como el endurecimiento de las condiciones sociales y políticas en la península o las expectativas mesiánicas frustradas) «trataba de abandonar la sociedad de la que había llegado a ser prisionero» (Brann 1991, 84). Decidido a marchar hacia Jerusalén, en el año 1140 embarca con destino a Alejandría, y tras pasar algunos meses en El Cairo, emprende el que había de ser el tramo final de su periplo. Aunque desconocemos si pudo cumplir su deseo de morir en la tierra de sus antepasados, la aventura que emprende a edad muy avanzada, da lugar a uno de los más hermosos y singulares conjuntos poéticos de la literatura hebrea medieval.

Autor de una extensa producción secular¹², en el diván de Yehudá ha-Leví se recogen más de cuatrocientos poemas que nos descubren a un maestro en el empleo de las categorías estéticas de su tiempo:

La cierva lava sus vestidos en las aguas
de mis lágrimas y los tiende al sol de su esplendor.
No precisa agua de manantiales, pues tiene mis ojos,
ni sol, con la belleza de su figura.
(Yehudá ha-Leví 1994, 41)

En el conjunto de su poesía sobresalen los numerosos poemas de alabanza y amistad destinados a personajes concretos, donde logra un tono personal que se refleja en forma y contenido. Asimismo constituyen un conjunto singular sus poemas nupciales, el grupo más significativo de entre los que nos han legado los poetas hispanohebreos, donde lo religioso y lo profano se fusionan para celebrar la unión de los nuevos esposos; o sus elegías por los seres queridos y aquellas otras en las que el difunto

12. En Yehudá ha-Leví 1994, Sáenz-Badillos y Targarona presentan una nueva edición crítica de una selección de poemas acompañada de traducción y estudio literario de Doron.

toma la palabra para «dialogar», dramáticamente, con los vivos siguiendo el patrón literario de la balada. Y junto a ellos, hermosos y elaborados cantos de amor o vino.

Un interés especial han suscitado los poemas compuestos en la última etapa de su vida, eco literario de sus aspiraciones más genuinas y reflejo de su plena madurez como poeta. Superando los marcos poéticos convencionales, motivos de la poesía árabe, fuentes hebreas y vivencias personales se combinan en sus *poemas de Sión* donde la añoranza y el anhelo por la tierra de Israel se trasladan al ámbito de lo íntimo y donde la tensión entre el sueño y la realidad se perfila como motivo básico:

Mi corazón está en Oriente, y yo en los confines de Occidente
 ¿cómo gustar de los manjares y disfrutarlos?
 ¿Cómo cumplir mis votos y mis promesas, si sigue
 Sión bajo el poder de Edom y yo sometido a los árabes?
 Me parece tan fácil abandonar todo el bien de Sefarad,
 comopreciado contemplar las ruinas del Santuario destruido.

(Yehudá ha-Leví 1994, 43)

La travesía que el autor realiza está en el trasfondo de sus *cantos del mar* donde, junto al temor que provoca el viaje o el dolor de la separación, se alza la plegaria confiada a Dios y el deseo, por encima del miedo y los peligros, de llegar a Palestina. La descripción del lugar, con influencias del género *al-fadail*, se perfila como eje central de sus *poemas de Egipto* en los que el elogio de la privilegiada belleza del país se combina con la alabanza de las «cualidades» históricas de un entorno en el que Israel vivió acontecimientos clave como pueblo. El presente y el pasado se fusionan en este conjunto de cantos aunando el recuerdo colectivo con las emociones individuales.

Su poesía sinagoga comprende más de cuatrocientos poemas de una amplia gama de géneros en los que se manifiesta la riqueza de formas, temas, imágenes, esquemas rítmicos, etc., que se alcanzó en al-Ándalus. Como sucede en sus poemas seculares, la maestría artística y las cualidades estéticas de su poesía de tema religioso se ven enriquecidas por el carácter peculiar que le proporciona la presencia, desde el punto de vista del contenido y la forma, de rasgos singulares de quien vierte en ellos sus propios pensamientos y preferencias literarias. En este sentido se han destacado, entre otros aspectos, el llamativo aumento del número de moaxajas con respecto a sus predecesores, el significado personal otorgado a imágenes tradicionales (como la paloma) y a elementos simbólicos, o el trasvase de experiencias colectivas al ámbito de la intimidad. El amplio desarrollo del tema de la profecía, la presencia de Sión como foco de los deseos de su pueblo o las referencias a eventos nacionales como marco de sus vivencias religiosas, reflejan la cosmovisión y los principios ideológicos del autor y personalizan su poesía religiosa.

3. Otros poetas

Mosé ibn Ezra recuerda en su *Kitab* no menos de veinticinco poetas a los que hay que añadir el nombre de los autores mencionados en su propio

diván, en el de Yehudá ha-Leví o los que se incluyen en el capítulo 18 del *Tajkemoní* de Al-Jarizi. Los poemas de la mayoría de ellos no se recogieron en divanes independientes o, si se hizo, no se conservan. A través de su legado literario es posible intuir algunas de las tendencias de la época (por ejemplo, la preferencia por composiciones tipo moaxaja) y, sobre todo, vislumbrar el dinamismo y la viveza de la creación poética en este segundo periodo del «Siglo de Oro». Sirvan como muestra de ello el poeta, filósofo y experto en halajá, Yosef ibn Saddic a quien se deben una treintena de poemas; Yehudá ibn Gayyat, reiterado destinatario de los versos de Yehudá ha-Leví y autor al menos de una docena de poemas; Yosef ibn Sahl, de quien se conserva, entre otros, un inusual canto que se aleja de la temática clásica al convertir a las pulgas en las protagonistas de su texto¹³; o en el entorno de Zaragoza, Leví ibn al-Tabban, de quien conocemos unas pequeñas muestras de poesía secular y unos setenta poemas litúrgicos, gran parte de estructura estrófica (incluidas algunas moaxajas).

IV. HACIA LA RENOVACIÓN DE LA POESÍA HEBREA: ABRAHAM IBN EZRA

Aunque cronológicamente contemporáneo de Mosé ibn Ezra y Yehudá ha-Leví y andalusí por formación, Abraham ibn Ezra no es ya un «clásico» de la poesía de la Edad de Oro. Esta circunstancia, lejos de restar interés a su persona y su obra, hace de él una figura clave para conocer la evolución de la literatura hebrea medieval tras los doscientos años de esplendor que la preceden.

La biografía de Abraham ibn Ezra sitúa la primera etapa de su vida en Sefarad, donde recorre distintos centros judíos y entabla contacto con las grandes personalidades de su tiempo. Hacia 1140 inicia su periplo por la Europa cristiana. En Italia, Francia o Inglaterra continúa su actividad intelectual y redacta obras gramaticales, tratados científicos y comentarios de los libros bíblicos que acrecientan su fama y contribuyen a la difusión del acervo andalusí. Al mismo tiempo continúa escribiendo poesía y compone, entre otras obras, su *Igguéret Shabbat* (*Epístola del sábado*), una pieza literaria innovadora que el autor presenta como enviada por el mismo shabbat a través de un sueño. Tras una breve estancia en Narbona se pierde su rastro y el lugar de su muerte (ca. 1165), que ya se discute en la Edad Media, sigue siendo desconocido.

Genuino representante de un conocimiento enciclopédico que abarca los más diversos campos del saber, no hay constancia de que sus poemas se recogieran en un diván. En ellos es palpable la huella de la escuela andalusí, pero, al mismo tiempo, se introducen nuevos géneros, estructuras, rasgos estilísticos, etc., que le otorgan un sello singular respecto a sus predecesores (Itzhaki 2001). Ibn Ezra prescinde casi por completo de la casida y muestra su preferencia por la moaxaja y por modelos con esquemas rítmicos y métricos que se alejan de los patrones clásicos y que, posiblemente, no son ajenos a la influencia de la poesía cultivada en Pro-

13. Texto hebreo y traducción al español en Pérez Castro 1989, 243.

venza. La misma disposición gráfica de uno de sus poemas compuesto en forma de árbol, nos habla de una distinta actitud hacia el legado andalusí. También son notables los cambios que se aprecian en relación a los géneros tradicionales (como la casi total ausencia de poemas amorosos o báquicos como composiciones independientes) o la transformación de elementos convencionales (por ejemplo, de los cantos de amor y vino) en instrumento para la parodia y la crítica social. Se observan también llamativas innovaciones en sus composiciones satíricas y de queja donde es notable su estilo humorístico y el recurso a situaciones y personajes cotidianos. Se ha destacado, asimismo, el carácter único de sus adivinanzas, en comparación con las de los poetas hebreos que le anteceden.

Abraham ibn Ezra no se limitó a innovar en marcos poéticos convencionales, sino que también desarrolló modelos propios. Es el caso de sus poemas de disputa, donde discuten seres animados e inanimados, que se tienen por una de sus más notables aportaciones en el ámbito de la poesía secular hebrea.

En su amplio corpus de poesía litúrgica, Abraham ibn Ezra se sirve con maestría de la variada gama de recursos lingüísticos y artísticos desarrollados por la escuela sefardí. Con una marcada preferencia por las formas estróficas, en el que constituye el conjunto más extenso de moaxajas hebreas, ofrece muestras de todos los grandes géneros cultivados por los poetas hebreos de al-Ándalus con un claro predominio de composiciones breves. Los principales temas de la poesía religiosa hebrea están presentes en sus poemas de carácter nacional de notable riqueza por los motivos temáticos que recogen (sufrimiento, soledad, nostalgia por un pasado regido por un orden divino, etc.) y por la formulación literaria de los mismos. Junto a ellos, continuando la línea de sus predecesores, no faltan cantos que recrean, con lirismo y belleza, la experiencia religiosa del ser humano desde una perspectiva universalista. Tal vez con más frecuencia que ningún otro poeta, introduce en su poesía sinagoga nociones científicas, como la imagen ptolomeica del mundo, y conceptos filosóficos fundamentalmente de raíces neoplatónicas.

Una mención aparte merece por su excepcionalidad su *Jay ben Meqis*. Compuesta en prosa rimada y protagonizada por dos personajes principales, en ella se describe un viaje a través del mundo inferior, las nueve esferas neoplatónicas y el mundo superior.

V. POESÍA HEBREA EN EL SIGLO XIII: LOS POETAS DE GERONA Y TOLEDO

Ya en un contexto cristiano, Gerona y Toledo son escenario durante el siglo XIII del impulso de un estilo poético donde se dan cita patrones tradicionales y tendencias que se alejan del modelo andalusí. Los cambios que se producen en esta poesía son inseparables de las circunstancias y fenómenos socioculturales de la época. El movimiento cabalista, la polémica en torno a Maimónides o las tensiones sociales forman parte de este trasfondo que resuena en unos versos enraizados en su tiempo y en un entorno cultural romance.

1. Los poetas de Gerona

Desde el siglo XII Gerona es centro de una notable tradición de poesía litúrgica, pero es Mesulam ben Selomó de Piera¹⁴ quien protagoniza una interesante renovación poética durante la primera mitad del siglo XIII.

Llamado también Vides de Gerona, su vida está vinculada a esta ciudad, centro del movimiento cabalista liderado por Najmánides.

El estudio del corpus poético conservado pone de relieve el cambio que se ha producido respecto a las creaciones de sus predecesores (Fleischer 1983). En este sentido se ha subrayado repetidamente la peculiaridad de la lengua empleada que, para algunos, convierte a De Piera en el primer poeta sefardí que escribe utilizando un lenguaje no bíblico y que muestra su preferencia por el hebreo rabínico y medieval como vehículo de expresión.

No menos interesantes son las modificaciones que se observan respecto a la estructura de los poemas en contraste con los patrones clásicos. Así, por ejemplo, los versos finales que cierran alguno de sus poemas recuerdan más a la «tornada» trovadoresca que a la *jatima* (cierre) andalusí. Incluso cuando recurre a elementos tradicionales no es infrecuente que los utilice en un sentido distinto y, a veces, opuesto. Estas innovaciones conviven con procedimientos poéticos característicos de la escuela andalusí, entre ellos, la métrica cuantitativa en la que están escandidos todos sus poemas conocidos o imágenes de origen preislámico tales como el viaje en camello por el desierto.

Una atención especial ha merecido su peculiar estilo del que se ha puesto de relieve su oscuridad. Se ha tratado de explicar este rasgo de su obra sugiriendo la posible influencia de los trovadores. Se han señalado los probables contactos con el *trovar clus* de Marcabrú insistiendo en la influencia provenzal que testimonia, por ejemplo, su presentación como cantor que recita sus propios versos instrumento en mano, o la presencia en su diván de poemas semejantes al *alba*, etc. Pero la cuestión no está cerrada.

En su diván, donde es llamativa la ausencia como piezas independientes de géneros típicamente cortezanos (amor, vino, descripciones de la naturaleza, etc.), se reúne un nutrido grupo de composiciones laudatorias en alabanza de grandes personalidades de su tiempo, cantos de amistad y algunas elegías, así como poesías de tipo meditativo y sapiencial en las que reflexiona sobre temas diversos como la vejez, la muerte y la resurrección.

Su legado poético incluye un singular poema de contenido mesiánico en el que se evoca la conquista de Oriente por los mongoles, presentados como descendientes de las tribus perdidas de Israel, y sus composiciones de naturaleza polémica, especialmente notables. En ellas queda reflejada su intervención en la gran disputa de su tiempo y sus ideas contrarias a las de Maimónides cuyas concepciones racionalistas rebate. La materia misma de este grupo de poemas, convertidos en marco para la polémica filosófica, constituye una de las mayores innovaciones de los versos de De Piera. Cercano a las posiciones y doctrinas de los cabalistas gerundenses, el poeta rechaza en ellos las tesis más controvertidas del autor de la *Guía*

14. Para la traducción al catalán y al castellano de estos textos, cf. Selomó ben Mesulam de Piera 2008.

de *perplejos* (su concepto de Dios y la creación, de la retribución divina y la resurrección, etc.):

¡Guía de perplejos, refrena tu boca, calla!

Ciertamente estas palabras no hemos oído hasta ahora,
carguen con sus delitos los que dicen:

«La Escritura es una alegoría y en ella el profeta es un sueño».

(Mesulam de Piera 2008, 108)

También en la Gerona del siglo XIII, Najmánides, la gran figura del grupo de cabalistas gerundenses, rabino mayor de Cataluña y participante en la disputa de Barcelona (1263), suma a una variada actividad intelectual y literaria, su faceta como poeta. De él se conservan unos catorce poemas, mayoritariamente composiciones litúrgicas, así como un único canto secular que ha llegado hasta nosotros, el conocido como *Meá batim* en alusión a los cien versos que lo componen. Considerado una muestra palpable del deseo de alejarse del influjo del «Siglo de Oro» (Fleischer 1983, 44), Mosé ben Najmán juega con el motivo convencional del llanto por la juventud perdida. Pero frente al tópico literario de la poesía cortesana andalusí, es la vejez la etapa de la vida humana que suscita palabras de alabanza frente a los placeres de la mocedad, que se evoca con ironía.

2. *Los poetas de Toledo*

A diferencia de sus coetáneos de la escuela de Gerona, la fascinación hacia el pasado impregna muchos de los versos que se escriben en la Toledo del siglo XIII. No faltan autores que parecen querer prolongar la función del poeta de corte andalusí y mantenerse fieles a la herencia recibida de sus predecesores. Pero sus versos no pueden sustraerse por completo a la realidad del contexto en el que nacen.

Meír ben Todros ha-Leví domina la primera mitad del siglo XIII. Líder intelectual y religioso de la comunidad de Toledo, su persona reúne al dirigente judío, al jurista y al pensador contrario al racionalismo pero también al poeta conocedor y cercano a la cultura andalusí.

Han llegado hasta nosotros una treintena de sus poemas, mayoritariamente seculares. Siguiendo el modelo de la poesía cortesana, dedica panegíricos y hermosas elegías a personajes ilustres de su tiempo, o compone cantos de amistad o poemas escritos para circunstancias concretas y personales. Si bien emplea motivos consagrados en la poesía clásica que muestran su cercanía al estilo andalusí, deja entrever ciertos cambios respecto a la creación poética del «Siglo de Oro», como cierta tendencia al realismo que se refleja en la presencia de nuevos personajes y temas como los jueces y sus desmanes o el pago de los impuestos¹⁵.

Otra de las personalidades judías más sobresalientes durante los reinados de Alfonso X y Sancho IV, es también uno de los poetas más interesantes de la época: Todros ben Yehudá ha-Leví Abulafia. Cortesano de

15. Algunos ejemplos de su poesía pueden verse en Sáenz-Badillos 1998.

prestigio, los años de su juventud parecen regirse por un sistema andalusí de valores con un estilo de vida que recuerda al de la aristocracia de antaño. Los poemas de su primera época se hacen eco de situaciones y costumbres poco conformes con las tradiciones del judaísmo más riguroso como denotan, por ejemplo, sus desenfadados versos sobre sus relaciones con jóvenes árabes y cristianas que sorprenden por el tono empleado:

En amar a una muchacha no hay pecado ni culpa,
 nada malo hay en que ame un muchacho a una doncella.
 Mas sabia cosa es sentir pasión por las muchachas árabes,
 aunque no sean guapas ni perfectas,
 y alejarse todo lo posible de las cristianas,
 por mucho que brillen como el sol.

(en Sáenz-Badillos 1998, 208)

Pero el curso de los acontecimientos (su estancia en la cárcel, la reforma moral emprendida por el Rab Todros ben Yosef tras las intrigas de don Sancho) parecen llevarle a cambiar de actitud y a distanciarse de la tipología del cortesano que vive de acuerdo a categorías andalusíes afrontando el dilema de ser «un trovador hebreo enraizado en la cultura tradicional judía y árabe que vive en el seno de la sociedad cristiana» (Brann 1991, 143).

Desigualmente valorado como poeta, autor epigonal para unos, destacado representante entre los últimos grandes de la escuela sefardí para otros, su obra poética se compone de más de mil poemas que él mismo recoge en un diván que lleva por título *Gan ha-meshalim we-ha-jidot* (*Jardín de los proverbios y los enigmas*). Tras una introducción donde se encuentran ideas muy semejantes a las de los poetas de al-Ándalus, como el deseo de mostrar a través de los versos las posibilidades de la «lengua santa», reúne su variada colección de poesía. Un amplio conjunto de ella está compuesto en honor de los altos personajes judíos que trabajan para Alfonso X y que son, también, sus protectores y mecenas¹⁶. También los monarcas cristianos son honrados en su poesía: así, el poema con el que se presenta a Alfonso X, o los versos escritos con ocasión de la enfermedad y la muerte de don Sancho:

Dicen: «¡Ay!, ¿Quién sobrevivirá el año
 que ha muerto el rey ante el que todos temblaban?».
 Mas yo digo que el año
 que el rey ha muerto, el Señor es mi fuerza.

(en Sáenz-Badillos 1998, 236)

Hay además en su diván lugar para cantos de tono personal que recuerdan sus experiencias en la corte y que se hacen eco de situaciones

16. Entre otros, Selomó ibn Sadoc a quien dedica un interesante grupo de composiciones dividido en diez secciones de distintos temas al estilo del *Anac* de Mosé ibn Ezra o Todros ben Yosef ha-Leví Abulafia para quien compone 133 cantos breves (cf. Sáenz-Badillos 1999).

vitales como la enfermedad o su estancia en la cárcel desde donde sigue escribiendo.

Su *Jardín de los proverbios y los enigmas* se cierra con una curiosa serie de poemas acrósticos, las *todrosiyot*, en las que cada verso se inicia con una de las letras que forman el nombre del autor, y un grupo de composiciones de contenido religioso. Una mención especial merecen sus casi cincuenta moaxajas con jarcha árabe, hebrea y romance.

De manera global, la poesía de Todros es deudora de la tradición hebrea andalusí a la que toma como modelo asumiendo sus categorías estéticas. Su admiración por la cultura de al-Ándalus es evidente, pero su misma concepción del discurso poético refleja una evolución respecto a sus predecesores¹⁷ al igual que el uso de temas de la vida cotidiana, de alusiones a la atmósfera cristiana en la que vive o su marcada tendencia al virtuosismo manierista que se plasma, por ejemplo, en el gusto por complicados juegos de palabras, poemas con forma de árbol, o que pueden leerse en uno u otro sentido. Se han señalado también sus contactos con la literatura romance que se deja sentir en poemas que recuerdan el estilo de la *tençao* trovadoresca o en su concepto de amor.

En el diván de Todros ben Yehudá ha-Leví Abulafia se han conservado algunos poemas de otros autores de la época que testimonian que en la Toledo del siglo XIII, la poesía hebrea seguía siendo una actividad habitual¹⁸.

Fuera de Toledo, núcleo central de la creación literaria hebrea en Castilla durante el siglo XIII, es interesante recordar a Yosef ibn Chiquitilla, natural de Medinaceli (1284), a quien se atribuyen unos diecisiete poemas litúrgicos, la mayoría de ellos aún inéditos.

VI. LA POESÍA HEBREA EN EL SIGLO XIV: SEMUEL IBN SASÓN

Si bien el siglo XIV es un periodo de convulsiones y crisis para las comunidades judías de la España cristiana, algunos autores lograrán que la poesía en hebreo perviva en tierras hispanas. La lengua de la Biblia continúa resonando en los versos de quienes tratan de conservar, desde la realidad de su tiempo, el legado de aquellos que les precedieron. Nos descubren una actividad intelectual y literaria que extiende la creación poética más allá de los círculos de Toledo o Zaragoza. Es el caso de Semuel ibn Sasón.

Poco considerado en su tiempo y escasamente apreciado por grandes estudiosos de la poesía hispanohebrea, la figura y la obra de Semuel ibn Sasón han sido redescubiertas y rescatadas del olvido en las últimas décadas¹⁹ invitando a replantearse su lugar en la historia de la literatura.

Su vida transcurre en la primera mitad del siglo XIV entre Carrión de los Condes y Frómista, dos localidades enclavadas en el Camino de Santiago

17. Véase al respecto su conocido poema sobre el arte de mentir del poeta que traduce Sáenz-Badillos 1998, 223.

18. Fruto de intercambios poéticos, se encuentran recogidos, entre otros, algunos dísticos de Yacar ha-Leví, dos poemas de Yosef ben Efraim ben ha-Saraqasti o algunas composiciones del cortesano David ibn Sosan de tono satírico.

19. Gracias, de manera especial, a los trabajos que a él han dedicado Brann, Sáenz-Badillos y Targarona.

con una presencia judía notable, donde nuestro autor hace de la poesía su vocación suprema:

Yo era solo un muchacho de la Diáspora de *Sefarad*,
 cubierto con un manto de suspiros y sollozos;
 Dios me concedió el don de componer versos
 por su bondad y yo se lo tengo por merced.
 He de salir en pos de los poetas
 que de los cánticos hicieron su heredad.

(en Targarona 1998, 280)

En su diván, que él mismo recopiló, se recogen 82 poemas y una pieza en prosa rimada sobre la situación sociopolítica y religiosa de la judería castellana del siglo XIV.

En este conjunto poético se nos ofrece un muestrario de géneros tradicionales en los que se observan, sin embargo, cambios significativos; por ejemplo, panegíricos que, como ya es común en la España cristiana, han perdido la estructura típica de la casida. Junto a poemas de loa o amistad, no faltan entre sus composiciones elegías a personajes importantes de su tiempo o de su entorno cercano, algunas sátiras, poemas de género amoroso (con un estilo muy diferente al de la escuela andalusí), composiciones de queja donde deja entrever la difícil realidad de su tiempo, o poemas circunstanciales como los escritos a raíz de una enfermedad o con ocasión de la ampliación de una sinagoga.

Un interés singular cobran en su obra aquellos textos que nos hablan de su relación con otros autores de su ámbito y del intercambio de versos mantenido entre ellos. Estos poemas nos descubren a un círculo de creadores en una época donde la actividad poética parecía ser ya una excepción y en un contexto que nada tiene que ver con el entorno cortesano al que, de un modo u otro, había estado ligada desde sus inicios la poesía hispanohebraea.

En conjunto, Semuel ibn Sasón continúa el camino iniciado por los poetas hebreos de al-Ándalus, cuya obra y categorías poéticas conoce y se precia de utilizar. Pero, al mismo tiempo, introduce otros procedimientos con los que parece tratar de mostrar su dominio de las técnicas poéticas desde un horizonte mental y unos cánones estéticos distintos y distantes del clasicismo de la escuela andalusí. Baste señalar en este sentido la inclusión, de acuerdo al gusto de su época, de recursos manieristas como los llamativos efectos sonoros logrados con el «verso con eco» o sus sorprendentes versos «reversibles».

Junto a Ibn Sasón, en el siglo XIV conocemos la actividad de otros autores que contribuyeron a mantener viva la poesía en este periodo. Una de las figuras más destacadas del momento por su relevancia social, política y cultural, se cuenta entre ellos: Sem Tob Arduviel. Autor de un debate en prosa rimada, algunos poemas religiosos (entre ellos, un *widduy* para el día de Kippur), su nombre es conocido, sobre todo, por su obra en castellano *Proverbios morales* en la que se reúnen máximas y refranes de muy diverso origen.

VII. LOS ÚLTIMOS POETAS HEBREOS DE SEFARAD:
EL CÍRCULO DE ZARAGOZA

Tras los dramáticos sucesos de 1391, Zaragoza se perfila como escenario de un sorprendente renacer literario que llevará a cabo un «grupo de poetas» (*kat ha-meshorerim*). Liderado por Selomó de Piera y en el que se integran autores más jóvenes (como Vidal Benvenist ben Labí o Vidal ben Benvenist), crearán una escuela con características propias y distintas a las de sus predecesores. Si bien durante décadas han sido poco estimados y conocidos, calificados de autores epigonales en un siglo de decadencia, trabajos recientes están rescatando del olvido la figura y la obra de estos últimos poetas hebreos de Sefarad y animando a comprenderlos dentro de su marco histórico y sociocultural y desde sus propias claves estéticas.

1. *Selomó de Piera y otros poetas*

Nacido a mediados de siglo XIV y originario del municipio de Piera, gran parte de su vida y su poesía están ligados a los ilustres Ben Labí o De la Caballería, quienes reunirán en Zaragoza a relevantes personalidades de su tiempo e impulsarán el cultivo de las ciencias y las letras hebreas. Selomó de Piera será figura central en este reducto de cultura. Siendo ya anciano es muy probable que se convirtiese al cristianismo junto a miembros de la familia Ibn Labí; sin embargo, son contados los testimonios de los que se dispone al respecto²⁰. Su muerte se produce poco tiempo después de la disputa de Tortosa.

A pesar de haber sido modelo indiscutible para los poetas de toda una época, autor reverenciado por sus coetáneos y muy apreciado durante los siglos posteriores, aún no se dispone de una edición completa de su obra poética conservada en forma fragmentaria y dispersa²¹. Actualmente han sido identificados más de trescientos sesenta poemas, casidas y una treintena de moaxajas que incluyen piezas litúrgicas. Entre ellos se encuentran cerca de cincuenta composiciones de otros autores con los que mantuvo intercambios literarios. Pero unos ciento cincuenta de sus poemas continúan inéditos y la gran mayoría de los publicados lo han sido aislándolos del grupo de composiciones del que forman parte: encabezamientos, epigramas con comentarios y los textos en prosa rimada junto a los que fueron copiados en los manuscritos y que conforman piezas coherentes que como tal han de ser analizadas.

Panegíricos y cantos de amistad constituyen el grupo más nutrido en su diván. Un interés especial posee entre ellos la correspondencia mantenida con personajes de la época y miembros de su círculo de la que se conservan las cartas y versos escritos por Selomó así como las de sus destinatarios²². Junto a alabanzas a personalidades judías y cristianas (como don Juan de Ixar), se encuentran cartas a sus amigos en forma de poema enviados en ocasiones diversas (por ejemplo, el día de su boda); igualmen-

20. Esta y otras cuestiones de su biografía se abordan en Targarona 1999.

21. Véanse Targarona y Sáenz-Badillos 1999.

22. Es el caso, por ejemplo, del intercambio mantenido con Vidal Benvenist ben Labí cuya edición, traducción y estudio han llevado a cabo Targarona y Scheindlin 2001.

te, Selomó de Piera escribió algunas elegías, poemas meditativos, composiciones autobiográficas o epigramas irónicos como el que sigue:

Pica la abeja, con su aguijón daña,
 mas la picadura cura con su miel.
 ¡Calumniador! ¡Tú picas con un dardo azuzado
 que en su punta no lleva bálsamo ni miel!
 (en Targarona y Sáenz-Badillos 2002, 203)

Convencido de su maestría poética, heredero a sus propios ojos de su admirado Mesulam de Piera «todavía está por explicar el porqué su poesía —descrita como anclada en el pasado, sin la gracia y el lirismo de la andalusí, impenetrable a las nuevas corrientes del Renacimiento— fue el único modelo a seguir por todos los poetas de su tiempo» (Targarona 1999, 549).

Esta circunstancia es evidente en el caso de Vidal Benvenist ben Labí y Vidal ben Benvenist, coetáneos y no claramente identificados hasta fechas recientes²³.

Los poemas de Vidal Benvenist ben Labí, hijo de Benvenist ben Labí y discípulo y amigo de Selomó de Piera, si bien no constituyen un conjunto especialmente nutrido, son un testimonio indispensable para conocer el movimiento de restauración que se gestó en Zaragoza tras el 1391 y las relaciones y expresiones literarias de quienes fueron sus protagonistas. Sus composiciones son fruto, mayoritariamente, de la correspondencia mantenida con Selomó de Piera y Vidal ben Benvenist y el poema no es en ella una unidad independiente que pueda entenderse y valorarse al margen de la carta en que se integra.

También de manera general sigue los patrones estilísticos marcados por Selomó de Piera, Vidal ben Benvenist. Emparentado con la familia Ibn Labí y a quien hoy sabemos autor de la obra en prosa rimada *Éfer y Dina*, compone más de ciento cincuenta poemas. Selomó de Piera, con quien sostuvo un intercambio de ocho largas epístolas, y Vidal Benvenist ben Labí son los destinatarios por excelencia de sus textos, de nuevo, en el marco de correspondencias literarias aún por estudiar.

2. *Selomó ben Reubén Bonafed*

Considerado el último gran representante de la poesía hispanohebraica, nacido probablemente en Barcelona en torno a 1370, su vida está ligada de manera especial a Zaragoza. Allí se vincula al círculo de poetas liderados por Selomó de Piera y de ella marchará tras un duro enfrentamiento con los miembros de la aljama refugiándose en Belchite, donde posiblemente murió después de 1448.

En su legado literario, que incluye cartas y textos en prosa rimada, la poesía se perfila como su vocación por excelencia y en ella plasmó su manera de concebir la creación poética así como de ver y entender su tiempo y su lugar en él (Sáenz-Badillos 2000, 343-379).

23. En especial los trabajos de Targarona, entre otros 2001, han resuelto numerosas dificultades y aclarado aspectos oscuros de la figura y la obra de Vidal Benvenist ben Labí.

Su diván no está totalmente publicado²⁴. Su poesía, variada y extensa, hace uso de metros, ritmos, motivos y géneros bien conocidos en la tradición clásica de al-Ándalus, modelo que el autor se precia reiteradamente de preservar, para construir con ello un nuevo lenguaje poético. Entre sus composiciones se ha prestado una mayor atención a los compuestos con ocasión de la disputa de Tortosa y a sus poemas contra los principales de Zaragoza, entre otras razones, por su valor histórico. Los primeros, algunos escritos en la misma ciudad donde se celebró la controversia que reunió a los más grandes intelectuales y poetas de la época, reflejan el pesar que le provocan las conversiones de aquellos con quienes había compartido amistad y aficiones literarias, lazos que ni siquiera el bautismo logró romper totalmente. La censura del ambiente que le rodea es parte inseparable de este conjunto de textos: sus condenas a las apostasías que se suceden en su comunidad, sus críticas y sátiras a la sociedad de su tiempo reflejan la atmósfera de una época de la que sus escritos son un testimonio excepcional.

Su enfrentamiento con las autoridades comunitarias de Zaragoza y el rabino Yosef Yesua Galut está en el origen de otro interesante conjunto literario. Compuesto en torno a 1445, consta de unidades que incluyen fragmentos en prosa rimada y poemas que forman cartas en el estilo peculiar de la época. Con un lenguaje hiriente y mordaz dibuja la vida de la aljama y critica y satiriza a sus miembros más destacados con invectivas que se hacen eco de la problemática social y de las ricas y complejas tendencias culturales del siglo xv²⁵.

Como para el resto de los componentes del círculo del Zaragoza (del que no puede asegurarse que se viera a sí mismo como miembro), la tradición andalusí continúa viva en sus versos, pero en ella se encuentran también rasgos compartidos con las literaturas vernáculas; así sucede, entre otros, en sus cantos de amor, donde se descubren detalles considerados característicos de la poesía trovadoresca (Sáenz-Badillos 2000, 354 ss.), o entre sus sátiras y las que se están escribiendo en su ámbito más cercano (como las *Coplas de la panadera* catalanas) o en versos en los que emplea el motivo del mundo al revés, ampliamente desarrollado en la *Danza de la Muerte*.

Los poemas de Bonafed configuran un entramado de tradiciones, factores y culturas, como también lo fueron los de sus antecesores desde la época andalusí, hasta llegar a quien se describe como el último poeta hebreo en tierra de Sefarad:

Cuando muera también morirán Yedutún y Hemán²⁶,
 mi generación quedará como viuda tras mi partida.
 ¿Cómo no acudís, hambrientos de delicias, a la mesa
 de mis dichos para comer miel de panales y manjares?
 (en Prats Oliván 2010, 95)

24. La edición crítica y traducción de los textos en prosa del diván fueron objeto de la tesis doctoral de Prats Oliván 2004. Recientemente ha sido publicada la versión en español del ciclo de la disputa con la aljama de Zaragoza en Prats Oliván 2010.

25. En esta línea de contextualización literaria de su obra, véase, entre otras, Prats Oliván 2010.

26. Personajes bíblicos encargados de cantar a Dios. Cf. 1 Cr 16,41-42.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brann, R. (1991), *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Johns Hopkins University Press, Baltimore/Londres.
- Dunásh Ben Labrat (1980), *Las Tesubot de Dunas ben Labrat*, edición crítica y trad. Á. Sáenz-Badillos, Universidad de Granada/Universidad Pontificia de Salamanca, Granada.
- Fleischer, E. (1983), «The Gerona School of Hebrew Poetry», en I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides. Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Harvard UP, Cambridge, Mass./Londres, pp. 35-49.
- Itzhaki, M. (2001), «Abraham ibn Ezra as a harbinger of changes in secular Hebrew poetry», en N. de Lange (ed.), *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 149-155.
- Mesulam de Piera (2008), *Poemes de Meixulam de Piera. Girona, s. XIII*, trads. catalana y castellana de J. Ribera Florit y E. Jiménez, Patronat Call de Girona, Girona.
- Mosé ibn Ezra (1986), *Kitab al-muhadara wal-mudakara*, 2 vols., edición del texto árabe, traducción y estudio por M. Abumalham, CSIC, Madrid.
- Navarro Peiro, Á. (1994), *El tiempo y la muerte. Las elegías de Mošeh ibn 'Ezra'*, Universidad de Granada, Granada.
- (2001), «Mošeh ibn 'Ezra': El poema de los dos exilios»: *Sefarad* 61/2, pp. 381-393.
- Navarro Peiro, Á. y Vegas Montaner, L. (1982), «La poesía hebrea: Capítulo XVIII del *Tahkmoni* de al-Harizi»: *Sefarad* 42, pp. 140-171.
- Pérez Castro, F. (1989), *Poesía secular hispanohebrea*, CSIC, Madrid.
- Prats Oliván, A. (2010), *La disputa de Selomoh ben Re'uben Bonafed con la aljama de Zaragoza*, Universidad de Granada, Granada.
- Rosen, T. (2003), «'Como una mujer': un poema de amor de Isaac ibn Jalfun desde perspectiva feminista», en J. Targarona y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Poesía hebrea en al-Ándalus*, Universidad de Granada, Granada, pp. 39-51.
- Sáenz-Badillos, Á. (1992), *El alma lástimada: Ibn Gabirol*, El Almendro, Córdoba.
- (1998), «La sociedad de Toledo en el siglo XIII vista por los poetas judíos», en R. Izquierdo y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 199-237
- (1999), «Todros frente a Todros. Dos escritores hebreos de Toledo en el siglo XIII», en J. Targarona y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJS Congress*, Brill, Leiden/Boston, pp. 504-512.
- (2000), «Selomoh Bonafed at the Crossroad of Hebrew and Romance Cultures», en C. Carrete Parrondo et al. (eds.), *Encuentros y desencuentros. Spanish-Jewish Cultural Interaction Throughout History*, University Publishing Projects, Tel Aviv, pp. 343-379.
- (2003), «Poesía reflexiva de Samuel ha-Naguid», en J. Targarona y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Poesía hebrea en al-Ándalus*, Universidad de Granada, Granada, pp. 87-110.
- Sáenz-Badillos, Á. y Targarona, J. (1988), *Poetas hebreos de al-Ándalus (siglos X-XII). Antología*, El Almendro, Córdoba.
- Selomó ibn Gabirol (1987), *Poemas I. Seculares*, trad. M.^a J. Cano, Universidad de Granada, Granada.

- (1992), *Poesía religiosa*, trad. M.^a J. Cano, Universidad de Granada, Granada.
- Semuel ibn Nagrella ha-Naguid (1988), *Poemas I. Desde el campo de batalla*, ed. y trad. Á. Sáenz-Badillos y J. Targarona, El Almendro, Córdoba.
- (1998), *Poemas II. En la corte de Granada*, ed. y trad. Á. Sáenz-Badillos y J. Targarona, El Almendro, Córdoba.
- Targarona, J. (1998), «Semu'el ben Yosef ibn Sason y su entorno social: los judíos de Castilla en el siglo XIV», en R. Izquierdo y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 279-304.
- Targarona, J. y Sáenz-Badillos, Á. (1999), «El diwan de Selomoh de Piera. Estado de la cuestión», en J. Targarona y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, Brill, Leiden/Boston, pp. 541-551.
- Targarona, J. y Scheindlin, R. P. (2001), «Literary Correspondence between Vidal Benvenist ben Lavi and Solomon ben Meshullam de Piera»: *REJ* 160/1-2), pp. 61-133.
- Yehudá ha-Leví (1994), *Poemas*, introducción, traducción y notas de Á. Sáenz-Badillos y J. Targarona, Estudios literarios A. Doron, Alfabeta, Madrid.
- Yisjac ibn Jalfun (1988), *Yisjac ibn Jalfun, poeta cortesano*, trad. M.^a J. Cano, El Almendro, Córdoba.

LA NARRATIVA HISPANOHEBREA

Ángeles Navarro Peiro

Los primeros testimonios conservados de textos narrativos hispanohebreos pertenecen al siglo XII, dos siglos después de los primeros textos poéticos de los que tenemos noticia que se remontan al siglo X. Al igual que sucede con las otras manifestaciones literarias de los judíos hispanos, la narrativa nació en tierras de al-Ándalus a la zaga de la narrativa árabe, aunque adquirió su mayor desarrollo y esplendor posteriormente en los reinos cristianos.

I. FUENTES DE LA NARRATIVA HISPANOHEBREA

Las fuentes de esta narrativa se encuentran, por una parte, en la literatura hebrea anterior, por otra, en la literatura árabe de la época. Y, por supuesto, como sucede en las literaturas medievales de otros pueblos, en las famosas colecciones de cuentos orientales *Calila y Dimna*, *Sendebâr* y *Barlaam y Josafat*.

1. *El cuento en la literatura hebrea anterior*

La narración y el cuento se cultivaron en la literatura hebrea desde los tiempos bíblicos. En los libros que componen el Antiguo Testamento se pueden encontrar narraciones breves que han sido clasificadas como mitos, fábulas, sagas, leyendas, cuentos maravillosos, ejemplos o parábolas. Este tipo de narraciones aparecen a menudo en la Biblia, pues eran géneros muy del gusto de los pueblos que formaban el llamado Antiguo Oriente y se transmitían de unos a otros, elaborando cada pueblo los materiales según su propia cultura e introduciendo los matices y cambios necesarios para adecuarlos a la intención o finalidad que quisiera dárseles. Estos cuentos se transmitían generalmente al principio de modo oral hasta llegar a su fijación por escrito en un determinado contexto y en el caso que nos ocupa en los documentos escritos que forman el Antiguo Testamento.

En el periodo siguiente, época de la Misná, el Talmud y de la literatura midrásica, el cuento estaba integrado en el género midrásico y subordina-

do a sus propósitos didácticos y morales. No se escribían, o al menos no se han conservado, cuentos como obras separadas. Esto no quiere decir que el cuento popular, transmitido oralmente hasta su fijación por escrito, no existiera en esa época, por el contrario, como sucede y ha sucedido en todos los pueblos, debieron de existir durante el periodo que nos ocupa cuentos y relatos que formaban parte del folclore judío. Muchos de ellos fueron tomados probablemente por los redactores del Talmud y de la literatura midrásica para ilustrar sus explicaciones y como base de sus relatos. Es posible que otros cuentos se perdieran al no ser recogidos en estas obras, aunque parte de ellos fueron recuperados en época posterior por los compiladores de las colecciones de cuentos medievales de las que más adelante trataremos. Por lo tanto, a pesar de la subordinación del relato al contexto rabínico, gran parte de la tradición popular perteneciente al folclore judío se nos ha conservado gracias a la inserción de los cuentos en la literatura talmúdico-midrásica.

Los temas, motivos y estructuras de los relatos que encontramos en dicha literatura son tan variados que difícilmente se podrían describir en pocas palabras. Son frecuentes, por ejemplo, los que toman como punto de partida a un personaje bíblico (José, Salomón, David, etc.). A partir de un personaje de este tipo se crea un relato bien elaborado con nuevos matices y detalles. Otros relatos se basan en un hecho o en un personaje histórico. En estas narraciones no se buscaba generalmente la fidelidad, tal y como hoy la entendemos, en relación con el hecho histórico concreto, sino que lo que se ponía de relieve era la trascendencia que tal acontecimiento tuvo para el pueblo judío o la lección teológica o moral que de ello se pudiera desprender. Entre estos relatos ocupan un lugar relevante los que se refieren a la conquista de Jerusalén por los romanos y la destrucción del templo en el año 70. Los personajes de Tito y Vespasiano se confunden en ellos, pues el hecho trascendente, lo que estaba en primer plano, era la destrucción del templo y de la ciudad; que fuera obra de Tito o de Vespasiano quedaba en lugar secundario. También suelen verse implicados en este tipo de narraciones rabinos o sabios notables judíos.

Con frecuencia los relatos se refieren a anécdotas o datos biográficos relativos a los sabios antiguos y tienen la finalidad de servir como ejemplo en la explicación de alguna doctrina moral, ética o halájica. Debido a ello las noticias o datos acerca de la vida de estos personajes se adornan, exageran o adecuan a la finalidad requerida por el contexto, resultando difícil discernir entre lo real y lo legendario. También protagonizan a veces este tipo de cuentos personajes, que sin ser rabinos, sobresalieron entre la comunidad judía por su prestigio, autoridad o riqueza. Los protagonistas de los cuentos introducidos para ilustrar la doctrina expuesta eran también muchas veces anónimos, desconocidos o imaginarios.

La finalidad de otros cuentos era aclarar o explicar el problema que se estaba discutiendo, o facilitar la interpretación de algún pasaje bíblico de oscuro significado. Generalmente los relatos pertenecientes a este tipo se introducían por medio de la fórmula *mashal*, «ejemplo», «parábola». Los ejemplos o parábolas son frecuentísimos en este tipo de textos.

Han quedado fuera de esta breve descripción muchos temas y tipos de relatos, pero lo que se pretende subrayar es que la situación de sub-

ordinación al contexto del relato en la literatura talmúdico-midrásica no impidió que se incluyera en ella un abundantísimo material narrativo, que fue después ampliamente utilizado durante la época medieval.

En gran medida el cuento hebreo medieval judío se basa en los temas y motivos proporcionados por la literatura talmúdico-midrásica con la casi única excepción de la narrativa hispanohebraica que beberá, como hemos indicado, también de otras fuentes. En los comienzos de la Edad Media se deshizo la unidad externa que había caracterizado la literatura talmúdico-midrásica y comenzaron a desarrollarse nuevas formas de creación literaria. En el proceso de formación del cuento hebreo como género literario se puede señalar un primer estadio en el que surgen una serie de relatos independientes basados en motivos pertenecientes a la literatura talmúdico-midrásica. Dichos motivos se elaboraron a veces de tal modo que el relato resultante se distancia bastante del significado original que la noticia tenía en su primitivo contexto.

Tal es el caso, por ejemplo, del relato medieval *La leyenda de los diez mártires del reino* (*Haggadat aséret harugué maljut*). En la literatura talmúdica se describe en diversos pasajes la muerte de rabí Aquiba y de algunos otros mártires judíos durante las persecuciones romanas. La narración medieval recoge tales noticias, las aúna y presenta un relato elaborado acerca de la muerte de diez mártires, que en realidad vivieron y murieron en distintas épocas, como si se hubiera producido al mismo tiempo. Otro ejemplo lo constituyen las narraciones de Eldad ha-Daní, un viajero de finales del siglo IX, cuyos orígenes y personalidad son aún un misterio y que visitó, al parecer, Babilonia, el norte de África y la península ibérica, contando extrañas historias acerca de sus viajes y aventuras. Sus relatos tratan de las diez tribus perdidas y declaraba que él mismo pertenecía a la tribu de Dan, de ahí su nombre *ha-daní*, el danita. En la literatura talmúdica se encuentran algunas notas diseminadas acerca de este tema, pero Eldad hace una descripción coherente y orgánica de la vida de esas tribus desaparecidas.

Entre los siglos VIII y XII cristaliza una nueva forma literaria, desconocida hasta entonces en la literatura hebrea: los primeros libros de cuentos, colecciones de relatos breves con una intención claramente literaria. Las cuatro obras más representativas que se han conservado son: el *Midrás de los diez mandamientos*, que pese a su título no es en realidad un midrás sino una colección de alrededor de cincuenta cuentos, algunos de los cuales fueron tomados de la literatura talmúdica, otros están basados en los libros apócrifos, pero muchos se escribieron por primera vez en hebreo, aunque probablemente se tomarían de la tradición oral popular; el *Alfabeto de Ben Sira*, colección de cuentos y epigramas; el *Libro de cuentos* (*Séfer ha-maasiyyot*) o *Libro precioso de salvación* (*Jibbur Yafé me ha-Yesuá*), escrito por R. Nissim ben Yacob de Cairuán, y los *Exempla de los rabinos*, que incluye más de doscientos relatos, la mayor parte de los cuales son talmúdicos, aunque también contiene bastantes cuentos populares medievales¹.

1. Algunas de estas colecciones han sido traducidas al español por Alba 1990 y 1991. Un minucioso estudio de los relatos hebreos medievales fue realizado por Dan 1974.

Bastantes de estos cuentos tradicionales judíos pasaron a Occidente por medio de traducciones al latín incluidas en obras de autores cristianos, generalmente conversos, y del latín se tradujeron a otras lenguas, como, por ejemplo, el castellano. Otras veces la versión castellana se realiza directamente del hebreo, versiones llevadas a cabo también en gran parte por judíos o judeoconversos².

2. *Las colecciones de cuentos orientales y sus versiones hebreas*

Al hebreo se hicieron dos versiones del *Calila y Dimna*, a partir de originales árabes, en el siglo XIII. La primera es obra de R. Yoel, personaje del que nada sabemos. El texto conservado comienza al final del capítulo III, que contiene el relato acerca de los dos lobos cervales, Calila y Dimna, que dan título a la colección. La otra versión fue realizada por Yacob ben Elazar de Toledo (finales del siglo XII y comienzos del XIII), el cual se distinguió como gramático, traductor y poeta. El texto de la obra también nos ha llegado incompleto. Contiene desde el principio, la Introducción de Ibn al-Muqaffa y la historia de Berzebuey, hasta el capítulo IV, el de los búhos y los cuervos. Las dos versiones hebreas presentan marcadas diferencias³, ya que el tratamiento del texto es muy diferente en los dos traductores. El *Calila* de R. Yoel está redactado en prosa llana, lo cual propicia una mayor fidelidad al texto árabe que tradujo. En R. Yoel encontramos, por así decirlo, una versión simple, aun cuando se observen las adiciones, omisiones y modificaciones frecuentes en los traductores medievales. En cambio, Yacob ben Elazar realiza una recreación literaria del texto, que se manifiesta desde un principio por el estilo elegido para su redacción: la prosa rimada, estilo de la narración literaria hispanohebraica, y hace uso, según es propio de dicho estilo, de una lengua hebrea más bíblica con abundantes alusiones y citas bíblicas en la narración. La gran importancia de la versión hebrea de R. Yoel, fuera de la literatura hebrea, reside en su traducción latina realizada por Juan de Capua entre 1262 y 1278, versión latina de la que nacieron las traducciones a las diversas lenguas europeas.

Las narraciones de los capítulos que componen el *Calila* empiezan con un diálogo entre un rey y su filósofo. El rey suele comenzar haciendo referencia al capítulo anterior y manifiesta su deseo de oír un relato distinto. Cada intervención del filósofo constituye una narración extensa independiente. Los personajes que aparecen en tales narraciones, generalmente animales, cuentan a su vez otras historias para apoyar sus argumentos u opiniones y los nuevos personajes cuentan nuevas historias. La estructura narrativa del *Calila* es, por tanto, bastante complicada, ya que cada uno de sus capítulos está compuesto por una historia distinta que puede servir de marco para los cuentos que en ella se insertan.

Por el contrario, la estructura del *Sendebbar* presenta una gran sencillez, ya que toda la obra está contenida dentro de un solo marco narrativo. La versión hebrea del *Sendebbar*, realizada en el siglo XII o XIII, es conocida con el título de *Cuentos de Sendebbar (Mislé Sendebbar)* (Sendebbar 1988). En lo

2. Sobre este tema, véanse Alba y Navarro Peiro 2004 y 2005.

3. Sobre estas versiones, véanse Navarro Peiro 1997 y 1999.

concerniente a la estructura narrativa, la obra pertenece al tipo oriental de relatos de cuentos para prorrogar una sentencia de muerte (*Las mil y una noches* constituye la obra más conocida dentro de esta categoría). Tenemos, por tanto, una novela marco en la que sus protagonistas cuentan relatos para apoyar sus distintos puntos de vista. Sin embargo, a diferencia del *Calila*, los relatos influyen decisivamente en el desarrollo de la acción principal, ya que, una vez escuchados, el rey modifica sus decisiones y ordena la inmediata ejecución de la sentencia o, por el contrario, la suspende.

Aludiremos por último a otra obra de origen oriental que también gozó de gran popularidad y difusión durante la Edad Media y contó con muchas versiones y traducciones, entre las que se encuentra la hebrea que se realizó en Barcelona. Nos referimos a la leyenda de *Barlaam y Josafat*, según las versiones cristianas, o de *Bilawhar wa-Yudasaf*, según los árabes. La traducción hebrea fue realizada por Abraham ibn Jasday, que vivió en Barcelona en la primera mitad del siglo XIII, y lleva el título de *El príncipe y el monje* (*Ben ha-mélej ve-ha-nazir*)⁴. El texto está escrito en prosa rimada con intercalación de poemas al estilo de las macamas árabes, aunque la estructura y contenido de la narración nada tienen que ver con ellas.

Parece que el autor utilizó una versión árabe para llevar a cabo su obra, pero actualmente se desconoce en qué versión o versiones se basó. Hay que señalar también que Ibn Jasday introdujo algunas novedades notables, ya que, a diferencia de las otras versiones, el príncipe no seguirá una vida ascética, sino que, contradiciendo en cierto modo el horóscopo inicial, se quedará por consejo del monje en palacio para cumplir sus obligaciones como soberano cuando muera su padre. Además, mientras que las versiones árabes centran su atención en la conversión del príncipe al islam y las europeas cristianizan completamente la historia, Ibn Jasday le da un tono más universal sin utilizar el libro para hacer propaganda expresa del judaísmo, aunque por supuesto el pensamiento judío esté presente en él y sean continuas las citas y alusiones a la Biblia. *El príncipe y el monje* gozó de una extraordinaria difusión entre los judíos y, aunque se trata de una composición literaria, fue considerado como un libro de tipo ético debido a su profunda tendencia moralizante.

Por último, hay que recordar que todas estas versiones de obras orientales no responden al concepto actual de traducción, sino que el traductor es más bien un adaptador que reelabora el material a la luz de su propia cultura y tradición, suprimiendo a veces del texto lo que no concuerda con ellas y añadiendo lo que le parece oportuno. Así, por ejemplo, en las versiones hebreas aparecen muchas alusiones bíblicas y talmúdicas que conducen a conclusiones éticas acordes con la moral del judaísmo.

3. *La macama árabe*

Como antes indicamos, también en las narraciones hispanohebreas influyó la literatura árabe y de modo decisivo el género de la macama. El género

4. El texto hebreo fue traducido al catalán por Calders i Artis, en Abraham ibn Jasday 1987, acompañado de una introducción donde se recoge la problemática en torno al origen de esta obra, su influencia posterior en la literatura española, deteniéndose principalmente en la catalana, y las características de la versión hebrea.

literario de la macama, término que significa «sesión», «tertulia», «descanso», parece que tuvo sus orígenes en las reuniones de entretenimiento que celebraban los cortesanos durante la época del califato abasí, donde se contaban como pasatiempo anécdotas satíricas cuyos protagonistas debieron de ser sobre todo falsos mendigos o místicos. La palabra «macama» en plural se utilizó para designar obras escritas en prosa rimada y construidas a base de ese tipo de anécdotas, en las que el héroe de la ficción era un pícaro vagabundo que lograba maravillar a sus oyentes con discursos en los que demostraba su gran elocuencia. Junto a él se introdujo otro personaje, el del narrador, testigo de las «hazañas» del pícaro y amigo suyo.

La primera colección de macamas árabes que se ha conservado es la de Al-Hamadani (968-1008), autor de origen persa y al que se le atribuye la paternidad del género. Tal colección contiene un total de cincuenta y dos macamas, cuyo protagonista es el pícaro Abu l-Fath al-Iskandari y en las que el propio autor interviene como narrador bajo el seudónimo de Isa ibn Hisam⁵. El nuevo género tuvo una gran acogida, a pesar de que la macama suponía una gran dificultad para su autor, ya que el relato no se expresaba en prosa llana, sino que se utilizaba la prosa rimada con intercalación de poemas. Debido a ello, y para conseguir un buen resultado, el autor tenía que contar con un gran conocimiento de la lengua, dominar el arte de la poesía y al mismo tiempo saber estructurar una narración.

Al-Hamadani contó pronto con seguidores, entre los cuales destaca Al-Hariri de Basora (1054-1121) con el cual el estilo de la macama llegó a las más altas cotas de virtuosismo lingüístico, con abundancia de raros vocablos, de modo que el texto resultante se convirtió en todo un reto para la capacidad de comprensión del lector. Al igual que otros géneros literarios, la macama llegó a tierras de al-Ándalus y enseguida contó con adeptos, tanto entre los musulmanes⁶ como entre los judíos andalusíes.

II. EL GÉNERO DE LA MACAMA ÁRABE EN LA LITERATURA HISPANOHEBREA

Entre los textos literarios hispanohebreos que actualmente conocemos pertenecen al género de la macama clásica árabe tan solo dos obras: el *Relato de Asher ben Yehudá* de Selomó ben Sahl o Ibn Sacbel y el *Séfer Tajkemoní* de Yehudá al-Jarizi.

1. *Selomó ben Sahl*, Relato de Asher ben Yehudá (Neum Asher ben Yehudá)

La primera narración hispanohebrea conservada parece ser el *Relato de Asher ben Yehudá* de Selomó ben Sahl (Navarro Peiro 1976), autor del que tenemos pocas noticias, y que, al parecer, vivió en al-Ándalus en la primera mitad del siglo XII. El relato contiene un único episodio en el que aparecen los dos típicos protagonistas de la macama, el narrador y el píca-

5. Traducción española de esta importante obra en Al-Hamadani 1988.

6. Este tipo de escritos hispanoárabes fue estudiado por Granja 1976.

ro. El narrador, Asher ben Yehudá, utilizando la primera persona relata a sus amigos un episodio amoroso de su vida, aparentemente real. En cierta ocasión se enamoró de una joven que lo miró a través de una ventana y le lanzó una manzana con un mensaje de amor. Tras pasar la noche en vela a causa de sus sentimientos hacia la bella desconocida, volvió Asher al lugar del encuentro y pasó allí todo el día al pie de la ventana. Cuando llegó la noche, siguió dando vueltas por los alrededores hasta caer desmayado. Las mujeres de la casa lo recogieron e introdujeron en el harén, donde fue objeto de sucesivas bromas, logradas principalmente a base de disfraces. La última y más pesada burla consistió en presentarle como su enamorada a una mujer cubierta de velos. Al descubrir su rostro, contempló Asher la cara barbuda de un hombre que resultó ser un querido amigo suyo. Sin embargo, al final se da a entender que todo ha sido una invención para entretener al auditorio, recurso típico de las macamas árabes.

Probablemente se trata de un episodio conservado de una serie más larga de macamas, actualmente perdidas. Esta opinión se basa en la existencia de un fragmento que también comienza por la frase *Neum Asher ben Yehudá*.

2. *Yehudá al-Jarizi*, Séfer Tajkemoní

El género de la macama llega a su completo desarrollo y mayor perfección en la literatura hispanohebraica con la obra de Yehudá al-Jarizi (ca. 1170-1230). Son muy pocas las noticias con que contamos acerca de su vida y la mayor parte de ellas proceden de sus propios escritos, lo cual conlleva que haya ciertas diferencias en la interpretación de los datos por parte de los investigadores, ya que es difícil a veces discernir entre lo biográfico y lo ficticio. No hay certeza tampoco acerca del lugar de su nacimiento. Varios estudiosos se inclinan a considerar Barcelona o lugares cercanos como su patria natal, pero otros sugieren un origen andalusí o toledano. Al parecer, a finales del siglo XII vivió algún tiempo en el sur de Francia, donde se ocupó en el oficio de la traducción vertiendo textos del árabe al hebreo para cumplir encargos de determinados mecenas. En el año 1205 Al-Jarizi se encontraba en Toledo. Parece que entre los años 1205 y 1215 fue invitado a traducir la colección de macamas de Al-Hariri al hebreo, empresa que ya se había intentado antes sin éxito, pero nuestro autor aceptó el reto y llevó a cabo la difícil tarea. Poco tiempo después de terminar esta traducción abandonó España y viajó hacia Oriente, donde recorrió ciudades como El Cairo, Gaza, Jerusalén, Damasco, Alepo, Mosul, Bagdad, etcétera.

Durante sus viajes por Oriente compuso Al-Jarizi el *Séfer Tajkemoní*⁷, en cuyo capítulo introductorio nos indica que se había sentido empujado a demostrar la capacidad de la «lengua santa», el hebreo, para rivalizar con el árabe de Al-Hariri. Se había propuesto, por tanto, emular al gran autor árabe y realmente consiguió realizar una obra en la que muestra su

7. El término *tajkemoní* aparece en la Biblia en 2 Sam 23,8 como parte del nombre de uno de los héroes del rey David. Debido a su relación con la raíz hebrea *hkm*, «ser sabio», parece que en la época medieval se entendía como «sabio», «instruido», o bien «sabio consejero» que hace sabios a los demás con sus enseñanzas.

enorme maestría en el arte literario y méritos más que suficientes para ser contado entre los más importantes autores hispanohebreos. Las cincuenta macamas de que consta el *Tajkemoní* constituyen relatos independientes entre sí, cuyo único nexo son sus dos protagonistas: Hemán el ezrajita, el narrador, y Jéber el quenita, un vagabundo ilustrado, amigo del anterior. La presencia de estos personajes no implica continuidad entre los diversos episodios. Podría cambiarse el orden de las macamas y ello no supondría ningún inconveniente para su lectura. En cada uno de los episodios muestra Jéber una nueva faceta de su personalidad o se disfrazaba de un modo diferente, de suerte que muchas veces ni siquiera su viejo amigo el narrador puede reconocerlo. Esta sorprendente figura logra maravillar a sus oyentes con sus discursos, ya que domina la oratoria y los divierte con sus hazañas y deliciosos relatos.

Todas las macamas del libro comienzan con la fórmula fija: *neum Hemán ha-ezrají* (relato de Hemán el ezrajita). Al principio el narrador, testigo presencial de los hechos que va a contar, sitúa la acción en un lugar determinado, generalmente en tierras de Oriente, donde él se halla. A continuación se suele describir el encuentro del narrador con el pícaro. En muchas macamas no lo reconoce, ya que son bastantes las personalidades que puede adoptar su amigo y los disfraces que utiliza. A veces no solo es testigo de lo que Jéber hace, sino que habla directamente con él sin reconocerlo. Una vez terminada la aventura, Jéber se identifica y recita un poema en el que se autoelogia, poniendo de manifiesto sus saberes y cualidades en general o refiriéndose a las artes y méritos demostrados en esa ocasión en particular. Otras macamas presentan la siguiente variante: Jéber no aparece disfrazado y el narrador lo reconoce inmediatamente. En estos casos es él quien relata alguna de sus aventuras y el narrador a su vez la transmite a los lectores.

La fuente de algunos de los relatos son macamas de Al-Hariri; otros están inspirados en las de Al-Hamadani. Asimismo pudo utilizar Al-Jarizi composiciones árabes andalusíes, como señala Granja (1976, 25-28 y 92-94). Entre las fuentes hebreas suele citarse *La ofrenda de Judá* de Yehudá ibn Sabbetay, contemporáneo de nuestro autor, y el *Relato de Asher ben Yehudá* de Selomó ben Sahl.

El *Séfer Tajkemoní* es sin lugar a dudas la obra cumbre de la narrativa hispanohebraica, la más conocida y la más estudiada. Sin embargo, a pesar de haber sido varias veces editada (Yehudá al-Jarizi 1988), no contamos aún con una verdadera edición crítica que tenga en consideración los muchos manuscritos existentes de la obra.

III. LA NOVELA MARCO Y LOS RELATOS INSERTADOS

La influencia de los procedimientos narrativos utilizados en las colecciones de cuentos orientales *Calila y Dimna* y *Sendebár*, conocidas al principio por los autores de que tratamos a través de sus versiones árabes, más adelante también por las hebreas, se dejó sentir pronto en la literatura hispanohebraica y hubo al menos dos importantes narradores que hicieron uso de ellos: Yosef ben Meír ibn Zabarra y Yisjac ben Selomó ibn Sahula.

1. *Yosef ben Meír ibn Zabarra,*
Libro de los entretenimientos (Séfer Saasuim)

Nació Zabarra alrededor del año 1140 y, según él mismo nos indica en el *Libro de los entretenimientos*, el lugar de su nacimiento fue Barcelona, donde se dedicó al ejercicio de la medicina, siendo médico como su padre. Como los médicos judíos de su época, poseyó Zabarra una amplia cultura hebrea y árabe. Su erudición se refleja en el *Libro de los entretenimientos* cuando trata de las diversas ciencias (medicina, ciencias naturales, astronomía) o cuando habla de geometría, música, lógica, saberes que constituían el patrimonio de todo erudito judío y musulmán de la época. Conocía la lengua árabe y su literatura y probablemente el romance y la literatura europea.

La opinión de los investigadores se encuentra dividida en lo que respecta a considerar el *Libro de los entretenimientos* como fuente de datos biográficos sobre el autor. Aunque la mayor parte opina que hay bases autobiográficas en la obra, otros, sin embargo, creen que en dicho libro tuvo una gran influencia el *Libro precioso de salvación* de R. Nissim ben Yacob de Cairuán (principios del siglo XI) que comienza el relato como si fuera autobiográfico y, sin embargo, no lo es.

A pesar de que la obra es de carácter claramente literario, el autor no perdió ocasión para introducir fragmentos sobre medicina, ciencias naturales, psicología, etc. Son abundantes las citas tanto de antiguos autores griegos como de sabios árabes. Tal tipo de sentencias se transmitieron en diversas colecciones que circularon durante la Edad Media con más o menos errores de atribución de las máximas e identificación de los autores.

Zabarra utilizó en su libro el procedimiento de insertar relatos en una novela marco. Hizo uso de los recursos narrativos del *Calila* y el *Sendebar*. Expresó su obra en el estilo de la narración literaria, es decir, en prosa rimada con intercalación de poemas métricos, aunque los poemas son bastante escasos en comparación con otras narraciones hispanohebreas.

El libro comienza con una dedicatoria consistente en un extenso poema por medio del cual el autor ofrece su obra al ilustre judío barcelonés Sheshet (Séset) Benveniste. El relato propiamente dicho empieza en tercera persona con la presentación del protagonista y narrador Yosef ben Zabarra, un hombre que vivía en el condado de Barcelona dedicado al ejercicio de la medicina con abnegación y que se había hecho merecedor del aprecio de cuantos le rodeaban. Inmediatamente el protagonista toma la palabra y a continuación la narración se desarrolla en primera persona. En un sueño se le aparece su antagonista, que lo despierta y se identifica como Enán ha-Natás, hijo de Arnán ha-Das. Comienza una larga discusión entre ambos, pues Enán pretende convencer a Zabarra de que necesita abandonar Barcelona y emprender con él un viaje para conocer mundo. Uno de los argumentos que el protagonista esgrime contra la invitación de Enán es que no desea que a él le suceda lo que le ocurrió a un leopardo con un zorro, lo cual da lugar a la inserción de una larga serie de relatos. Una vez convencido, Zabarra se despide con dolor de sus amigos y parientes, y emprenden la marcha. Recorren diversas ciudades hasta llegar a la que Enán dice ser su patria natal y donde tiene su casa. Finalmente Enán resulta ser el mismo diablo como indica su nombre leí-

do al revés: Enán ha-Satán hijo de Arnán ha-Sed, es decir, Enán el Satán hijo de Arnán el Demonio. La relación de los dos personajes se hace insufrible para Zabarra, que manifiesta su deseo de abandonar esa tierra de ignorantes y pide a Enán que le deje volver a su país donde habita el gran príncipe rabí Sheshet Benveniste.

A lo largo del viaje las discusiones entre los dos protagonistas son continuas, pues mantienen puntos de vista opuestos respecto a casi todas las cosas. Estas disputas dan pie a la introducción de máximas, parábolas y cuentos. En ocasiones, los héroes de los cuentos narran a su vez otros cuentos para ilustrar sus palabras, lo cual produce que un relato se inserte dentro de otro según la técnica oriental de imbricación de relatos. Son diversos los temas que se suscitan en las conversaciones de los dos protagonistas y que se ilustran por medio de relatos, máximas de los sabios y sentencias científicas. Entre los principales temas tratados se encuentran la comida, la oración, el viaje, el amor al prójimo y la medicina, pero es el tema de la mujer el que acapara mayor espacio en el libro. De los quince cuentos que aparecen insertados a lo largo de la obra siete versan sobre las mujeres.

Al principio del libro, en casa de Zabarra, este cuenta la historia de «El leopardo y el zorro», en la que se podría identificar a Zabarra con el leopardo y a Enán con el zorro. El autor pone en boca del zorro cuatro cuentos misóginos: *La mujer del platero de Babilonia*, *La mujer del carpintero*, *La mujer que no pasó la prueba* y *La viuda que profanó el cadáver de su marido*. Veamos como ejemplo uno de los más breves que va acompañado de la moraleja que el zorro extrae del relato:

El carpintero de Damasco

Había un hombre en Damasco sumamente experto en el arte de labrar la madera. Cierta día estaba preparando maderos con sus dos manos y trabajando en sus cosas, cuando su mujer, que hilaba en su presencia, le dijo:

—Mi padre, bendita sea su memoria, era en este oficio más hábil que tú, pues él cortaba sus maderos con ambas manos: cuando una se cansaba, trabajaba con la otra; pero tú solo puedes cortar con la mano derecha.

Su marido le contestó:

—Todos los carpinteros y artesanos realizan su trabajo con la mano derecha, excepto los que son zurdos.

Pero ella replicó:

—¡Por tu vida! Prueba si puedes trabajar con las dos manos como hacía mi padre.

Y el muy necio levantó su mano izquierda con el hacha para golpear sobre la madera y dio sobre el pulgar de su mano derecha y se lo cortó. Y en el ardor de su cólera y su ira fue y golpeó con el hacha sobre la cabeza de su mujer, cuyo cráneo se partió y ella murió. Se dio a conocer el hecho a la justicia y cogieron al carpintero, lo sacaron fuera de la ciudad y lo lapidaron.

Por eso te he dicho que todas las mujeres son traidoras y cazadoras de almas, y eso que solo te cuento un poco de sus infidelidades y astucias (Yosef ben Meir ibn Zabarra 1983, 82-83).

Cuentos similares se pueden hallar en otras literaturas de la época que recogieron también la controversia literaria medieval en torno a las mujeres y en la que quizás predominaron los detractores sobre los que escribieron

en favor de las féminas. Sin embargo, el pasaje completo del *Libro de los entretenimientos* no va en contra de las mujeres, ya que el leopardo parece precisamente por hacer caso al zorro y no seguir los sabios consejos de su mujer. Zabarra suele poner en boca de Enán lo que se expresa en el libro en contra de las mujeres o, al menos, en la de algún personaje que se pueda identificar con él, como en el cuento de *El leopardo y el zorro*.

Zabarra utilizó diversas fuentes para los relatos, las máximas de los sabios y las sentencias científicas. Algunas de ellas son de origen hindú como el *Calila y Dimna* y el *Sendebär*, otras pertenecen a la cultura clásica como *La viuda de Éfeso* de Petronio que inspiró el cuento de *La viuda que profanó el cadáver de su marido*, pero la mayoría proceden de la literatura árabe e incluso, por lo general, Zabarra utilizó versiones árabes de las obras pertenecientes a otras literaturas.

Entre las fuentes árabes es evidente que el autor hizo uso del género de la macama para inspirarse. En el *Libro de los entretenimientos* aparecen recursos narrativos que también se encuentran en dicho género, como la identificación del autor con el narrador y la presencia de otro personaje cuya escala de valores difiere bastante de la del primero y logra en muchas ocasiones sorprenderlo y enojarlo. También son típicos temas de la macama los viajes y el vagabundeo, la descripción de lugares y gentes o la crítica social, los cuales están asimismo presentes en el *Libro de los entretenimientos*.

No faltan en la obra, como es lógico, los elementos de origen hebreo como máximas bíblicas, sentencias y relatos rabínicos, así como cuentos recogidos en las colecciones de cuentos hebreos medievales y especialmente en el ya mencionado *Libro precioso de salvación* de R. Nissim ben Yacob de Cairuán donde, por ejemplo, se encuentra la fuente del relato *La mujer que no pasó la prueba*⁸.

2. *Yisjac ben Selomó ibn Sahula*,

El proverbio antiguo (Meshal ha-cadmoní)

No solo Zabarra utilizó el diálogo de los protagonistas de su obra para insertar relatos, otros autores hicieron uso de este artificio para introducir sus cuentos, hasta el punto de dejar reducido el marco de la narración a dicho diálogo, como sucede en el *Calila*. Tal es el caso del *El proverbio antiguo*⁹ de Yisjac ben Selomó ibn Sahula, el cual vivió en Guadalajara en la segunda mitad del siglo XIII y estuvo vinculado a círculos cabalísticos. *El proverbio antiguo* fue compuesto en el año 1281, según se indica en la introducción a su primer capítulo.

La intención del autor al componer el mencionado libro fue contrarrestar con una obra original hebrea la influencia de los que él considera-

8. El *Libro de los entretenimientos* fue traducido al español por M. Forteza Rey, en Yosef ben Meír ben Zabarra 1983 y al catalán por González Llubera, *ibid.*, 1931.

9. El título de la obra está tomado de la Biblia, de una frase que aparece en 1 Sam 24,14: «Como dice el proverbio antiguo (*meshal ha-cadmoní*): De los malos sale la maldad...». Sin embargo, hay que tener en cuenta que el término hebreo *mashal* puede interpretarse de muy diversos modos, ya que, además de «proverbio, refrán, máxima», indica también «parábola» y en los textos medievales tiene muchas veces el sentido de «ejemplo», *exemplum*, género muy cultivado en la Edad Media.

ba libros heréticos y frívolos que provenían de fuentes no hebreas y que eran muy del gusto de los judíos de su época, refiriéndose especialmente a las versiones hebreas del *Calila* y del *Sendebár*. Por otra parte, también se proponía demostrar la belleza de la literatura hebrea por sí misma sin elementos extraños a ella. Ambas intenciones las expresa Ibn Sahula en el prólogo del libro, según puede apreciarse en estos fragmentos:

Este es el libro de *El proverbio antiguo*, vino mío aromado, licor de mis granadas. La razón de presentarlo en el día de su ofrenda es que sus cimientos se asientan en el esplendor de lo sagrado para dar a conocer la clara superioridad de lo sacro, su magnífica y muy hermosa lengua, para contar su alabanza y la belleza de sus joyas, para mostrar a los pueblos y a los príncipes su belleza. Debido a que he visto a muchos entre la multitud del pueblo en cuya boca el oro de la retórica se ha oscurecido al dejarse seducir por libros de herejes, por la sabiduría de los griegos, los cuentos de agarenos y amonitas [es decir: musulmanes y cristianos], me he dirigido a ellos diciéndoles: —Mi corazón está consternado y triste, pues me digo: dioses sois (Sal 82,6), de la cantera sagrada habéis sido tallados, de la mina de la luz fuisteis extraídos (según Is 51,1). ¿Por qué pecáis y arruináis el esplendor de mi comunidad? [...] Vuestras sentencias son máximas de ceniza, os habéis echado a la espalda toda la Ley y los mandamientos, todo lenguaje hermoso y analogía delectable y bella...

He aquí que [mi libro] trata de las bestias y aves salvajes y del resto de los animales que habitan en las islas. No me he apoyado en los dichos de Edom [cristianos] ni de Ismael [musulmanes], ni de Moab ni de los agarenos, ni en sus antiguas fábulas, ni en los primeros ni en los últimos, pues aunque me precedieron con prioridad temporal, no así en el privilegio de la ley y enseñanza verdadera. Pero sí me he apoyado en las palabras de los profetas, sus obras prodigiosas, sus maravillosas parábolas, joyas obra de orfebre... (Navarro Peiro 1988, 45-46).

A pesar de esta declaración de intenciones y de que utilizó ampliamente los relatos conservados en las fuentes hebreas como, por ejemplo, los recogidos en las colecciones de cuentos judíos medievales de los siglos VIII a XII (*Midrás de los diez mandamientos*, *Libro precioso de salvación*, *Exempla de los rabinos*, etc.), en la práctica hizo uso también de fuentes ajenas, pues para lograr su propósito imitó en parte la estructura narrativa de aquellas obras que tanto gustaban a sus correligionarios y utilizó recursos narrativos que aparecen en el *Calila* y el *Sendebár*. Además, se inspiró en fuentes musulmanas y cristianas para los relatos, aunque los modificó adaptándolos para sus lectores judíos.

Los cinco capítulos del libro tienen un esquema básico fijo. Cada capítulo está dedicado a una determinada virtud o cualidad. En el primero se alaba el entendimiento y la sabiduría, en el segundo el arrepentimiento, en el tercero el buen consejo, en el cuarto la humildad y en el quinto el temor de Dios. El capítulo comienza con la exposición de argumentos en contra de esa determinada virtud por parte de un personaje llamado en hebreo *macsé*, que quiere decir, el que pone dificultades, una especie de oponente, oponente o contradictor. Este abogado del diablo cuenta un relato, a veces complejo, pues incluye otros cuentos contados por sus personajes, en el que denigra la cualidad en cuestión y hace una alabanza del vicio o

defecto opuesto a ella. Así, por ejemplo, en el primer capítulo, donde se elogia el entendimiento y la sabiduría, el objetor expone las ventajas de la necedad (*El hombre al que se le secó el cerebro*) y en el capítulo tercero incita a no seguir un buen consejo (*La suerte del necio*)¹⁰. La segunda parte de cada capítulo contiene la defensa de la virtud debatida realizada por el personaje llamado «autor» y también consiste en un largo y complejo relato. La figura del «autor» está representada por un único personaje a lo largo de todo el libro, pero su contrincante, el *macsé*, cambia en cada capítulo. Debido a ello aparecen en la obra cinco objetores distintos, aunque no exista una caracterización específica de cada uno de ellos.

Tanto en el prólogo del primer capítulo como en la conclusión de la obra se identifica al personaje del «autor» con Yisjac, es decir, Yisjac ibn Sahula. En el prólogo del primer capítulo se relata de modo alegórico la vida de Yisjac. El autor nos da a entender que en cierta época de ella, cuando aún «su cabello no se había vuelto blanco», pasó por una etapa de disipación y entrega a las vanidades terrenales, en la que, según él, la trasgresión y la culpa se acumularon sobre su alma. Sin embargo, al llegar a los treinta y siete años, es decir, en 1281, año de composición de la obra que nos ocupa, le invadió un espíritu que le hizo comprender la maldad de sus acciones. Es muy posible, como apunta H. Schirmann (Schirmann y Fleischer 1997, 347), que exista relación entre la angustia que invadió a Ibn Sahula y el movimiento hacia el arrepentimiento que se extendió en aquella época entre los judíos de Toledo dirigido por Todros ben Yosef ha-Leví Abulafia, movimiento que tuvo lugar a raíz de las ejecuciones de personalidades judías ordenadas por Alfonso X. Para expresar el cambio que se había producido en su alma decidió Ibn Sahula componer *El proverbio antiguo*. También Y. Baer (1981, 338) opina que Ibn Sahula escribió su libro bajo la presión de los graves acontecimientos del año 1280 o 1281 e incluso identifica al gavilán protagonista de uno de los cuentos del capítulo segundo con Don Çag de la Maleja, uno de los altos dignatarios que acabó sentenciado y colgado de un árbol como el ave del cuento.

La estructura de los capítulos de la obra recuerda, por una parte, la del *Sendebar*, donde la mujer y los sabios defendían sus opiniones divergentes ante el rey por medio de cuentos y, por otra, se utiliza un débil marco narrativo reducido al diálogo entre el «objetor» y el «autor», al igual que en el *Calila*. Se hace uso además de la técnica de imbricación de relatos del *Calila*. Los protagonistas de los cuentos son por lo general animales que a su vez cuentan historias acerca de seres humanos, lo cual también se encuentra en el *Calila*. En el quinto y último capítulo se añade a los relatos un final feliz para la obra, pues al concluir el «autor» su historia, tanto el «objetor» de dicho capítulo como los de los capítulos anteriores se arrepienten de su conducta y actitud y solicitan el perdón. El autor se lo concede en virtud del arrepentimiento de sus oponentes.

En lo que respecta al contenido de la obra, debemos decir además que Ibn Sahula introduce largos fragmentos en los que por boca de los personajes expone conocimientos científicos de la época sobre diversas

10. Estos dos cuentos del objetor se encuentran traducidos al español por Navarro Peiro 1988, 147-153.

materias, como medicina, astronomía y filosofía, entre otros saberes. Tales digresiones interrumpen notablemente la secuencia del relato y dificultan aún más la comprensión de una obra en la que es difícil seguir el hilo de la trama debido a la casi continua inserción de unos cuentos dentro de otros. Por otra parte, el hebreo utilizado por el autor no facilita dicha comprensión, ya que mezcla el bíblico con el rabínico e incluso introduce citas en arameo.

La obra contó con una amplísima difusión en la época medieval. La primera edición de *El proverbio antiguo* fue realizada por Soncino en Brescia en el año 1491 y ha habido varias ediciones posteriores¹¹. El libro de Sahula ofrece al actual investigador sobre narrativa hispanohebrea un interesante campo de trabajo, ya que son muchos los aspectos que no han sido aún tratados científicamente.

IV. LA NOVELA

Otro tipo de narraciones en prosa rimada son las que siguen un hilo argumental a lo largo de todo el relato y tienen un desarrollo similar al de una novela tal y como hoy la entendemos. Entre ellas destacan dos obras que pertenecen a dos etapas diferentes, *La ofrenda de Judá* de Yehudá ibn Sabbetay (finales del siglo XII-principios del XIII) que constituye una de las primeras manifestaciones de la narrativa que nos ocupa, y la historia de *Éfer y Dina* de Don Vidal ben Benvenist (siglos XIV-XV), que es una de las últimas obras de este género escritas por los judíos hispanos. El esquema narrativo de ambas es diferente a los anteriormente mencionados, pues en los dos casos un narrador omnisciente nos relata las peripecias de los protagonistas.

1. *Yehudá ibn Sabbetay*, La ofrenda de Judá (Minjat Yehudá)

No es mucho lo que sabemos acerca de la vida de Yehudá ibn Sabbetay, tan solo algunos datos que en su mayor parte provienen de especulaciones de los investigadores sobre sus escritos. Nació probablemente en el año 1168 y se supone que vivió en Toledo, sede de su mecenas Abraham ibn Alfakar y en Burgos, donde vivía su otro mecenas, Todros ben Yosef ha-Leví Abulafia. También se supone que pasó algún tiempo en Zaragoza, debido a que una de las obras que se le atribuyen, *Palabras de maldición y anatema* (*Dibré ha-alá ve-ha-nidduy*), es una especie de libelo dirigido contra cinco importantes personalidades judías de dicha ciudad. Existen diversas especulaciones e identificaciones del autor con personajes mencionados por autores medievales, pero lo único que se puede decir con ciertas garantías es que Ibn Sabbetay fue un poeta cortesano, ya que dependió de diversos mecenas, y que vivió y desarrolló su obra en los reinos cristianos en la segunda mitad del siglo XII y principios del XIII.

Respecto a su obra literaria, además de *La ofrenda de Judá*, se han conservado otros dos textos. Uno de ellos pertenece al género de disputa o de-

11. Algunos de los cuentos se encuentran traducidos al español en Navarro Peiro 1988, 147-167.

bate y se titula *Disputa de la sabiduría y la riqueza* (*Miljémet ha-jojmá ve-ha-óser*). Escrita en el año 1214 en honor de Todros ha-Leví Abulafia de Burgos, la obra se dedica a la exposición de las ventajas y cualidades de la sabiduría y la riqueza, respectivamente, y al debate correspondiente entre los paladines de cada una de ellas. La tercera obra de Ibn Sabbetay, la ya mencionada *Palabras de maldición y anatema*, es de carácter polémico y se dirige, como ya dijimos, a cinco importantes judíos de la comunidad de Zaragoza que, al parecer, le habían atacado públicamente y habían quemado un libro suyo que versaba sobre la historia de los grandes hombres de su tiempo.

La ofrenda de Judá es un libro que puede encuadrarse dentro de la corriente de escritos misóginos medievales, ya que contiene fieros ataques contra la mujer y el matrimonio. Sin embargo, como veremos, el autor ofrece una salida airosa al conflicto, manifestándose al final en favor del matrimonio. Comienza la obra con un prólogo en el que Ibn Sabbetay se dirige a los hombres «entendidos e instruidos» en general y les ofrece su libro. Asimismo define su obra como «la historia de un hombre, cuya alma en trampa de mujer fue capturada», y añade: «En él menciono sus penas y fatigas y en él convierto todos sus males en alegoría». Justifica la composición de la obra por una petición de sus mejores amigos. A continuación del prólogo aparece un pasaje bastante oscuro de sentido alegórico, en el que los necios y malvados se unen para luchar contra los sabios y la sabiduría. Los hombres prudentes y juiciosos pierden la batalla, los necios se adueñan de todos sus bienes y hacienda, aunque algunos hombres de bien logran escapar. Todo este pasaje está encaminado a la presentación de un importante personaje del relato, pues entre los que se salvaron estaba «un hombre fiel, anciano y noble, cuyo nombre era Tajkemoní». Desde el principio de su libro Ibn Sabbetay elige cuidadosamente los nombres de los personajes extrayéndolos de la Biblia. Todos ellos tienen un significado que concuerda con el papel del personaje en la obra, de modo que con solo dar el nombre ya proporciona el autor al lector una caracterización del personaje en cuestión¹². La elección del nombre de Tajkemoní ha sido cuidadosamente estudiada, pues en esa guerra contra la sabiduría, «el sabio», quizás la sabiduría misma, logra escapar. En la descripción de Tajkemoní se anticipa también una de las funciones del personaje dentro de la obra: «él fue quien comenzó a salvar a Israel del poder de las mujeres», frase que introduce el tema misógino en el relato. También se hace referencia aquí a Zéraj, el hijo de Tajkemoní.

Sigue la obra con un fragmento en el que Ibn Sabbetay convierte al anciano Tajkemoní en una especie de profeta al estilo bíblico. Una conmoción cósmica precede a la aparición de un ángel que le transmitirá cosas secretas. El discurso del ángel entra de lleno en el tema misógino, ya que culpa a la mujer de todos los males de la humanidad y se basa nada menos que en la conducta de señalados personajes bíblicos femeninos como Eva, Raquel, Dina o Dalila. A continuación aparece el testamento moral que Tajkemoní dirige a su hijo antes de morir y que contiene lo que podríamos llamar la teoría misógina. Es como una declaración de principios,

12. Sobre este tema, véase Navarro Peiro 1998.

pues la enseñanza que el padre transmite a su hijo tiene como finalidad el ponerlo en guardia en contra de las mujeres para que se aleje de ellas y no se case. Se encuentran aquí alusiones y citas de pasajes bíblicos cuyo contenido es adverso a la mujer, pero además Ibn Sabbetay toma de la Biblia lo que se dice de determinadas mujeres perversas, adúlteras o ramera, y, sacándolo de su contexto, lo aplica a la mujer en general. Así, por ejemplo, utiliza de modo generalizado lo que aparece en los capítulos 6 y 7 de Proverbios. Entre las recomendaciones paternas podemos encontrar expresiones como estas:

Hijo mío, aparta el mal de tu morada, no cargues culpa de sangre sobre tu casa. Que no muera tu alma en plena juventud ni en el cenit de tu vida oscurezcas tu sol. Renuncia al matrimonio y su desgracia, pues no podrás soportarlo. Si un hombre toma mujer, su alma quedará seca de toda delicia. Sus días serán pocos y malos, sus palabras no serán escuchadas, no podrá librar su rostro de los ultrajes y el salvazo, todo el que pase junto a él se horrorizará y silbará (Yehudá ibn Sabbetay 2006, 64).

Después de la muerte de Tajkemoní, Zéraj comenzó a cumplir lo prometido a su padre y huía ante la sola mención de una mujer. Para estudiar y transmitir la enseñanza recibida eligió tres compañeros. Los cuatro amigos partieron de su lugar de residencia, donde no podían convivir con las mujeres que en él habitaban, y se fueron en busca de una especie de paraíso «por donde nadie haya pasado y ningún hombre habite allí». Una vez al año abandonaba Zéraj su retiro para predicar su doctrina. Según el texto: «En cada ciudad donde la palabra y la fe de Zéraj llegaban, de ajeno y veneno a las mujeres hartaba». Ante los numerosos adeptos ganados por Zéraj, la reacción de las mujeres no se hizo esperar y celebraron una asamblea para defenderse y hallar una solución del problema. En dicha reunión aparece un nuevo personaje, la astuta Kozbí, nombre que procede de la Biblia (Nm 25,15.18), pero que también puede relacionarse con la raíz hebrea *kzb* que significa «mentir», «engañar». Kozbí representa en la obra a la casamentera, cuya motivación en este relato está en el dinero que pueda ganar.

El consejo que Kozbí da a las mujeres para hacer caer a Zéraj es una doble propuesta. En primer lugar tienen que intentar que una bella mujer lo seduzca y si eso fracasa, habrá que recurrir al oro. La descripción que Kozbí hace de la joven que las mujeres deben buscar es uno de los retratos más logrados de la «mujer ideal» que se encuentra en los textos hispano-hebreos, aunque tal retrato refleja la imagen de una cortesana más que la de una esposa. Se trata de una mujer hermosísima, culta, bien dotada para la música, que posee un lenguaje exquisito y sabe componer poemas. Las mujeres aceptan las propuestas de Kozbí y depositan en ella su confianza, prometiendo darle lo que pida a cambio. Ayudada por su marido, el viejo Séquer hijo de Éfer (Engaño hijo de Deshonor), Kozbí logró con sus artilugios que Zéraj se enamorara de una mujer bellísima, llamada Ayyalá Selujá (Gacela enviada), según Gn 49,21.

Lo más notable del fragmento que describe la boda de Zéraj es el texto de la *ketubbá* o contrato matrimonial. Este documento añade a su valor literario el hecho de proporcionar un ejemplo de contrato matrimonial

hispanohebreo muy antiguo, incluso más que los verdaderos documentos de este tipo que se han conservado procedentes de la Edad Media. La *ketubbá* de *La ofrenda de Judá* reproduce el esquema tradicional del contrato matrimonial judío, pero a continuación de las fórmulas rituales aparecen glosas que contienen expresiones satíricas y mordaces. Después de la ceremonia Kozbí sustituye a la hermosa Ayyalá Selujá por una mujer muy fea y tiránica llamada Rispá hija de Ayyá (Brasa hija de Buitre). Zéraj cae en la desesperación al ver a la mujer que el destino le ha deparado. Lo que aparece a continuación es realmente una parodia del duelo de Job a quien sus tres mejores amigos acudieron a consolar y el fragmento comienza con citas prácticamente literales de Job 2,11-12:

Se enteraron sus tres amigos, los más allegados a él, de toda aquella desgracia que le había sobrevenido y se llegaron cada uno desde su país para expresarle sus condolencias y consolarlo. Alzaron los ojos de lejos y no lo reconocieron, pues estaba tan desfigurado que no parecía un hombre (Yehudá ibn Sabbetay 2006, 90).

Aquí se produce la primera intervención directa del autor dentro del relato, pues después de que cada uno de los amigos ha expresado sus sentimientos, se lee en el texto: «Y esto es de Yehudá que dijo», entendiéndose que se trata de Yehudá ibn Sabbetay. De nuevo el escritor se confiesa víctima de las mujeres, como en el prólogo de la obra, y se identifica con el protagonista:

¡Ay Zéraj, ay de ti y ay de mí!
Ea, lamentémonos y lloremos a una.
El tiempo malvado, persiguiendo cual enemigo,
nos ha hecho esclavos en manos de las mujeres.
(Yehudá ibn Sabbetay 2006, 92)

Finalmente, los amigos ofrecen a Zéraj su ayuda moral y material para que resuelva su caso divorciándose de su mujer. El pueblo se divide en dos bandos, unos a favor y otros en contra. Por supuesto las mujeres, unidas todas ellas, amenazan a los hombres para que Zéraj no pueda cumplir sus deseos. El pleito se presenta ante un rey llamado Abraham, que resulta ser defensor de las mujeres y que condena a Zéraj a muerte «porque despreció el amor de las mujeres». En este punto el autor recurre a la sorpresa y, presentándose de nuevo en escena, declara que «Ese Tajkemoní no fue creado ni existió, ni se casó Zéraj con Rispá hija de Ayyá. Todas esas palabras no las pronunció nadie, pues son pura invención mía». Asimismo afirma: «Amo a mi mujer y a mis hijos más que todos los que me precedieron», con lo cual el tema misógino de la obra queda en entredicho, pues todo resulta ser una broma que divierte enormemente al rey y a su corte. El rey Abraham decide proteger al poeta y además de una serie de regalos le asigna una pensión diaria. Todo esto permite identificar al rey de la ficción con Abraham ibn Alfakar, mecenas en la vida real de Ibn Sabbetay.

Acerca de las fuentes de *La ofrenda de Judá*, Dishon (1970) escribió un interesante artículo en el que recoge fuentes literarias árabes en las que se inspiró la obra. Reconociendo, por supuesto, la influencia de los

motivos árabes, especialmente del género de la macama, influencia generalizada entre los autores hispanohebreos, al menos hasta el siglo XIII, no se pueden pasar por alto los elementos de origen hebreo. Al igual que los demás escritores hispanohebreos, Ibn Sabbetay encontró en la Biblia una magnífica fuente de inspiración. Esto no solo se refleja en el uso de su lengua y en el estilo mosaico de engarce de citas bíblicas, sino que de la Biblia toma también elementos que forman parte de la propia narración. El personaje de Tajkemoní es una personificación, si queremos vía humorística, de un profeta o un sabio del antiguo Israel y tanto sus visiones como la forma discursiva de los consejos que ofrece a su hijo tienen honda raigambre hebrea. El fragmento del testamento de Tajkemoní está construido a imitación del género *musar* o enseñanza moral, que se expresa a menudo como un consejo paterno dirigido a un hijo real o ficticio. Se pueden recordar, por ejemplo, los primeros capítulos del libro de los Proverbios y el libro del Eclesiástico o Ben Sira. La influencia hebrea puede estar presente también en el cambio de novia, recuérdese el caso de Jacob (Gn 29,23-25), y es evidente en el pasaje que parodia el libro de Job, cuando los amigos acuden a visitar al desesperado Zéraj. La boda del protagonista es una boda judía con *ketubbá* incluida. El tema de la misoginia tampoco es ajeno a la literatura hebrea anterior, ya que, aparte de conocidas sentencias bíblicas y talmúdicas¹³, basta con ojear algunos de los relatos recogidos en las primeras colecciones de cuentos hebreos, como la de R. Nissim ben Yacob de Cairuán o los *Exempla de los rabinos*, basados muchos de ellos en la literatura midrásica y talmúdica.

Un aspecto muy relevante en la obra de Ibn Sabbetay es el de la parodia. A lo largo del relato nuestro autor va parodiando diversos pasajes o géneros de la literatura hebrea anterior y también de la de su propia época. Ya fue señalada por I. Davidson (1907, 10-11) la parodia de los diálogos de Job con sus amigos. También resalta este investigador el contrato matrimonial o *ketubbá* paródica. Pero no solo la parodia aparece en los casos mencionados por Davidson, prácticamente todos los fragmentos del libro son parodia de algo. Muy interesante es también bajo ese aspecto el diálogo en verso que mantiene Zéraj con la hermosa Ayyalá Selujá, pues además de parodiar la poesía amorosa de la época, se ironizan en él las competiciones poéticas en las que dado un metro y un tema, los poetas debían componer poemas para probar su habilidad en el verso y su facilidad de improvisación. Todo ello se refleja en este pasaje de la obra, en el que ambos protagonistas se provocan mutuamente para improvisar versos con los que poder dar la adecuada respuesta al poema anterior (Yehudá ibn Sabbetay 2006).

A pesar de que al final de su obra Ibn Sabbetay declaraba que todo había sido una invención con el fin de entretener y que él amaba a su mujer y a sus hijos, el relato fue entendido en su época como una provocación por parte de los defensores de las mujeres y suscitó la polémica, polémica que fue probablemente tan solo un juego literario. Pronto surgieron escri-

13. Recuérdese, por ejemplo, la de Abot 1,5: «No hables demasiado con mujeres. Esto dijeron respecto a la propia mujer, con mayor razón se aplicará a la mujer del prójimo, etc.», recogida también por Ibn Sabbetay en un pasaje de la obra.

tores judíos que, utilizando los mismos recursos narrativos de *La ofrenda de Judá*, se pusieron del lado de la mujer y expresaron también sus razones por medio de la prosa rimada. Sin embargo, en estas composiciones falta la aguda ironía y el gran ingenio de los que da muestra *La ofrenda de Judá* y ninguna de ellas logró alcanzar su alto valor literario¹⁴.

2. *Vidal ben Benvenist*, Éfer y Dina

La existencia de dos autores de la misma época, ambos poetas, llamados Vidal Benvenist o Vidal ben Benvenist produjo entre los investigadores cierta confusión en lo que se refiere a la atribución de las obras, así como a los acontecimientos de la vida de cada uno de ellos. Algunos estudios han dilucidado bastante la cuestión y distinguen claramente entre ambos autores. El llamado Vidal Benvenist ben Labí (ca. 1375-ca. 1456) era hijo de Benvenist ben Selomó ben Labí y miembro de la familia de los Ben Labí o De la Caballería, e intervino de modo destacado como portavoz de la comunidad judía en la disputa de Tortosa, aunque antes de que finalizara se convirtió al cristianismo en el año 1414, tomando el nombre de Gonzalo de la Caballería. El también poeta Vidal ben Benvenist compuso una obra en prosa rimada titulada *Éfer y Dina*, escrita alrededor del año 1400. Ambos autores mantuvieron una estrecha relación con el poeta Selomó ben Mesulam de Piera y formaron parte del círculo de poetas de Zaragoza.

Según Schirmann, el Benvenist que compuso *Éfer y Dina*¹⁵ introdujo en la literatura hispanohebrea el personaje del viejo que se casa con una mujer joven. En este caso Éfer, entrado en años y viudo de una santa mujer, se enamora de la joven Dina tan hermosa como pobre. El padre de la muchacha aconseja a esta el ventajoso matrimonio que los sacará de la pobreza. La boda se celebra, pero el anciano marido no puede cumplir con su deber conyugal durante la noche de bodas. Desesperado por lo que cree un terrible deshonor que lo convertirá en el hazmerreír de sus vecinos, acepta el consejo de su criado que le recomienda conseguir un determinado pez porque «el que come un poco de su región umbilical sale esposo de su alcoba». El viejo se excede en la ingestión de pescado pensando que así se incrementará su vigor, mas el resultado es muy diferente, ya que muere por ello.

No sabemos si nuestro autor se inspiró en alguna otra composición literaria hebrea o cristiana, o si por el contrario, como apunta Schirmann (1954-60², II, 594), fue un hecho real lo que le movió a componer esta sátira. En este segundo supuesto no hay posibilidad de localización espacial ni temporal del relato, ya que Benvenist utiliza topónimos y nombres propios extraídos de la Biblia, uso muy común, como ya hemos visto, entre los narradores hispanohebreos.

Al final del relato se añade un comentario en el que el autor expone que todo lo dicho no es más que una alegoría. El viejo Éfer simboliza al hombre en el mundo y su primera mujer, Mehetabel, que muere antes de que conozca a Dina, representa la sabiduría. Dina es el símbolo de los pla-

14. Sobre la influencia posterior de *La ofrenda de Judá*, véase Navarro Peiro 2006, 167-169.

15. Traducido en Navarro Peiro 1988, 195-207.

ceres del hombre. Jarboná, el criado que recomienda a Éfer que coma de un pez milagroso para recobrar su virilidad, representa al demonio o a la inclinación al mal que hay en el hombre y el maravilloso pez a la pasión, etc. Sin embargo, como han apuntado algunos investigadores, todas estas aclaraciones pueden ser ficticias, ya que tan solo pretenden contentar a un determinado grupo de lectores piadosos que podrían considerar la obra como un relato obsceno. Al convertir nuestro autor la historia de *Éfer y Dina* en alegoría la hacía asequible para todos los públicos.

V. LAS COLECCIONES DE CUENTOS

También escribieron los hispanohebreos colecciones de cuentos independientes entre sí como los *Cuentos árabes (Mishlé Arab)*¹⁶, una gran colección de poemas métricos entremezclados con fragmentos en prosa rimada formada por cincuenta capítulos. No hay entre los diversos capítulos ningún nexo, ni alusión alguna de unos a otros, ni siquiera un protagonista común. Existen diversas opiniones acerca de su autor, ya que en la obra tan solo aparece el nombre de Yisjac. Para algunos se trata de Yisjac ibn Crispín (Díez Macho 1952, 22-23). Sin embargo, H. Schirmann (1954-1960², II, 61) opina que la obra es forzosamente posterior a la época de Yisjac ibn Crispín, el cual vivió en la primera mitad del siglo XII, aunque escrita no después del siglo XIII, y considera que se utilizó como fuente una colección árabe que aún no ha sido identificada. Desde el punto de vista literario, el estilo de *Mishlé Arab* dista mucho de la maestría de otros narradores de la época, como Yehudá al-Jarizi o Yehudá ibn Sabbetay. Se aprecia en él un escaso uso de recursos literarios o poéticos, tan presentes en las obras en prosa rimada y en la poesía de los grandes autores. Tampoco se suele recurrir al doble sentido de las citas bíblicas para expresar una idea diferente de la que aparece en las Escrituras. Es posible que la escasez de embellecimientos y de virtuosismo en el lenguaje se deba a que el autor o redactor tuviera una finalidad ética o moralizante y no se preocupara demasiado de ello.

1. *Yacob ben Elazar*, Libro de cuentos (Séfer ha-meshalim)

Yacob ben Elazar vivió a finales del siglo XII y a comienzos del XIII. Poco se sabe acerca de su vida. Al parecer residió habitualmente en Toledo y se distinguió como gramático, traductor y poeta. Como traductor realizó una de las dos versiones hebreas conservadas del *Calila y Dimna* a partir de un original árabe y utilizando la prosa rimada como forma de expresión.

En el *Libro de cuentos* se pueden considerar dos secciones. La primera, compuesta por los cuatro primeros capítulos, consiste en relatos alegóricos, debates y competiciones. El capítulo I contiene una alegoría cuyos personajes son el narrador, el alma y el corazón; el capítulo II presenta una discusión acerca de los méritos de la poesía y la prosa; el

16. Uno de los cuentos fue traducido por Navarro Peiro 1979.

capítulo III narra las proezas retóricas de un improvisador; y el capítulo IV comprende una disputa entre la espada y el cálamo. Los últimos seis capítulos que constituyen la segunda parte contienen relatos de amor y de aventuras. En el *Séfer ha-meshalim* se detectan influencias tanto de la narrativa árabe e hispanohebraica anterior como de las literaturas romances. Ben Elazar conserva el personaje del narrador que aparece en las macamas árabes e hispanohebraicas. Todos los capítulos del libro comienzan con la fórmula: *Neum Lemuel ben Itiel* (Relato de Lemuel hijo de Itiel) al igual que, por ejemplo, al-Jarizi comenzaba todos los capítulos del *Tajkemoní* con la fórmula: *Neum Hemán ha-ezraji* (Relato de Hemán el ezrajita). Sin embargo, no aparece en los cuentos de Yacob ben Elazar el otro personaje típico de las macamas, el héroe pícaro y vagabundo, protagonista de los relatos. El contenido de los cuatro primeros capítulos refleja también la influencia de la literatura árabe, ya que el marco en el que se presentan suele ser el de una reunión de hombres cultos que vierten sus opiniones respecto a diversos temas o improvisan poemas. También Al-Jarizi dedicó en el *Tajkemoní* varias macamas a reuniones de gente culta que debate sobre temas concretos o que se reta para la improvisación poética, así como a temas alegóricos, por ejemplo, las macamas 5, 8, 9, 11, 16 y 32.

En los cuentos de amor de la segunda sección hay asimismo motivos árabes. Aparecen, por ejemplo, el mercado de esclavas, los palacios de mágica belleza rodeados de espléndidos jardines o el enamorado que se comporta como un demente. Sin embargo, como señala Schirmann (1962) en su estudio de la obra, se encuentran otros elementos que no parecen ser de origen hebreo ni tampoco árabe. El amor que aparece en estos cuentos es para Schirmann bastante diferente al de la literatura hispanohebraica de la época clásica. La protagonista no es la dama altanera y cruel que se goza en los tormentos con los que aflige a sus enamorados, sino que, por el contrario, Ben Elazar presenta varios casos de amor recíproco, en los cuales el papel de la mujer es tan importante y activo como el del hombre, y llega incluso a batirse en duelo por el amado. Las mujeres de estos cuentos superan a veces en actividad e insolencia a sus hombres correspondientes asumiendo el papel principal del relato.

VI. ESQUEMAS NARRATIVOS EN OBRAS PERTENECIENTES A OTROS GÉNEROS

Hubo autores que utilizaron los procedimientos narrativos y el estilo de la narración literaria, prosa rimada con poemas intercalados, para redactar obras pertenecientes a otros géneros, la mayor parte de los cuales se expresaban normalmente en prosa llana. El uso de este tipo de prosa elevaba el valor literario de los textos, ya que suponía en el escritor un conocimiento y dominio del lenguaje superiores al de aquellos que escribían en simple prosa.

Tal es el caso de algunos escritos de carácter filosófico, apologético y de polémica religiosa, como la *Epístola de la disciplina* (*Igguéret ha-musar*) y el *Libro del buscador* (*Séfer ha-mebaquésh*) de Sem Tob ben Yosef ibn

Falaquera, *La ayuda de la religión* (*Ézer ha-dat*) de Yisjac ben Yosef Pulgar, *Ajitub* y *Salmón* de Mattityahu¹⁷.

1. *Las sátiras*

Aunque en los libros de los grandes narradores encontramos pasajes dedicados a satirizar determinados elementos de la sociedad, también se utilizó la prosa rimada para escribir obras de contenido puramente satírico. Tal es el caso de Maimón Gallipapa que vivió, al parecer, a finales del siglo XIV o principios del XV en suelo hispano, aunque apenas contemos con datos para su identificación. Se le atribuyen tres sátiras escritas en prosa rimada. Los ataques de Gallipapa se centran en dos colectivos que desde antaño habían sido objeto de diversos ataques por parte de los escritores: los médicos¹⁸ y las mujeres. *Maamaré ha-rofeim* (*Dichos de los médicos*) es una parodia literaria, sin estructura narrativa, que contiene sentencias y ataques contra los médicos, y que satiriza los *Aforismos* atribuidos a Hipócrates (siglo V a.e.c.). Dichos *Aforismos* contienen un tratado de medicina que resume en forma de sentencias las doctrinas de la escuela de Cos, patria del médico griego, y que fue uno de los textos clásicos de medicina en la Europa medieval. Los *Aforismos* cuentan con siete traducciones al hebreo, ya que se trata de una obra muy difundida entre los judíos medievales. Al igual que su modelo, los *Dichos de los médicos* de Gallipapa se dividen en cinco capítulos, pero las sentencias, en lugar de comenzar con la frase «Dijo Hipócrates», empiezan con «Dijo el enemigo», es decir, el enemigo de los médicos, a excepción del capítulo V y último, titulado «Capítulo de la paz», en el que el autor trata de congraciarse con los atacados y comienza con la expresión «Dijo el amigo».

La sátira *Maamar midyene issá*, título sacado de Pr 19,13, que trata de las querellas provocadas por las mujeres, está constituida principalmente por anécdotas sobre la maldad de las mujeres y los daños que causan a sus maridos. En esta obra tan solo se utiliza la rima ocasionalmente, aunque contiene algunos versos intercalados entre la prosa llana y hace amplio uso de citas de versículos bíblicos, recursos también característicos de los escritos en prosa rimada. Con *Néder almaná* (*El voto de la viuda*), que es un texto muy breve, satiriza Gallipapa a la mujer que se consuela demasiado rápidamente de la muerte de su marido. A pesar de haber hecho voto de viudez, no puede controlar los impulsos de su corazón y busca un nuevo enlace.

2. *Los debates*

También se utilizó la prosa rimada para expresar obras pertenecientes al género de debate o disputa, muy popular en la Edad Media y muy utilizado por los narradores hispanohebreos, al igual que por los escritores musulmanes contemporáneos, y que también aparece en las literaturas romances de la península. Las obras dedicadas a este tema exponen una disputa que

17. Sobre estos autores y obras, véase Navarro Peiro 2006, 174-180.

18. Sobre los médicos en la narrativa hispanohebra, véase Navarro Peiro 1993.

puede tener lugar entre personas que debaten acerca de cualidades, objetos, etc., sobre los que tienen opiniones diferentes y cada uno pretende que su defendido sea el mejor. En otras ocasiones son los propios seres inanimados o los conceptos abstractos los que discuten como si de personas se tratara. En el *Libro de los entretenimientos* de Yosef ben Meír ibn Zabarra aparece en el capítulo 1 un debate entre dos comensales acerca de las excelencias del agua y del vino. Después de denostarse mutuamente, llegan a una solución de compromiso: los dos son buenos; «un poco es provechoso, pero mucho es nocivo» (Yosef ben Meír ibn Zabarra 1983, 67-70).

Yehudá al-Jarizi utilizó varias veces el tema del debate en el *Séfer Tajkemoní*. En la macama 40, por ejemplo, el narrador recibe la visita de Jéber, su pícaro amigo, el cual, después de comer, comienza a recitar, según dice el texto, sus mejores composiciones poéticas. Cuando Hemán, el narrador, se dispone a escribir tan bellas palabras, se le rompe la pluma dos veces; Hemán, irritado, la tira al suelo. Jéber se lo recrimina y comienza a hacer el elogio de la pluma. Relata Jéber entonces una disputa que tuvo lugar entre la espada y la pluma, durante la cual cada una defendió sus excelencias y achacó a la otra sus defectos. Yehudá ibn Sabbetay escribió también una obra de debate, *Disputa de la sabiduría y la riqueza*, que está dedicada a la exposición de las ventajas y cualidades de la sabiduría y la riqueza, respectivamente, y al debate correspondiente entre los paladines de cada una de ellas. Asimismo el *Séfer ha-meshalim* de Yacob ben Elazar contiene debates. El capítulo 4, por ejemplo, contiene otro debate entre la pluma y la espada: la espada se ve obligada a reconocer la victoria de la pluma, pero la pluma reconoce humildemente la superioridad de Dios, al que pertenecen la sabiduría y el poder, y el debate concluye con la reconciliación de los dos instrumentos.

Pero quizás el debate más famoso escrito en hebreo, en prosa rimada y realizado como una obra independiente sea *Las batallas* —o *Debate del cálamo y las tijeras* (*Mijlamot ha-et ve-ha-misparáyim*) (Díaz Esteban 1969) de Sem Tob ben Yisjac Arduziel, quien nos es conocido a través de la literatura castellana como Don Santo de Carrión, autor de los *Proverbios morales*, también llamados *Consejos y documentos al rey don Pedro*, dedicados a don Pedro el Cruel. Dicha obra fue realizada entre 1355 y 1360, y en ella se refleja el pensamiento ético judío transmitido por la rica literatura sapiencial hebrea. No es difícil, por ejemplo, reconocer en los *Proverbios morales* dichos o ideas que aparecen en fuentes sapienciales hebreas como el libro del Eclesiastés o el tratado Abot de la Misná.

Muy pocos son los datos biográficos con que contamos acerca del autor. Nació al parecer en Carrión de los Condes, Palencia, en la última década del siglo XIII y fue un miembro importante de su aljama. Son varias las obras de Sem Tob que se han conservado. Una de ellas, llamada *Preceptos temporales* (*Misvot zemanniyot*), realizada alrededor del año 1330, muestra que conocía bien el árabe, ya que se trata de la traducción al hebreo de un trabajo sobre liturgia escrito en lengua árabe por Yisjac Yisraelí de Toledo, contemporáneo suyo. Su producción original en lengua hebrea se compone de una serie de poemas religiosos, entre los que destaca un *widduy* o confesión de los pecados, plegaria penitencial para el Día de Kippur o de la Expiación.

Nuestro autor compuso *El debate del cálamo y las tijeras* en el año 1345 durante una temporada en la que, al parecer, se encontraba en un lugar donde hacía mucho frío en invierno. La acción se presenta como un hecho fantástico que le ocurrió al propio Sem Tob y de ahí el otro título con el que la obra se conoce: *Lo que le sucedió al rab don Sem Tob (Maasé ha-rab don Shem Tob)*. El autor comienza el relato en primera persona describiendo cómo se encuentra encerrado en su casa debido al frío helador de un día de duro invierno. Nadie se atreve a salir de sus respectivos cobijos y por ello se siente solo, sin amigos ni parientes que vayan a visitarlo. En su soledad busca compañía en la pluma, ya que, según sus palabras, el que tiene pluma y tinta en su poder no necesita amigos. Realiza un largo elogio de la pluma, pero cuando intenta mojarla en la tinta, hete aquí que esta se ha congelado. Sem Tob se irrita con la pluma y la increpa. Entonces la pluma toma la palabra para reprocharle su enfado con ella y defenderse. Las tijeras intervienen para sacar al solitario de su apuro sugiriéndole que ellas también pueden servirle para escribir, pues una pluma de hierro es más valiosa que diez plumas de caña. Le recuerdan que en las tablas de la Ley, la escritura de Dios estaba grabada, según Ex 32,16, y alegan que las tijeras están formadas nada menos que por dos estiletos de hierro, lo cual supone para el que escribe una gran ventaja. Se inicia entonces una disputa entre la pluma y las tijeras. Para zanjar la discusión la pluma propone desordenar todos los enseres de la casa y salir en busca de alguien que los ponga en orden y asigne a cada uno su función específica. Así podrán ver con cuál de las dos escribe el árbitro de la disputa, si con las tijeras o con la pluma. Aceptan las tijeras la propuesta y la pluma recorre las calles de la ciudad hasta que encuentra a un hombre pobre, pero muy sabio y versado en toda ciencia y arte. La pluma se lleva al hombre a la casa y le indica que ponga todos los objetos en su lugar según sus funciones. Cumple el mendigo sus deseos y, como es lógico, escribe con la pluma y con las tijeras se corta las uñas y el pelo y se arregla el bigote. El debate queda zanjado y la pluma, vencedora en la disputa, ofrece un gran banquete para todos sus amigos.

El relato de Sem Tob parece estar inspirado en un tema de la tradición literaria árabe: la disputa entre la espada y la pluma, que, como hemos señalado, también utilizaron Yehudá al-Jarizi y Yacob ben Elazar. El primer hispanoárabe que, al parecer, compuso una obra dedicada enteramente a este tema fue el poeta cordobés Ahmad ibn Burd al-Asgar (siglo XI), autor de la *Risalat al-sayf wa-l-qalam (Epístola de la espada y el cálamo)*, escrita en prosa rimada. Granja (1976, 18-28), que estudió y tradujo esta epístola, señaló su influencia en otros escritores hispanoárabes, así como en los autores hispanohebreos antes mencionados.

Sem Tob realiza una verdadera parodia del tema, ya que, por una parte, sustituye la espada por un instrumento doméstico mucho menos «noble», las tijeras. Por otra, el debate no se plantea porque cada uno de los contendientes pretenda ser superior al otro en virtud de todos sus méritos y cualidades, sino porque las tijeras invaden el campo de competencias de la pluma y pretenden que con ellas se escribe mejor. La superioridad, pues, debe demostrarse respecto a una habilidad concreta que es prerrogativa de uno de los contendientes. Este debate ha sido diversamente in-

terpretado por los distintos investigadores que han visto en él alusiones a determinados personajes contemporáneos del autor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abraham ibn Jasday (1987), *El príncipe i el monjo*, trad. T. Calders i Artis, AUSA, Sabadell.
- Al-Hamadani (1988), *Venturas y desventuras del pícaro Abu l-Fath de Alejandría (Maqamat)*, trad. S. Fanjul, Alianza, Madrid.
- Alba, A. (1990), *Midrás de los diez mandamientos y Libro precioso de salvación*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- (1991), *Cuentos de los rabinos*, El Almendro, Córdoba.
- Alba, A. y Navarro Peiro, Á. (2004), «Del cuento rabínico al cuento medieval hispano»: *MEAH* (sección de hebreo) 53, pp. 17-34
- (2005), «La transmisión del cuento judío a Occidente»: *Estudios Mirandeses* XXV, pp. 7-22.
- Baer, Y. (1981), *Historia de los judíos en la España cristiana*, trad. J. L. Lacave, Ripiedras, Barcelona.
- Dan, J. (1974), *The Hebrew Story in the Middle Ages* [en hebreo], Keter Publishing House, Jerusalén.
- Davidson, I. (1907), *Parody in Jewish Literature*, The Columbia University Press, Nueva York.
- Díaz Esteban, F. (1969), «El ‘Debate del cálamo y las tijeras’, de Sem Tob Ardu tiel, Don Santo de Carrión»: *Revista de la Universidad de Madrid* 18, pp. 61-102.
- Díez Macho, A. (1952), *La novelística hebraica medieval*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Dishon, J. (1970), «Li-mecoroteha shel ha-majbéret Minjat Yehudá le-Yehudá ibn Sabbetay we-Haspaataj al majbéret ha-nisuín le-Yehudá al-Jarizi» [en hebreo]: *Osar yehudé Sefarad* 11-12, pp. 57-73.
- Font Estela, J. (1995), «Las sátiras misóginas de Maimón Gallipapa: ‘El voto de la viuda’ y ‘Querellas de una mujer’»: *MEAH* (sección de hebreo), 44, pp. 149-170.
- Granja, F. de la (1976), *Maqamas y risalas andaluzas*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.
- Navarro Peiro, Á. (1976), «La maqama Neum Aser ben Yehudah»: *Sefarad* 36, pp. 339-351.
- (1979), «Parábola del ermitaño y el mercader»: *El Olivo* 9, pp. 71-80.
- (1988), *Narrativa hispanohebraica (siglos XII-XV). Introducción y selección de relatos y cuentos*, El Almendro, Córdoba.
- (1992), «Los cuentos misóginos de Maimón Gallipapa»: *Sefarad* 52/1, pp. 181-186.
- (1993), «El tema del ‘médico’ en la narración hispanohebraica»: *El Olivo* XVII/37, pp. 91-104.
- (1997), «Las versiones hebreas de *Calila y Dimna*»: *Revista de filología románica* 14/2, pp. 325-333.
- (1998), «La función de los nombres propios en el *Minhat Yehudah* de Yehudah ibn Sabbetay», en C. Carrete Parrondo y A. Meyuhás Ginio (eds.),

- Creencias y Culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, Universidad Pontificia de Salamanca/Universidad de Tel Aviv, Salamanca, pp. 169-179.
- (1999), «La versión hebrea de *Calila y Dimna* de Yaaqob ben Elazar», en J. Targarona y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century II*, Brill, Leiden/Boston, pp. 468-475.
- (2006), *Literatura hispanohebrea*, Laberinto, Madrid.
- Schirmann, H. (1954-1960²), *Hebrew Poetry in Spain and Provence* [en hebreo], 2 vols., The Bialik Institute and Dvir, Jerusalén/Tel Aviv.
- (1962), «Les contes rimés de Jacob ben Eléazar de Tolède», en *Études d'Orientalisme dédiées à la Mémoire de Lévi-Provençal I*, Maisonneuve et Larose, París, pp. 85-297.
- Schirmann, H. y Fleischer, E. (1997), *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain and Southern France* [en hebreo], The Magnes Press/Ben-Zvi Institute, Jerusalén.
- Sendebar (1988), *Los cuentos de Sendebár*, trad. Á. Navarro Peiro, AUSA, Sabadell.
- Yehudá al-Jarizi (1988), *Las asambleas de los sabios (Tabkemoni)*, trad. C. del Valle, Universidad de Murcia, Murcia.
- Yehudá ibn Sabbetai (2006), *La ofrenda de Judá*. Introducción, traducción y notas de Á. Navarro Peiro, Universidad de Granada, Granada.
- Yosef ben Meir ibn Zabara (1931), *Llibre d'ensenyaments delectables*, trad. I. González Llubera, Alpha, Barcelona.
- (1983), *Libro de los entretenimientos*, trad. M. Forteza Rey, Editora Nacional, Madrid.

LOS ESTUDIOS SOBRE LA LENGUA HEBREA*

Mariano Gómez Aranda

Los estudios sobre la lengua hebrea comenzaron a desarrollarse de forma paralela al proceso de transmisión de la Biblia. El objetivo fundamental de los masoretas¹ era el de fijar el texto bíblico para su correcta pronunciación e interpretación. Las anotaciones que escribieron en los márgenes de los manuscritos bíblicos señalando diferencias de vocalización y acentuación, escrituras plenas y defectivas y otras características lingüísticas similares pretendían llamar la atención sobre variantes fonéticas y morfológicas. Los masoretas se centraron fundamentalmente en los detalles de excepción y en las rarezas textuales, lo que implica el reconocimiento de la existencia de reglas generales de las que se apartan los casos señalados por ellos. Estas características se pueden apreciar con más claridad en tratados masoréticos independientes como el *Séfer Okla we-Okla* o el *Diqduqé ha-teamim*. De esta manera, podemos reconocer que la masora marca los primeros pasos en el estudio gramatical de la lengua hebrea.

Una aproximación más completa y científica hacia la lengua hebrea tendrá lugar cuando los lingüistas y gramáticos judíos entren en contacto con la gramática árabe, que se desarrolló, también como en el caso del judaísmo, con el objetivo de preservar la correcta transmisión y entendimiento del Corán. A través de los árabes, los conceptos fundamentales de la gramática griega llegaron al judaísmo, como por ejemplo la división de las partes de la oración en tres elementos —nombre, verbo y partícula—, que fue conocida en el mundo árabe a través de las traducciones al siríaco de la *Poética* de Aristóteles. Por lo tanto, los conceptos científicos de la gramática clásica se transmitieron en árabe y, como consecuencia, la gran mayoría de los tratados filológicos de autores judíos se escribieron en esta lengua. Además, hay que tener en cuenta que, después de la expansión del islam por el Próximo Oriente y el Mediterráneo, el árabe era la lengua de comunicación en las comunidades judías.

* Este trabajo se ha elaborado dentro del proyecto «Patrimonio cultural escrito de los judíos en la Península Ibérica», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, FFI 2012-33809.

1. Sobre la masora y los masoretas cf. Martín Contreras y Seijas 2010.

I. LA GRAMÁTICA EN ORIENTE Y NORTE DE ÁFRICA

A partir del siglo VIII se formaron importantes escuelas interesadas en el estudio filológico de la lengua árabe en Bagdad, Kufa y Basora, uno de cuyos lingüistas más destacados fue Sibawayhi, autor del *Kitab*, una gramática centrada principalmente en describir la lengua de los beduinos que habitaban en aquella época en las inmediaciones de Basora². Los escritos gramaticales árabes sin duda sirvieron de estímulo a los judíos para hacer trabajos semejantes aplicados a la lengua hebrea, que a partir del siglo X recibió un impulso muy significativo (Sáenz-Badillos 2002). Hay que destacar en este sentido la aportación de los caraitas quienes, debido a que solo reconocían la autoridad religiosa de la Biblia y prescindían de las interpretaciones de los rabinos, centraron su interés casi exclusivamente en el texto bíblico y en la correcta interpretación de su significado. Entre quienes defendían la autoridad rabínica y se dedicaron al estudio de la lingüística hebrea hay que mencionar a Saadia Gaón, que nació en Egipto, pero que desarrolló su actividad como gramático y exegeta en las academias rabínicas de Babilonia, en el actual Irak. El interés por la lengua hebrea y por la interpretación de la Biblia desde un punto de vista filológico se extendió al norte de África, donde surgieron algunos autores relevantes como Yehudá ibn Quraish, uno de los pioneros en la lingüística comparada.

1. Saadia Gaón como gramático

Saadia ben Yosef (882-942) es uno de los pensadores judíos más polifacéticos de la Edad Media, destacando sobre todo en los campos del derecho, la filosofía y la exégesis bíblica. Su labor como gramático también es relevante y nos dejó algunas obras de importancia (Dotan 1999), sobre todo por la influencia que ejercieron posteriormente en el pensamiento lingüístico medieval. Nació en Fayyum, Egipto, donde recibió una profunda educación en las culturas árabe y judía. En el año 922 llegó a Babilonia y allí se hizo cargo del título de «gaón» (líder) de la academia rabínica de Pumbedita. El contacto con la cultura árabe, por una parte, y el continuo conflicto con los caraitas, por otra, marcaron el contexto en el que Saadia Gaón desarrolló su producción intelectual.

Una de sus obras de lingüística más importante es el *Kitab Fasih Lughat al-Ibraniyyin* (*Libro de la elegancia de la lengua de los hebreos*), una gramática sobre la lengua hebrea que desgraciadamente se ha transmitido de forma incompleta. En ella expone algunas interesantes reflexiones de lingüística general en las que entiende el hebreo dentro del contexto de las demás lenguas, incluso más allá de las que pertenecen exclusivamente al tronco semítico (Dotan 1995). Así, en el capítulo III, Saadia Gaón llama a

2. El *Kitab* de Sibawayhi demuestra que no todos los gramáticos árabes estaban motivados por razones religiosas. La que está considerada como la primera gramática árabe conocida pretendía describir la lengua de los beduinos desde una perspectiva puramente científica y en ella el árabe del Corán ocupa un segundo plano. Fue a partir del siglo IX cuando algunos lingüistas árabes, siguiendo las teorías de Sibawayhi, se dieron cuenta de la utilidad de la filología para entender el Corán y escribieron tratados en los que se abordaron los problemas gramaticales de su libro sagrado (Levin 2004).

atención sobre las características del hebreo que, desde su punto de vista, son comunes a todas las lenguas, y entre ellas menciona la clásica división de las partes de la oración en tres categorías —nombre, verbo y partícula—, una idea que, como se ha dicho anteriormente, procedía del pensamiento griego antiguo y que fue muy utilizada por los gramáticos árabes. En el capítulo V trata la cuestión de los distintos tipos de sílaba y señala las características de las sílabas que son comunes a todas las lenguas como, por ejemplo, que una consonante debe ir seguida necesariamente de una vocal o que una vocal puede ir seguida de una o más consonantes.

Siguiendo a los gramáticos árabes, Saadia Gaón reflexionó acerca del concepto de «raíz» hebrea a partir del árabe *asl* «raíz» o «base de una palabra», unidad nominal básica sobre la que se forman derivados añadiendo morfemas. Pero dicho concepto no coincide exactamente con lo que hoy entendemos como raíz, pues Saadia usa el término *asl* para referirse tanto a infinitivos como a nombres de acción, o a sustantivos en singular o en plural; es decir, no emplea el concepto para referirse a formas abstractas, sino a formas concretas atestiguadas (Dotan 1999, 28-29). Este autor habla de raíces o bases de dos, tres, cuatro e incluso más consonantes.

Saadia Gaón estableció la división de las veintidós consonantes hebreas en dos grupos: 1) once radicales, que forman las raíces y que nunca desaparecen de las palabras, para ellas utiliza la regla mnemotécnica טח ספר גזע צד; 2) once serviles, que se utilizan en la flexión y pueden asimilarse o elidirse, para ellas emplea la fórmula איתן בשלום כה. Esta división será seguida por la gran mayoría de los gramáticos posteriores, aunque fue puesta en cuestión por Dunásh ben Labrat, que fue precisamente alumno de Saadia Gaón, al discutir este asunto con Menajem ben Saruc.

Otra de las obras lingüísticas de Saadia Gaón más importantes es el *Séfer ha-Egron*, un diccionario de la lengua hebrea dividido en dos partes: en la primera, las palabras están colocadas en orden alfabético empezando por la primera letra de cada una de ellas; en la segunda, las palabras siguen el orden alfabético comenzando por la última de cada una de ellas. También se tratan otros asuntos de poética y retórica, como la distinción entre diversos géneros literarios, entre los que menciona el sermón, la prosa rimada o los proverbios. El propósito de esta obra era facilitar a los poetas noveles la composición de rimas y acrósticos³, así como proporcionarles otros recursos literarios para sus composiciones. También tiene la intención de enseñar a expresar el hebreo con un estilo depurado, evitando influencias de otras lenguas y utilizando adecuadamente las palabras, los acentos y las reglas de la morfología y la sintaxis. Saadia Gaón redactó dos versiones de esta obra. La primera está escrita íntegramente en hebreo y va precedida de una introducción en la que expone la historia de la lengua hebrea desde los orígenes hasta su época. La segunda contiene las definiciones de las palabras hebreas en árabe e incluye una introducción también en árabe en la que el autor se lamenta de la decadencia de la lengua hebrea. Según nos explica, debido al exilio que se ha prolongado a lo largo de tantos siglos, el hebreo ha perdido su pureza original, porque

3. El uso de acrósticos se remonta a la propia Biblia, donde son utilizados en los libros de Lamentaciones, Salmos y Proverbios.

los judíos se han extendido por las diversas naciones y han adoptado sus lenguas vernáculas para comunicarse. Es posible que Saadia Gaón tomara esta idea de las gramáticas árabes, en las que sus autores también se lamentaban de la pérdida de la pureza del árabe de los beduinos y del Corán por el uso extendido de los dialectos propios de cada pueblo. Nuestro autor tomó estos argumentos y los adaptó a las condiciones específicas de la historia del hebreo (Zwief 1997, 237-240 y 253).

En sus obras gramaticales, Saadia Gaón reflexiona sobre el origen del lenguaje humano. Este asunto había ocupado el interés de los filósofos en la antigua Grecia, que se dividían entre quienes, como Platón, consideraban que el lenguaje era natural y existía una relación inherente entre las palabras y las cosas que designaban, y quienes, como Aristóteles, defendían que era resultado de una convención entre los seres humanos, que habían otorgado a las cosas sus respectivos nombres simplemente por consenso. Estos mismos planteamientos van a pasar a los gramáticos judíos medievales.

Saadia Gaón pensaba que los nombres no están determinados por la naturaleza de las cosas a las que hacen referencia, sino que son el resultado de la convención entre los hablantes de una lengua. Estos últimos, sin embargo, no han participado en la elección de los nombres, sino que los han recibido por parte del «fundador del lenguaje», que los escogió de manera completamente arbitraria y que también determinó las vocales y los acentos. Según Saadia, su concepto novedoso de «fundador del lenguaje» no se refiere a Dios, sino a una persona o un conjunto de ellas que en los orígenes de la humanidad dieron lugar al lenguaje y lo fijaron; posteriormente este se convirtió en una convención que fue transmitida de generación en generación (Dotan 1995, 70; 1996). En la mentalidad religiosa de Saadia Gaón, sus ideas encajan perfectamente con el relato del Génesis en el que aparece el primer hombre poniendo nombres a los animales. Tal como él mismo nos explica en su comentario a este libro bíblico, Adán utilizó el hebreo por ser la lengua santa, escogida por Dios para revelarse al pueblo de Israel. El lenguaje, en tanto que capacidad humana para hablar y expresarse con fonemas, es una creación divina que tuvo lugar en los orígenes del mundo. El hebreo se mantuvo como única lengua sobre la tierra hasta el episodio de la torre de Babel, cuando surgieron los diferentes idiomas en los que se expresan los seres humanos.

Otro de los logros de Saadia Gaón en el campo de la filología fue la traducción de la Biblia al árabe, en la que demostró su sensibilidad hacia la lingüística comparada, sobre todo a nivel semántico, al utilizar sus mecanismos para poner en conexión el hebreo con el árabe. Varios autores contemporáneos han destacado que una de las características de la traducción de Saadia Gaón es que utiliza de manera artificial palabras árabes de la misma raíz que las correspondientes hebreas del texto original, incluso cuando tal uso lingüístico no es en absoluto convencional en árabe o simplemente no existe (Maman 2004, 173-174).

Saadia Gaón también escribió un tratado titulado *Kitab al-Sabīn Lafza al-Mufrada* (*Libro de los setenta hápax legomena*). A pesar del título, en él recoge en realidad 96 casos de palabras raras o de uso poco frecuente en la Biblia —no solamente *hápax legomena* en sentido estricto— y explica

su significado utilizando la lengua de la Misná, el Talmud y otras obras rabínicas. Nuestro autor afirma que es legítimo interpretar las palabras bíblicas usando el hebreo rabínico, porque es la evolución del hebreo bíblico y es la lengua del pueblo, que se utiliza para el estudio e interpretación de los mandamientos y las leyes judías. Además, considera que las interpretaciones de los rabinos gozan de la máxima autoridad por su mayor cercanía a los profetas, un argumento que recuerda al que defendían los musulmanes para garantizar la veracidad de las tradiciones sobre el profeta Mahoma. En realidad, la obra está dirigida contra los caraítas —que negaban la autoridad rabínica— para demostrarles la utilidad del hebreo rabínico para la exégesis bíblica.

S. Krauss (1943) ha observado que las explicaciones del Gaón en este libro están llenas de errores, entre otras razones, porque toma como hebreas palabras de la Misná que en realidad proceden del griego y del persa, porque no reconoce bien las raíces y porque algunos términos que utiliza para la comparación no son hebreos, sino arameos. Sin embargo, muchas de las palabras explicadas en este tratado serían objeto de comentario y debate entre los gramáticos medievales de épocas posteriores, por lo que podemos considerar a Saadia Gaón como pionero en la comparación entre el hebreo bíblico y rabínico.

2. *Los gramáticos caraítas*

La concepción caraíta de la Biblia como única fuente de autoridad religiosa, llevó a los seguidores de este movimiento a investigarla desde un punto de vista científico y racional, y de manera independiente de las interpretaciones rabínicas tradicionales, aunque muchos elementos de esta tradición se pueden encontrar en sus textos (Khan 2003). Desde épocas muy tempranas en la Edad Media se detecta el interés de los caraítas por la gramática de la lengua hebrea en zonas de Irán e Irak, pero fue en Jerusalén en los siglos X y XI cuando la lingüística desarrollada por estos gramáticos alcanzó su máximo apogeo. En esta ciudad se formó una escuela caraíta dedicada a estudiar gramática, filosofía, derecho y exégesis, así como a traducir la Biblia al judeoárabe. A ella pertenecen los gramáticos caraítas más importantes de la época, como Yusuf ibn Nuj (segunda mitad del siglo X) y Abu al-Faraj Jarún (primera mitad del siglo XI). También hay que destacar la aportación de un caraíta de Fez emigrado a Jerusalén, David ben Abraham al-Fasi (primera mitad del siglo X).

Yusuf ibn Nuj es el autor de una obra titulada *Diqduq* (*Gramática*). No se trata de una gramática al estilo de las que ahora conocemos, con capítulos independientes y organizados por temas, sino que consiste en una serie de notas de carácter lingüístico sobre ciertas palabras y frases del texto bíblico que presentan algún tipo de problema de interpretación y van acompañadas en alguna ocasión de explicaciones exegeticas. Sigue el orden de los versículos bíblicos porque su objetivo era servir de ayuda para entender e interpretar la Biblia. Aunque la lengua en la que está escrita esta obra es el árabe, el autor utiliza mucha terminología gramatical en hebreo.

El análisis se centra sobre todo en cuestiones morfológicas y tiene como objetivo averiguar cuál es el sentido de la formación de las palabras,

pues para Ibn Nuj existe una estrecha conexión entre forma y significado, que quiere decir que dos formas diferentes, aunque solo sea por un detalle mínimo (una vocal o un acento) implican dos significados diferentes.

Según la gramática de Ibn Nuj, las palabras se derivan de bases morfológicas concretas, no de una raíz abstracta formada por consonantes. Estas bases son formas reales que o bien están atestiguadas en la Biblia, o bien podrían existir hipotéticamente si se aplicaran las reglas de la analogía lingüística. En el caso del sistema verbal, la base es el imperativo masculino singular; de él se derivan las restantes formas verbales y muchos de los nombres. Esta idea parece ser que fue tomada de la escuela de gramática árabe de Kufa, que marcó una tendencia diferente de la corriente principal dirigida por la escuela de Basora. Esta última defendía que la base del sistema verbal era el infinitivo. No obstante, en la gramática de Ibn Nuj también encontramos que el infinitivo e incluso algunos nombres pueden ser la base de determinadas formas verbales.

Ibn Nuj suele recoger opiniones de otros autores a quienes cita de forma anónima. Se trata de un propósito pedagógico pues, al mencionar diferentes explicaciones sobre un problema gramatical concreto, se estimula la investigación y se anima a encontrar una solución teniendo en cuenta las que ya han propuesto otros autores. El hecho de no mencionar sus nombres responde a la idea que tenían muchos caraítas de que eran más importantes las ideas en sí mismas que las personas que las habían concebido. La libertad de opiniones que aparecen en la obra de Ibn Nuj viene motivada por el famoso lema del que se considera el fundador del movimiento caraíta, Anán ben David, que aconsejaba «busca bien en la Escritura y no te fíes de mi opinión».

El *Diqduq* de Ibn Nuj es la gramática caraíta más antigua que ha llegado hasta nosotros, aunque sabemos de la existencia de otras anteriores que se han perdido. En ella se refleja la tradición filológica caraíta que se originó en Irak, porque hay que tener en cuenta que Ibn Nuj, que adquirió sus conocimientos en esa tierra, emigró desde allí hasta Jerusalén. También es emblemática del pensamiento lingüístico caraíta de las primeras épocas, porque las ideas y principios expuestos por este autor son similares a los de otros tratados gramaticales del siglo X escritos en judeoárabe o judeopersa por autores anónimos (Khan 2000).

Abu al-Faray Jarún fue discípulo de Ibn Nuj y llegó a ser jefe de la escuela de Jerusalén a la muerte de su maestro. Escribió varias obras gramaticales en árabe sobre la lengua hebrea de la Biblia, entre las que podemos destacar las siguientes: *Kitab al-Mushtamil* (*Libro completo de los principios generales y reglas particulares de la lengua hebrea*), un tratado sobre morfología y sintaxis, *Kitab al-Kafi* (*Libro suficiente sobre la lengua hebrea*), un resumen del anterior, y *Hidayat al-Qari* (*Guía del lector*), sobre la pronunciación y acentuación de la tradición masorética tiberiense. Son tratados gramaticales propiamente dichos, que no solo se centran en las palabras problemáticas, como en el caso de Ibn Nuj, sino que nos ofrecen una perspectiva más amplia, innovadora y sistemática. En este sentido están más cercanos al tratado gramatical de Saadia Gaón. La concepción filológica de Abu al-Faray Jarún, sin embargo, supuso un cambio radical en los conceptos y tendencias lingüísticas que hasta ese momento habían seguido los caraítas.

El autor continúa la tradición de la corriente mayoritaria de la escuela de Basora en el siglo X —que también siguió Saadia Gaón— y utiliza la terminología árabe de dicha escuela, prescindiendo de los términos hebreos que empleaba su maestro. También hace uso de las teorías y principios de los lingüistas de Basora, lo que se refleja, por ejemplo, en la idea de tomar como base del sistema verbal el infinitivo, en lugar del imperativo como defendía Ibn Nuj. Abu al-Faray Jarún relaciona las lenguas árabe y hebrea siguiendo el método de describir un fenómeno lingüístico en árabe y buscando las similitudes y diferencias de ese mismo fenómeno en hebreo, un claro indicio de su perspectiva comparatista.

El propósito de Abu al-Faray Jarún, sin embargo, sigue siendo similar al de las gramáticas caraítas anteriores: el correcto entendimiento y lectura del texto bíblico. Este objetivo es especialmente relevante en el caso de los mandamientos bíblicos, pues el cumplimiento de estos exige absoluta escrupulosidad en su interpretación, lo que implica el conocimiento riguroso de la gramática de la lengua en la que dichos mandamientos están escritos. Así, por ejemplo, la distinción entre nombres, verbos y partículas, las formas y tiempos verbales, el uso del artículo definido, las palabras que han sido omitidas en el texto e incluso hasta los detalles aparentemente más insignificantes, como la posición del acento en una palabra, determinan el significado y deben ser tenidos en cuenta a la hora de la interpretación.

David ben Abraham al-Fasi es el lexicógrafo caraíta más importante. Nacido en Fez, parece ser que emigró a Jerusalén, en la segunda mitad del siglo X, donde a todas luces entró en contacto con la escuela caraíta de esta ciudad. Posiblemente allí escribió su *Kitab al-Jami al-Alfaz* (*Libro de la colección de las palabras*), uno de los diccionarios de hebreo bíblico más antiguos y completos en los que se ponen de manifiesto los principios de la lingüística comparada entre las lenguas semíticas. Tal como el propio autor expresa en su introducción, la intención de esta obra era servir como manual a los estudiantes para que aprendieran a buscar las palabras hebreas. Al-Fasi reconoce cuatro tipos de raíces hebreas: unilíteras, bilíteras, trilíteras y cuadrilíteras. Así, por ejemplo, considera como bilítera la raíz שׁב, que corresponde a los verbos יָשַׁב, נָשַׁב, שָׁבָה, שׁוּב tal como hoy en día reconocemos. Sin embargo, para él son trilíteras las raíces שׁוּק y שׁוּר, un punto de vista diferente del de Menajem ben Saruc, que seguía considerándolas como bilíteras.

Al-Fasi hace uso del hebreo rabínico, del arameo y del árabe para explicar el significado de algunas palabras bíblicas. Algunos autores han considerado que, en opinión de este gramático caraíta, el hebreo tiene préstamos del árabe y del arameo; sin embargo A. Maman opina que para al-Fasi las conexiones entre estas lenguas simplemente ponen de relieve la similitud entre ellas, pero no implica que existan derivados del árabe y el arameo en el hebreo. Este mismo punto de vista, según Maman, será compartido por la gran mayoría de los lingüistas judíos que hicieron uso de la comparación entre las lenguas semíticas⁴.

4. Véase esta discusión en Maman 2004, 24-27.

Para explicar el sentido de algunos términos hebreos bíblicos, al-Fasi recurre con frecuencia a la permuta, método que consiste en sustituir una letra de una palabra por otra con el fin de definir su significado. Aunque parezca sorprendente, fue un recurso muy extendido entre los gramáticos, lingüistas y exegetas judíos medievales y dio lugar a todo tipo de polémicas sobre la legitimidad de su uso. Frente a las opiniones más restrictivas, que consideraban que solamente las consonantes א, ה, ו y י se podían intercambiar, al-Fasi dedicó un capítulo entero de su diccionario al asunto de la permuta en el que adopta una de las posturas más amplias, llegando a considerar como legítimas las permutas de ב por כ o פ, de ל por ר o de ק por צ, entre otras.

Los gramáticos, exegetas y filósofos caraítas también abordaron el asunto del origen y naturaleza del lenguaje. Frente a la opinión más generalizada entre los rabanitas, que consideraban que la lengua de la Biblia, con la que Dios había creado el mundo, era perfecta y que en ella existía una relación natural entre las palabras y las cosas que designaban, los caraítas adoptaron una postura más racionalista. Influidos por la filosofía del lenguaje que dominaba en las escuelas árabes de Irak, sobre todo entre los traductores de Aristóteles, los caraítas se alinearon con quienes defendían que el lenguaje era el resultado de una convención entre los seres humanos, que surgió por la necesidad de comunicación y que tal conexión entre significado y forma de las palabras no existía (Olszowy-Schlanger 1997). Estas ideas las podemos encontrar, por ejemplo, en el caraíta Abu al-Faray Jarún, quien además, y a diferencia de los que pensaban que el hebreo era la lengua primitiva del ser humano, no descartaba la posibilidad de que distintas variantes del hebreo y del árabe pudieran haberse desarrollado en los primeros tiempos de la historia de la humanidad (Gallego 2003).

3. Gramáticos judíos del norte de África

Cuando los musulmanes ocuparon el norte de África en el siglo IX, las comunidades judías de esta zona florecieron y desarrollaron una intensa actividad cultural (Greenspahn 2000). En la ciudad de Cairuán se crearon dos importantes academias rabínicas y en la comunidad judía de esta ciudad nació uno de los gramáticos más importantes del norte de África, Dunásh ibn Tamim, que estudió con el famoso filósofo neoplatónico Yis-jac Israelí. En su comentario al *Séfer Yesirá* (*Libro de la creación*), Ibn Tamim introduce algunas observaciones sobre la fonología de las lenguas y hace referencia a las diferencias de pronunciación de los sonidos según los órganos de articulación. Algunos autores medievales le atribuyeron una obra, que desgraciadamente se ha perdido, en la que comparaba el hebreo con el árabe y señalaba las similitudes entre ambas lenguas.

De la ciudad de Fez surgieron algunos de los gramáticos judíos más representativos de la Edad Media, como el caraíta David ben Abraham al-Fasi, mencionado anteriormente, Dunásh ben Labrat, que mantendrá una enérgica disputa con Menajem ben Saruc, o Yehudá Hayyuy, que revolucionará el pensamiento lingüístico hebreo con su concepto de la raíz de tres consonantes. Estos dos últimos emigraron a la península ibérica y allí desarrollaron toda su producción científica.

Pero sin duda el intelectual más importante del norte de África en el campo de la lingüística fue Yehudá ibn Quraish. Su obra más importante es la *Risala*, en cuya introducción el autor expone que los judíos del norte de África rechazaban en el siglo X el estudio del Targum por considerarlo inútil para entender la Biblia. Por este motivo, Ibn Quraish decide escribir un tratado en el que se compara el hebreo bíblico con el árabe, el arameo y el hebreo rabínico; en alguna ocasión incluso utiliza el bereber, el griego y el latín. Se trata de la primera obra monográfica en la que se aborda la lingüística comparada entre las lenguas semíticas de una manera clara, consciente y sistemática. Sin embargo, la comparación no llega a estratos muy profundos pues tiene un fin puramente lexicográfico; es decir, lo que importa es dilucidar el significado de unos determinados vocablos bíblicos. D. Becker afirmó que cuando Ibn Quraish comparó el hebreo bíblico con otras lenguas semíticas quería decir que en la Biblia existen préstamos del arameo, pero no del árabe. Para A. Maman, Ibn Quraish simplemente compara las diversas lenguas sin tratar de establecer las influencias directas de una en otra. En opinión de Maman, los lingüistas medievales no buscaban establecer una evolución histórica de las lenguas, sino que se limitaban a describir los fenómenos que se encontraban en ellas y a compararlos (Maman 2004, 28-32).

II. LOS GRANDES GRAMÁTICOS DE AL-ÁNDALUS

Los estudios sobre la lengua hebrea van a vivir su Edad de Oro en la época medieval entre los judíos de al-Ándalus⁵. El siglo X estuvo marcado por una intensa y duradera polémica entre Menajem ben Saruc, Dunásh ben Labrat y los discípulos de ambos, mientras que el siglo XI fue testigo de las grandes innovaciones lingüísticas por parte de autores como Yehudá Hayyuy y Yoná ibn Yanaj. A partir del siglo XII se produjo un periodo de difusión de las teorías lingüísticas, sobre todo por las comunidades judías en territorio cristiano, tanto en la península ibérica como en otros países europeos; aunque también hay que destacar la divulgación de dichas teorías en el ámbito musulmán del norte de África. Hay que señalar algunos avances significativos en las obras gramaticales y lexicográficas de los miembros de la familia Qimji entre los siglos XII y XIII. El interés por la filología hebrea se va a mantener entre los judíos de la península hasta el siglo XV; posteriormente serán los humanistas cristianos quienes dirijan su atención hacia las obras gramaticales de autores judíos en busca de explicaciones científicas y racionales del texto bíblico.

1. *La escuela gramatical de Córdoba*

A mediados del siglo X en Córdoba, capital del califato andalusí, escribió Menajem ben Saruc su famoso *Majbéret (Diccionario)*, una obra lexicó-

5. Para un estudio resumido sobre la evolución de la lexicografía hebrea en autores judíos medievales de la península ibérica, véase Martínez Delgado 2008; véase también Sáenz-Badillos y Targarona 1988. Sobre los primeros gramáticos de Sefarad, véase Del Valle 2002.

gráfica en la que agrupa los versículos bíblicos por raíces siguiendo el orden alfabético (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 23-38). Menajem distingue diversos significados incluso dentro de la misma raíz y destaca que el contexto en muchos casos es el que determina las diferentes acepciones de una misma palabra. Admite la existencia de raíces de cinco consonantes, de cuatro, de tres, de dos e incluso de una sola; así, por ejemplo, en la monorradical נ , Menajem agrupa formas pertenecientes a la raíz נחן . Este autor es muy estricto en el empleo de la permuta, pues según él, solamente las consonantes ק , ה , י y ו y ד y ש se pueden intercambiar para establecer el significado de una palabra y critica a Yehudá ibn Quraish por hacer un uso excesivo de este método.

A diferencia de la tendencia mayoritaria entre los gramáticos judíos medievales, que empleaban el árabe en sus tratados, Menajem ben Saruc decide escribir su diccionario exclusivamente en hebreo, con lo que se vio obligado a crear toda una terminología lingüística —que apenas existía hasta entonces en esta lengua— para expresar las categorías filológicas; también admitió un número considerable de términos técnicos árabes. Llama la atención, sin embargo, el hecho de que este autor no recurra al árabe como punto de comparación con el hebreo bíblico y que ni siquiera mencione la existencia de dicha lengua. Hay algunas referencias, aunque no muy numerosas, al arameo del Targum y al hebreo rabínico. La ausencia de los principios de la lingüística comparada en el caso de Menajem responde probablemente a su deseo de demostrar que la lengua de la Biblia se puede explicar por sí misma, sin necesidad de recurrir a ninguna otra.

Desde el momento de su aparición, el *Majbéret* de Menajem se vio envuelto en la polémica. El discípulo de Saadia Gaón, Dunásh ben Labrat, escribió una obra titulada *Teshubot (Respuestas)* en la que criticaba los principios lingüísticos y hermenéuticos de Menajem (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 39-63). La determinación exacta de las letras que forman la raíz será motivo de réplica a Menajem por parte de Dunásh; aunque no lo expresa como principio, este último se opone a admitir la existencia de raíces de una sola consonante y para él, aquellas que Menajem había señalado como monolíteras son en realidad raíces bilíteras.

Mientras que el autor del *Majbéret* seguía la división de las consonantes en dos grupos, tal como estableció Saadia Gaón, Dunásh ben Labrat consideró que las letras serviles eran trece porque incluyó, además de las once tradicionales, al ק y al ש debido a que ambas letras sustituyen al נ del *hitpael* en los verbos de primera radical ק y ש , respectivamente.

Uno de los principios utilizados por Dunásh en contra de Menajem es el que defiende el uso del árabe, el hebreo rabínico y el arameo para dilucidar el significado de términos bíblicos de uso poco frecuente. Dunásh pretende demostrar que su rival ha recurrido al árabe en algunas ocasiones, aunque no lo haya reconocido abiertamente.

La reacción de los discípulos de Menajem no se hizo esperar y así Yisjac ibn Caprón, Yisjac ibn Chiquitilla y Yehudá ibn Daud, más conocido como Yehudá Hayyuy, elaboraron una obra titulada también *Teshubot (Respuestas)* en la que defendían a su maestro y atacaban las ideas de Dunásh ben Labrat (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 65-78). Uno de sus argumentos más significativos es el rechazo a comparar el hebreo con

otras lenguas semíticas como el árabe. Los discípulos de Menajem consideran que cada pueblo o nación tiene su propia lengua con su gramática específica y sus sistemas peculiares de métrica poética, que se deben estudiar sin necesidad de recurrir a las demás. En el fondo pensaban que era inaceptable que la lengua sagrada estuviera al mismo nivel que cualquier otra, lo que les llevó a rechazar incluso la comparación con el arameo, una actitud mucho más radical que la que mantuvo su maestro Menajem. Otra de las réplicas más significativas de estos discípulos contra Dunásh es el empleo que este hace en sus versos de la métrica árabe, que aquellos consideran totalmente incompatible para la lengua hebrea, debido a sus características lingüísticas pues, por ejemplo, mientras que en árabe no pueden ir seguidas dos consonantes sin vocalizar, los discípulos de Menajem destacan que tal regla no se da en hebreo, que permite esta secuencia tanto en la escritura como en la pronunciación.

El discípulo de Dunásh ben Labrat, Yehudí ben Sheshet decidió defender a su maestro atacando a los discípulos de Menajem con otra obra también titulada *Teshubot (Respuestas)* (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 79-82). En realidad, su aportación al debate filológico es más bien escasa pues se limita, en la mayoría de los casos, a repetir los argumentos de Dunásh sin apenas aportar nada nuevo.

2. Las grandes innovaciones de Yehudá Hayyuy y Yoná ibn Yanaj

La polémica sobre asuntos lingüísticos del siglo X dejó claro que era necesario profundizar en los fundamentos de la lengua y alcanzar conclusiones científicas que resolvieran los debates planteados por Menajem ben Saruc, Dunásh ben Labrat y sus discípulos. Una parte importante de estos asuntos se van a resolver en el siglo XI, cuando se produjeron algunas de las innovaciones más significativas en el campo de la lingüística hebrea, gracias a las obras de Yehudá Hayyuy y Yoná ibn Yanaj.

Los tratados lingüísticos del siglo X, escritos en su totalidad en hebreo, supusieron un paréntesis en el uso del árabe en este tipo de obras. A finales del siglo X y principios del XI, los filólogos judíos andalusíes se dieron cuenta de que el hebreo no era la lengua más adecuada para transmitir los conocimientos de esta ciencia. Un conocido gramático como Mosé ha-Cohén ibn Chiquitilla expuso, en una de sus obras, la opinión generalizada en la Edad Media entre los judíos sobre las razones para utilizar el árabe en los tratados gramaticales: debido a las numerosas opresiones por parte de naciones extranjeras que había sufrido el pueblo judío a lo largo de su historia, la lengua hebrea había quedado reducida a una pequeña parte —es decir, a aquella que se conserva en el texto bíblico— y, puesto que los profetas no utilizaron toda la lengua santa en su totalidad, sino que se limitaron a usar solo lo que necesitaban para revelar sus profecías y visiones, era necesario hacer uso de otras lenguas como el árabe, que posee un lenguaje más amplio y preciso para expresar los conocimientos lingüísticos (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 18).

Yehudá Hayyuy es el autor de tres obras gramaticales —sobre los verbos débiles, sobre los verbos geminados y sobre la vocalización hebrea— y de un tratado sobre exégesis. Las dos primeras forman lo que se conoce

como *Libro de Hayyuy*. Este gramático está considerado como el primer autor judío que fijó la idea de que las raíces verbales hebreas están formadas por tres consonantes, un principio especialmente relevante en el caso de los verbos débiles y geminados que hasta entonces se pensaba que estaban compuestos por una combinación mínima de consonantes, tal como atestiguaron Menajem ben Saruc o al-Fasi. Para elaborar este principio, Hayyuy se basó en las teorías gramaticales árabes, sobre todo aquellas procedentes de Basora, donde había destacado Sibawayhi⁶. Esta escuela utilizó el método del *qiyas* o analogía para buscar las causas que justificaran el aspecto físico de las palabras y demostraran que la forma de estas, por rara que pareciera, se ajustaba a las normas de la lengua. Dicho método suponía la existencia de una forma pura u original (*asl*) y una resultante o explícita (*shajs*). Cuando ambas no coincidían, los gramáticos se planteaban que era necesario buscar las razones que explicaran cómo una forma original había podido dar como resultado una forma explícita determinada. También se plantearon el fenómeno contrario; es decir, partiendo de las explícitas se podía reconstruir la original. Este principio aplicado a las formas verbales hebreas llevó a Hayyuy a la siguiente conclusión: si la gran mayoría de verbos hebreos están formados por tres consonantes radicales, como en כתב, en el caso de formas como קק habría que suponer que una de dichas radicales se ha transformado o se ha escondido, por lo que tendríamos que suponer que la forma original de este verbo podría ser קים, קאם o קום. En este caso concreto, en que se trata de uno de los verbos llamados «cóncavos», Hayyuy se siente incapaz de determinar cuál de las tres posibles consonantes —א, ך o ך— pertenecía originalmente a la raíz.

Como muchos otros filólogos medievales, Hayyuy consideraba las consonantes א, ך o ך como letras débiles, porque podían transformarse en otras también débiles, alternarse entre ellas e incluso desaparecer. Pero este gramático desarrolló un concepto nuevo que fue el de considerarlas como letras quiescentes débiles —es decir, sin vocal— que cumplen una función de prolongación. Esto significa que, cuando estas letras se reflejan gráficamente en hebreo, su propósito es el de alargar la vocal que las precede. Así, por ejemplo, en la palabra אום, según Hayyuy, la vocal *jolem* se coloca sobre su consonante que es el א, mientras que el ך actúa como letra de prolongación de dicha vocal. De esta manera Hayyuy pretende justificar que en hebreo tan legítima es la escritura plena como la defectiva, pues es lo mismo escribir אום que אום. Esta será una de las grandes aportaciones de Hayyuy a la lingüística hebrea medieval.

A pesar de que las teorías de Hayyuy supusieron quizá la mayor novedad en la gramática hebrea en la Edad Media, él no llevó a cabo un trabajo exhaustivo y sistemático sobre el principio gramatical de la raíz trilitera hebrea. Fueron sus continuadores, sobre todo Ibn Yanaj y Semuel ha-Naguid en la primera mitad del siglo XI, los que desarrollaron sus ideas de manera más precisa y detallada.

Yoná ibn Yanaj es el primer filólogo judío que pretendió elaborar una obra gramatical completa y sistemática de la lengua de la Biblia partien-

6. Sobre la influencia de los gramáticos árabes en Hayyuy, véase Jiménez Sánchez 1988-1989.

do de los presupuestos lingüísticos fijados por Hayyuy (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 109-147). Se trata del *Kitab al-tanqij* (*Libro de la investigación detallada*), escrito en árabe y dividido en dos partes que se suelen editar separadamente: una gramática hebrea propiamente dicha, *Kitab al-luma* (*Libro de los arriates en flor*), que fue traducida al hebreo con el título de *Séfer ha-riqmá*, y un diccionario titulado en árabe *Kitab al-usul* (*Libro de las raíces*) y en su versión hebrea *Séfer ha-shorashim*.

Para Ibn Yanaj, la lingüística es una disciplina científica que abarca la morfosintaxis, la retórica y la hermenéutica y que tiene una motivación religiosa: explicar racionalmente el significado de la Biblia con el objetivo de cumplir de forma precisa los mandamientos de Dios y conseguir así la recompensa en la otra vida.

Ibn Yanaj sigue la división clásica de las partes de la oración en nombre, verbo y partícula y afirma que con la combinación de estos tres elementos se puede expresar el pensamiento humano mediante las proposiciones, las cuales son de dos tipos: enunciativas y no enunciativas; estas últimas, a su vez, se pueden dividir en interrogativas, interperlativas, desiderativas, suplicativas, imperativas y prohibitivas.

En cuanto a la división de las consonantes en radicales y serviles, Ibn Yanaj sigue la opinión mayoritaria entre los gramáticos de dividir las en dos grupos de once, distanciándose así de la opinión de Dunásh ben Labrat.

Aplica la metátesis o transposición de orden no solamente a las letras de una palabra, sino incluso a la sintaxis de frases o expresiones completas; así, por ejemplo, afirma que «sobre las montañas se mantuvieron las aguas» (Sal 104,6) debería ser «sobre las aguas se mantuvieron las montañas». Además de las permutas tradicionales entre las letras א, ה, ו y י, Ibn Yanaj admite este método en un buen número de casos, argumentando semejanza en la forma de las letras y similitud en el punto de articulación; así, por ejemplo, considera legítimo cambiar ו por ח y ל por ע para definir el significado de determinadas palabras.

Para Ibn Yanaj, los verbos tienen por lo menos tres radicales y un máximo de cuatro; los nombres pueden tener desde dos hasta cinco y las partículas pueden tener solo una letra cuando aparecen como sufijos. Las precisiones sobre los paradigmas verbales que aparecen en el *Séfer ha-riqmá* son las más completas y elaboradas que se habían escrito hasta ese momento. En los verbos distingue los tiempos, las conjugaciones y el carácter transitivo, es decir, si llevan complemento directo, o intransitivo, o si no lo llevan. En la morfología de los nombres trata aspectos como el género, el número, el estado absoluto y constructo y los cambios vocálicos asociados a estos.

En la aplicación de algunas de las teorías lingüísticas de su tiempo al hebreo bíblico se aprecia la influencia de los gramáticos árabes, principalmente de al-Mubarrad y Sibawayhi (Becker 1996). Así, por ejemplo, siguiendo al primero, Ibn Yanaj expresa que la similitud en la vocalización de las formas verbales de imperativo y de futuro se debe a que tanto unas como otras hacen referencia al futuro, porque «solo se puede mandar hacer lo que no ha ocurrido todavía» (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 281). Hayyuy ya había llamado la atención sobre tal similitud, pero no había ofrecido ninguna explicación. De Sibawayhi tomó Ibn Ya-

naj la idea de que existe una jerarquía entre las tres partes de la oración (nombre-verbo-partícula), así, el nombre es superior al verbo porque los nombres son los elementos que crean los verbos y también porque dos nombres pueden formar una frase sin verbo y sin partícula. Por su parte, el verbo es superior a la partícula, porque esta última solo puede existir en virtud de las otras dos categorías, y además porque el nombre y el verbo pueden formar una frase sin necesidad de partícula (*ibid.*, 285).

En su diccionario, Ibn Yanaj expone que su intención «es recoger la práctica totalidad de las raíces hebreas que se conservan de la Biblia», aunque no pretende con ello incluir todos y cada uno de los versículos en los que aparece una determinada raíz. Para ello sigue un orden alfabético riguroso, distanciándose así de sus predecesores para quienes la alfabetización no estaba del todo definida; así, por ejemplo, Menajem ben Saruc en su *Majbéret* no tenía en cuenta la tercera radical a la hora de ordenar las palabras. Ibn Yanaj llama especialmente la atención sobre los verbos considerados débiles, porque resulta discutible si un verbo es de primera radical ׁ o ׂ , en cuyo caso no tendrá inconveniente en incluirlo en ambas raíces. A la hora de definir los significados de palabras raras o de uso poco frecuente, Ibn Yanaj no tiene ningún reparo en citar las traducciones arameas, la Misná y el Talmud. El *Libro de las raíces* se convertirá a partir de entonces en la obra de referencia de la lexicografía hebrea medieval y ejercerá una influencia decisiva en los futuros diccionarios bíblicos.

Ibn Yanaj escribió también otra serie de tratados de carácter filológico, entre los que podemos destacar su primera obra, *Kitab al-mustalhaq* (*Libro de la anexión*), con la que pretendía completar las lagunas existentes en las obras de Hayyuy, añadiendo nuevas raíces débiles y geminadas, proporcionando nuevas acepciones a las ya existentes y señalando y explicando nuevas formas verbales. Esta obra dio lugar a duras críticas por parte de algunos discípulos de Hayyuy, que se apresuraron a defender a su maestro de lo que consideraron críticas por parte de Ibn Yanaj. Este a su vez continuó la polémica con varios tratados en los que rebatía los puntos de vista de sus adversarios, uno de los cuales fue el afamado poeta, gramático y cortesano del monarca musulmán de Granada, Semuel ha-Naguid⁷.

Los temas objeto de controversia entre Yoná ibn Yanaj y Semuel ha-Naguid se centraban en casos muy específicos y los argumentos que utilizaban se extendían en detalles muy minuciosos acerca de algunas palabras concretas. Así, por ejemplo, discreparon en el significado de la palabra הורה en Job 3,3. Hayyuy había incluido las formas וְהָרָה (Gn 30,23; 38,3) y הוֹרָה (Job 3,3) en la raíz הרה, dando a entender que en ambos casos tiene el sentido de «concebir, estar embarazada». Ibn Yanaj rechazó esta interpretación argumentando que, en el caso de Job, la palabra הורה no significa «concebido» sino «nacido». Semuel ha-Naguid respondió a este argumento explicando que, en el fondo, se trata simplemente de una metáfora que expresa la intención de Job de lamentar su situación, pero no hay que entenderla literalmente, porque es imposible que Job pueda maldecir el día en que nació (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 128; Kokovtsov y Del Va-

7. Sobre las ideas gramaticales de Semuel ha-Naguid, véase Kokovtsov y Del Valle 2006.

lle 2006, 22, 25). Otro motivo de disputa fue el significado y denominación de algunas conjugaciones verbales. Ibn Yanaj llamó al *nifal* con el término árabe *infial*, dando a entender por tanto que se trataba de una forma intransitiva. Según Semuel ha-Naguid esta denominación no es correcta porque el *nifal* puede ser tanto transitivo como intransitivo (Kokovtsov y Del Valle 2006, 52-64). Ibn Yanaj, por su parte, opinaba que formas como נִפְּלָה (Lv 11,38) o נִפְּלָה (Is 49,24), es decir, imperfectos de la voz pasiva, eran de la forma causativa *hofal*; sin embargo, Semuel ha-Naguid se oponía a esta interpretación defendiendo que pertenecían a la forma *qal* (*ibid.*, 46-52).

Las obras de Ibn Yanaj reflejan el debate que existía en su época entre partidarios y detractores de la legitimidad de la lingüística comparada aplicada al hebreo. Los que se oponían a la comparación entre las lenguas semíticas argumentaban que tal método implicaba que las palabras santas necesitaban de términos seculares para ser interpretadas, algo que no estaban dispuestos a aceptar. Ibn Yanaj criticó este punto de vista defendiendo la idea de que el hebreo no necesita del árabe ni de ningún otro idioma para ser entendido y que la comparación entre lenguas era un valor en sí mismo que simplemente pretendía demostrar que las características de la lengua santa eran comunes a las demás (Maman 2004, 103). En otros pasajes Ibn Yanaj se muestra más cauteloso hacia el uso de otras lenguas para explicar el sentido o las peculiaridades gramaticales de palabras bíblicas dudosas y afirma que solo hay que recurrir a ellas en los casos en que no existan otros términos hebreos que puedan servir para la comparación; sin embargo él mismo no sigue al pie de la letra esta recomendación y recurre al árabe incluso en casos en los que podría haber utilizado símiles hebreos (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 15-16). El arameo no parecía plantear demasiados problemas a la hora de compararlo con el hebreo, entre otras razones porque se consideraba parte de la lengua santa. Ibn Yanaj justifica las estrechas conexiones entre ambas lenguas —que no comparten entre sí con el árabe— basándose en razones históricas, culturales y, por supuesto, lingüísticas; entre otras características, señala que las dos poseen los mismos signos vocálicos, las laríngeas afectan a la vocalización de la misma manera, la forma *hitpael* en los verbos que comienzan por sibilante sufre las mismas alteraciones, la masora las considera como una única lengua y los antepasados estaban familiarizados tanto con el hebreo como con el arameo como lo prueba el hecho de que se mezclen en el libro de Daniel (*ibid.*, 19). Ibn Yanaj es el único gramático medieval que, de manera explícita, aporta una valoración sobre el grado de afinidad entre las tres lenguas semíticas mencionadas (*ibid.*, 20).

3. Otros gramáticos y lingüistas del siglo XI

A partir del siglo XI otros intelectuales judíos continuarían las vías gramaticales marcadas por Hayyuy e Ibn Yanaj. Mosé ha-Cohén ibn Chiquitilla es el primer traductor de las obras de Hayyuy al hebreo y autor de un libro en árabe sobre el género gramatical en la Biblia, el *Kitab al-tadkir wal-tanit* (*Libro del masculino y el femenino*), del que solo se ha conservado una pequeña parte. Se trata de un glosario de términos hebreos que podríamos considerar como raros en cuanto al género; es decir, recopila los

casos de nombres masculinos que hacen el plural en femenino y viceversa. La intención principal del autor es mostrar que el género es una cuestión léxica, que inevitablemente condiciona la concordancia, que pertenece al campo de la sintaxis. En sus traducciones de las obras de Hayyuy destaca su perspectiva pedagógica, pues en las glosas que añade al texto demuestra su intención de hacer asequibles a sus lectores los complicados esquemas lingüísticos expuestos por su predecesor. A pesar de la influencia de los gramáticos anteriores, Ibn Chiquitilla no parece muy interesado en el comparatismo lingüístico.

El toledano Yehudá ibn Balaam desarrolló su actividad lingüística y exegetica en Sevilla en la segunda mitad del siglo XI. Es autor de varios tratados gramaticales sobre palabras homónimas, partículas y verbos denominativos, así como de varios comentarios a la Biblia. Suele criticar con frecuencia las opiniones de otros autores y en particular las de Ibn Chiquitilla.

Yisjac ibn Barún es el autor del *Kitab al-muwazana bayn al-luga al-ibraniyya wa-l-arabiyya* (*Libro de la comparación entre las lenguas hebrea y árabe*). Se trata de la primera obra monográfica centrada exclusivamente en las similitudes entre el hebreo y el árabe tanto en el campo de la gramática como en el de la lexicografía (Martínez Delgado 2005, 49-95). Aunque reconoce la gran aportación en este campo de Yoná ibn Yanaj, discrepa de este autor en un buen número de ocasiones. En su comparación entre el árabe y el hebreo demuestra pleno conocimiento de las tradiciones islámica y judía. Para argumentar sus explicaciones cita el Corán, el hadiz, la poesía preislámica e islámica, proverbios árabes e incluso dialectos árabes; también utiliza el arameo y el persa. Cita obras de lingüística de autores árabes y demuestra dominar los argumentos filológicos de las dos escuelas más importantes de estudio de la gramática árabe, las de Kufa y Basora.

4. *La divulgación de la gramática andalusí*

A partir de mediados del siglo XII comienza el periodo de divulgación, por Europa, norte de África e incluso por Bizancio, de los grandes logros gramaticales y lingüísticos conseguidos por los autores de Sefarad. En esta labor destacó especialmente Abraham ibn Ezra (1089-1164), quien, además de elaborar una nueva traducción al hebreo de las obras de Hayyuy en un intento de divulgar la gramática andalusí por las comunidades judías de Italia, Francia e Inglaterra, debido a que estas no sabían árabe, escribió varios tratados gramaticales que suponen una síntesis nueva y personal de todos los avances conseguidos en este campo hasta el momento.

El *Séfer Moznayim* (*Libro de la balanza*) fue su primera gramática. En ella describe las características y peculiaridades de las veintidós consonantes hebreas y explica los paradigmas verbales. En esta obra Ibn Ezra define y analiza cincuenta y ocho términos lingüísticos con la intención de que los que se quisieran iniciar en los estudios de la lengua hebrea los conocieran y supieran utilizarlos. Sigue a Hayyuy en la explicación de las vocales y en el uso de los conceptos «quiescente», «móvil» y «letra de prolongación», aunque es en el sistema verbal donde más se aprecia la influencia de este gramático. Como Hayyuy, Ibn Ezra divide las formas verbales en

«ligeras», que son aquellas que pertenecen a la conjugación *qal*, y «pesadas», que son todas las demás. Acerca de los verbos cóncavos desarrolla sus propias ideas y se separa de las opiniones de Hayyuy. Ibn Ezra señala que ha seguido a la mayoría de los gramáticos anteriores en la idea de que todas las conjugaciones verbales se flexionan a partir de la forma *paal* y de que el fundamento de todas las palabras es el verbo.

La gramática más elaborada y mejor estructurada de Ibn Ezra es el *Séfer Sajot (Libro de la corrección)*, en la que, además de los temas gramaticales, enseña a los judíos italianos a componer y medir versos al estilo andalusí. Introduce algunas reflexiones de carácter filosófico sobre las relaciones entre las vocales, los cuatro elementos de la naturaleza y los círculos celestes. Considera que en el sistema vocálico hebreo existen dos categorías, pues de las siete vocales que lo componen, tres son las fundamentales (*jolem*, *jireq* y *pataj gadol*) y las cuatro restantes son combinaciones de las anteriores⁸. En un fragmento de esta obra reconoce Ibn Ezra que la forma *paal* no es la más adecuada como paradigma de los verbos. También habla de la clasificación de las letras del alfabeto hebreo según el punto de articulación siguiendo la división clásica del *Séfer Yesirá*.

Su última obra de carácter filológico es el *Safá Berurá (La lengua clara)*. En ella los temas gramaticales están expuestos de forma desordenada y confusa, pero aborda algunos asuntos lingüísticos de gran importancia que habían despertado el interés en gramáticos anteriores. En la introducción se ocupa del controvertido asunto del origen del lenguaje y opina que este surge de la colaboración entre Dios y el primer hombre, porque Dios concedió a este la facultad del lenguaje para que pusiera nombre a los animales y como Adán era inteligente y conocía la esencia de cada especie animal, cada nombre que él puso correspondía exactamente con la naturaleza de cada ser nombrado. Es decir, el lenguaje para Ibn Ezra es convencional desde una perspectiva ontológica, porque Dios dio libertad al primer hombre para que eligiera el nombre que quisiera, pero al mismo tiempo es natural, porque Adán escogió el más adecuado para la naturaleza de cada animal⁹. Con esta explicación, Ibn Ezra estaba tratando de unificar las dos posturas que hasta ese momento habían enfrentado a los partidarios del origen natural del lenguaje y a los que defendía su carácter convencional.

También en esta obra afirma Ibn Ezra que la lengua primigenia es el hebreo y que la razón de que existan tantas similitudes entre esta, el arameo y el árabe se debe a que antes del episodio de la torre de Babel eran todas ellas la misma y única lengua existente en el mundo. Asimismo, destaca la importancia de la gramática para dilucidar el significado literal del texto bíblico, rechazando las interpretaciones rabínicas de tipo derásico, porque considera que estas implican adiciones de sentido innecesarias para el correcto entendimiento del libro sagrado.

En sus tratados lingüísticos, Ibn Ezra se ocupa del valor fonético de las consonantes hebreas y de su función morfológica, con especial atención a las así llamadas por los gramáticos medievales «letras débiles». Uno

8. Esta idea había sido expuesta por Ibn Yanaj, aunque para este las tres vocales fundamentales eran *shureq*, *jireq* y *pataj*.

9. Véase un análisis de este asunto en Zwiep 1997, 155.

de los puntos más llamativos del pensamiento gramatical de este autor es su defensa de que existen verbos bilíteros, como שׁוּב y קָם , en contra de la opinión mayoritaria de Hayyuy y de los gramáticos judíos posteriores a él.

La lexicografía hebrea andalusí tendría difusión en Egipto en el siglo XIV gracias al *Kitab at-Taysir (Libro de la facilitación)*, un diccionario bilingüe hebreo-árabe atribuido al caraíta Selomó ben Mobarac. Es una gran colección antológica de los diccionarios de hebreo bíblico andalusíes más importantes, escrita con el objetivo de facilitar al público en general el acceso a obras redactadas siglos antes y de difícil acceso. La gran innovación de este diccionario es la catalogación de lemas y sus respectivas entradas siguiendo un criterio estrictamente, sin atender al tradicional análisis morfológico.

5. Las aportaciones a la gramática de la familia Qimji

Con motivo de la llegada de los almohades, muchos judíos de la península emigraron a tierras cristianas del norte y a otros países europeos. La familia Qimji se instaló en Narbona, uno de los centros más emblemáticos de estudios del midrás y de la exégesis bíblica en Provenza.

El patriarca de la familia, Yosef Qimji (ca. 1105-ca. 1170), es autor del *Séfer ha-zikkaron (Libro del recuerdo)*, una gramática destinada a transmitir a los judíos provenzales los avances filológicos de los lingüistas andalusíes. Destacan especialmente las novedades en el sistema vocálico. Yosef Qimji reconoce que en hebreo existen, además del *shevá*, diez vocales: cinco largas (*qames gadol, sere, jolem, shureq* con *vav* y *jireq* con *yod*) a las que les corresponden cinco breves (*pataj gadol, segol, qames jatef, shureq* sin *vav*, también llamada *qibus sefatayim*, y *jireq* sin *yod*). Supone una evolución con respecto al sistema de división vocálica de tradición masorética seguido hasta entonces por los gramáticos medievales, que distinguía solo siete vocales. Chomsky apunta la posibilidad de que, en su división en largas y breves, Yosef Qimji se dejara influir por el latín que se utilizaba en Provenza en aquellos tiempos. Esta teoría fue desarrollada posteriormente por sus hijos, quienes la hicieron más popular entre los gramáticos.

Las obras gramaticales de Mosé Qimji (m. ca. 1190), hijo de Yosef Qimji, serían más tarde muy apreciadas por los intelectuales cristianos del Renacimiento. Su *Séfer mahalaj shebilé ha-daat (Libro del recorrido por los senderos del conocimiento)* fue glosado por Elías Levita y traducido al latín por el hebraísta cristiano Sebastian Münster.

Pero entre todos los miembros de esta familia destacó especialmente David Qimji (1160?-1235?), uno de los autores más famosos en el campo de la exégesis bíblica y la lingüística hebrea. Su obra gramatical más conocida es el *Séfer Mijlol (Libro del compendio)*, dividida en dos partes: una gramática propiamente dicha denominada *Mijlol (Compendio)* y un diccionario denominado *Séfer ha-shorashim (Libro de las raíces)*. Tal como indica el título, su propósito era ofrecer un resumen de los temas gramaticales básicos, exponiéndolos de forma breve y ordenada, para que sirviera de ayuda a los estudiantes de la lengua hebrea. En opinión de Chomsky, a pesar de sus intenciones, la gramática de Qimji está llena de digresiones que se apartan del objetivo fundamental, no siempre se encuentra el

material tan ordenado como el autor pretendía, contiene muchos puntos dudosos o faltos de claridad y, en ocasiones, no se entiende bien la terminología utilizada.

David Qimji dedica una buena parte de su gramática a cuestiones de vocalización, acentuación y pronunciación. Sigue la división de las vocales en largas y breves que estableció su padre y también toma de este la idea de que, en determinados casos, las vocales breves se alargan y las largas se reducen.

Entre las aportaciones más significativas de la familia Qimji a la gramática de la lengua hebrea hay que destacar, tal como señala Chomsky, que Yosef Qimji fue el primero en reconocer el *pual* y el *hofal* como verdaderas conjugaciones verbales independientes. Mosé Qimji, por su parte, fue el que estableció las ocho conjugaciones verbales que se han mantenido, con ligeras modificaciones, hasta el día de hoy: *qal*, *nifal*, *piel*, *pual*, *hifil*, *hofal*, *poel* e *hitpael*. David Qimji introdujo la forma *paqad* como paradigma para ilustrar las diferentes conjugaciones verbales y la flexión verbal, idea que sería posteriormente muy criticada por Profiat Durán. Posteriormente, esta forma sería sustituida por *qatal*, que es la que se sigue utilizando actualmente. David Qimji consideró la conjugación *nifal* como la pasiva de *qal*, una opinión que sería criticada por Durán, para quien el *pual* es la pasiva de *qal*.

6. Los estudios de la lengua hebrea en el siglo xv

Con las obras gramaticales de los miembros de la familia Qimji podríamos decir que los grandes temas de la gramática hebrea quedan fijados. Sin embargo, el interés por la lengua hebrea no terminó y en los siglos posteriores continuaron elaborándose obras de lingüística, como el *Maase Efod* de Profiat Durán, escrito a principios del siglo xv. En él critica algunos puntos de vista de David Qimji, como hemos visto en el apartado anterior, pero el principal interés de esta obra son las reflexiones de su autor acerca del origen del lenguaje¹⁰. Para Durán, «el lenguaje es un conjunto de sonidos con significado, exclusivamente humanos, que por convención pertenecen a cada nación en particular y que se refiere a los seres existentes» (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 52), entendiendo por estos últimos tanto los seres reales como los conceptos o ideas mentales. Durán destaca también el valor social del lenguaje y, en su opinión, el hebreo, al ser la lengua de las leyes divinas, no solo sirve para consolidar la sociedad, sino también para asegurar y definir el estado intelectual y moral de sus miembros.

A finales del siglo xv hay que destacar la obra de Saadia ibn Danán, *Al-daruri fi al-luga al-ibraniyya* (*Lo necesario para la lengua hebrea*), escrita primero en árabe y después en hebreo. Se trata de un diccionario de raíces hebreas precedido de una larga introducción sobre morfología y métrica. Su intención era ofrecer un manual de gramática para los estudiantes de lengua romance interesados en el hebreo. En su diccionario

10. Este asunto ha sido ampliamente analizado en Zwiep 1997, 47-106.

incluye también el hebreo rabínico, que considera auténtico hebreo y señala algunas de sus características, como el uso del sufijo *-an* (*nun* de intensidad) para indicar el carácter intensivo (y en ocasiones con matiz peyorativo) de algunos adjetivos, como אכלן «glotón», קפדן «colérico», בישן «vergonzoso» o מארכן «parlanchín».

A pesar de conocer la teoría de las tres radicales de Hayyuy, Ibn Danán reconoce raíces hebreas desde dos hasta siete radicales, aunque indica que la mayoría son de tres. Incluso considera de dos algunas palabras que ya habían sido ampliamente admitidas como de tres radicales. Es el caso de los pronombres personales היא «ella» y הוא «él» que para Ibn Danán pertenecen a las raíces הוּוּ y הוּוּ, respectivamente.

Ibn Danán considera que en la lengua hebrea existen dos tipos de palabras compuestas: palabras hebreas formadas por otros vocablos hebreos y palabras extranjeras formadas por términos hebreos. Entre estas últimas menciona la palabra האחדשרפנים, recogida en la raíz de siete consonantes אהחדרפן, y sobre la que dice que está formada por tres términos (אחש «importante», דר «habitante» y פנים «interior») y según él significa «chambelán del rey».

En la parte dedicada a la morfología, Ibn Danán discute la división de las conjugaciones verbales en ocho grupos, tal como había establecido Mosé Qimji. Para él deberían quedar reducidas a cuatro: *qal* (que incluye *paal* y *nifal*), la conjugación con *dagesh* (formada por *piel* y *pual*), la conjugación con *he* añadido (que engloba *hifil* y *hofal*) y la conjugación *hitpael*.

Aunque Ibn Danán conoce las teorías de los masoretas y de los gramáticos andalusíes medievales sobre las vocales, discrepa de ellos en algunos puntos porque intenta reflejar la pronunciación sefardí del hebreo de su tiempo, uno de los aspectos más originales de la gramática de este autor¹¹. En la división vocálica, Ibn Danán sigue la teoría de Yosef Qimji, aunque las razones que ofrece para defender la existencia de las diez vocales son muy distintas de las de su predecesor. Para Ibn Danán, las diez vocales hebreas están en correspondencia con los diez círculos del universo donde se mueven los astros, una explicación que pretende dotar a la lengua santa de una dimensión trascendente (Sáenz-Badillos y Targarona 1988, 7).

Ibn Danán también incluyó en su gramática un capítulo dedicado a la métrica hebrea en el que utiliza, por primera vez, terminología árabe hebraizada para describir los metros. Consideraba que el origen de la métrica hebrea «no es un arte que proceda de nuestros padres», sino que procedía del contacto con otras naciones, por lo que suponemos que se está refiriendo a la cultura árabe.

La obra de Ibn Danán marca el final de los estudios judíos sobre la lengua hebrea en la península ibérica, sin embargo, siguieron desarrollándose en otros lugares de Europa. En el siglo XVI varios intelectuales cristianos se van a interesar por este tipo de estudios y van a elaborar nuevas obras, de tal manera que la lingüística hebrea deja de ser una actividad exclusivamente judía y se inicia así una nueva etapa en este campo (García-Jalón de la Lama 1998).

11. Sobre este asunto, véase Sáenz-Badillos 1994.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Becker, J. D. (1996), «Linguistic Rules and Definitions in Ibn Janah's *Kitab Al-Luma'* (*Sefer Ha-Riqmah*) Copied from the Arab Grammarians»: *JQR* 86, pp. 275-298.
- Del Valle, C. (2002), *Historia de la gramática hebrea en España I. Los orígenes (Menahem, Dunaš y los discípulos)*, Aben Ezra Ediciones, Madrid.
- Dotan, A. (1990), «De la Masora à la grammaire: Les débuts de la pensée grammaticale dans l'hébreu»: *Journal Asiatique* 278, pp. 13-30.
- (1995), «Particularism and Universalism in the Linguistic Theory of Saadia Gaon»: *Sefarad* 55, pp. 61-76.
- (1996), «Saadia Gaon on the Origins of Language» [en hebreo]: *Tarbiz* 65, pp. 237-249.
- (1999), «Saadia Gaon: A Master Linguist», en J. Targarona y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century: Proceedings of the Sixth EAJIS Conference, Toledo 1998*, Brill, Leiden, vol. I, pp. 26-30.
- Gallego, M.^a Á. (2003), «Orígenes y evolución del lenguaje según el gramático y exegeta caraita Abu l-Farag Harun ibn al-Farag»: *Sefarad* 63, pp. 43-67.
- García-Jalón de la Lama, S. (1998), *La gramática hebrea en Europa en el siglo XVI: Guía de lectura de las obras impresas*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- Greenspahn, F. E. (2000), «Medieval Jewish Biblical Exegesis in Northern Africa», en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*. Volume I: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. Part 2: *The Middle Ages*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, pp. 89-95.
- Jiménez Sánchez, J. (1988-1989), «El influjo de la gramática árabe en Hayyûy: el trilateralismo»: *MEAH* 37-39, pp. 299-304.
- Khan, G. (2000), *Early Karaite Grammatical Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- (2003), «The Contribution of the Karaites to the Study of the Hebrew Language», en M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Brill, Leiden/Boston, pp. 291-318.
- Kokovtsov, P. y Del Valle, C. (2006), *Historia de la gramática hebrea en España XI. Samuel ha-Naguid como gramático y exegeta*, Aben Ezra Ediciones, Madrid.
- Krauss, S. (1943), «Saadya's Tafsir of the Seventy Hapax Legomena Explained and Continued», en E. I. J. Rosenthal (ed.), *Saadya Studies*, Manchester University Press, Mánchester, pp. 47-77.
- Levin, A. (2004), «The Status of the Science of Grammar among Islamic Sciences»: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 29, pp. 1-16.
- Maman, A. (2004), *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages. From Sa'adia Gaon to Ibn Barun (10th-12th C.)*, trad. D. Lyons, Brill, Leiden/Boston.
- Martín Contreras, E. y Seijas, G. (2010), *Masora. La transmisión de la tradición de la Biblia hebrea*, EVD, Estella.
- Martínez Delgado, J. (2005), *La semitística comparada en Alandalús: De los orígenes a Ibn Barûn*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza.
- (2008), «Caracterización general de la lexicografía hebrea andalusí»: *Revista Española de Lingüística* 38, pp. 103-128.

- Olszowy-Schlanger, J. (1997), «Karaitic Linguistics: The 'Renaissance' of the Hebrew Language Among Early Karaite Jews, and Contemporary Linguistic Theories»: *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft* 7, pp. 81-100.
- Sáenz-Badillos, A. (1994), «La teoría de las vocales de Se'adyah ibn Danan», en T. Alexander *et al.* (eds.), *History and Creativity in the Sephardi and Oriental Jewish Communities*, Institute for Research on the Sephardi and Oriental Jewish Heritage, Jerusalén, pp. 3-13.
- (2002), «El contacto intelectual de musulmanes y judíos: gramática y exégesis», en M. Fierro (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Ándalus y el Magreb: Contactos intelectuales*, Casa de Velázquez, Madrid, pp. 29-58.
- Sáenz-Badillos, Á. y Targarona, J. (1988), *Gramáticos hebreos de al-Ándalus (siglos X-XII)*. *Filología y Biblia*, El Almendro, Córdoba.
- Zwiep, I. (1997), *The Mother of Reason and Revelation: A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought*, J. C. Gieben, Ámsterdan.

TEXTOS Y FILÓSOFOS MEDIEVALES

Amparo Alba

I. CONTEXTO HISTÓRICO

La filosofía judía medieval se desarrolló a partir del siglo x en contacto con el mundo islámico y a la par que en los países musulmanes, tanto de Oriente como de Occidente, se producía un gran renacimiento cultural que afectaba a todas las áreas del conocimiento.

Como consecuencia de las campañas de conquista iniciadas por los sucesores de Mahoma, el Imperio islámico extendió muy pronto su dominio político y religioso por las provincias más ricas y pobladas del Imperio bizantino (Siria, Egipto y Palestina), continuando su expansión por Oriente hasta Persia y la India, y por Occidente, hasta el norte de África y la península ibérica. La asimilación del rico legado cultural grecorromano que encontraron a su paso y que muy pronto fue traducido a la lengua árabe, dio lugar a una época de esplendor cultural en todos sus dominios, con la creación de centros de estudio y de ciencia, de los que surgieron notables científicos, astrónomos, matemáticos, médicos y filósofos. De este modo, las ciencias y las letras medievales experimentaron una gran renovación de la que se benefició y en la que participó la población judía que vivía, como minoría protegida, en distintos reinos islámicos, y que hablaba, leía, y escribía árabe.

En la península ibérica, las comunidades judías alcanzaron sus más altas cotas en cuanto a producción científica y literaria, primero en al-Ándalus, los territorios islámicos de la península, con su numerosa y bien integrada comunidad judía, y a partir del siglo xii, en los reinos cristianos. Entre su rica y variada producción literaria se encuentran también escritos filosóficos compuestos por algunas de las figuras más importantes del judaísmo medieval, como Yehudá ha-Leví, Selomó ibn Gabirol, Mosé ibn Ezra o Maimónides.

Un hecho que ayudó al desarrollo de la filosofía medieval judía en la Europa occidental fue la actividad de traducción, desarrollada desde finales del siglo xii por judíos que, procedentes de al-Ándalus, se habían instalado en territorios cristianos. Los traductores dotaron a la lengua hebrea de una nueva terminología filosófica, inexistente hasta entonces, en la que se divulgó todo el saber filosófico conservado en lengua árabe. Este saber

abarcaba no solo las obras de Aristóteles y de sus comentaristas arabo-musulmanes (Al-Farabi, Avicena, Avempace o Averroes), sino también de los pensadores judíos anteriores que, desde Saadia hasta Maimónides habían compuesto sus obras en lengua árabe.

II. LA FILOSOFÍA JUDÍA MEDIEVAL

1. *¿Qué se entiende por «filosofía judía»?*

Casi todos los investigadores coinciden en poner de relieve el alcance de la expresión «filosofía judía». No se trata del estudio de la filosofía elaborada por judíos, o en contexto judío, sino del intento por expresar en términos filosóficos los temas característicos de la religión judía: la elección de Israel, la revelación divina, la eternidad de la Torá con sus contenidos, las concepciones mesiánicas, la otra vida, etc., es decir, la filosofía del judaísmo (Husik 1916, XIII; Guttmann 1973, 4; Frank y Leaman 2003, 1-9).

Podríamos, por tanto, afirmar que la historia de la filosofía judía en la Edad Media es la historia del esfuerzo llevado a cabo por los intelectuales judíos para conciliar la filosofía, entendida como un sistema de pensamiento racionalista, con el texto revelado (Sirat 1983, 18). En esta vía, los pensadores medievales llevaron a cabo una importante tarea de desmitificación y alegorización de muchos relatos talmúdicos, en busca de su contenido racional y filosófico, lo que provocó en ocasiones la oposición de los más tradicionalistas.

El debate entre razón y fe, o entre filosofía y religión, el esfuerzo por armonizar estos dos sistemas de pensamiento diferentes en una verdad única, dominó todo el panorama cultural en el periodo medieval, y afectó por igual a las tres religiones.

2. *Antecedentes*

No se puede abordar la filosofía judía medieval sin recordar que el primer contacto entre la filosofía griega y el pensamiento bíblico tuvo lugar en Alejandría en el siglo I. De este encuentro solo se ha conservado la obra de Filón que, por haber sido escrita en griego y estar tan estrechamente ligada al helenismo, apenas tuvo repercusión en el pensamiento judío.

Hasta el siglo IX el judaísmo rabínico consagró toda su energía a conservar y enriquecer una tradición que sigue siendo aún hoy día el fundamento del judaísmo, contenida bajo la denominación genérica de literatura rabínica. Las grandes academias babilónicas, verdadero centro intelectual de la vida judía desde el siglo V, continuaron su actividad bajo la dirección de los gaones, cuya fama se extendió por todas las comunidades judías de la diáspora, con las que mantenían un fluido contacto epistolar; desde Babilonia se daba respuesta a las múltiples cuestiones, de índole tanto legal como teológica, que los representantes de las diversas comunidades judías les planteaban.

Otro factor a tener en cuenta, que favoreció la actividad filosófica tanto entre musulmanes como entre judíos, fue la proliferación de sectas, a partir del siglo VIII, que buscaban en la filosofía argumentos para defender sus tesis ya fuera frente a otras religiones (judaísmo, cristianismo) o entre diversas interpretaciones dentro de su propia religión. En el seno del judaísmo, la aparición de la secta caraíta pudo ser la causa de que los rabinos se sumergieran en los estudios filosóficos para refutar mejor las ideas de sus contrincantes.

3. Principales escuelas

Las principales escuelas filosóficas que los pensadores judíos medievales siguieron en mayor o menor medida son las siguientes:

3.1. El *Kalam*, o teología racional islámica

Bajo la denominación de *Kalam* («palabra, discurso») se engloban diferentes escuelas teológicas musulmanas que se desarrollaron a partir del siglo VIII y que tenían en común la utilización de argumentos filosóficos y doctrinas científicas para defender y justificar la «razonabilidad» del islam en las diferentes controversias religiosas. La más importante de estas escuelas fue la *mutazilí*, cuyos conceptos y argumentos sirvieron a los pensadores judíos del siglo X para construir su sistema teológico, que se basaba en la explicación de los principales conceptos religiosos del judaísmo mediante la argumentación racional.

Conceptos tales como la creencia en Dios, en su unicidad y su justicia, en la creación, el libre albedrío, el destino del alma, etc., son tratados por los seguidores musulmanes y judíos de esta doctrina. Algunos de los principios que caracterizan a esta escuela son los siguientes:

- a) La observación del mundo revela su naturaleza creada y, por tanto, la existencia de un Creador.
- b) El mundo ha sido creado de la nada y no de una materia preexistente.
- c) El Creador es de una naturaleza totalmente distinta de la del mundo creado y, puesto que este contiene pluralidad, Dios es, necesariamente, la unidad perfecta.

3.2. El neoplatonismo

Es la última de las escuelas filosóficas griegas, y la expresión del sincretismo característico de la época alejandrina (siglos II y III), que incorpora elementos procedentes de las escuelas anteriores, como el platonismo, el neopitagorismo o el aristotelismo. En la Edad Media, el pensamiento neoplatónico es una síntesis de ideas derivadas de las obras de Plotino, Porfirio y Proclo, que tienden a explicar la naturaleza divina y su forma de relacionarse con el mundo. Exponemos algunas de sus principales ideas:

- a) Todo ser procede por emanación de un primer principio, el Uno, que está más allá del ser y que se identifica con Dios.

b) El Uno está completamente fuera del orden creado y por eso es indescriptible en términos positivos, solo puede ser descrito mediante atributos negativos.

c) Entre el Uno y el mundo material hay una serie de hipóstasis, sustancias espirituales como el Intelecto, el Alma y la Naturaleza, que van surgiendo cada una de la anterior en un proceso descendente.

d) Sobre la eternidad o no del mundo, algunos autores sostenían que, al proceder por necesidad de Dios, es contemporáneo con Él; otros, sin embargo, siguiendo las Escrituras, afirmaban que el mundo es producto de la voluntad divina y, por tanto, posterior a Dios.

e) Por lo que se refiere al hombre, su verdadera esencia es el alma que, procedente de regiones superiores, está encerrada, como en una cárcel, en el cuerpo; el propósito del hombre debe ser liberarla, mediante la práctica de la virtud, para que pueda realizar el regreso al lugar que le corresponde. Por eso, con frecuencia, las doctrinas neoplatónicas proponen una ética ascética.

3.3. El aristotelismo

El pensamiento aristotélico se impuso como corriente principal de la filosofía judía en el siglo XII, bajo la influencia de los filósofos musulmanes Al-Farabi, Avicena y Avempace. En la base de este sistema filosófico están los siguientes principios:

a) La realidad es inteligible: puede ser conocida por el hombre mediante la observación y el estudio de las diferentes ciencias (especulativas y prácticas).

b) El universo, que es finito y eterno, se encuentra dividido en dos mundos: el sublunar y el supralunar o celestial. El mundo sublunar está sometido a la generación y a la corrupción, y está formado por los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego. El mundo supralunar, es inmaterial y no está sometido a cambio: el movimiento circular de las esferas celestiales es el único existente en él.

c) El alma, principio vital de todos los seres vivos, desempeña en el hombre funciones intelectivas: es el alma racional, sede del intelecto agente, que en las tradiciones judías y musulmanas se identifica con la inferior de las esferas celestiales, y del conocimiento humano. Con una preparación adecuada, gracias al intelecto agente, el hombre puede alcanzar la profecía.

d) Por lo que respecta a la metafísica, el estudio del ser en cuanto ser, se identifica en el judaísmo con el conocimiento de Dios y sus ángeles.

3.4. Crítica del aristotelismo

Maimónides, el principal representante de la corriente aristotélica, conoció en vida la controversia que se desató en torno a sus obras entre partidarios y detractores de esta corriente de pensamiento. La reacción contra la filosofía aristotélica, que se extendió en los siglos siguientes, se basaba en el hecho de que los filósofos no habían logrado su objetivo de descubrir las verdades físicas y metafísicas, al no ser capaces de ofre-

cer una opinión unánime, y condenaban la primacía de la razón sobre la creencia religiosa.

III. TEXTOS Y AUTORES

1. *Saadia Gaón*

El pensamiento racionalista judío comenzó en el siglo X con Saadia ben Yosef (882-942), que fue nombrado gaón de la afamada academia babilónica de Sura el año 928. Fue un autor excepcionalmente fecundo, que destacó en muchas áreas del saber: filología hebrea, comentarios bíblicos y talmúdicos, jurisprudencia rabínica, teología y filosofía, pero ante todo fue un gran defensor del judaísmo rabínico contra los ataques de sus muchos enemigos, a los que combatió en sus obras.

Saadia comprendió que las críticas al judaísmo rabínico procedentes de otras religiones que pretendían suplantarlo, como el islam o el cristianismo, o de sectas judías, como la de los caraítas, o de diversas escuelas filosóficas, planteaban la necesidad de elaborar un sistema de pensamiento racional capaz de responder a esos ataques, que fundamentara y justificara la veracidad de los dogmas del judaísmo y su superioridad absoluta. Aunque estas ideas racionalistas impregnen todas sus obras, se encuentran expuestas de una forma sistemática en dos de ellas: el *Comentario al libro de la creación*¹ y el *Libro de las creencias y de los dogmas*². En estas obras combina la exposición de su propio sistema filosófico con la crítica de las opiniones de sus oponentes.

Veamos la estructura y contenido del *Libro de las creencias y de los dogmas*.

Esta obra, concluida en 933, representa el primer intento de fundamentar filosóficamente los dogmas del judaísmo, siguiendo las líneas de argumentación del *Kalam*. En este sentido, se puede afirmar que es realmente la primera obra de filosofía judía de la religión. El plan de la obra, dividida en diez secciones, se estructura en torno a los dos grandes principios de los tratados mutazilíes: la unidad y la justicia de Dios.

En la introducción a la obra, define la teoría del conocimiento, que procede de tres fuentes: el que se obtiene mediante los sentidos, por la observación directa de la realidad externa; el que se obtiene por la intuición del intelecto, es decir, la capacidad humana de conocer el bien y el mal y, por último, lo que el razonamiento deduce necesariamente de la realidad de las cosas y del conocimiento del bien y del mal. A estas tres fuentes, añade Saadia una cuarta: la que proporciona la revelación verdadera contenida en la Torá y en el Talmud, auténtica tradición oral transmitida por los rabinos. Convencido de que, al ser dos aspectos de una misma realidad, el conocimiento científico y el conocimiento obtenido por la Tradición

1. El original árabe fue repetidamente traducido al hebreo con el título *Perush Séfer Yesirá*.

2. Traducido del original árabe al hebreo por Yehudá ibn Tibbón con el título *Séfer Emunot ve-Deot*. Desde su publicación ha sido considerado como uno de los libros básicos de la teología judía. Versión inglesa en Saadia Gaón 1948.

no pueden contradecirse, por eso, la razón humana tiene la capacidad de conocer por sus propios medios el contenido de la verdad revelada.

En el capítulo sobre la creación (I), presenta cuatro pruebas (tres de ellas basadas en doctrinas aristotélicas) de que el mundo fue creado de la nada; a continuación refuta doce teorías sobre el origen del mundo, basadas en distintos sistemas filosóficos y cosmogónicos. Una vez probada su tesis por argumentos racionales, aduce las pruebas proporcionadas por la Tradición. El recurso a la revelación está siempre presente en su obra: además de corroborar sus demostraciones con alguna cita bíblica o talmúdica, hace referencias a la Tradición, a los profetas y los milagros, como pruebas concluyentes.

Al tratar de la naturaleza divina (II), demuestra que Dios es uno, y aunque se le describa con muchos atributos, estos solo sirven para explicar, en lenguaje humano, su esencia, puesto que no hay ninguna palabra que pueda definirla al completo. En ningún caso esos atributos significan una multiplicidad en Dios, como sugieren las concepciones dualistas o trinitarias que critica.

Tras demostrar que los mandamientos divinos no son extraños a la razón (III), los clasifica en dos tipos: racionales, como la prohibición de matar o robar, que el hombre puede conocer por sí mismo, y tradicionales, como los relacionados con las leyes alimenticias o el reposo sabático, que proceden de la revelación divina hecha a los profetas y que estos han transmitido acompañada de milagros.

En el tratado sobre la obediencia y la rebelión (IV), afirma que el libre albedrío del hombre es totalmente acorde con la omnipotencia y omnisciencia de Dios y analiza ciertos pasajes bíblicos que podrían inducir a error en cuanto a la libertad de los actos humanos. En la siguiente sección (V), analiza las diferentes categorías de hombres justos y malvados; entre ellos, el penitente, que debe cumplir cuatro etapas en su arrepentimiento: renuncia al pecado, remordimiento, petición de perdón, y el compromiso moral de no volver a pecar. En la sección VI establece la relación del alma con el cuerpo, las bases de su unión y su cooperación en las actividades humanas, su coexistencia y su abandono del cuerpo tras la muerte de este; concluye con la refutación de la doctrina de la transmigración. Afirma la creencia en la resurrección del cuerpo (VII) y ofrece numerosos argumentos en su favor. La resurrección llegará tras la redención de Israel. Las enseñanzas relativas a la redención mesiánica (VIII) se basan en citas bíblicas y talmúdicas, y refutan a los que afirman que las profecías mesiánicas se refieren a la época del Segundo Templo, así como la doctrina cristiana del Mesías. La última etapa es el mundo futuro (IX), en el que el justo será recompensado y el malvado castigado; allí se reunirán cuerpo y alma, y permanecerán eternamente unidos.

2. *Yisjac Israelí*

Coetáneo de Saadia es Yisjac Israelí (ca. 855-ca. 955) el primer neoplatónico judío y un afamado médico de Cairuán. No fue un filósofo muy original, y su principal mérito en este campo es el de haber sido el primero en introducir los conceptos neoplatónicos en el pensamiento judío.

Dos de sus obras, el *Libro de las definiciones*³ y el *Libro de los elementos*, fueron traducidas al latín durante el siglo XII por Gerardo de Cremona, influyendo así en la escolástica cristiana. Su teoría combina la doctrina de la emanación del neoplatonismo con la de la creación, e insiste en el origen creado y temporal del mundo: Dios creó el mundo de la nada en un acto de amor y bondad, mediante su Voluntad y Poder; primero creó dos sustancias simples, la materia primera y la forma primera o Sabiduría. A partir de ellas, por una emanación necesaria, procede el Intelecto, del que emanan las almas (racional, animal y vegetativa) y el Mundo: el de las esferas y el sublunar, compuesto de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego; estos cuatro elementos están, en el cuerpo humano, en un equilibrio armonioso. Todos los seres poseen alma, pero solo el hombre posee un alma racional, que le permite distinguir entre el bien y el mal, y liberarse de las almas animal y vegetal para acercarse al Intelecto y alcanzar su perfección. El ascenso del alma se desarrolla en tres etapas: la *purificación*, que consiste en apartarse de apetitos y pasiones; la *iluminación* por el intelecto, que produce la sabiduría o conocimiento de las cosas eternas; y la *unión* o *adhesión* a la sabiduría superior (no Dios), momento en el que el alma humana entra en el mundo espiritual; esta unión puede lograrse incluso en esta vida.

3. Selomó ibn Gabirol

Israelí no tuvo seguidores fuera de su propio círculo de discípulos. Tendrá que pasar casi un siglo hasta que el neoplatonismo se convierta en una de las más importantes corrientes de filosofía judía.

Con Selomó ibn Gabirol (ca. 1022-1057), el pensamiento filosófico judío inicia su época de mayor esplendor en un nuevo escenario: la España musulmana, cuyas comunidades judías, se convierten en el centro intelectual del judaísmo medieval a partir del siglo X.

Como el gran filósofo neoplatónico que fue, Ibn Gabirol ocupa un lugar importante en la historia de la filosofía, aunque su influencia en la historia de la filosofía judía fue mucho menor, hasta el punto de que se perdió incluso el recuerdo de su actividad filosófica. Utilizó probablemente las mismas fuentes neoplatónicas que Yisjac Israelí, aunque no las cita en su obra⁴.

Las pocas noticias biográficas que se conservan de Ibn Gabirol se deben en gran parte a Mosé ibn Ezra, que las recogió en su obra de preceptiva literaria:

Abu Ayyub Sulayman ben Yahya ben Gabirol, el cordobés, nacido en Málaga y educado en Zaragoza, [...] abandonó las cosas terrenas, encaminando su alma hacia lo espiritual, tras purificarla de bajos deseos, de modo que adoptó las sutilezas que conllevan las ciencias filosóficas y las ciencias exactas [...] Aunque era filósofo por naturaleza y conocimientos, su alma colérica tenía

3. Hay una traducción inglesa del *Libro de las definiciones*, junto con otros tratados filosóficos, y un estudio sobre Israelí en Altman y Stern 2009.

4. Sobre su obra filosófica, ver Schlanger 1968 y Millás Vallicrosa 1945, 70-98.

sobre su inteligencia un dominio invencible. Su genio indómito le llevó a injuriar a los grandes y a llenarlos de ofensas, sin excusarles sus defectos [...] Marchó a la presencia de Dios este joven [...] recién cumplidos los treinta años (Ibn Ezra 1985, 75-78).

Si su fama como poeta en el mundo judío es indiscutible, como filósofo fue pronto eclipsado por sus sucesores, y su obra principal en este campo, *La fuente de la vida*⁵, fue muy pronto olvidada. Compuso también un tratado de ética, *El libro de la corrección de los caracteres*⁶, y un largo poema religioso, *La corona real*⁷, obras estas que, como una gran parte de sus poemas, revelan a un autor judío muy marcado por el pensamiento neoplatónico. Sin embargo, en su tratado metafísico *La fuente de la vida*, no hay huellas de su pertenencia religiosa o cultural al mundo judío, no se encuentra en él algo tan habitual como una cita bíblica o talmúdica, ni siquiera un intento de reconciliar su fe con las opiniones filosóficas que defiende. Quizás por esto, los judíos, que apreciaron y valoraron su obra poética y religiosa, ignoraron su actividad filosófica.

La principal obra de filosofía compuesta por Ibn Gabirol es *La fuente de la vida*, cuyo título parece estar inspirado en el Sal 36,10: «Porque en ti está la fuente viva, y tu luz nos hace ver la luz»; fue compuesta en lengua árabe, como era habitual entre los intelectuales judíos de su época, que solo utilizaban la lengua hebrea para sus composiciones poéticas. Este original árabe, que llevaría por título *Yanbu al-jayat*, se perdió muy pronto, sin haber sido traducido al hebreo, pero se conservó en latín con el nombre de *Fons vitae*⁸.

El éxito del pensamiento aristotélico, desde el siglo XII, entre los intelectuales judíos pudo ser la causa de que una obra de pura especulación neoplatónica, como era la de Ibn Gabirol, cayera pronto en el olvido, sin merecer siquiera una traducción hebrea. Una selección de textos, que supone aproximadamente una décima parte del tratado de Ibn Gabirol, fue traducida al hebreo por el poeta, filósofo y traductor del siglo XIII Sem Tob ibn Falaquera, con el título de *Liqqutim mi-Séfer Meqor Hayyim (Extractos de la fuente de la vida)* que contenía, según indicaba en el prefacio, todo el pensamiento filosófico de Ibn Gabirol (Munk 1859, 5). También esta traducción parcial permaneció en el olvido.

Sin embargo, gracias a la versión latina, *Fons vitae* fue conocida en los círculos escolásticos cristianos del siglo XIII, y las tesis principales de

5. Traducción española del texto latino en Ibn Gabirol 1987; francesa, en Schlangier 1970.

6. Compuesto hacia 1045 en árabe, con el título *Kitab islah al-ajlak* y traducido en 1167 por Yehudá ibn Tibbón con el título *Séfer Ticcun Middot ha-néfesh*; ver el estudio y traducción española de Lomba, en Selomó ibn Gabirol 1990.

7. Compuesta en hebreo con el título *Kéter Maljut*. Ver la traducción española en Millás Vallicrosa 1940, 204-224; Ibn Gabirol 1961, 329-356; Sáenz-Badillos 1992, 104-109 ofrece una selección.

8. La primera versión latina, del siglo XII, fue realizada en Toledo, bajo los auspicios del arzobispo Raimundo de Sauvetat, por el médico converso judío Johannes Hispanus, conocido como Ibn Daud o Avendut, que tradujo el texto árabe al romance, y el archidíacono de Segovia, Domingo Gundisalvo, que lo vertió al latín.

su autor fueron objeto de controversia entre las dos principales escuelas, la aristotélica de los dominicos, representada por Tomás de Aquino, y la de los franciscanos, más inclinada al platonismo agustiniano, con Duns Scoto al frente. Las numerosas traducciones latinas conservadas dan testimonio de la importancia que tuvo la obra, cuya autoría atribuyeron a un árabe (musulmán o cristiano) llamado Aben Cebrol, Avicembrón o Avicembrón.

De este modo, la principal obra filosófica de Ibn Gabirol permaneció ignorada hasta que, a mediados del siglo XIX, Solomon Munk editó los extractos hebreos compilados por Ibn Falaquera (Munk 1859, 1-148⁹) y, tras cotejarlos con la versión latina, identificó al autor de esta con el gran poeta y filósofo del siglo XI Ibn Gabirol (Munk 1859, 151 ss.).

La fuente de la vida está compuesta, a imitación de los diálogos platonícos, en forma de un diálogo entre un maestro y su discípulo, aunque el papel del discípulo se limita a estructurar el discurso del maestro. La obra, cuyo tema principal es la discusión de los aspectos relativos a la materia y forma universales, está dividida en cinco tratados:

En el primero se trata de aquellas cosas previas para la determinación de la materia universal y de la forma universal y para la determinación de la materia y forma en las sustancias compuestas. En el segundo se trata de la sustancia que sostiene la corporeidad del mundo. En el tercero, de la demostración de las sustancias simples. En el cuarto, del conocimiento de la materia y forma en las sustancias simples. En el quinto, de la materia universal y de la forma universal (Ibn Gabirol 1987, 39).

La doctrina de la materia y de la forma es, en opinión de Ibn Gabirol, la primera de las tres ramas de la ciencia, siendo las otras dos, en orden ascendente, la ciencia de la Voluntad divina y la de la Sustancia Primera, Dios.

De esta Sustancia Primera, a la que identifica con Dios, emana la Voluntad divina, que ha creado el mundo y lo mantiene en movimiento, y fuera de la cual, nada existe. De la Voluntad divina proceden la Materia universal y la Forma universal; a continuación surgen las tres sustancias espirituales que configuran el mundo inteligible: Intelecto, Alma y Naturaleza, y por último, el mundo material y sus partes.

Afirma que todas estas sustancias, no solo las materiales sino también las espirituales —y en esto radica su originalidad—, están compuestas de materia y forma. Cuando dos cosas tienen algo en común y algo diferente, lo que tienen en común es la materia, y lo que tienen diferente, es la forma. Todas las distinciones entre materia y forma provienen de la distinción entre materia universal y forma universal.

La materia es, por tanto, la sustancia que subyace en todos los seres, desde los superiores a los inferiores, con la única excepción del Creador; emana de la esencia del Creador, y es la base de todas las emanaciones siguientes. Es decir, también las sustancias espirituales del mundo celestial o mundo inteligible, tienen una materia subyacente que sustenta su for-

9. El análisis de *Fons vitae* continúa hasta la página 232.

ma. De hecho, la materia misma es inteligible o espiritual, no corpórea, con lo que corporeidad y materialidad son dos cosas diferentes (cf. Husik 1916, 64 ss.).

Ibn Gabirol, al igual que Plotino, concibe el universo como un proceso descendente de una serie de mundos o existencias cósmicas que irradian o fluyen desde la fuente de luz superabundante que es el Creador. En un extremo de este universo jerarquizado está Dios, en el otro, el mundo corpóreo; intermedios entre ellos son las sustancias espirituales, Inteligencia, Alma y Naturaleza.

El hombre es entendido en este sistema como un microcosmos, como un universo en pequeño que, como él, forma parte del mundo material y de los mundos intermedios. Al más puro estilo neoplatónico, Ibn Gabirol presenta como objetivo y fin de la vida humana devolver el alma al mundo superior al que pertenece; pues el alma particular del hombre forma parte del alma cósmica, que es una de las sustancias espirituales universales; por eso, su existencia real es espiritual y eterna, e independiente del cuerpo. Aunque al descender al cuerpo su visión espiritual se oscurece, no pierde el contacto con el mundo superior del que procede, y gracias a los datos que le proporcionan los sentidos, puede recordar el conocimiento superior que tenía en su existencia espiritual y así volver a su fuente, la fuente de la vida, en el mundo inteligible. Esto lo logrará mediante dos vías estrechamente relacionadas: una es el conocimiento de los seres tal como son, es decir: «la esencia [...] de la materia universal y de la forma universal» (Ibn Gabirol 1987, 268), y especialmente de la Sustancia Primera, y la otra, la práctica de una forma de vida que lleve al alma a alejarse de las cosas sensibles, que solo la pueden perjudicar, y a ocuparse de las inteligibles:

[Hay que] apartarse primero de lo sensible, penetrar con la mente los inteligibles, dejarse totalmente en las manos del dador de la bondad; como esto hicieres, te mirará con piedad y será liberal contigo como conviene a él (Ibn Gabirol 1987, 269).

Las cualidades morales que ayudan al alma a lograr su objetivo están expuestas en su tratado de ética titulado *La corrección de los caracteres* (Ibn Gabirol 1990), que, como su propio nombre indica, ayuda a identificar y corregir los defectos del alma.

Aunque, como ya hemos dicho, la influencia de Ibn Gabirol sobre la filosofía judía posterior es muy pequeña, sí influyó de manera notable en el misticismo de la cábala que se desarrollaría a partir del siglo XIII.

4. *Bajya ibn Pacuda*

Bajya ben Yosef ibn Pacuda, que vivió en Zaragoza en la segunda mitad del siglo XI, es el autor de un libro que ha llegado a ser «a pesar de su carácter semifilosófico [...] uno de los libros de piedad más populares del judaísmo, traducido no solamente al hebreo, como otras obras de filosofía religiosa del periodo hispanoárabe, sino incluso a los idiomas hablados por la gran masa de judíos sin cultura hebrea» (Vajda 1950, 3).

El libro de *Los deberes de los corazones*¹⁰, obra compuesta en árabe y traducida muy pronto al hebreo, ha sido considerado por muchos investigadores como una obra de ética o de ascética más que como un tratado filosófico. En opinión de J. Lomba, esta clasificación no hace justicia a la obra, cuyo objetivo principal es «ofrecernos una nueva forma de vivir la religión, desde el corazón, desde el interior, desde lo más profundo de la conciencia. Las virtudes, las actitudes concretas no son sino consecuencias lógicas, necesarias, de esa toma de postura originaria y radical, fundamental y fundante de la vida religiosa y de la fe» (Bajya ibn Pacuda 1994, XLVII).

Si ya resulta difícil clasificar temáticamente la obra, más difícil es ubicarla en una de las escuelas filosóficas que mencionamos al principio, porque Ibn Pacuda aprovechó ideas de distinta procedencia que encontró en las muchas obras que había estudiado, sin importarle la condición religiosa de sus autores; y así, junto a conceptos filosóficos neoplatónicos, o referencias al *Libro de las creencias y de los dogmas* de Saadia, se encuentran influencias de escuelas ascéticas o místicas islámicas. Sin embargo, el recurso a las citas bíblicas y talmúdicas es tan frecuente que no deja lugar a dudas sobre su propia religión.

Resulta sorprendente que una obra como *Los deberes de los corazones*, cuya finalidad principal es la de intensificar la devoción y la piedad religiosa, y no la de teorizar sobre distintos aspectos filosóficos, comience situando el conocimiento teórico de las distintas ciencias como «el don más noble que ha regalado Dios a los seres racionales» (Bajya ibn Pacuda 1994, 4), que les permitirá relacionarse adecuadamente con Dios y cumplir a la perfección sus mandatos. Divide las ciencias en tres clases: ciencia natural, ciencia matemática y teología; afirma que la última de estas ramas, la teología, es la principal, porque «versa sobre Dios, sobre su Libro y sobre el resto de las cosas inteligibles, tales como el alma, el intelecto y las personas espirituales» (*ibid.*).

Siguiendo a Saadia, señala tres fuentes de conocimiento con las que el hombre puede afrontar el estudio de esta ciencia de Dios: «la razón, exenta de todo mal [...]; el libro verdadero de Dios [...] revelado al Profeta, y [...] las tradiciones transmitidas oralmente por nuestros antepasados» (*ibid.*, 5), es decir, la razón, las Escrituras y la Tradición, tres piedras de toque que servirán a lo largo del libro para determinar el carácter obligatorio de los deberes religiosos que el hombre debe cumplir.

El resto de la obra se basa en la distinción entre los «deberes de los miembros», es decir, esa sabiduría que se manifiesta externamente y los «deberes de los corazones», que pertenecen al ámbito de lo oculto, del corazón, y que es la sabiduría de la vida interior.

Conviene recordar que, para la cultura semítica, el corazón es la sede tanto de la vida moral y religiosa como de la vida intelectual y de la afectiva; con el corazón se ama a Dios y se cree en Él, con el corazón se si-

10. El original árabe *Kitab al-hidaya ila faraid al-qulub* (*Libro de la dirección de los deberes de los corazones*) fue traducido por primera vez al hebreo hacia 1160 con el título de *Séfer Jobot ha-lebabot* (*Libro de los deberes de los corazones*); véase un estudio de la obra y traducción española en Bajya ibn Pacuda 1994.

guen sus mandatos y se le profesa el culto. También es el lugar en el que surgen las ideas, la sabiduría o la necedad; con mucha frecuencia la Biblia habla de un corazón sabio, generoso, íntegro, malvado, falso, de un corazón roto, arrepentido, etc.¹¹. En general, el corazón es lo más íntimo, secreto y personal del hombre.

Por eso, indica Bajya que los «deberes de los corazones» tienen su raíz y cumplimiento en el interior del hombre, y son invisibles para los demás hombres; solo son visibles para Dios, que juzgará sobre la pureza de los sentimientos y motivos del hombre. Son deberes de los corazones, entre otros, el reconocimiento de la unidad de Dios, la sumisión y obediencia del hombre a Él, el arrepentimiento por los pecados, el desprendimiento de los bienes mundanos y el amor puro a Dios.

Los «deberes de los miembros» se llaman así porque en su realización tienen que intervenir diversos órganos corporales; entre estos, algunos son racionales, como no robar o no matar, orar o practicar la caridad, y otros son tradicionales, basados en las leyes religiosas, tales como respetar el sábado, guardar las leyes dietéticas o celebrar las fiestas.

Tanto unos como otros son de cumplimiento obligado, porque el hombre, compuesto de cuerpo y alma, debe servir a Dios íntegramente, con sus miembros corporales y con su corazón; pero los «deberes del corazón» tienen prioridad, pues sin ellos, los «deberes de los miembros» no tienen ningún sentido:

De este modo, supe con toda certeza que los deberes de los miembros externos únicamente son perfectos gracias a la libertad de nuestros corazones (con la cual elegimos aquellas acciones exteriores) y al celo de nuestras almas para llevarlas a cabo. Pues supongamos que no tenemos ínsita en nuestros corazones la libertad para someternos a Dios; entonces, cae por tierra la obligatoriedad de los deberes de los miembros externos, puesto que no se los puede realizar perfectamente sin la libertad interna de nuestras conciencias (Bajya ibn Pacuda 1994, 8).

Tras el prefacio, en el que, como hemos visto el autor explica su plan, comienzan los diez capítulos o «puertas» en los que estructura su obra. Para una exposición más didáctica, cada capítulo se divide en secciones. Los capítulos siguen una progresión, desde el primero al último, en la que cada capítulo se relaciona con el anterior, de modo que no se pierda nunca de vista el origen del razonamiento. En todos los capítulos repite la misma estructura: primero, define el tema que va a tratar, luego lo desarrolla en profundidad señalando sus consecuencias; en último lugar, analiza los impedimentos que pueden presentarse para cumplir el deber, y la forma de evitar esas dificultades. Una vez explicado cada uno de los deberes con argumentos racionales, busca su justificación en la Escritura y en la Tradición rabínica, demostrando así la racionalidad de la religión judía.

De este modo, Bajya va instruyendo al creyente, al que va dirigida la obra, sobre la mejor manera de cumplir los preceptos religiosos que le lleva-

11. Por ejemplo, Ex 31,6 y 35,22; Dt 6,4; Jue 5,15; 1 Re 3,9; Is 44,20; Is 46,12; Ez 11,19, etcétera.

rán hasta las más altas cumbres espirituales que el hombre puede alcanzar, el amor puro de Dios, una vez que se haya liberado de las cuerdas que le mantienen atado a las cosas mundanas; todo el tratado se ve entonces como una vía mística que llevará al alma humana de vuelta a su fuente original:

Debes comprender y saber, hermano mío, que todos los deberes de los corazones, excelentes cualidades y honorables virtudes del alma que hemos mencionado antes en este libro, no son sino peldaños y escalones para llegar al tema culminante que ahora pretendemos explicar en el presente capítulo. Igualmente es preciso que sepas que todos los deberes y virtudes obtenidos por la razón, por la Escritura o por la Tradición no son sino gradas y moradas por las que se asciende a esta cima, que es el objetivo y fin último sobre el que ya no hay otra meta (Bajya ibn Pacuda 1994, 307).

5. Abraham ibn Daud

El introductor del aristotelismo en la filosofía judía medieval fue Abraham ibn Daud, también conocido como Rabad (*ca.* 1110-1180). Se sabe que procedía de una familia de letrados de Córdoba, los Albaliá; sus obras revelan una esmerada educación, que abarcaba la enseñanza tradicional judía y las ciencias de los griegos, es decir, las principales obras científicas y filosóficas transmitidas en lengua árabe. Probablemente abandonó Córdoba tras la conquista almohade y se instaló en Toledo, donde compuso sus dos principales obras en torno a 1160: *El libro de la tradición* y *La fe sublime*. Las dos obras persiguen un mismo objetivo: la defensa del judaísmo rabínico, la primera, con la ayuda de la historia, y la segunda, con la de la filosofía.

Con la conquista de Toledo en 1085 por Alfonso VI, la ciudad se constituyó en un importante centro de intercambio cultural, que el obispo Raimundo de Sauvetat supo aprovechar impulsando una escuela de traducción de obras escritas en árabe al latín. Es muy probable que Ibn Daud participara activamente en esta tarea, y que sea el mismo Avendaut¹², que mencionan algunas traducciones. Murió en Toledo, al parecer, mártir de la fe judía en circunstancias desconocidas¹³.

Compuesta hacia 1160, *La fe sublime* (*Ha-Emuná ha-ramá*)¹⁴ representa el primer intento sistemático de integrar la filosofía aristotélica en el pensamiento judío. Consta de una introducción y tres partes de distinta extensión. Declara en la introducción haber escrito este libro para dar respuesta a ciertos problemas que plantean las Escrituras en relación con el libre albedrío y el determinismo, problemas que solo se pueden resolver tras un estudio preparatorio filosófico en los campos de la física y la metafísica. Estaba firmemente convencido de que las verdades de la religión y las verdades filosóficas tenían que concordar, y si esto no ocurría, se debía al desconocimiento de la filosofía aristotélica. También señala en la introducción los temas que va a tratar en el libro expuestos en dos partes.

12. Traductor, junto con Domingo Gundisalvo, del *Fons vitae* de Ibn Gabirol; cf *supra* nota 8.

13. Así lo recoge un cronista hispanohebreo; véase Selomó ibn Verga 1991, 28.

14. El original árabe *Al-Akidah al-Rafiyah* desapareció, pero se conservan dos traducciones hebreas de finales del siglo XIV; cf. Abraham ibn Daud 1986.

La primera parte consta de ocho capítulos en los que desarrolla los principios básicos de la física y metafísica aristotélicas: la sustancia y sus categorías, materia, forma y elementos, movimiento, finitud e infinitud, el motor inmóvil o Primer Motor, el alma y las esferas celestiales. Según Ibn Daud estos conocimientos son esenciales para el que quiera profundizar en el estudio de la religión judía.

El tema principal que desarrolla en la segunda parte del libro son los «principios de la religión»: la existencia de Dios, y su unicidad, los atributos divinos, que solo son estrictamente verdaderos si son negativos; los ángeles o inteligencias celestiales que sirven de intermediarios entre Dios y el mundo inferior; el último de estos seres intermedios es el Intelecto Agente, que es la fuente de la profecía¹⁵ y, por último, el profeta que, gracias a su conocimiento específico, puede guiar al hombre hacia la perfección moral e intelectual. La explicación de la profecía desde un punto de vista racional sirve para demostrar la validez eterna de la ley mosaica contra las opiniones contrarias de musulmanes y cristianos. El último capítulo de esta parte trata de la angelología y del tema que había originado el libro: la libertad humana.

La tercera y última parte del libro está dedicada a la moral y a los mandamientos divinos, y en ella proporciona una visión general del debate filosófico contemporáneo.

Por la gran cantidad de temas que desarrolla, la obra puede ser considerada como una pequeña enciclopedia filosófica.

Entre las fuentes mencionadas por su autor, se encuentran los filósofos musulmanes Al-Farabi y Avicena; entre los judíos, menciona a Saadia y en ocasiones hace referencias, aunque sin citarlos explícitamente, a Ibn Gabirol, cuyo sistema filosófico critica, o a Yehudá ha-Leví.

La importancia de Abraham ibn Daud radica principalmente en que fue el primero en ofrecer una interpretación sistemática coherente del judaísmo a la luz del pensamiento aristotélico, y aunque no consiguió dar respuesta adecuada a todos los problemas que planteó, su obra tuvo una gran importancia en el desarrollo de la filosofía judía, aunque fue eclipsada muy pronto por la de su sucesor Maimónides.

6. Maimónides

Rabí Mosé ben Maimón (1138-1204), conocido en la cultura hebrea como Rambam y en la cultura occidental como Maimónides, es sin duda una de las figuras más extraordinarias de la historia judía, cuya influencia y superioridad en distintos campos del saber es incuestionable. Su obra es de tal magnitud e importancia que constituye el hito que cierra un periodo en la historia del pensamiento judío medieval y abre otro. Los judíos de generaciones posteriores han resaltado su figura con el mayor elogio que se puede hacer de un judío: *Mi-Mosé ad Mosé lo qam ke-Mosé*, es decir, «desde Moisés hasta Moisés [ben Maimón] no hubo otro igual»¹⁶.

15. El quinto de los principios religiosos que formula Ibn Daud.

16. Este dicho, que se acuñó muy poco tiempo después de su muerte y se grabó en su su-puesta tumba, en Tiberiades, se basa en la importancia que ambos personajes tuvieron en el judaís-

Pertenecía a una ilustre familia cordobesa de antiguo linaje, que hacía remontar sus orígenes hasta el rey David. Su padre, Maimón ben Yosef, era rabino y juez de la comunidad judía de Córdoba, donde nació Moisés en 1138. Cuando la ciudad de Córdoba cayó en poder de los almohades en 1148, la familia de Maimónides, como muchas otras familias cordobesas, debió abandonar la ciudad y llevar una vida errante por al-Ándalus, asentándose algunos años en Almería, hasta que también esta ciudad cayó en poder de los almohades en 1157. En 1160 cruzaron el estrecho y se establecieron en Fez, donde había una escuela rabínica de gran prestigio regentada por el gran talmudista Yehudá ha-Cohen ibn Sosán, con el que Maimónides y su hermano pudieron completar su educación¹⁷. Es posible que la elección de esta ciudad, centro del poderío almohade, fuera su situación estratégica para emprender viajes hacia el Oriente y desarrollar las actividades comerciales de los judíos, a las que se dedicaba la familia. Aunque algunos cronistas árabes recogen la noticia de la conversión de Maimónides y su familia al islam, no hay pruebas de ello, y en opinión del cronista judío Saadia ibn Danán, este tipo de rumores sobre personalidades judías de renombre tenía como finalidad minar la resistencia del pueblo a la conversión (Mosé ben Maimón 1987, 39-49).

Cuando la presión de las autoridades islámicas sobre judíos y conversos se hizo muy agobiante, y tras la muerte por martirio del rabino Yehudá ibn Sosán en 1165, Maimónides embarcó con destino a Tierra Santa, donde pasó unos meses, al cabo de los cuales, salió hacia Egipto y se estableció en Fustat, a las afueras de El Cairo. En poco tiempo murieron su padre y su hermano David, comerciante en piedras preciosas, que sostenía económicamente a la familia. Forzado por estos acontecimientos a ganarse la vida como cabeza de familia, se dedicó a la práctica y enseñanza de la medicina. Pronto alcanzó una importante posición social y el reconocimiento de la comunidad judía que le nombró en 1171 «jefe de los judíos», cargo que ostentó durante mucho tiempo. La fama adquirida como médico le valió que en 1185, el cadí al-Fadil al-Baysani, visir de Saladino, le nombrara su médico personal. Murió en noviembre o en diciembre del año 1204 y, por expreso deseo suyo, fue enterrado en Tiberiades. Aunque la mayor parte de su vida activa se desarrolló en Egipto, Maimónides se consideró siempre sefardí, y toda su actividad creadora se inserta dentro de la tradición del judaísmo hispano.

Maimónides es autor de una ingente obra en los más variados campos del saber; ha sido calificado como «genio universal» (Gonzalo Maeso 1991) por la amplitud de su obra y su competencia en todas las disciplinas del saber humano. Su vida y obra no pueden ser entendidas si las extrapolamos del contexto histórico, social y cultural en el que se desarrollaron: el judaísmo medieval hispano y el mundo islámico. Sus obras, escritas la mayoría en árabe y enseguida traducidas al hebreo, constituyen una mezcla sin precedentes de autoridad halájica y prestigio filosófico; empeza-

mo, y en su relación con la Torá; el Moisés bíblico fue el autor inspirado de la Torá, el segundo Moisés (Maimónides) fue el autor de la *Segunda Torá* (*Mishné Torá*).

17. Según recoge el cronista granadino del siglo XV Saadia ibn Danán en su obra *Séder ha-dorot*; cf. Del Valle y Stemberger (eds.) 1997.

ron, ya en vida de su autor, a ser estudiadas, anotadas, interpretadas y traducidas, y han seguido despertando el interés de científicos, filósofos y eruditos hasta nuestros días.

Su obra puede ser organizada en torno a cuatro grandes ejes temáticos:

1) *Tradición y jurisprudencia*. Pertenecen a este grupo las siguientes obras:

*Comentario a la Misná*¹⁸, que comenzó probablemente en Almería y terminó en Fez hacia 1168. Pretende explicar cada ley de la Misná, relacionándola con las autoridades talmúdicas que la sancionaron, para facilitar a los miembros de su comunidad la iniciación y profundización en el estudio del Talmud. La disposición de la obra y el tratamiento de los temas se corresponde con sus principios racionalistas: sus comentarios son de una gran concisión excepto en los casos en que tiene ocasión de afrontar determinados temas éticos, teológicos o científicos. El comentario al tratado Abot va precedido de un tratado independiente conocido como *Los ocho capítulos*¹⁹, tratado psicológico y ético en el que armoniza la ética aristotélica con las enseñanzas rabínicas, y formula en trece artículos de fe las doctrinas fundamentales del judaísmo, que garantizan la pertenencia al pueblo de Israel y, por tanto, la posibilidad de vida futura, como el propio autor indica:

Quando un hombre ha aceptado estos principios y cree firmemente en ellos, forma parte de la comunidad de Israel; hay que amarle, perdonarle y comportarse con él como Dios nos ha ordenado [...] si peca [...] recibirá el castigo proporcional a su falta y podrá después ocupar el lugar que le corresponda en el mundo futuro, pues es un pecador de la comunidad de Israel. Pero si alguien pone en duda alguno de los principios, se excluye él mismo de la comunidad de Israel, es un renegado, un hereje, un heterodoxo que se ha rebelado contra Dios, y es un deber odiarle y destruirle (cit. en Sirat 1983, 195).

Estos trece principios se dividen en tres grupos: los cinco primeros tratan de Dios, uno e incorpóreo; los cuatro siguientes de la profecía y de la Ley, y los cuatro últimos, del premio y el castigo, de la venida del Mesías y de la resurrección de los muertos.

Mishné Torá, terminado hacia 1178, es el primer intento de elaborar un código jurídico religioso que presentara, de forma concisa y clara, el farragoso derecho judío acumulado a lo largo de siglos de discusiones rabínicas en las páginas del Talmud.

La primera sección de esta obra, conocida con el nombre de *Libro del conocimiento*, es una breve exposición de los principios de la física y metafísica aristotélicas destinada a cualquier estudioso de la ley judía y no a los filósofos; son, en palabras de Maimónides «una gota en el mar de lo que debería ser explicado sobre este asunto [es decir, sobre la metafísica]».

El *Libro de los preceptos*²⁰ fue concebido como una obra preparatoria para su código legislativo. En ella, elaboró una lista razonada de los 613

18. El título original de la obra es *Kitab al-Siraj*, traducido al hebreo como *Séfer ha-maor (Libro de la luz)*.

19. Traducción inglesa en Gorfinkle 1966.

20. *Séfer ha-misvot*, escrito en árabe y traducido muy pronto al hebreo.

preceptos religiosos, contenidos en la Torá, que el judío está obligado a cumplir y que constituyen el objeto de la ley judía.

2) *Obras médicas*. Su espíritu racionalista impregnó también su obra médica, escrita en árabe, y traducida posteriormente al hebreo y al latín. Se han conservado diez tratados médicos sobre diversos temas, muchos de ellos, los de carácter más general, destinados a sus discípulos; entre ellos, el *Comentario a los aforismos de Hipócrates*, los resúmenes de los libros de Galeno, los *Aforismos médicos*, o las obras relacionadas con la farmacología, como *Explicación de los nombres de las drogas* o *Sobre los venenos y sus antídotos*. En otros tratados, escritos por encargo de sus influyentes pacientes, aborda problemas concretos; destaca entre estos el tratado dietético conocido como *Guía de la buena salud*²¹, donde aconseja una serie de medidas preventivas, que van desde la higiene y la dieta alimenticia hasta lo que se ha llegado a considerar la primera formulación de medicina psicosomática, al destacar la influencia del estado psicológico del individuo en la salud de su cuerpo. Afirma sin lugar a dudas que la enfermedad o la salud afectan al hombre en su integridad, es decir, al cuerpo y al alma.

3) *Epístolas*. A lo largo de su vida Maimónides escribió cientos de epístolas de todo tipo: respuestas a cuestiones religiosas o jurídicas en razón de su cargo al frente de la comunidad judía de Egipto, cartas de consuelo, de advertencia, de amistad, etc., algunas de las cuales son en sí mismas auténticos tratados en los que desarrolla, de forma sencilla y clara, algún tema filosófico o teológico.

4) *Obras filosóficas y teológicas*. Son numerosísimos los estudios sobre los aspectos filosóficos presentes en todas las obras de Maimónides, especialmente en las propiamente filosóficas. Todos ellos son unánimes en poner de manifiesto su intento de racionalizar la religión judía, de conciliar la revelación de Moisés con la razón, o, dicho de otra manera, de expresar la fe en categorías filosóficas.

Antes de cumplir los veinte años compuso en árabe un manual de lógica, *Millot ha-bigayon (Terminología de lógica)* en el que hace una introducción a la lógica aristotélica y ofrece, por primera vez, una definición clara y concisa de los principales términos silogísticos que utiliza. No es solo un manual de lógica, sino también una introducción a la filosofía, tal y como se concebía en su época. Denota una clara influencia de la obra del filósofo árabe Al-Farabi, del que Maimónides se considera discípulo y al que menciona con mucha frecuencia en distintas obras: «Por lo que se refiere a la lógica, no hace falta estudiar más obras que las de Al-Farabi. Todas sus obras son excelentes»²².

La obra consta de catorce capítulos en los que explica, entre otras cosas, las nociones de sujeto y predicado, los juicios y sus clases, los silogismos y sus elementos, conceptos, categorías, e incluso distintas definiciones del término «lógica».

21. Obra de gran repercusión y muy conocida en ambientes cristianos con el nombre de *De regimen sanitatis*.

22. En la Carta a Semuel ibn Tibbón. Para más detalles de la obra, cf. Ramón Guerrero 2001, 276-278.

Este tratado gozó de una gran popularidad e influyó en la escolástica cristiana, especialmente en Alberto Magno y Tomás de Aquino (Orfali 1997).

En el *Libro del conocimiento*, al comienzo de *Mishné Torá*, expone de forma abreviada, los mismos temas que tendrán un desarrollo mayor en su principal obra filosófica, la *Guía de perplejos*. En ella expone que Dios es la causa de todos los seres; es ontológicamente independiente de todos ellos, mientras que ellos son ontológicamente dependientes de Él. Su existencia, unidad e incorporeidad pueden ser demostradas a partir del movimiento eterno de la esfera celestial, movimiento que necesita un motor con infinito poder que lo mantenga. Todas las descripciones de Dios que aparecen en la Biblia y en la literatura rabínica son expresiones figuradas o alegorías. Nadie, ni siquiera el mayor de los profetas, es capaz de aprehender la esencia de Dios. Todo lo que existe está dividido en tres categorías: las que están compuestas de materia y forma celestiales, las que están compuestas de materia y forma terrenales y las que son pura forma; estas son los intelectos separados a los que Maimónides identifica con los ángeles, que conocen a Dios según su rango, pero no como realmente es Dios. Este conocimiento verdadero de la esencia de Dios solo lo tiene Dios, que es a la vez «el sujeto que conoce, el objeto conocido y el conocimiento mismo, pues todo es lo mismo» (*Libro del conocimiento*, cap. 2)

La obra filosófica por excelencia de Maimónides es, sin duda, *Guía de perplejos*, una obra de referencia no solo por lo que representó en el desarrollo del racionalismo judío, sino también por su importancia en la historia de la filosofía medieval; se ha dicho que es la principal obra filosófica producida por un judío. Fue escrita en árabe hacia 1190 con el título *Dalalat al-Hayrin*, y traducida casi inmediatamente al hebreo, primero por Semuel ibn Tibbón, con el título de *Moré nebu Jiménez*²³, y luego por Yehudá al-Harizi. Los objetivos de esta obra, así como el tipo de lector al que se dirige, están expuesto por Maimónides en los siguientes términos:

El objetivo primordial de este Tratado es la explicación de ciertos nombres o términos que aparecen en los libros proféticos [...] No es la finalidad de este Tratado poner todos ellos al alcance del vulgo ni de los principiantes, como tampoco adoctrinar a quien solamente ha estudiado la ciencia de la Torá, es decir, la enseñanza tradicional (Talmud). La razón de ser del presente Tratado [...] es el estudio científico de la Torá en su auténtico sentido o más bien, ilustrar al hombre religioso en cuya alma está anclada la verdad de nuestra Ley como objeto de creencia, que se muestra perfecto en su religiosidad y costumbres, ha estudiado las ciencias filosóficas y conoce sus secretos, y al cual la razón humana atrae y guía a sus dominios; pero se encuentra desorientado por la exterioridad de la Torá y aquello que siempre entendió u otros le imbuyeron respecto a dichos términos polivalentes, metafóricos o anfibiológicos, reducido a un estado de *perplejidad* y confusión: o adherirse a lo que al respecto aprendió conforme a su saber y entender, y entonces se imaginaría haber traicionado los fundamentos de su Ley, o bien atenerse a lo que captó sin dar entrada al raciocinio (Introducción, 54-55).

23. Traducción y estudio en Mosé ben Maimón 2008⁵. Todos los textos citados están tomados de dicha obra.

Esos son los «perplejos», a los que él dirige su obra. No estamos, por tanto, ante una obra de divulgación, en el mejor sentido de la palabra, como podían serlo *Mishné Torá* o *El libro de los mandamientos*, sino ante una obra que requiere de su lector grandes dosis de conocimiento, fe y razón.

En esta obra, Maimónides intentará demostrar que no puede haber contradicciones entre la fe y la razón pues, en definitiva, las dos tienen un mismo origen: la fe se fundamenta sobre las verdades reveladas por Dios, y la razón, sobre las que el conocimiento humano, potencia derivada de Dios, descubre por sí mismo. De hecho, con pocas excepciones, todos los principios metafísicos de la filosofía aristotélica están presentes en la Biblia y en el Talmud.

Está firmemente convencido de que, junto a la revelación puesta por escrito, los grandes profetas recibían oralmente revelaciones de carácter filosófico, que se fueron transmitiendo a generaciones posteriores hasta que se perdieron cuando el pueblo judío fue sometido, durante los largos periodos de tiempo, a persecuciones y sufrimientos.

El supuesto conflicto entre religión y filosofía se originó, en su opinión, por una mala interpretación de los antropomorfismos y por una lectura literal de la Biblia, de quienes no saben interpretar adecuadamente las parábolas o las alegorías que se encuentran en el texto sagrado. Y este es el segundo objetivo que pretende llevar a cabo Maimónides con esta obra:

Explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos, sin clara evidencia de que lo sean, y que, en cambio, el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno. No obstante, si el verdaderamente instruido las examina e interpreta en su aparente significación, también se siente sumido en honda perplejidad; pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría o advertido que se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad (Introducción, 55).

Cabría esperar del primer codificador del derecho judío una estructuración temática en esta compleja obra filosófico-teológica, pues son muchos y muy variados los temas que se aborda en esta obra; sin embargo, aunque hay una aparente estructuración formal y externa, lo que caracteriza esta obra es su falta de organización temática, quizá porque, como él mismo indica:

El sensato no me exigirá ni esperará que cuando yo aborde un tema lo agote, ni que, al comenzar la explicación de tal o cual alegoría, apure todo cuanto al respecto se haya dicho [...] en consecuencia, no esperes aquí más de los primeros elementos, que en este Tratado ni siquiera se encuentran ordenados de manera coherente, sino diseminados y entremezclados con otras materias que era forzoso elucidar. Mi intención es que las verdades sean entrevistas y seguidamente se encubran (Introducción, 55-56).

E insiste, en las recomendaciones para sacar provecho de su lectura:

Si deseas aprehender todo cuanto en él se contiene, sin que nada se te escape, has de relacionar sus capítulos entre sí, y no limitarte en cada uno a su mero contenido general, sino ahondar en cada palabra inserta en el curso del texto, aun cuando no pertenezca al tema de tal capítulo (Introducción, 62).

La obra consta de tres partes con sus respectivas introducciones; en la introducción a la primera parte, se encuentra la carta dedicatoria a su discípulo Yosef ben Yehudá ibn Aknín, en la que explica sus objetivos e indica el método que seguirá.

Los setenta primeros capítulos de la primera parte están dedicados a la interpretación de diversos vocablos bíblicos, especialmente de los que se refieren a Dios, y que están en el origen de los antropomorfismos, y de los atributos divinos. Rechaza unos y otros por considerar que proceden de una interpretación incorrecta de vocablos o pasajes bíblicos. Demuestra, tras definir y clasificar los atributos en cinco tipos, que no es correcto aplicar a Dios atributos positivos, pues todos ellos suponen cambio, pluralidad o género en el ser del que se predicán y ponen, por tanto, en peligro la idea de unidad de Dios; además, el lenguaje humano es incapaz de expresar lo ilimitado sin limitarlo. Solamente los atributos de acción pueden ser predicados de Dios, ya que no suponen ningún cambio en la esencia divina, pero aun estos han de ser interpretados de forma metafórica, no literal:

Lo que indujo a creer a algunos que Dios tenga atributos a quienes en ellos creen, es algo semejante a lo que ha movido a quienes profesan su corporeidad; porque quien la admite no se siente impulsado por una especulación intelectual, sino que se atiene al sentido literal de la Escritura. Lo propio ocurre con los atributos; dado que en los Libros proféticos y la Torá se adjudican atributos a Dios (¡exaltado sea!), tomaron su significación en sentido literal, y le creyeron dotado de ellos [...] Por todo eso se dijo que: «la Escritura se expresa conforme al lenguaje de los hombres» (cap. 53, 146).

Finalmente, expone su teoría acerca de los atributos negativos, los únicos que se pueden predicar acerca de la esencia de Dios:

Sábete que la descripción de Dios (¡glorificado y exaltado sea!) por medio de negaciones es la única verdadera, lo cual no precisa de laxitud en el lenguaje, ni implica deficiencia de ninguna especie respecto al Creador; en cambio, la atribución enunciada en forma afirmativa encierra la idea de asociación e imperfección (cap. 58, 157).

Maimónides completa su estudio de los atributos demostrando que el principio filosófico de que Dios es intelecto, inteligente e inteligible no implica pluralidad en su esencia:

Él es siempre y perpetuamente inteligente, intelecto e inteligible; su esencia misma es el sujeto inteligente, es lo inteligible y es el intelecto, como obviamente ocurre en todo intelecto en acto (cap. 68, 183).

En la introducción a la segunda parte del libro expone las 26 proposiciones de los peripatéticos para demostrar la existencia, la unidad y la incorporeidad de Dios. Demuestra que no hay contradicción entre los principios de Aristóteles y las enseñanzas que la Escritura da acerca de Dios, o Causa Primera, como tampoco la hay en lo relativo a la filosofía natural. En los siguientes capítulos explica y matiza las teorías aristotélicas

acerca de los movimientos de las esferas celestes, dotadas de alma e intelecto; Dios, Primer Motor, actúa sobre ellas mediante las «Inteligencias separadas», o ángeles (Mosé ben Maimón 2008⁵, 235-240):

Nuestro objetivo, en suma, ha sido probar: 1.º) Que todos los seres existentes, aparte del Creador (iensalzado sea!), se dividen en tres clases: *primera*, las Inteligencias separadas; *segunda*, los cuerpos de las esferas celestes [...] y *tercera*, estos cuerpos que nacen y mueren, y van englobados en una misma materia. 2.º) Que el gobierno emana de la Divinidad (iensalzada sea!) sobre las Inteligencias, conforme a su categoría, y que ellas derraman, de lo que han recibido, bienes y luces sobre los cuerpos de las esferas celestes, y estas difunden energías y beneficios sobre el cuerpo sujeto a generación y corrupción, conforme a la magnitud de los bienes recibidos de sus principios (Parte II, cap. 11, 263).

Todas estas teorías, dice Maimónides, se pueden encontrar refrendadas tanto en la Biblia como en la literatura rabínica: que las esferas celestes son seres dotados de alma e intelecto nos los dice el salmista: «El cielo proclama la Gloria de Dios» (Sal 19,2), y los ángeles mencionados en la Biblia son idénticos a las inteligencias de que habla el filósofo. En una cosa, sin embargo, discrepa Maimónides: las esferas y las inteligencias han sido creadas por el poder de Dios, no son por tanto, eternas. Una vez establecido el dogma de la creación del mundo por Dios, Maimónides no niega ni afirma la perdurabilidad de él: el mundo tiene un principio, pero ¿quién sabe si tendrá un final?:

Nada nos obliga a admitir que Dios (iensalzado sea!), después de haber existenciado una cosa antes inexistente, debe obligatoriamente destruirla; más bien, dependerá de su voluntad libre de destruirla o conservarla, o bien de lo que exija su sabiduría. De consiguiente, es posible que lo conserve perpetuamente y le otorgue una permanencia semejante a la de él (iexaltado sea!) (Parte II, cap. 27, 306-307).

Nada impide ahora, una vez establecida la creación *ex nihilo* aceptar la existencia de la profecía; en los últimos capítulos de esta segunda parte analiza los requisitos de la profecía y concluye que, como opinan los filósofos, la facultad de la profecía es natural al hombre y es acorde a las leyes de la naturaleza, pero el hecho de estar dotado de todas las cualidades físicas, intelectuales y morales, no hace a un hombre profeta, sino que es profeta el que Dios quiere, y aquí vuelve a discrepar de las opiniones filosóficas.

En la tercera parte trata de las visiones proféticas de Ezequiel, de Isaías y de Zacarías que describen la «Carroza divina». Los principales temas esotéricos sobre cuya especulación los rabinos, desde los primeros siglos, se mostraron cautelosos eran los conocidos como *Relato de la Creación*, o especulación sobre los primeros capítulos del Génesis y *Relato de la Carroza*. Maimónides interpreta estos términos de forma filosófica y los relaciona con dos ramas de la ciencia: la física (*Relato de la Creación*) y la metafísica (*Relato de la Carroza*). A continuación trata del mal moral y físico, de la Providencia y el libre albedrío y de las razones de los preceptos bíblicos. Concluye la obra con dos capítulos dedicados a los grados de conocimiento de Dios, al amor de Dios y a la unión con

Él, junto con nociones éticas acerca del comportamiento del hombre con respecto a Dios.

Podemos concluir que, con esta obra, Maimónides intenta animar al judío de su época a seguir el camino de la filosofía y del estudio de las ciencias humanas junto a las divinas para llegar a la plena unión con Dios.

Con una visión humanista y universal ayuda al hombre de su tiempo a liberarse de la ignorancia y las supersticiones. Sus ideas sobre el mundo futuro en el que solo los «intelectos» desprovistos de cuerpos disfrutarán de la contemplación divina, provocaron agudas críticas entre sus correligionarios, especialmente entre los judíos europeos, que veían en las doctrinas de Maimónides un peligro para el judaísmo tradicional.

IV. LA FILOSOFÍA DESPUÉS DE MAIMÓNIDES: CONTROVERSIA Y CRÍTICA DEL ARISTOTELISMO

En su versión hebrea la *Guía* marcó el rumbo de la filosofía judía desde el siglo XIII en adelante, hasta el punto de que se convirtió en un referente siempre presente en toda obra de filosofía medieval.

Muy pronto, sin embargo, sus obras y su persona se vieron envueltas en una polémica que dividió a las comunidades judías de España y Francia en dos bandos opuestos: el de los partidarios de Maimónides y de la filosofía aristotélica, que ofrecía una visión más moderna del judaísmo, y el de los más religiosos y conservadores, que veían en la filosofía griega un elemento foráneo y laico irreconciliable con la fe religiosa y la revelación.

Ya antes de que fuera traducida la *Guía* al hebreo, algunas afirmaciones contenidas en su *Mishné Torá* provocaron enérgicas reacciones por parte de algunos importantes talmudistas²⁴, que le echaban en cara no haber citado las fuentes rabínicas de las que había deducido las leyes de su código, o haber asentado muchas de ellas sobre conceptos filosóficos y no religiosos.

La controversia alcanzó tal intensidad que los dos bandos se excomulgaron uno al otro, llegando incluso a solicitar la intervención de las autoridades eclesiásticas, que quemaron la *Guía* y el *Libro del conocimiento* en 1232. A comienzos del siglo XIV, Selomó ben Adret, uno de los más respetables rabinos de la comunidad de Barcelona, pronunció un anatema contra el estudio de las ciencias profanas, la física y la metafísica, antes de los veinticinco años.

El interés por la filosofía, sin embargo, no decreció, y muy pronto, los sucesores de Maimónides empezaron a componer comentarios a sus obras, algunos, como su hijo Abraham ben Mosé ben Maimón (1186-1237), para defenderlas de los ataques de sus enemigos, otros, para facilitar su mejor comprensión o dilucidar cuestiones que Maimónides no dejó claras.

Entre estos últimos se cuentan sus traductores, Semuel ibn Tibbón y Sem Tob ibn Falaquera; el primero compuso un *Léxico de las palabras difíciles de la Guía*; el segundo escribió un comentario a la *Guía* de Mai-

24. Entre ellos, rabí Abraham ben David de Posquières (Rabad), que escribió unas *Objeciones* al código de Maimónides que se discutieron en ambientes judíos intelectuales durante varias generaciones.

mónides titulado *Moré ha-Moré (Guía de la Guía)*, en el que corrige la traducción de Ibn Tibbón sobre la base del original árabe, y cita pasajes paralelos de las obras de filósofos musulmanes, especialmente de Averroes. Su comentario influyó en el de Yosef ibn Caspi (ca. 1279-ca. 1340), que se quejaba del abandono del estudio de la *Guía* de Maimónides entre los judíos, cuando cristianos y musulmanes empezaban a interesarse por ella. Moisés de Narbona (siglo XIV) también compuso un comentario a la *Guía* en el que critica algunas doctrinas que, debido a la influencia de Al-Farabi y Avicena, tienen un carácter neoplatónico, y las contrapone con las enseñanzas de Averroes, más puramente aristotélicas.

Aunque son muchos más los autores judíos que, entre los siglos XIV y XV componen tratados filosóficos, prestaremos atención a dos de los más importantes; uno de ellos, Gersónides, continuador de Maimónides y del pensamiento aristotélico, y el otro, Jasday Crescas, el mayor crítico del aristotelismo.

1. *Levi ben Guershom (1288-1344)*

Conocido como Gersónides, ha sido considerado como el filósofo judío más importante después de Maimónides. Como él, estaba firmemente convencido de que la razón y la revelación eran igual de competentes a la hora de reconocer y establecer las verdades; en opinión de Feldman (1984-1989, 53) «es el defensor más vigoroso y consistente de la razón humana en la religión». Reivindica el sistema aristotélico en su totalidad, sin importarle si entra en conflicto con algunos de los dogmas del judaísmo. Así, afirma en la introducción a su principal obra filosófica *Las guerras del Señor* (1329), que «debemos creer lo que la razón ha determinado que es verdad. Si el sentido literal de la Torá difiere de la razón, habrá que interpretar esos pasajes de acuerdo con lo que la razón demanda» (*ibid.*, 98). La razón se mantiene siempre como el criterio que fijará la verdad.

Las guerras del Señor fue precedida de una serie de «supercomentarios» a los comentarios que Averroes había hecho a las obras de Aristóteles. En su época, el filósofo griego era conocido gracias a las traducciones y comentarios de Averroes, por una parte, y a la *Guía de perplejos*, por otra. Estos dos autores desempeñaron un papel fundamental en el desarrollo intelectual de las comunidades judías de Provenza. Se puede decir, por tanto, que fueron los dos grandes maestros de Gersónides. Pero a pesar de su admiración por sus maestros, su gran sentido crítico le lleva a contradecirlos y rechazar sus doctrinas siempre que, en su fuero interno, está convencido de que tienen fallos.

El objetivo principal de su obra es aclarar aquellas cuestiones filosóficas que Maimónides, o bien resolvió en clara oposición a los principios aristotélicos, o bien explicó de forma tan vaga que no se puede saber cuál era su opinión verdadera sobre el tema. Está dividida en seis libros dedicados a cada uno de los siguientes temas: la inmortalidad del alma; la profecía; la omnisciencia de Dios; la providencia divina; la naturaleza de las esferas celestiales; y la eternidad de la materia. En ella, siguiendo el método aristotélico, hace una revisión crítica de las opiniones de sus predecesores antes de dar sus respuestas a la cuestión planteada.

2. *Jasday Crescas (1340-1412)*

Es el mayor crítico de las corrientes de pensamiento aristotélico. En su obra *La luz del Señor*²⁵ (*Or Adonay*) se propone exponer los puntos débiles de la filosofía aristotélica para, de este modo, acabar con las interpretaciones aristotélicas del judaísmo en Maimónides y Gersónides, y liberar la religión judía de muchos de los elementos perniciosos que la filosofía había introducido. Se divide en cuatro libros. El libro I discute las veinticinco premisas de la filosofía aristotélica que Maimónides utilizaba en la segunda parte de su *Guía* para demostrar la existencia, unidad e incorporeidad de Dios. En el libro II sienta las bases de la Torá, los dogmas de fe fundamentales, como la creencia en la omnisciencia divina, en su providencia o en el libre albedrío del hombre. El libro III trata de otras creencias expuestas en la Torá y el último libro incluye otras verdades que pueden ser cuestionables y no es obligatorio creer.

Crescas contrapone su concepción del judaísmo a las ideas propagadas por la filosofía aristotélica: la felicidad última del alma humana no es consecuencia de la perfección intelectual sino del amor y temor de Dios. Solo la Torá, su estudio y su práctica, lleva al hombre a Dios, y no la razón, que es un instrumento muy válido para conocer las verdades generales, pero no para probar la existencia de Dios.

La actitud de Crescas debe ser situada en el nuevo contexto que se da en las juderías de la España del siglo XV, caracterizado por una vuelta a la religión tradicional, en oposición a la racionalización de la religión, y por la popularización del movimiento místico cabalístico. Otro aspecto, no menos importante, está relacionado con las numerosas conversiones al cristianismo de muchos intelectuales judíos, filósofos o pseudofilósofos, cuyo nivel de observancia religiosa era, en opinión de los judíos más conservadores, muy deficiente.

La obra filosófica de Crescas no tuvo un éxito notorio. El rechazo generalizado de todas las nociones filosóficas aceptadas en su época, y sobre todo de Maimónides y de Gersónides, suscitaron, entre sus contemporáneos, asombro e indignación. Los partidarios de Maimónides volvieron a ganar la batalla, componiendo obras en las que defendían a su maestro de las críticas de Crescas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abraham ibn Daud (1986), *The Exalted Faith*, ed. y trad. N. M. Samuelson y G. Weiss, Associated University Press, Londres/Toronto.
- Altman, A. y Stern, S. M. (2009), *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bajya ibn Pacuda (1994), *Los deberes de los corazones*, ed. y trad. J. Lomba, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- Brague, R. (1996), *Maimonide. Traité de Logique*, Desclée de Brouwer, París.

25. Wolfson 1929 incluye la edición hebrea y la traducción inglesa del libro I de *Or Adonay*.

- Efros, I. (1938), *Maimonides' Treatise on Logic*, American Academy for Jewish Research, Nueva York.
- Frank, D. H., Leaman, O. y Manekin, Ch. H. (eds.) (2000), *The Jewish Philosophy Reader*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Frank, D. H. y Leaman, O. (eds.) (2003), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gonzalo Maeso, D. (1991), «Maimónides, genio universal», en J. Peláez del Rosal (ed.), *Sobre la vida y obra de Maimónides*. I Congreso Internacional, Córdoba 1985, El Almendro, Córdoba.
- Gorfinkle, J. I. (1966), *The Eight Chapters of Maïmonides on Ethics*, AMS Press, Nueva York.
- Guttman, J. (1973), *Philosophies of Judaism*, Schocken Books, Nueva York.
- Husik, I. (1916), *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, Macmillan, Nueva York.
- Leví ben Guershom (1984-1999), *The Wars of the Lord*, 3 vols., ed. y trad. S. Feldman, Jewish Publication Society, Filadelfia.
- Millás Vallicrosa, J. M. (1940), *La poesía sagrada hebraicoespañola*, CSIC, Madrid.
- (1945), *Selomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*, CSIC, Madrid.
- Mosé ben Maimón (1987), *Sobre el Mesías, Carta a los Judíos del Yemen. Sobre astrología, Carta a los Judíos de Montpellier*, trad. J. Targarona, Riopiedras, Barcelona.
- (2008⁵; 1994¹), *Guía de perplejos*, ed. y trad. D. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid.
- Munk, S. (1859), *Mélanges de Philosophie juïve et arabe*, A. Frank, París.
- Orfali, M. (1997), *Biblioteca de autores lógicos*, Universidad de Granada, Granada.
- Ramón Guerrero, R. (2001), *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid.
- Saadia Gaón (1948), *The Book of Beliefs and Opinions*, ed. y trad. S. Rosenblatt, Yale University Press, New Haven/Londres.
- Saadia ibn Danán (1997), *El orden de las generaciones (Seder ha-Dorot)*, ed. crítica C. del Valle y G. Stemmerger, Aben Ezra Ediciones, Madrid.
- Sáenz-Badillos, Á. (1992), *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, El Almendro, Córdoba.
- Schlanger, J. (1968), *La philosophie de Salomon ibn Gabirol*, Brill, Leiden.
- Selomó ibn Gabirol (1961), *La fuente de la vida y Corona real*, trad. L. Dujovne, Sigal, Buenos Aires.
- (1970), *Livre de la source de la vie*, ed. y trad. J. Schlanger, Aubier Montaigne, París.
- (1987), *La fuente de la vida*, trad. F. de Castro y Fernández, rev. C. del Valle, Riopiedras, Barcelona.
- (1990), *La corrección de los caracteres*, ed. y trad. J. Lomba, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Selomó ibn Verga (1991), *La vara de Judá (Séfer Sebet Yehudah)*, trad. M.^a J. Cano, Riopiedras, Barcelona.
- Sirat, C. (1983), *La philosophie juïve au Moyen Âge*, CNRS, París.
- Vajda, G. (1950), *La teología ascética de Bahya ibn Paquda*, CSIC, Madrid.
- Wolfson, H. A. (1929), *Cresca's Critique of Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge.

ESCRITOS CIENTÍFICOS Y SU TRANSMISIÓN

Carmen Caballero Navas

Durante la Edad Media, las comunidades judías de Oriente y Occidente participaron de los sistemas filosóficos y científicos que circularon en los contextos árabe y cristiano en cuyo seno habitaron. Como consecuencia de ello, tanto la base teórica como práctica de la ciencia y la filosofía judías medievales fueron modeladas en gran medida por las tradiciones culturales de las sociedades anfitrionas, especialmente de la sociedad islámica. Esta andadura comienza en torno al siglo VIII, cuando algunos judíos tomaron parte en los procesos de traducción, transmisión y apropiación de la ciencia y la filosofía griegas por parte de los árabes. Precisamente, la lengua y la cultura árabes habían equipado a los judíos, desde Persia a la península ibérica, con unas características socioculturales comunes que contribuyeron a su cohesión y les dieron un marco en el que desarrollar su propia cultura.

A pesar de esta temprana apreciación judía de la ciencia, y de su activa participación en la actividad científica en los territorios bajo dominio islámico durante los siglos posteriores, no se plasmaron por escrito ni circularon en hebreo textos de carácter científico, excepto por un número muy reducido de ejemplos, hasta el siglo XII. El punto de inflexión vendrá dado por el encuentro de dos culturas judías claramente diferenciadas, y se producirá cuando los judíos emigrados de al-Ándalus se establezcan en el norte de la península ibérica y el sur de Francia —donde la lengua judía de cultura es el hebreo— y transmitan a sus correligionarios el rico bagaje cultural greco-árabe que los segundos desconocían hasta ese momento. Este encuentro va a dar lugar a un cambio trascendental en la forma en que los judíos del Occidente cristiano adquieren conocimiento científico y lo ponen en circulación. A partir de esa fecha, el hebreo comienza a ser considerado un vehículo de transmisión adecuado para el discurso científico.

La novedosa consideración de la lengua hebrea como lengua científica conformará el inicio de un movimiento por el que se traducirán, copiarán, comentarán e incluso, aunque en menor medida, se escribirán originalmente obras científicas y médicas en hebreo. La difusión de literatura científica en hebreo estará, pues, íntimamente ligada a una inmensa y productiva labor de traducción que desde el siglo XII al XV hizo posible que se vertieran a ella un buen número de obras desde el árabe, y también el

latín y algunas lenguas vernáculas. Los reinos cristianos de la península ibérica y Provenza se van a convertir en los centros geográficos, estrechamente conectados entre sí, de buena parte de esta labor judía de adquisición y transmisión científica sin precedentes.

La creación y transmisión judía de ciencia no se produce exclusivamente en hebreo. Este capítulo, sin embargo, está dedicado, sobre todo, al estudio de los textos científicos en hebreo y de los autores que escribieron ciencia en esta lengua a partir del siglo XII. Sin embargo, también se pondrá de relieve que la producción en hebreo solo fue posible gracias a la enorme contribución de los árabes a la ciencia y la filosofía, y a la participación judía en esta esfera.

I. CIENCIA EN HEBREO

1. Antecedentes

En general, y como ya se ha mencionado, antes del siglo XII la producción científica judía fue plasmada casi exclusivamente en árabe. Existen, sin embargo, unas cuantas excepciones, un pequeño grupo de obras hebreas, compuestas desde la Antigüedad hasta la alta Edad Media, que dedican todo o parte de su contenido a tratar asuntos científicos. Entre ellas se encuentra la que se considera la primera obra matemática hebrea, *Mishnat ha-middot* (*Tratado de las medidas*), sobre cuya fecha de composición existen varias hipótesis, desde la que asegura que fue compuesta en torno al siglo II, hasta la que afirma que no es anterior a la época que comprende desde los siglos IX al XII, ya que en ella se aprecia la influencia de las matemáticas desarrolladas por los árabes (Sarfati 1993, 463-490). La astronomía y la astrología también merecieron la atención de los escritores judíos desde época temprana. Dedicadas a esta temática se conservan dos obras, *Baraita de-Samuel*, cuya redacción parece ser del siglo VIII, pero en la que también se ha identificado materiales del siglo III; y *Baraita de-mazalot*, de la que se ha sugerido que podría haber sido compuesta por Sabbetay Donnolo (913-ca. 982) en el sur de Italia. Otro tratado hebreo que incluye material astrológico y astronómico entre sus contenidos es el *Pirqué de-Rabi Eliezer* que, aunque atribuido al sabio del siglo II Eliézer ben Hircanos, fue compuesto en la primera época del periodo islámico.

Se conservan además dos libros de medicina que circularon en el sur de Italia y precedieron la creación del corpus médico hebreo en aproximadamente dos siglos. La fecha de composición del primero, conocido como *Séfer Asaf* o *Séfer ha-refuot* (*Libro de Asaf* o *Libro de medicinas*), es incierta. De la misma forma, y a pesar de estar atribuido a un tal Asaf el Médico, también desconocemos la identidad de su autor. Las propuestas de los estudiosos son de muy diversa índole, y van desde sugerir que fue compuesto en Palestina, entre los siglos III y V, hasta que podría haber sido escrito por Sabbetay Donnolo, quien parece haberlo «reeditado» en el siglo X¹.

1. Excepto por algunos fragmentos, el libro no ha sido nunca editado o traducido. Cf. Melzer 1972 y Lieber 1984.

El *Séfer Asaf* no es solo una obra única por ser el primer libro de medicina escrito en hebreo, sino porque representa un intento deliberado y consistente por vincular la medicina griega a la tradición talmúdica, demostrando que la primera proviene en realidad de la tradición judía. Una de las cuatro secciones en que se divide la obra contiene una narración en la que se cuenta, al estilo de la hagadá, cómo, tras el diluvio, Dios transmitió el saber médico a los humanos a través de un libro escrito por Noé, al dictado del arcángel Rafael, que posteriormente entrega en herencia a su hijo Sem (Melzer 1972, 93-95). La estrategia discursiva del autor del *Séfer Asaf* va a ser utilizada en siglos posteriores por otros autores y traductores judíos, entre los que se encuentra el afamado Maimónides, con el fin de demostrar que la ciencia no es ajena al judaísmo (Roth 1978):

Has de saber que las numerosas ciencias que eran patrimonio de nuestra nación, para el conocimiento exacto de estas materias, se fueron perdiendo debido a la lejanía del tiempo y el dominio ejercido sobre nosotros por los pueblos bárbaros, y también a consecuencia de la prohibición de divulgar estas teorías a todo el mundo, como dejamos expuesto. Lo único permitido en cuanto a difusión general eran los textos de la Escritura (Mosé ben Maimón 2008⁵, II 3, 190).

En general, el objetivo de estos y otros argumentos similares consistirá en dotar de legitimidad a la participación judía en la ciencia a la vez que en ofrecer una explicación que justifique de forma aceptable la escasez de obras científicas originales de autoría judía. Este es, al menos, el objetivo de Natán ha-Meati, quien en el prólogo de su traducción del *Canon* de Avicena (1279) afirma, mediante una justificación que evoca las palabras de Maimónides, que el conocimiento médico que poseían los judíos en tiempos del rey Salomón se perdió en las vicisitudes del exilio (Leibowitz 2000).

La segunda obra médica escrita en hebreo dos siglos antes de la inauguración del corpus hebreo de ciencia es una farmacopea conocida como *Séfer ha-yaqar* o *Séfer mirqajot* (*Libro precioso* o *Libro de remedios*). Fue compuesta en el sur de Italia por Sabbetay Donnolo, quien parece haber escrito también un *Antidotario* que él mismo menciona en el colofón de la primera, pero que no ha sido identificado hasta el momento. Lo más interesante de esta obra —además de que se basa en la experiencia clínica del propio Donnolo, acumulada durante más de cuarenta años— es que el saber médico que refleja está fuertemente enraizado en la medicina griega contemporánea, que aún no ha recibido el influjo del corpus científico teórico y práctico reelaborado y difundido en árabe. Este no alcanzará Italia hasta un siglo después, gracias a las traducciones de Constantino el Africano. Ello significa que el *Séfer ha-yaqar*, al igual que los otros libros de Donnolo, es una de las pocas obras de esa época compuestas fuera de los monasterios, las únicas instituciones en que se copiaba y preservaba la herencia cultural y científica clásica, y evidencia la existencia de un interés judío por la ciencia, cuya lengua de intercambio es el hebreo, para lo que se presupone la existencia de un círculo de lectores con la suficiente competencia lingüística para entender los textos científicos.

Todas estas obras representan además, en su condición de incipientes escritos científicos hebreos, los primeros ejemplos de un esfuerzo monu-

mental llevado a cabo por autores, traductores y copistas judíos a lo largo de la Edad Media, pero sobre todo en sus primeras etapas, para dotar la lengua hebrea de la terminología técnica y científica de la que carecía.

Contemporáneamente a la composición y/o circulación de estas obras científicas en hebreo, las comunidades judías bajo el islam, que habían adoptado el árabe como lengua hablada, y también como lengua de creación y transmisión científica, tomaban parte en los procesos de adquisición y difusión de conocimiento científico. Sin embargo, a pesar de la temprana adopción del modelo cultural árabe, del gran impacto que este movimiento tendría en las culturas judías, y de la colaboración de algunos judíos en los procesos de adaptación, reelaboración y difusión de la ciencia griega, el papel que jugaron en ellos no fue preponderante. Por otro lado, la tarea de establecer pautas de adquisición y transmisión de ciencia entre judíos en este contexto se complica por el uso generalizado del árabe, que hace difícil determinar los autores y textos más apreciados por ellos, e identificar los libros que poseían y/o usaban. No obstante, los manuscritos en judeoárabe, y aquellos que tienen glosas marginales en hebreo, hacen posible conocer las preferencias judías en cuanto a autores y comprender mejor las tendencias en la difusión textual. A ello hay que sumar la extraordinaria aportación que ha supuesto para los estudios de ciencia entre las culturas judías medievales la formidable colección de manuscritos procedentes de la gueniza de El Cairo, que acumula entre sus fondos cientos de escritos científicos —sobre todo, medicina— en árabe, judeoárabe, hebreo e incluso judeoespañol, de producción y consumo judíos. La progresiva catalogación y análisis de estos materiales ha supuesto una contribución muy valiosa y relevante para comprender el interés general de las comunidades judías en las ideas y teorías científicas, y para avanzar en el conocimiento de la biblioteca judía de ciencia y de la organización de la práctica científica en territorios del islam.

Sin embargo, a pesar de que la producción original judía no fue aparentemente muy abundante, y apenas distinguible de la literatura producida por sus contemporáneos, queda patente en las fuentes de la época que el número de eruditos judíos que se interesaron por la ciencia y se dedicaron a su estudio fue considerable. Algunos autores llegaron a alcanzar gran fama y reconocimiento entre sus coetáneos. La reputación ganada por un puñado de ellos logró, incluso, que su nombre y su obra trascendieran su época y que sus escritos circularan no solo en árabe, sino también, posteriormente, en hebreo e, incluso, en latín y/o alguna lengua romance. Este es el caso de dos autores sobradamente conocidos por su actividad intelectual y su trayectoria en otros campos, cuya obra científica tuvo también un gran impacto en las comunidades judías del sur de Europa una vez traducida al hebreo, y llegó a gozar de gran reconocimiento por parte de intelectuales cristianos en sus versiones latinas e incluso romances. Se trata de Yisjac Israelí, que vivió entre los siglos IX y X en el norte de África (Ferre y Veit 2009), y Maimónides, del siglo XII, que nació en al-Ándalus y ejerció la medicina y compuso obras médicas en Egipto.

Entre los autores de ciencia judíos que también escribieron su obra en árabe se encuentran los andalusíes Yisjac ben Baruc Albalíá (1035-1094), quien compuso una obra astronómica sobre el calendario; Ben Ha-

san, del siglo X, que escribió tres libros también sobre el calendario judío (Sela 2003, 41); el famoso gramático Marwan ibn Janah (m. 1040), del que se conserva un breve tratado farmacológico; e Ibn Biklarish, a quien también se debe un tratado farmacológico (1106). Aunque, probablemente, la aportación judía más significativa a la medicina medieval en árabe se produjo en las primeras décadas del siglo XIV en la Castilla cristiana, donde un autor aún no identificado de Toledo, que parece haber servido como médico a Fernando IV (reinó entre 1295-1312), escribió el *Kitab al-tibb al-qastali al-maluki* (*Libro de medicina regia castellana*)².

2. La creación de la biblioteca científica en hebreo

La inauguración del corpus textual hebreo de ciencia tiene lugar durante el siglo XII y responde a la necesidad de hacer accesible el acervo cultural greco-árabe que circulaba en la época, y con el que los judíos de territorio islámico estaban familiarizados desde hacía tiempo, a intelectuales y estudiosos que vivían bajo dominio cristiano y desconocían el árabe. Esta empresa sin precedentes de transmisión de saberes y textos al hebreo, mediante la que las culturas judías del Occidente mediterráneo adquirieron y acomodaron conceptos y conocimientos ajenos a su sabiduría tradicional, se articula en dos fases (Freudenthal 2011).

La primera fase, hacia la primera mitad del siglo XII, se produce como consecuencia de la fluctuación de fronteras en la península ibérica y el cada vez más frecuente contacto entre dos ámbitos culturales diferenciados: al-Ándalus, de un lado, y los reinos cristianos, de otro. La vecindad, la superposición de culturas en territorios recientemente conquistados al islam, la comunicación entre sabios de distintas religiones y sus desplazamientos atravesando los límites entre reinos, constituirán el caldo de cultivo apropiado para despertar la curiosidad por el saber greco-árabe entre quienes aún no lo conocen. Los primeros agentes de esta transmisión son eruditos judíos, versados en la sabiduría tradicional judía y en la filosofía y la ciencia greco-árabes, que ponen su empeño en escribir en hebreo su propia producción científica, y en traducir algunas de las obras que circulaban en árabe a esta lengua. El primero de estos autores es Abraham bar Jiyya, quien había nacido en al-Ándalus y vivió su vida adulta en los territorios cristianos catalanes. Allí compuso en hebreo, a partir aproximadamente de la segunda década del siglo XII, varias obras dedicadas a las matemáticas, la astronomía y la astrología. Según él mismo explica en la introducción a su enciclopedia *Yesodé ha-tebuná u-migdal ha-emuná* (*Fundamentos de la inteligencia y torre de la creencia*), el desconocimiento del árabe por parte de sus correligionarios, que desean estudiar estas ciencias, es uno de los factores que lo mueven a emprender su tarea:

No he entrado en esta materia por mi propia voluntad, sino que muchos personajes ilustres de mi generación, cuyo consejo estoy obligado a seguir, me han instado a ello, porque no hay en toda la tierra de *Sarfat* ningún libro en

2. Edición y traducción en Vázquez de Benito 2001 y 2004.

hebreo que trate de estas ciencias, y por ello lo he traducido de los libros árabes, a medida de mis posibilidades (Abraham bar Jijya 1952, 37).

El otro gran pionero que contribuyó con su esfuerzo a fundar el incipiente corpus científico hebreo fue Abraham ibn Ezra (Sela 2003; Gómez Aranda 2003), conocido por su gran erudición, que despliega especialmente en sus comentarios bíblicos. Viajero incansable, hay que sumar a su polifacética producción intelectual (gramática, filosofía, teología, poesía) su labor como traductor al hebreo de numerosas obras científicas, y su propia contribución como autor de astronomía y astrología, con textos como el *Séfer ha-ibbur* (*Libro de la intercalación*) o el *Keli ha-nejoshet* (*Tratado del astrolabio*).

Esta fase inicial fue seguida por una segunda, de mayor impacto, en la que comienza la apropiación a gran escala de ciencia y filosofía greco-árabes por parte de las comunidades judías establecidas en el norte de la península ibérica y el sur de Francia. Uno de los factores determinantes que dará lugar a este movimiento de adquisición de conocimiento será la llegada de emigrados andalusíes quienes, huidos del sur tras las sucesivas oleadas de almorávides y almohades a fines del siglo XI (1090) y durante el siglo XII (1145), se van a convertir en agentes de transmisión e intercambio cultural entre al-Ándalus y el sur de la Europa cristiana. La labor de adquisición de conocimiento científico va a ir acompañada de una actividad sin precedentes de traducción del árabe al hebreo, llevada a cabo por intelectuales educados según el modelo árabe que, en ocasiones, crean auténticas sagas familiares de traductores, como es el caso de las familias Ibn Tibbón y Qimji, quienes emigraron de al-Ándalus y se establecieron en Provenza, donde se dedicaron a esta labor a lo largo de varias generaciones.

En esta segunda fase, decisiva para la adquisición de una cultura científica judía, también se pueden distinguir dos etapas diferenciadas. Durante la primera, el esfuerzo estuvo dirigido a verter al hebreo la filosofía religiosa de autores judíos de lengua árabe con el fin de hacerla accesible a sus correligionarios del norte. El gusto por los saberes profanos que despertaron estas obras fue alentado de manera especial por la traducción del *Moré nebujim* (*Guía de perplejos*) de Maimónides, realizada por Ibn Tibbón en 1204, que contribuyó extraordinariamente a estimular la apreciación de la ciencia y darle legitimidad. La segunda etapa traería consigo la incorporación de autores no judíos al repertorio de textos vertidos o difundidos en hebreo.

Desde los primeros momentos de este movimiento y hasta el siglo XIV, tanto la ciencia como la filosofía hebreas dependerán en gran medida de la cultura árabe, ya que una parte considerable del gran número de tratados científicos y médicos que se escribieron en hebreo entre finales del siglo XII y el siglo XV estaba constituido por traducciones de obras escritas en árabe (originales o traducciones del griego). Ello no significa que no se realizaran traducciones de textos latinos. Si bien en época temprana el número de obras científicas vertidas del latín al hebreo fue muy reducido, conforme avanza la Edad Media la admiración que despertaron la ciencia y la cultura latinas en una minoría de

intelectuales judíos (García-Ballester, Ferre y Feliu 1990) va convertir sus textos en objetivo de los traductores. Esta tendencia general va ser más acusada en el campo de la medicina, en el que, por sus características específicas, la demanda de textos latinos por parte de los médicos judíos va a ser mayor y se va a producir de forma más temprana, como discutiremos más adelante.

De lo dicho hasta ahora se desprende que el papel que jugaron los intelectuales judíos en el tablero de la producción científica del Occidente medieval fue fundamentalmente como transmisores e intermediarios entre culturas. No solo vertiendo obras desde otras lenguas al hebreo, y colaborando con intelectuales cristianos en la traducción al latín de textos árabes, sino también aportando a las distintas corrientes y tradiciones científicas contemporáneas algunos trabajos originales en hebreo, aunque su volumen sea en comparación reducido. Al margen del desequilibrio patente entre traducción y creación original, traductores, autores y copistas favorecieron, por razones prácticas, la adquisición y transmisión de obras dedicadas a la astrología, la astronomía y la medicina, aunque también a la física, las matemáticas y otras ciencias relacionadas.

Como no podía ser de otra manera, la inauguración del corpus científico hebreo supuso, además, la adaptación de la lengua santa, ahora usada en asuntos profanos, a las nuevas necesidades culturales. Los primeros autores y traductores se enfrentaron a una enorme carencia de terminología que, lejos de arredrarlos, les llevó a acometer la formidable tarea de crear un léxico de expresiones y términos científicos y técnicos que no existía previamente en hebreo, reproduciendo y multiplicando el esfuerzo que hicieran los pioneros que compusieron textos científicos con anterioridad al nacimiento del corpus hebreo de ciencia. Entre los nuevos recursos léxicos y lingüísticos de que se va a dotar al hebreo con el fin de paliar sus carencias se crearán neologismos a partir de palabras o raíces existentes en hebreo clásico dotándolas de nuevos significados, se recurrirá al préstamo semántico y se transliterarán voces de otras lenguas. También se ampliarán las formas gramaticales. En este esfuerzo por adecuar el hebreo a las nuevas necesidades derivadas de los campos del saber sobre los que se escribe, se descuida el estilo y se cometen irregularidades gramaticales, haciendo prevalecer el criterio de utilidad, *toelet* —lo importante es hacer los textos comprensibles a las y los usuarios—, sobre el de pureza lingüística o *sajut lashon* (Morag 1995).

Si bien las manifestaciones más comunes de este fenómeno son el elevado número de términos en otras lenguas transliterados al hebreo (*leazim*), la aparición de ciertas «desviaciones» de la gramática hebrea, aunque en distintos grados dependiendo de la obra, también serán características. Desde el punto de vista de la morfología, el influjo del árabe, el latín y más comúnmente de la lengua vernácula hablada por el autor, traductor o copista, suele contribuir a que se produzcan inconsistencias en el género gramatical, dando lugar a continuas discordancias entre sustantivos, adjetivos y verbos. Estas características morfosintácticas han sido interpretadas, generalmente, como incompetencia en el uso del hebreo por parte del que escribe. Aunque dicha incompetencia en ocasiones es evidente en algunos textos, no debe ser confundida con los usos derivados de la in-

fluencia de las lenguas de las que se traduce, o de lengua materna de quien escribe, que impregnan la plasmación textual. De hecho, si bien los *leazim* que encontramos en los textos son el resultado, en muchos casos, de las estrategias de los autores, traductores y copistas para suplir las carencias de esta lengua con la terminología necesaria para expresar de forma precisa los conceptos que se quieren transmitir, estos son también fruto del interés por facilitar la comprensión a los posibles lectores, quienes probablemente conocían mejor estos términos en su lengua materna que en hebreo, en caso de que existieran. La intención es, por tanto, ayudar a quienes leen a aplicar en la práctica lo que dice el texto. Al mismo tiempo, atestiguan la intensa comunicación que existió entre judíos y cristianos en algunas esferas de práctica científica (Caballero Navas 2011).

3. *Actitudes judías hacia la ciencia*

Las actitudes judías hacia la ciencia fueron muy diversas a lo largo de la Edad Media y determinaron no solo las formas en que esta fue recibida y apropiada, la participación en las diferentes disciplinas científicas y la adhesión de los intelectuales judíos a unas u otras corrientes y tendencias; también influyeron notablemente en la vida social de las comunidades, especialmente a partir del siglo XIII. Estas actitudes, sin embargo, no son un fenómeno exclusivamente vinculado a la recepción de la ciencia y la filosofía greco-árabes, sino que reproducen la forma en la que el judaísmo se ha enfrentado secularmente al influjo de las culturas no judías. El encuentro de la cultura judía con otras culturas ha dado lugar, por lo general, a dos posturas contrapuestas por parte de la primera. Ambas consideran el saber y las costumbres no judías como «extranjeros», pero mientras que una es, en general, partidaria de la apertura hacia lo foráneo, la otra aboga por el rechazo y el aislamiento.

Como ya se ha mencionado, las comunidades judías que habitaban bajo dominio islámico, fuera y dentro de la península ibérica, participaron, por lo general, de los sistemas filosóficos y científicos de las sociedades de acogida. La relación de las culturas judías de territorios cristianos con este bagaje cultural fue mucho más compleja. Si algunos intelectuales judíos del Occidente cristiano habían deseado y favorecido su adquisición y difusión desde principios del siglo XII, la traducción al hebreo en 1204 de la *Guía de perplejos* de Maimónides estimularía la admiración de la ciencia, a la que invertiría de la legitimidad necesaria para que pudiera ser integrada sin aparente contradicción con las creencias judías. Maimónides defendía en su obra el estudio de la ciencia como una forma de alcanzar la perfección intelectual y espiritual, ya que esta contribuía a comprender la Biblia correctamente.

Sin embargo, esta actitud hacia la ciencia también se va a encontrar con la oposición de algunos sectores de la sociedad judía, que se irá extendiendo y se prolongará hasta finales de la Edad Media. La obra, así como los escritos de sus seguidores en torno a la actitud que debe adoptar el judaísmo hacia la ciencia «extranjera», abre un intenso debate en el que parte de las autoridades religiosas y legales, en oposición a los llamados «racionalistas» o «maimonedianos», defienden una visión del mundo más

apegada a la tradición como forma de evitar la aculturación y preservar la cohesión social. La defensa de una u otra postura se dirime en un debate interno de carácter epistemológico. Este debate tiene diversas etapas y, en uno de sus momentos álgidos, a petición de algunas autoridades de las comunidades de Provenza, rabí Selomó ben Adret de Barcelona (*ca.* 1235-1310) decreta en 1305 la prohibición de estudiar y enseñar «ciencias extranjeras» a los menores de veinticinco años. Ben Adret deja fuera de este dictamen, sin embargo, la medicina y la astrología por considerarlas de utilidad práctica. Esta interesante excepción significa que, a pesar de hostilidad que mostró parte de la sociedad judía de la época hacia la ciencia, y de la virulencia que cobró en algunos momentos el conflicto interno, esta cumplió una función como intermediaria entre el judaísmo y la cultura no judía, al producirse un reconocimiento de la utilidad de algunas disciplinas científicas por parte de la primera. De hecho, la producción textual de ciencia en hebreo es más significativa en estos dos ámbitos de conocimiento, a los que se dedican los dos siguientes epígrafes.

II. ASTRONOMÍA Y ASTROLOGÍA

Desde época muy temprana, el judaísmo mostró interés por la astronomía y las matemáticas y por su aplicación para asuntos relacionados con la práctica religiosa y la continuidad de las costumbres. Ambas ciencias fueron de gran utilidad para la fijación del calendario judío, lo que constituía una necesidad de notable importancia desde el punto de vista ritual y social, al permitir establecer con garantía cuándo deben celebrarse las festividades religiosas y cuándo el año tiene trece en vez de doce meses. El calendario judío, que se basa en un sistema mixto de años solares y meses lunares, intercala un mes adicional cada siete años de un ciclo de diecinueve, derivado de la diferencia acumulativa entre ambos, que es de unos once días por año.

A lo largo de la Antigüedad tardía y la temprana Edad Media, diferentes sabios judíos dejaron constancia escrita de su preocupación con la fijación del calendario, bien en obras de carácter religioso que incluían discusión científica sobre los distintos aspectos de esta cuestión, bien en tratados de contenido decididamente astronómico, matemático e, incluso, astrológico. Estas obras, generalmente escritas en hebreo, han sido mencionadas en el epígrafe de este capítulo dedicado a los antecedentes textuales del corpus científico hebreo.

En este contexto parece relevante señalar que, aunque se trata de dos ciencias distintas, astronomía y astrología aparecen inextricablemente unidas en la obra de la mayoría de los autores medievales, ya que el estudio de los astros, su posición y las leyes de sus movimientos (astronomía), no suele separarse de la ciencia que, a través de su observación e interpretación, pretende conocer su influencia sobre el mundo sublunar, tanto sobre las personas como sobre la naturaleza y los acontecimientos (astrología).

La astronomía y la astrología estudiadas y practicadas por los primeros sabios judíos que se acercaron a estas disciplinas estaban basadas, sobre todo, en la ciencia griega, que habían adquirido gracias a la influencia

de la cultura helenística sobre el judaísmo —perceptible, incluso, en la literatura rabínica—, y también, posteriormente, a través del bagaje cultural griego que circulaba en el Imperio bizantino, en cuyos territorios se asentaron numerosas comunidades judías. La expansión del islam dará un nuevo e imparable impulso al estudio de estas ciencias que, a partir de los textos griegos y su traducción al árabe, serán adaptadas, diseminadas y desarrolladas, dando lugar a su florecimiento en las vastas regiones bajo dominio islámico (Sela 2003). Los sabios judíos se adherirán a este movimiento, adquiriendo y adaptando este saber científico, legitimado por su utilidad religiosa y ritual, y también por la apertura a la ciencia greco-árabe que mostraron las comunidades judías que se extendían a lo largo y ancho del mundo árabe. Ya se han mencionado varios autores judíos que escribieron su obra astronómica y astrológica en árabe. A ellos hay que sumar los intelectuales que recurrieron a la astronomía, en su papel de autoridades religiosas y en el marco de obras de carácter teológico, con el fin de discutir e interpretar la posición de los astros para la fijación del calendario, entre los que se incluye el propio Maimónides.

De este ambiente cultural, profundamente interesado y preocupado por la astronomía y la astrología, surgen las dos figuras que van a estar en la génesis de la ciencia hebrea en general, y del desarrollo de la astronomía, las matemáticas y la astrología en particular: Abraham bar Jijya y Abraham ibn Ezra. La importancia crucial de estos dos sabios, nacidos y educados en al-Ándalus, que desarrollaron su labor científica en tierras cristianas, inaugurando y consolidando con su obra el corpus textual en hebreo y la difusión de la ciencia entre las comunidades judías que no habían tenido acceso con anterioridad al acervo cultural greco-árabe, va a ser analizada en dos breves epígrafes dedicados, respectivamente, a cada uno de ellos.

Si Abraham bar Jijya y Abraham ibn Ezra pueden ser considerados los pioneros que iniciaron el corpus hebreo medieval de astronomía y astrología, y que contribuyeron de manera decisiva a diseminar este saber científico entre las culturas judías de la Europa cristiana a través de su obra y de su magisterio —este último especialmente en el caso de Ibn Ezra—, otros astrónomos y astrólogos judíos jugaron un papel no menos importante en su difusión hacia el Occidente cristiano. Me refiero a los intelectuales judíos que colaboraron en empresas colectivas tanto de traducción de obras filosóficas y científicas desde el árabe al latín como de trabajo científico, y su plasmación textual, al servicio de los reyes de Castilla y Aragón.

La primera actividad, la participación en los movimientos de traducción desde el árabe al latín que tienen lugar en diversas partes del Occidente mediterráneo desde finales del siglo XI, tiene su máximo exponente en la llamada Escuela de Traductores de Toledo, que no es propiamente una escuela ni circunscribe su actividad exclusivamente a la ciudad de Toledo, aunque esta sea su centro de referencia. Se trata, en realidad, de un ambicioso proyecto de traducción, que se mantendrá a lo largo de varios siglos, fundado sobre un conjunto de criterios compartidos y organizado en torno a diversas figuras de intelectuales y/o patrones prominentes, en el que una serie de traductores musulmanes, judíos y cristianos trabajan en colaboración para verter al latín gran parte de la producción filosófica y científica en árabe a su alcance, con una marcada preferencia por las

obras de astronomía y astrología, sean traducciones árabes del griego (o el latín), o textos escritos originalmente por autores de este ámbito cultural. El papel fundamental de los agentes judíos de este proyecto será el de intermediarios, que traducirán desde el árabe al romance, lengua(s) a partir de la(s) que otro traductor, generalmente cristiano, compondrá la versión latina. Esta fase intermedia dará lugar, en numerosas ocasiones, a la traducción de la obra al hebreo, con el fin de ponerla en circulación entre la minoría judía interesada. En la primera etapa de la Escuela, bajo el mecenazgo del obispo Raimundo, destaca la participación de Avendaut, bajo cuyo nombre podría esconderse la identidad de distintos traductores. En la época de esplendor, patrocinada por Alfonso X el Sabio, destacarán de forma prominente Yehudá ben Mosé, Yisjac ben Sayid y Abraham Alfaquí (Gómez Aranda 2003, 13-38).

La segunda actividad científica colectiva en la que participan intelectuales judíos, bajo el auspicio de distintos monarcas, es en la elaboración de tablas e instrumentos astronómicos (Romano 1992, 82). La producción de las tablas que gozarán de mayor reconocimiento a lo largo de la Edad Media fue promovida y financiada por Alfonso X, por lo que se las conoce como *Tablas Alfonsíes* o *Alfonsinas*. En su realización participaron dos destacados astrónomos judíos, que también formaban parte del grupo de traductores afincados en Toledo en esa época, Yehudá ben Mosé e Yisjac ben Sayid. Otras tablas astronómicas realizadas por judíos hispanos a lo largo de la Edad Media son las que compuso Yacob ibn Tibbón en 1301 en Montpellier; las conocidas como *Tablas de Barcelona*, realizadas por Yacob Corsuno en 1320; y las *Tablas de Perpiñán*, escritas en esa ciudad en 1361 por el conocido astrónomo de la corte de Pedro el Ceremonioso, Yacob David Bonjorn. En ellas ofrecía un cálculo de los eclipses de luna y de sol para el periodo 1361-1391.

El interés del poder real en la astrología estribaba en que las predicciones del futuro eran un instrumento valioso para abordar los problemas políticos, religiosos y demográficos que asolaron Europa durante la Edad Media. Los monarcas no fueron los únicos interesados en conocer el futuro, también las élites políticas y religiosas mostraron interés en la astrología, lo que contribuyó de manera decisiva a la producción y difusión de obras dedicadas a esta esfera del saber.

La última figura judía de la Edad Media hispana que destaca en estas disciplinas es Abraham Zacuto (1452-1515), quien, tras la expulsión de 1492, dejó Castilla por Portugal, de donde hubo de salir en 1497 para refugiarse en el norte de África, desde donde continuó su periplo hasta Oriente Medio. Zacuto había sido educado en los ambientes intelectuales judíos de Salamanca, combinando una profunda formación en el saber judío tradicional —Biblia, Misná, Talmud y cábala— con el aprendizaje de ciencias profanas, como astronomía y matemáticas. A pesar de las vicisitudes de su vida azarosa, a la pluma de Zacuto se deben varias obras que llegaron a gozar de gran reconocimiento y se tradujeron tempranamente a otras lenguas. Su primera obra, la *Composición magna* —organizada en dos partes, de las que la primera son unas tablas astronómicas—, fue traducida al castellano por Juan de Salaya en 1478, tres años después de su finalización, con la ayuda del propio autor. En 1486, Zacuto escribe

aparentemente en castellano el *Tratado de las influencias del cielo y juicio de los eclipses*, que dedica en parte a la astrología médica. En 1496, durante su exilio en Portugal, su discípulo José Vicinho realizó en latín una versión abreviada de la *Composición magna*, que llamó *Almanach perpetuum* y que fue editada en la imprenta de Leiria. La obra alcanzaría enorme fama y difusión, siendo reeditada, en numerosas ocasiones durante el siglo XVI. Su última obra, que vio la luz en el norte de África en 1504, es una historia de los grandes sabios judíos desde la creación del mundo hasta el año 1500 (Gómez Aranda 2033, 115-149).

Como se ha dicho al principio de este epígrafe, el judaísmo mostró secularmente interés por la astronomía, que le permitía fijar el calendario, y por la astrología, de la que la primera aparece desligada rara vez en la producción científica medieval. La utilidad de la astronomía y la astrología para la observancia religiosa judía les confirió la legitimidad necesaria para no encontrarse entre las «ciencias extranjeras» rechazadas por los sectores más conservadores de la sociedad judía, y para ser excluidas de la prohibición del estudio y enseñanza de las ciencias decretada en 1305. Ello no significa, sin embargo, que la astrología no encontrara oposición por parte de algunos a lo largo de la Edad Media. Curiosamente, la oposición principal va a partir del hombre que había legitimado el estudio de la ciencia, estableciendo las bases para que las comunidades judías del norte adquirieran y acomodaran el bagaje filosófico y científico greco-árabe.

Maimónides, además de hombre de ciencia, autoridad legal y religiosa, escribió largamente en contra de la astrología, a la que asimilaba a la idolatría. En el capítulo III de la *Guía de perplejos* (1984 III: 37, 482-489) sostiene que la astrología conduce a la adoración de los astros. Además, a la refutación de la astrología dedica gran parte del tratado *Hilcot abodá zará* de su *Comentario a la Misná* o *Mishné Torá*³. Hay que mencionar, además, su famosa *Carta a los judíos de Marsella*, en la que también muestra su férrea oposición a la astrología (Stitskin, 113-129). Por el contrario, otros talmudistas, como los reputados Najmánides (1194-ca. 1270) y el propio Selomó ben Adret, que decretara la famosa prohibición con la que se dirimió la larga polémica entre los defensores y detractores del estudio de la «ciencia extranjera», van a mantener una actitud muy diferente hacia ella, en especial hacia la medicina astrológica. Esta se basa en la creencia de que los planetas tienen influencia en la salud de las personas, y en la prevención y tratamiento de la enfermedad. En concreto, se piensa que los signos del Zodiaco gobiernan los distintos miembros y órganos del cuerpo. Sabemos, gracias a diversas fuentes, que Najmánides usaba un talismán astrológico, una especie de medallón de oro con la imagen de un león grabada, para tratar dolencias del riñón (Shatzmiller 1982-1983, 383-384). Curiosamente, la medicina astrológica —incluido el talismán del león— fue un recurso conocido y aceptado entre médicos eruditos cristianos muy prestigiosos vinculados a la Escuela de Medicina de Montpellier, como Arnau de Vilanova (1238-1311) (*ibid.*, 389).

3. En § 11,16 afirma: «estas prácticas son todas falsas y engañosas», y «no es propio de israelitas, que son tan inteligentes, permitir que les engañen con tales necesidades».

A pesar del rechazo de Maimónides hacia la astrología, algunos de sus seguidores, alineados fervientemente con la defensa de su obra en la polémica antimaimoniana, mostraron, sin embargo, un gran interés en esta disciplina y se dedicaron a su estudio y su práctica. Aunque, ciertamente, hay que tener en cuenta que Maimónides escribió su obra en un contexto cultural árabe, a fines del siglo XII, época y circunstancias muy diferentes a las de sus seguidores de los siglos XIII y XIV, que habitaban territorios de cultura latina. Un ejemplo es el provenzal Leví ben Abraham ben Jaiyim (ca. 1245-ca. 1315), uno de los más comprometidos entre los integrantes de la minoría racionalista, que compuso una extensa enciclopedia filosófico-científica en seis libros, *Liviat ha-jen (Ornamento de gracia)*, que aborda cuestiones de astronomía, astrología y metafísica.

1. Abraham bar Jiyya

Abraham bar Jiyya (Barcelona ca. 1065-Provenza ca. 1145) fue filósofo, matemático, astrónomo y astrólogo. A pesar de que fue una figura muy destacada en su época, los datos que conocemos sobre su vida son ciertamente escasos, procedentes en su mayor parte de algunas referencias, con frecuencia vagas, que incluyó (o incluyeron los copistas) en sus obras. De esta forma, aún no ha habido acuerdo entre los historiadores sobre la fecha y el lugar precisos de su nacimiento y muerte. Se sabe con razonable certeza, no obstante, que vivió y trabajó fundamentalmente en Barcelona, de donde le viene el sobrenombre de *ha-Bargueloní*, «el Barcelonés». En Barcelona ostentó el cargo de *sabih as-surta* (título que llevaba en al-Ándalus el encargado de mantener la seguridad), como se desprende de otro de sus sobrenombres, Savasorda, que es la derivación romance del término árabe. Este lo identifica con el desempeño de un cargo relevante en la administración. Probablemente por esta época, sirvió como astrónomo y matemático a Alfonso I de Aragón. Entre los judíos fue también conocido como *ha-Nasí* (príncipe), título que durante la Edad Media era otorgado e identificaba a los dirigentes de la comunidad judía.

Bar Jiyya fue un autor prolífico, de un profundo y amplio saber cimentado en la cultura árabe. Parece haber adquirido esta formación en Zaragoza o alrededores, zona que aún se encontraba bajo el dominio islámico y que era uno de los centros culturales de la época. Sin embargo, vivió casi toda su vida en los territorios cristianos de la Corona de Aragón, en donde escribió en hebreo su amplia obra científica. Estos tres hechos —su saber fundamentado en la ciencia y la filosofía árabes, su vida y trabajo en territorios bajo dominio cristiano, y su decisión de escribir en hebreo— suponen los tres aspectos fundamentales que conforman su producción científica y el papel que jugó como transmisor y difusor de la ciencia andalusí en Occidente.

El inicio de la producción científica original de Abraham bar Jiyya, que fue uno de los primeros expositores del álgebra árabe en Occidente, en donde contribuyó, además, a introducir y difundir la geometría, la astronomía y la astrología desarrolladas en el ámbito de la cultura islámica, coincide con la empresa de traducción del árabe al hebreo. Su contribución se materializó tanto a través de la difusión de su obra entre las comunidades judías del Occidente mediterráneo, como mediante su co-

laboración con Platón de Tívoli en la traducción de obras científicas del árabe al latín. Platón de Tívoli tradujo asimismo una de las obras de Bar Jiyya (en 1145, aún en vida de su autor) del hebreo al latín, *Jibur ha-mesijá ve-ha-tishboret* (*Tratado sobre la medida y el cálculo*), bajo el título *Liber embadorum*.

Además de esta obra sobre álgebra, Abraham bar Jiyya escribió algunas otras que han llegado hasta nuestros días. A su puño se debe la primera enciclopedia escrita en hebreo, *Fundamentos de la inteligencia y torre de la creencia* (*Yesodé ha-tebuná u-migdal ha-emuná*), que no ha llegado incompleta e incluye matemáticas, astronomía, óptica y música. Basada en geografía y astronomía escribió una obra llamada *Forma de la Tierra* (*Surat ha-aretz*, ca. 1132), aunque su obra más decididamente astronómica se titula *Libro del cálculo de los movimientos de los astros* (*Séfer jesbón majlecot ha-kojabim*, ca. 1136). Dedicó también parte de sus escritos al estudio del calendario, y escribió dos obras de contenido filosófico, en las que también se refleja su saber científico, *Meditación del alma* (*Hegyon ha-néfesh*) y *Libro revelador* (*Meguillat ha-megalé*, ca. 1120-1129), que augura un futuro mesiánico, basándose en la astrología.

Bar Jiyya destaca en la historia de la cultura judía medieval como un intelectual de gran saber, pero sobre todo y fundamentalmente por el papel que desempeñó en la transmisión del conocimiento científico entre las tradiciones que coexistían entonces en la península ibérica, la árabe y la cristiana.

2. Abraham ibn Ezra

Nacido en la última década del siglo XI (ca. 1089-1160) en Tudela (Navarra), que en aquella época aún formaba parte de al-Ándalus, Abraham ibn Ezra fue un prolífico autor de ciencia, a pesar de que su producción escrita en esta esfera no comenzó hasta 1140, cuando ya contaba con una edad avanzada. En esta fecha se instala en Italia, que será su primer destino lejos de la península ibérica en un periplo que lo llevará sucesivamente a diversos lugares de Francia e Inglaterra. A lo largo de sus viajes se detendrá durante breves y no tan breves periodos de tiempo en algunas ciudades, en donde se dedicará a la enseñanza y a la escritura de comentarios bíblicos y tratados científicos, labores con las que se ganaba la vida.

A su labor como exegeta debe principalmente Abraham ibn Ezra su fama y reconocimiento entre las culturas judías desde la Edad Media hasta nuestros días. La apreciación desde época temprana de sus comentarios bíblicos llevó a que se los incluyera en las *Miqraot Guedolot*.

Además de su labor como exegeta, de la composición de poesía secular y religiosa, y de las numerosas traducciones que realizó de tratados científicos desde el árabe al hebreo, Abraham ibn Ezra escribió numerosas obras científicas originales que pueden clasificarse en tres grupos: 1. matemáticas, astronomía e instrumentos científicos; 2. calendario judío; 3. la enciclopedia astrológica (Sela 2003, 19-74).

Al primer grupo pertenece el *Séfer ha-mispar* (*Libro del número*). Escrito en Italia en 1146, fue una de las primeras obras en introducir la aritmética de Al-Juarismi en la Europa latina. Sobre la misma fecha escribiría

la primera versión de una obra, *Séfer taamé ha-lujot* (*Libro de las razones de las tablas astronómicas*), de la que realizaría tres versiones más, en total dos en hebreo y dos en latín, en Francia y en Inglaterra, sucesivamente. Otra obra de la que compuso más de una versión, tres en concreto, la primera de las cuales también está datada en torno a 1146 en Italia, es el ya mencionado *Keli ha-nejoshet* (*Tratado del astrolabio*), que explica tanto la configuración del instrumento como sus usos astronómico y astrológico. El último exponente de este grupo es, como el primero, un breve tratado matemático llamado *Séfer ha-ejad* (*Libro de la unidad*), compuesto con anterioridad a 1148.

El segundo grupo en el que hemos clasificado la obra científica de Abraham ibn Ezra comprende básicamente tres trabajos: el *Séfer ha-ibbur* (*Libro de la intercalación*), cuya primera versión fue escrita en Verona en torno a 1146, mientras que la segunda fue compuesta en 1148 en Narbona; *Shalosh sheelot* (*Tres preguntas*) que es un breve tratado en respuesta a tres preguntas sobre el calendario judío que recibió de un tal David ben Yosef de Narbona, y que contestó en Provenza entre 1148 y 1154; y la *Igguéret ha-Shabbat* (*Epístola del sábado*), que fue compuesta en diciembre de 1158 en Inglaterra, como él mismo declara en la introducción:

En el año 4919, en mitad de la noche del sábado del día 14 del mes de Tebet, yo, Abraham ibn Ezra el Español, estaba en una de las ciudades de la isla que llaman *Esquina de la Tierra* [Angleterra], que está en el séptimo de los climas de la parte habitada de la tierra (Sela 2003, 336).

Por último, Ibn Ezra compuso ocho breves tratados astrológicos⁴ que, por su configuración y sus contenidos, han sido considerados en conjunto por algunos estudiosos como las distintas partes de una enciclopedia astrológica, a través de la que el autor expresó toda su ciencia y su saber sobre astrología: *Reshit jojmá* (*Principio de la sabiduría*); *Séfer ha-teamim* (*Libro de las razones*); *Séfer ha-moladot* (*Libro de las natividades*); *Séfer ha-mibjarim* (*Libro de las elecciones*); *Séfer ha-sheelot* (*Libro de la consulta de las estrellas*); *Séfer ha-meorot* (*Libro de las luminarias*); *Séfer ha-olam* (*Libro del mundo*).

Alrededor de 1154 fue compuesta en Rouen la única versión de una obrita poco conocida, titulada *Mishpeté ha-mazalot* (*Libro de los juicios de los signos del Zodiaco*).

III. MEDICINA

La inauguración del corpus hebreo de medicina se produce entre 1197 y 1199, cuando un traductor activo en Provenza traduce, bajo el seudónimo de «Doeg ha-Edomi», veinticuatro obras médicas —siete teóricas y

4. Siete de estos opúsculos fueron compuestos en Béziers en 1148, aunque algunos cuentan con una nueva versión posterior, realizada durante el mismo año o un año después, mientras que el *Séfer ha-moladot* fue retomado de nuevo en 1154, fecha en la que fue realizada una segunda versión en Rouen.

diecisiete prácticas— del latín al hebreo (Barkai 1998, 30-31). El inventario de obras seleccionadas por «Doeg ha-Edomi» incluye el *Isagoge Iohannicci ad Tegni Galieni* de Hunayn ibn Ishaq; el *Microtechné* de Galeno; el *Prognostikon* de Hipócrates con el *Comentario* de Galeno; el *Liber pantegni* y el *Viaticum peregrinantis*, traducciones latinas que realizó Constantino el Africano de las obras de al-Majusi e Ibn al-Jazzar, respectivamente; el *Libro de la orina* y el *Libro de las fiebres* de Yisjac Israelí; dos tratados derivados de adaptaciones latinas de la *Ginecología* de Sorano de Éfeso; y la primera traducción a una lengua distinta del latín de dos de los tres textos que formaban el famoso compendio medieval sobre salud femenina atribuido a Trótula de Salerno, *Liber de sinthomatibus mulierum* y *De ornatu mulierum*. Tanto la selección de obras como la preferencia por las de carácter práctico muestran, de un lado, la tendencia a favorecer la adquisición de textos para la formación de los médicos, y de otro, la temprana admiración de los métodos de enseñanza de los cristianos.

Con anterioridad al siglo XIII, una única obra médica será traducida desde el árabe al hebreo, el *Microtechné* de Galeno con el *Comentario* de Ali ibn Ridwan, por Semuel ibn Tibbón en 1199 en Béziers.

La adaptación al hebreo de todas estas obras marcará el inicio de un dilatado proceso de traducción de textos médicos latinos y árabes, que va a dotar a la minoría culta judía de un corpus médico y científico similar al aceptado en las universidades cristianas (Barkai 1998, 20-30), y que tendrá como objetivo satisfacer de forma adecuada la necesidades de acceso a las teorías y procedimientos médicos en boga en la época tanto de quienes se están formando en este arte como de quienes recurren a ellos en su práctica cotidiana. La supremacía del hebreo como lengua científica no será óbice, sin embargo, para que se sigan leyendo e incluso escribiendo obras médicas en árabe, que como hemos visto, continuará manteniendo su estatus como lengua de cultura en los territorios recientemente conquistados de la península ibérica hasta el siglo XV. Posteriormente, también se leerán obras científicas en latín y las lenguas vernáculas.

Pero volviendo al inicio de este proceso, cabe preguntarse por qué, al contrario de lo que ocurrió con otras ciencias, las primeras traducciones de tratados médicos se llevaron a cabo mayoritariamente desde el latín y no desde el árabe. Curiosamente, un gran número de las obras vertidas desde el latín en esta primera etapa, y también durante el siglo siguiente, serán versiones de textos árabes originales, o de traducciones árabes de obras griegas y latinas. Durante la segunda mitad del siglo XIII, el número de traducciones desde el árabe es mayor que desde el latín, gracias sobre todo a la actividad desarrollada por Semuel y Mosé ibn Tibbón en Provenza y por Natán ha-Meati y Zerajia ben Isjac Jen en Italia. Sin embargo, hacia el siglo XIV el predominio de las fuentes latinas aumenta —sesenta y dos traducciones frente a las treinta y cuatro realizadas desde el árabe (Freudenthal 2011)—, incrementándose también la proporción de versiones hechas a partir de obras compuestas originalmente en latín.

El interés y la admiración evidentes que despierta el saber médico de tradición latina en círculos judíos está estrechamente ligado a la práctica, y debe ser interpretado en el contexto de la medicalización de la sociedad medieval y de las estrategias elaboradas por los médicos judíos para aco-

modar sus conocimientos y su práctica a esta nueva forma de entender la salud, la enfermedad y el cuidado sanitario. La medicalización de la sociedad medieval está, a su vez, estrechamente ligada al largo proceso de profesionalización de la medicina, que tiene como protagonistas las universidades y su pretensión de ostentar el saber médico legitimado y, por tanto, de sancionar la práctica sanitaria. La implantación de un nuevo sistema de licencias, adquiridas generalmente mediante examen, va a permitir a los excluidos de la universidad (judíos, musulmanes y mujeres, cualquiera que sea su religión) acceder a la práctica regulada. Este sistema va a condicionar el consumo de literatura médica y, por tanto, la traducción, producción y difusión de obras médicas entre las comunidades judías (Caballero Navas 2011). No hay que olvidar que los miembros de las comunidades judías que vivían bajo dominio cristiano compartían con sus vecinos el sistema de salud, como médicos y como pacientes. Los médicos judíos necesitaban una formación que les permitiera competir por pacientes con sus homólogos cristianos en un mercado que era común para todos y conseguir una *licentia practicandi et curandi*, para lo que debían pasar un examen.

Las introducciones de algunas obras médicas hebreas —sean traducciones o compuestas originalmente—, nos permiten entrever cómo la preocupación de los médicos judíos con respecto a la práctica —especialmente la interreligiosa— y la relación con sus pacientes influye en la elección de textos y de corrientes médicas a las que se adhieren. Por ejemplo, el pionero traductor «Doeg ha-Edomi» justifica su empresa de traducción aduciendo que es necesario proporcionar a los médicos judíos la formación adecuada con el fin de evitar que los pacientes judíos recurran a médicos cristianos que les ofrezcan curas que contravengan la Ley y las costumbres judías (Barkai 1998, 21). Casi un siglo después, el desconocido autor de la enciclopedia médica *Séfer ha-yosher*, compuesta en Provenza en las últimas década del siglo XIII, siguiendo una línea argumentativa distinta, pero que muestra también su preocupación con la práctica interreligiosa, explica que un médico judío tiene la obligación de adquirir un conocimiento extraordinario de su arte si quiere tratar a pacientes cristianos, y aconseja a los médicos judíos que se abstengan incluso de tocar a uno en caso de que no se considere capaz de contestar preguntas de filosofía natural. La razón, según el preocupado autor, es que los médicos cristianos los envidian y, en ocasiones, los retan para que tengan que dar explicaciones, y así probar sus conocimientos y sus métodos. Y, continúa, cuando no dan explicaciones convincentes, pueden ser acusados de «matar cristianos» (Shatzmiller 1994, 85).

La medicina se presenta, en comparación con las otras ciencias, como una disciplina excepcional en cuanto a la actitud que mostraron hacia ella las comunidades judías que habitaron el norte de la península ibérica y el sur de Francia. Al contrario de lo que ocurrió con respecto a la filosofía y a la ciencia en general, la apropiación de la medicina no se vio envuelta en las controversias internas que suscitó su recepción, ya que parece haber sido considerada por las autoridades judías un saber legítimo. Seguramente, en consonancia con el principio judío de «salvar la vida» (Langermann 1996, 162), pero también por motivos de carácter intelectual y socioeconómico, ya que su práctica propiciaba la movilidad social, una

prerrogativa que la población judía no estaba dispuesta a desperdiciar. Además, no hay que olvidar que la medicina era considerada por muchos un arte originalmente judío, que se había perdido en el transcurso de los siglos como consecuencia de las vicisitudes del exilio, tal y como se venía repitiendo de forma apologética en numerosas obras, siendo la primera de las que tenemos noticia el *Séfer Asaf*.

1. *El corpus de literatura médica en hebreo*⁵

Como ya se ha indicado, todas las obras médicas traducidas al hebreo a finales del siglo XII, a excepción de la realizada desde el árabe por Semuel ibn Tibbón en 1199, tienen como fuente textos en latín. El siglo XIII también fue testigo de traducciones del latín, sobre todo a partir de la segunda mitad. Abraham ben Yisjac llevó a cabo una nueva traducción del *Viaticum peregrinantis*, versión latina del *Zad al-musafir* de Ibn al-Jazzar realizada en el siglo XI de Constantino el Africano, que tituló *Sedá la-orejim*. Hacia el final del siglo fueron incorporadas al corpus varias traducciones de las versiones latinas de diversas obras árabes realizadas por Gerardo de Cremona. Y, en Provenza, David ben Abraham Caslari (1280-1337) produjo una versión de *De malatia complexionis diversa* de Galeno. En Italia, Hillel ben Semuel tradujo los *Comentarios* de Ali ibn Ridwan al *Tegni* de Galeno y a los *Aforismos* de Hipócrates, así como la *Chirurgia magna* de Bruno de Lombardo, escrita originalmente en latín en 1252.

Pero durante el siglo XIII proliferaron sobre todo las traducciones desde el árabe. Por ejemplo, el *Arjuza* de Avicena, un poema que resumía el conocimiento médico fundamental de su tiempo, fue traducido al hebreo al menos en cuatro ocasiones, comenzando con la primera versión junto con *Comentario* realizada en 1233 por Selomó ben David. Hacia la mitad del siglo, Selomó ibn Ayyub, un médico de Granada establecido en Béziers, produjo una nueva versión. También el médico y prolífico traductor Mosé ibn Tibbón trasladó el *Arjuza* junto con el *Comentario* de Ibn Rushd (Averroes) en 1260. Ya en 1250 había traducido el compendio de los *Comentarios* de Ibn Rushd a algunas de las obras de Aristóteles. Algunos años antes, en 1244, había traducido el *Régimen de salud* de Maimónides, bajo el título de *Maamar be-hanhagat ha-beriu*t, y, posteriormente, traduciría el *Comentario de Maimónides a los Aforismos de Hipócrates* y la también obra maimonediana *Sobre los venenos*. A él le debemos, asimismo, la única traducción desde el árabe del *Zad al-musafir* de Ibn al-Jazzar, realizada en 1259 y titulada *Sedat ha-derajim*. Un contemporáneo de Mosé ibn Tibbón, Sem Tob ben Yisjac Tortosí, tradujo el *Kitab al-tasrif li-man ajiza an al-talif* de al-Zahrawi y lo tituló *Séfer ha-Shimmush*, entre 1254 y 1262, y el *Kitab al-Mansuri* de al-Razi (Razes) en 1264.

Hacia esta época, Italia se ha convertido en un centro importante de traducción del árabe al hebreo, especialmente gracias a la contribución de dos figuras excepcionales que llevaron a cabo su magnífica labor en Roma, Natán ha-Meati y Zerajia ben Yisjac Jen. El primero tradujo exclusi-

5. La información sobre traducciones al hebreo de obras árabes y latinas de medicina es resumen del capítulo correspondiente de Caballero Navas 2011.

vamente textos médicos, aportando muchas obras griegas al corpus hebreo de medicina, como un epítome del *Comentario de Galeno* a la obra hipocrática *Sobre aires, aguas y lugares*. Sin embargo, es más conocido por haber producido la primera y única traducción completa al hebreo del *Canon* de Avicena, terminada en 1279. En torno a la misma época y lugar, Zerajia Jen tradujo los dos primeros libros de la misma obra. Aunque no concluyó su versión —se detuvo cuando descubrió la traducción de ha-Meati—, esta parece haber disfrutado de mayor éxito que la que había salido de la pluma de ha-Meati. Zerajia Jen tradujo también la versión breve del tratado *De coitu* de Maimónides, *Maamar ha-mishgal*, y *De causis et syntomatibus* y parte del *Katagene* de Galeno. Curiosamente, ambos autores tradujeron los *Aforismos médicos* de Maimónides, Zerajia Jen en 1277 y Natán ha-Meati entre 1279 y 1283. La versión del primero parece haber circulado entre judíos italianos, mientras que la del segundo fue más apreciada en la península ibérica y el sur de Francia.

El panorama cambia de forma evidente a partir del siglo XIV, en el que el número de traducciones de textos médicos desde el latín dobla prácticamente el de versiones desde el árabe. Mientras que Yosef ben Yehoshúa ibn Vives Lorquí realiza una nueva traducción parcial (el primer libro y dos capítulos del segundo) del *Canon* de Avicena, que parece haber gozado de gran difusión (se conservan más de treinta manuscritos), la admiración por el sistema de la Escolástica se plasmará en la traducción del latín al hebreo de obras de los maestros de la Escuela Médica de Montpellier. Por ejemplo, se vierten al hebreo seis obras de Bernardo de Gordon (1258-ca. 1320). El *Lilium medicinae*, su obra principal, fue traducida dos veces —por Mosé ben Semuel en 1360 (Sevilla) y por Yequetiel ben Selomó de Narbona en 1387—, y probablemente una vez más, aunque esta versión aún no ha sido identificada. En la segunda mitad del siglo XIV, Abraham Abigdor, el primer judío que parece haber estudiado en la Escuela Médica de Montpellier, tradujo *De febribus* de Gerardo de Solo y *Medicatio-nis parabolae* de Arnau de Vilanova. También tradujo un breve tratado conocido como *Practica*, atribuido a Johannes de Parma⁶.

Las obras de autores griegos no fueron olvidadas. Qalonymos ben Qalonymos tradujo, entre 1307 y 1308, *De clysteriis* y *De venesectione* de Galeno. Algunas obras de autores árabes también fueron traducidas desde el latín, como el *Liber ad Almansorem* o *Liber Almansoris* (*Kitab al-Mansuri*) de Razhes⁷. Además, también en la segunda mitad del siglo XIV, León Yosef de Carasona hizo una traducción abreviada de *Noveno Libro* (*De curatio-ne aegritudinum qui accidunt a capite usque ad pedes*) de la versión latina de Gerardo de Cremona, a la que añadió los *Comentarios* a Galeno.

El siglo XIV también fue testigo de las primeras traducciones a partir de lengua vernácula. Yosef bar Yehudá ha-Sefardí tradujo el *Regimen sanitatis ad inclytum regem Aragonum* de Arnau de Vilanova, a partir de la

6. Se han conservado otras dos versiones de este tratado, una de Moisés Bondia, producida al final del siglo XIV, y otra, de la pluma de un traductor anónimo, llevada a cabo en Italia a fines del siglo XV.

7. Una traducción de la obra completa, recientemente identificada, se ha conservado en un manuscrito copiado en Portugal en 1374.

versión catalana que realizó Berenguer Sarriera en torno a 1310. En 1460, Semuel ben David realiza una nueva traducción desde una adaptación catalana diferente. Existe una tercera traducción que aparentemente también deriva del catalán. Estas traducciones del catalán no son solo ejemplo de la conocida competencia judía en lenguas vernáculas, vehículo del que se sirvieron como lengua intermediaria para colaborar en los procesos de traducción del árabe al latín, primero en Toledo, y posteriormente en la Corona de Aragón. También están conectadas a un importante fenómeno que tuvo lugar durante la baja Edad Media, cuando las lenguas vernáculas comenzaron ser usadas como vehículo de ciencia dando lugar a una «vernacularización» deliberada del saber.

Este sucinto repaso al corpus de obras traducidas al hebreo revela que el interés de los intelectuales judíos se inclinó gradualmente hacia el modelo cultural latino. También sugiere que existe una dimensión práctica en la selección de libros traducidos. Como ya se ha dicho, estos fueron adquiridos, en general, para proporcionar formación médica y para ser usados durante la práctica. Además de los requisitos curriculares, la elección personal del traductor, quien con frecuencia era él mismo un médico, tuvo también cierto peso en la formación del corpus médico hebreo. Otros factores de muy diversa índole, como la disponibilidad de textos originales, tuvieron asimismo cierta influencia en los contenidos que se iban añadiendo de la biblioteca médica. Las prohibiciones periódicas de vender libros a judíos, junto con otras normativas restrictivas y las sucesivas expulsiones, hicieron considerablemente más difícil adquirir las fuentes necesarias para continuar con la tarea de construir el corpus hebreo de medicina.

Aunque el volumen de obras originales es mucho menor que el de traducciones, también fueron compuestos textos médicos en hebreo, especialmente tratados prácticos y enciclopedias. La mayoría permanecen inéditos o no han sido nunca traducidos a una lengua moderna. Sin embargo, estudios recientes muestran que algunos textos fueron muy apreciados por sus contemporáneos, entre los que tuvieron una amplia difusión. Entre las primeras obras compuestas originalmente, se encuentra el *Zikron ha-jolayim ha-hovim be-klé ha-herayon* (*Memoria de las enfermedades que ocurre en los órganos de la generación*), escrita probablemente en Castilla hacia la segunda mitad del siglo XII, o primer cuarto del XIII. El tratado se organiza en dos partes dedicadas, respectivamente, a las enfermedades de los genitales masculinos y femeninos (Barkai 1998, 69-76 y 109-144). El autor introduce así la segunda sección:

Memoria de las enfermedades que ocurren en el útero. Sobre la esterilidad y lo que impide el embarazo. El motivo puede ser la corrupción del semen del hombre o del semen de la mujer, o un temperamento maligno en el útero, o un apostema duro, o una afección en los órganos [reproductivos], o un pene corto (Barkai 1998, 144, la traducción es mía).

Otras dos obras, escritas en Provenza menos de cien años después de la inauguración del corpus médico en hebreo (segunda mitad del siglo XIII), son enciclopedias médicas que sistematizan detalladamente el saber médico de su tiempo. La primera, *Séfer Sori ha-guf* (*Libro del bálsa-*

mo del cuerpo), fue compuesta por Natán ben Yoel Falaquera, basándose en numerosos autores árabes de medicina (Bos y Fontaine 1999). La segunda, el *Séfer ha-yosher (Libro de la rectitud)*, refleja la percepción de un médico judío en los momentos iniciales del largo proceso de profesionalización de la medicina. Fue escrita por un médico erudito con abundante experiencia clínica que compite en un «mercado laboral» de gran complejidad y se esfuerza por acomodar su práctica a lo que establece el nuevo sistema médico legitimado, que ahora se difunde en latín, aunque el origen de muchas obras latinas sea greco-árabe o, directamente, árabe. Es una fuente inapreciable para analizar la difusión y recepción de las obras traducidas a fines del siglo XII por «Doeg ha-Edomi», de cuya circulación es testigo y a las que cita ampliamente (Caballero Navas 2011).

Por último, nos referiremos a dos obras de los siglos XIII y XIV, respectivamente. La primera es una compilación dedicada al cuidado de la salud femenina, *Séfer ababat nashim (Libro de amor de mujeres)*, compuesta por un autor desconocido, probablemente a finales del siglo XIII en la zona de Cataluña-Provenza (Caballero Navas 2003). La segunda, el *Séfer Oray Hayyim (Libro de la forma de vida)*, fue compuesta por Mosé Narboní hacia mediados del siglo XIV (Bos 1995). La primera de ellas dedica un fragmento a justificar su título:

Ahora voy a comenzar, con la ayuda de Dios, a hablar de medicinas y remedios experimentados en el *Libro de amor de mujeres*, es decir, lo que a las mujeres gusta y necesitan, y por eso se llama *Libro de amor de mujeres*, para que todo el que pueda acudir a ellas y lo que ellas piden del arte de la medicina, lo encuentres en este libro (Caballero Navas 2003, 47).

No hay una estimación definitiva sobre el número de obras científicas y médicas traducidas o escritas en hebreo durante la Edad Media, ni tampoco sobre el número de manuscritos en los que circularon. Sin embargo, y teniendo en cuenta el total conservado a pesar de las vicisitudes de la producción y transmisión textuales en la Edad Media en general, y entre las comunidades judías en particular, se puede inferir con cierta seguridad que las cifras debieron de ser respetables.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abraham bar Jiyya (1952), *La obra enciclopédica Yesodé ha-tebuná u-migdal ha-emuná de R. Abraham bar Hiyya ha-Bargeloni*, ed. y trad. J. M. Millás Valli-crosa, CSIC, Madrid/Barcelona.
- Barkai, R. (1998), *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*, Brill, Leiden.
- Bos, G. (1995), «Moshe Narboni: Philosopher and Physician, a Critical Analysis of *Sefer Oray Hayyim*»: *Medieval Encounters* 1, pp. 219-251.
- Boss, G. y Fontaine, R. (1999), «Medico-Philosophical Controversies in Nathan b. Yo'el Falaquera's *Sefer Sori ha-Guf*»: *Jewish Quarterly Review* 90, pp. 27-60.
- Caballero Navas, C. (2003), *El libro de amor de mujeres. Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*, Universidad de Granada, Granada.

- (2011), «Medicine among Medieval Jews: The Science, the Art, and the Practice», en G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 320-342.
- Ferre, D. y Veit, R. (2009), «The Textual Traditions of Isaac Israeli's *Book on Fevers* in Arabic, Latin, Hebrew, and Spanish»: *Aleph* 9/2, pp. 309-334.
- Freudenthal, G. (2011), «Arabic and Latin Cultures as Resources for the Hebrew Translation Movement», en G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 74-105.
- García-Ballester, L., Ferre, D. y Feliu, E. (1990), «Jewish Appreciation of Fourteenth-Century Scholastic Medicine»: *Osiris* (2nd series) 6, pp. 85-117.
- Gómez Aranda, M. (2003), *Sefarad científica. La visión judía de la ciencia en la Edad Media*, Nivola, Tres Cantos.
- Leibowitz, J. O. (2000), «The Preface by Nathan ha-Meati to his Hebrew Translation of Avicenna's *Canon* (1279)»: *Korot* 14, pp. 149-154.
- Lieber, E. (1984), «Asaf's *Book of Medicine*, a Hebrew Encyclopedia of Greek and Jewish Medicine, Possibly Compiled in Byzantium on an Indian Model»: *Dumbarton Oaks Papers* 38, pp. 233-249.
- Melzer, A. (1972), «Asaph the Physician – The Man and His Book: A Historical-Philological Study of the Medical Treatise *The Book of Drugs*», Tesis doctoral, Universidad de Wisconsin, Wisconsin.
- Morag, S. (1995), «Hebrew in Medieval Spain: Aspects of Evolution and Transmission»: *MEA* 44, pp. 3-21.
- Mosé ben Maimón (2008⁵; 1994¹), *Guía de perplejos*, ed. y trad. D. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid.
- Romano, D. (1992), *La ciencia hispanojudía*, Mapfre, Madrid.
- Roth, N. (1978), «The 'Theft of Philosophy' by the Greeks from the Jews»: *Classical Folia* 32, pp. 53-67.
- Sela, S. (2003), *Abraham ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*, Brill, Leiden.
- Shatzmiller, J. (1982-1983), «In Search of the *Book of Figures*: Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century»: *AJS Review* 7-8, pp. 383-407.
- (1994), *Jews, Medicine and Medieval Society*, University of California Press, Berkeley.
- Stitskin, L. D. (1977), *Letters of Maimonides*, Yeshiva University Press, Nueva York.
- Vázquez de Benito, C. (2001), «Medicina castellana regia», en C. Álvarez de Morales (ed.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Ándalus*, CSIC, Granada, pp. 11-91.
- (2004), «El *Kitâb al-ṭibb al-qaṣṭâlî al-malûkî* (*Libro de medicina castellana regia*) (c. 1312)», en E. García Sánchez y C. Álvarez de Morales (eds.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Ándalus*, CSIC, Granada, pp. 11-107.

LA EXÉGESIS MEDIEVAL*

Mariano Gómez Aranda

La interpretación de los textos sagrados ha sido una de las actividades que más han ocupado la vida de los judíos en todos los tiempos. Ya en la propia Biblia se pueden encontrar textos que explican o interpretan otros pasajes anteriores. Pero fue la necesidad de definir con precisión las leyes y normas del judaísmo lo que despertó el interés de los judíos por interpretar y explicar los textos que constituyen la base de la práctica religiosa y lo que les llevó a desarrollar una metodología exegética propia. La exégesis tradicional rabínica parte de la idea de que «la Biblia tiene setenta caras», es decir, una pluralidad de sentidos que deben regirse por unas normas hermenéuticas más o menos precisas. Varios rabinos de la antigüedad, como R. Ismael o R. Eliézer, determinaron cuáles eran los principios exegéticos que se debían aplicar a la interpretación de los textos sagrados.

El contacto con la cultura musulmana sirvió de inspiración y estímulo a los judíos en muchas facetas del conocimiento. La exégesis racionalista del Corán, unida estrechamente al desarrollo de la filología árabe, sirvió de modelo a los intelectuales judíos para aplicar esos mismos métodos a la interpretación bíblica. Como se ha dicho en el capítulo 20, la gramática y la lingüística surgieron con el objetivo primordial de explicar los textos sagrados desde un punto de vista científico y racional, por lo que no sorprende encontrar que algunos de los autores de obras filológicas más importantes sean los que también hayan desarrollado más la exégesis bíblica.

El encuentro del judaísmo con el islam y el cristianismo llevaría a la polémica interreligiosa, en la que las interpretaciones de la Biblia se van a convertir en las mejores armas para argumentar la defensa de las propias creencias. Dentro de los márgenes del judaísmo, el surgimiento del movimiento caraíta y las reacciones que despertó entre los rabinos también van a marcar las polémicas sobre las interpretaciones de los textos sagrados durante muchos siglos.

* Este trabajo se ha elaborado dentro del proyecto «Patrimonio cultural escrito de los judíos en la Península Ibérica», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, FFI 2012-33809.

I. LA EXÉGESIS EN ORIENTE

1. *Saadia Gaón como exegeta*

Saadia ben Yosef (882-942), autor de algunas obras gramaticales de importancia, es sin duda uno de los exegetas judíos más relevantes de época medieval¹. En su obra filosófica *Libro de las creencias y las doctrinas*, expone los principios de su metodología exegética. Según él, la Biblia hay que interpretarla de acuerdo con su «sentido externo», es decir, según su significado literal, pero cuando la propia percepción sensorial, la razón humana, otro versículo bíblico o la tradición rabínica rechazan el sentido literal de un pasaje bíblico, entonces hay que entenderlo como una metáfora o una alegoría. La exégesis de Saadia Gaón va a estar marcada por esta tensión entre mantenerse fiel al sentido literal o adoptar una cierta libertad de interpretación en los casos en que aquel no se considera aceptable (Ben-Shammai 2003).

Saadia Gaón escribió comentarios a los libros de Génesis, Éxodo, Levítico, Isaías, Proverbios, Job y Daniel, entre otros. Una de las peculiaridades de estas obras es que suelen llevar títulos propios y van precedidas de una introducción en la que el autor resume el contenido del libro bíblico que va a explicar, analiza su estructura y comenta algunas cuestiones estilísticas, como la fecha de composición o la autoría. Se trata de un método muy similar al que encontramos en las introducciones a las obras actuales. Saadia Gaón manifiesta así una concepción global sobre un determinado libro bíblico y pretende demostrar cuál era la enseñanza fundamental que de él se podía deducir.

En la introducción a su comentario a Daniel, titulado *Libro de los reinos y las visiones apocalípticas sobre lo que sucederá después de mil trescientos ochenta y seis años*, trata sobre las conexiones entre la astrología y la profecía. Rechaza la pretensión científica de los astrólogos de intentar predecir el futuro en general y calcular el final de los tiempos en particular, basándose únicamente en la observación de la posición de los astros y en otras técnicas de adivinación. Saadia Gaón defiende que la profecía es el único método legítimo de llegar a conocer aquello que no se puede percibir por los sentidos, como es el futuro del pueblo de Israel. En consecuencia, el libro de Daniel es para este autor el único que puede proporcionar los datos para calcular cuándo llegará la redención final.

El comentario a Job fue titulado por Saadia *Libro de la teodicea* con la intención de explicar que este libro bíblico demuestra la justicia divina. En la introducción plantea las razones por las que Dios castiga con sufrimientos al ser humano: para enseñarle una conducta moral, como castigo por los pecados cometidos para que vuelva al camino correcto y para probar su fe en Dios, que es el caso del propio Job. Saadia pone un énfasis especial a la hora de mostrar la naturaleza y los atributos divinos para justificar sus actuaciones en el mundo; es decir, se centra en los aspectos teológicos del texto.

1. Para una valoración global de la exégesis de Saadia Gaón en su contexto histórico, véase Brody 2000.

En su introducción al comentario de Salmos, Saadia expone cuál es su concepto de este libro bíblico: para él se trata de un texto profético que sirve como guía religiosa para indicar el comportamiento correcto; es como un segundo Pentateuco compuesto por leyes divinas. Esta propuesta de interpretación tan concreta tenía como objetivo oponerse a los caraítas para quienes los Salmos eran un libro de oraciones. Para Saadia, sin embargo, las únicas oraciones legítimas eran aquellas que procedían de la tradición rabínica (Simon 1991, 1-57). Comienza así una polémica sobre el libro de los Salmos que se extenderá a lo largo de toda la Edad Media y en la que tomarán parte algunos de los exegetas judíos más importantes.

La traducción al árabe de Saadia Gaón del principio del Génesis y sus comentarios a la creación del mundo están motivados por su intento de demostrar la idea de la creación *ex nihilo*. Apoyándose en argumentos filológicos, Saadia traduce Gn 1,1 como «lo primero que Dios creó fueron los cielos y la tierra» para defender que nada existía antes de que Dios llevara a cabo la creación de estas dos realidades. En su *Libro de las creencias* critica duramente a quienes se oponen al principio de que el mundo fue creado de la nada y entre ellos menciona a los defensores de la idea de la eternidad del mundo. Según Saadia, Dios creó el mundo en un determinado momento del tiempo y para sostener racionalmente este principio se basó en cuatro argumentos similares a los utilizados por los filósofos musulmanes: 1) el mundo es limitado en el espacio, 2) está formado por partes que se juntan y se separan, 3) todo lo que existe en él está formado de sustancia y accidentes y 4) el tiempo es finito (Sirat 1993, 21-24). En su propio comentario a Génesis, Saadia Gaón además intenta demostrar que la idea filosófica neoplatónica de que la materia está formada por los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego) está indicada de manera explícita o en sentido alegórico en los dos primeros versículos del Génesis: los cielos hacen referencia al fuego, la tierra a la tierra, el abismo al agua y el espíritu de Dios al aire.

Uno de los objetivos fundamentales de la exégesis de Saadia fue la interpretación de los antropomorfismos divinos que aparecen en la Biblia. En su *Libro de las creencias* menciona una serie de versículos bíblicos en los que a Dios se le atribuyen características humanas y Saadia explica que no se deben interpretar en ningún caso en sentido literal, argumentando que la existencia de estas expresiones atribuidas a Dios se debe a la capacidad del lenguaje humano para extender o transferir el significado de una cosa a otra totalmente distinta. Añade que la riqueza de nuestra manera de hablar es precisamente esa capacidad de poder transmitir con una palabra no solo el significado literal sino otros de carácter alegórico o metafórico, lo cual es especialmente necesario para poder hablar de Dios, pues, de lo contrario, solo podríamos afirmar de él su existencia.

En las obras exegeticas de Saadia abundan las polémicas que él mantuvo con otros grupos religiosos con los que no estaba de acuerdo. No solamente se opuso a las interpretaciones bíblicas cristianas, sino también a las de los caraítas e incluso a las de algunos autores rabanitas.

Con los caraítas Saadia discutió diversas cuestiones legales sobre el calendario judío y cómo establecerlo. También les criticó el excesivo uso que estos hacían del método de la analogía para deducir leyes de la Biblia (Frank 2004, 25-27). Además, en la explicación de algunos versículos bí-

blicos, Saadia hace uso de la lengua de la Misná y el Talmud con la intención de demostrar a los caraítas la autoridad de estas fuentes rabínicas para dilucidar los sentidos del texto sagrado.

El dogma de la Trinidad fue uno de los asuntos más debatidos entre cristianos y judíos en la época medieval. Saadia Gaón lo criticó citando la interpretación de que quienes defendían esta idea, que se basaban en el versículo «hagamos al hombre a nuestra imagen y nuestra semejanza» (Gn 1,26) para demostrar que la Biblia utiliza el plural para referirse a Dios. Nuestro autor explicó que el uso del plural en este y en otros versículos bíblicos es una manera de indicar la importancia y el honor de aquel a quien se refiere, en este caso, de Dios; es decir, se trata de un plural mayestático que no hay que interpretar al pie de la letra, sino en sentido metafórico.

En el comentario de Saadia Gaón al libro de Isaías hay que destacar sus observaciones sobre los pasajes referidos a los sufrimientos del Siervo. Mientras que para la tradición judía, tanta rabanita como caraíta, el pasaje de Is 52,13-53,12 hace referencia al futuro de Israel, para Saadia se puede aplicar a alguna figura bíblica del pasado. Para él, los sufrimientos del Siervo ya se han cumplido en Jeremías, en el propio Isaías o en cualquier otro profeta. Se trata de un punto de vista original que demuestra que para nuestro autor es posible que la interpretación mesiánica de estos pasajes careciera de importancia (Alobaidi 1998, 49-64).

Saadia Gaón ejerció una notable influencia en los comentaristas posteriores, sobre todo en los exegetas andalusíes, que lo citarán con frecuencia en sus obras tanto para corroborar sus puntos de vista como para criticarlos.

2. *La exégesis caraíta*

El movimiento caraíta, que rechazaba la tradición rabínica y únicamente aceptaba la Biblia como autoridad religiosa, mostró desde sus inicios la necesidad de justificar sus propias prácticas religiosas y sus creencias mediante la interpretación de los textos bíblicos. Fue así como surgió la exégesis caraíta que, aunque utiliza una metodología muy similar a la que encontramos en obras rabínicas, muestra sus propias peculiaridades, sobre todo en la interpretación de las leyes, y depende en gran medida del contexto cultural en el que viven los miembros de este movimiento. Se trata de un tipo de exégesis que busca establecer el significado literal del texto basándose en argumentos racionales y científicos, entre los que destaca el empleo de las teorías lingüísticas y gramaticales inspiradas en autores árabes (Polliack 2003). Se atribuye a Anán ben David, considerado como el iniciador del caraísmo, la frase «busca bien en la Escritura y no te fíes de mi opinión», que muestra que este grupo religioso concedía una cierta libertad individual a la interpretación bíblica.

Daniel al-Qumisi, uno de los primeros exegetas caraítas, vivió en el siglo IX y escribió un comentario a Profetas menores en el que aplicaba las profecías bíblicas a los tiempos que él mismo estaba viviendo, una técnica exegética que será utilizada por otros autores caraítas posteriores. Se oponía a la idea rabínica de que la Biblia tiene múltiples significados, argumentando en su contra que cada palabra bíblica tiene una única interpretación que el verdadero exegeta debe esforzarse por encontrar.

Consciente de las dificultades para llevar a cabo esta tarea, debido a la diversidad de opiniones, al-Qumisi menciona que solamente al final de los tiempos, el Maestro de Justicia será capaz de aclarar todas las dudas que existen sobre el sentido de los textos bíblicos (Frank 2000, 112-114; Polliack 2003, 372-388).

En la primera mitad del siglo x, Yacob al-Qirqisani escribió varias obras exegéticas en las que, además de interpretar una gran cantidad de textos bíblicos, expone los principios de su metodología (Frank 2000, 116-119). En su *Kitab al-anwar wa-l-marakib* (*Libro de las luces y las atalayyas*), un código de leyes, explica que para los caraítas el conocimiento de las leyes bíblicas se deriva de tres fuentes: la Escritura, la analogía y el consenso. En su *Kitab al-riyad wal-hadaiq* (*Libro de jardines y parques*), un comentario a las partes no legales de la Torá, defiende, como regla general, que el texto bíblico hay que interpretarlo según su significado literal y previene contra el excesivo uso de la alegoría porque puede llegar a suponer una amenaza contra el sentido más obvio y simple del texto. El exegeta solo se debe apartar del sentido literal cuando exista una contradicción en la Escritura o cuando una afirmación esté en contra de la razón y en los casos en que sea necesario hacer uso del método alegórico, este debe estar basado en sólidos argumentos racionales. También defiende la legitimidad de la especulación racional y de los postulados filosóficos como vías metodológicas que nos acercan al verdadero significado de la Escritura (Nemoy 1969, 53-63).

En la segunda mitad del siglo x, Jerusalén se convirtió en el centro espiritual e intelectual del caraísmo. Un gran número de seguidores de este movimiento, y entre ellos algunas grandes figuras como Salmón ben Yerujam, Yefet ben Elí, David al-Fasi o Sahl ben Masliaj, emigraron a la Ciudad Santa con la esperanza de que llegara el final de los tiempos anunciado por los profetas y tuviera lugar la redención final del pueblo de Israel. Este grupo se aplicaban a sí mismos la frase bíblica «los que hacen duelo por Sión» (Is 61,3) y se consideraban como «el lirio entre las espinas» (Cant 2,2), expresiones que, según ellos, describían la situación de los caraítas de Jerusalén rodeados por un contexto adverso. El Cantar de los Cantares fue interpretado por los exegetas de este grupo como un libro que hace referencia a los acontecimientos que ellos mismos estaban viviendo en aquellos momentos (Frank 2000, 119-123; 2004, 145-164). Para Yefet ben Elí, este libro contiene, por una parte, la petición a Dios de los maestros caraítas para que diera cumplimiento a sus promesas de redención y, por otra, la respuesta que estos recibieron del Altísimo reconociendo sus valores y sus ideas y facilitando así la llegada del final de los tiempos.

Salmón ben Yerujam, uno de los seguidores de la escuela caraíta de Jerusalén, es el autor de varios comentarios bíblicos y de una obra de polémica religiosa contra Saadia Gaón titulada *Séfer Miljamot Adonay* (*Libro de las guerras del Señor*) en la que critica las inconsistencias de las interpretaciones rabínicas y la diversidad de opiniones expresadas por esta tradición, algo que para Ben Yerujam es inaceptable porque, según él, «la verdad tiene un único punto de vista, así es en la sabiduría de toda la humanidad, y el verdadero consejo no puede basarse en dos argumentos contradictorios» (Nemoy 1969, 78).

El comentario a Salmos de Salmón ben Yerujam representa la opinión de los caraítas acerca del carácter y la importancia de este libro bíblico. Estos consideraron los Salmos como un libro de oraciones que contiene las ideas básicas del judaísmo y los métodos fundamentales para dirigirse a Dios, lo cual en su opinión hacía innecesarios los libros de oraciones rabínicos. Se oponían de esta manera al punto de vista de Saadia Gaón expresado en su comentario a este mismo libro. También consideraban que los Salmos —compuestos, según su opinión, por profetas como Moisés, David y otros autores— anunciaban los acontecimientos futuros de la época del exilio posterior a la destrucción del Segundo Templo y la llegada de la redención final; es decir, aplicaban los salmos a la propia época que ellos estaban viviendo (Simon 1991, 59-111).

Las esperanzas mesiánicas de los caraítas van a determinar su aproximación a numerosos pasajes de las Escrituras. Los fragmentos de los *Cantos del Siervo*, recogidos en el libro de Isaías, fueron interpretados por el caraíta Yefet ben Elí, uno de los exegetas más importantes de este periodo, como una profecía sobre la llegada del Mesías. Aunque esta es una interpretación tradicional en el judaísmo, sin embargo, en el comentario de Yefet ben Elí se encuentran algunas observaciones que ponen de relieve el carácter caraíta del Mesías, pues en los tiempos finales este se pondrá de su lado en su lucha contra los rabanitas (Alobaidi 1998, 128).

Como Saadia Gaón, Yefet ben Elí solía acompañar sus comentarios bíblicos con introducciones en las que resumía los contenidos del libro que se proponía interpretar y analizaba algunas otras cuestiones como la autoría o la época de composición. También incluía, además de traducciones de los textos bíblicos al árabe, algunas observaciones de carácter lingüístico. En la introducción a su comentario a Oseas, Yefet ben Elí divide a los profetas en tres categorías atendiendo a su procedencia: profetas cuya familia es conocida, profetas cuya familia es desconocida, aunque se conoce la ciudad de la que proceden y profetas de los que no conocemos ni la familia ni la ciudad de origen. La idea que se esconde detrás de estas observaciones es que, para Yefet ben Elí, los libros de los profetas fueron recopilados y reelaborados por un editor anónimo que decidió seleccionar los datos y presentar el material profético en un determinado orden en función de consideraciones retóricas (Pollack 2003, 389-402, esp. 396-397). En el caso del libro de Génesis, este autor destaca la figura del narrador del relato, que muestra y oculta información sobre los acontecimientos en función de unos criterios propios que no siempre el exegeta es capaz de explicar con claridad (*ibid.*, 402-410). En su comentario a Salmos, Yefet ben Elí explicó que el editor del libro, tomando los salmos que escribieron sus respectivos autores que eran profetas, los ordenó siguiendo un criterio temático (Frank 2000, 122-123).

La exégesis caraíta tuvo una gran difusión en Bizancio, donde los comentarios caraítas fueron traducidos al hebreo e inspiraron las interpretaciones bíblicas que se elaboraron en esta zona a partir de mediados del siglo XI. Yefet ben Elí ejerció una notable influencia en los exegetas posteriores y especialmente en Abraham ibn Ezra, que lo cita frecuentemente en sus comentarios.

II. LA EXÉGESIS BÍBLICA EN AL-ÁNDALUS
EN LOS SIGLOS X A XII

1. *La exégesis de los gramáticos andalusíes*

Como se ha señalado en el capítulo 20, la actividad lingüística desarrollada por los judíos medievales siempre ha estado unida al propósito de interpretación del texto bíblico. En las disputas gramaticales entre Menajem ben Saruc y Dunásh ben Labrat se aborda la interpretación de algunas leyes bíblicas². En opinión de Menajem, la ley contenida en Lv 1,15 y 5,8 ordena degollar las aves que van a ser entregadas al sacrificio. Dunásh le critica su punto de vista argumentando que sigue la opinión de Anán ben David; para Dunásh esta norma indica que hay que retorcer el cuello a las aves, pero no degollarlas. Algunos autores han sugerido la posibilidad de que Menajem tuviera tendencias caraítas, porque su punto de vista en este caso coincide con el de al-Fasi, mientras que se distancia del de Saadia Gaón. Dunásh ben Labrat recrimina a Menajem el hecho de no seguir las indicaciones de la masora en los casos de *qeré/ketib*, lo que según él lleva a Menajem a interpretar erróneamente algunas leyes bíblicas.

La identificación de las letras concretas que forman la raíz de las palabras bíblicas también produjo discrepancias entre estos autores. Menajem interpretó que la palabra בשרים (Pr 19,10) es el plural de בשר, «carne», «criatura», mientras que Dunásh consideró que se trataba del plural de שר, «príncipe», junto con la preposición «en». Como consecuencia, para el segundo, el versículo significa que «no es adecuado para el necio vivir con lujo, cuánto menos para el siervo dominar a los príncipes», que es la interpretación más habitual en la actualidad, mientras que, para el primero, el final del versículo quiere decir que menos adecuado aún es para el siervo dominar a las criaturas.

Una cuestión gramatical, la consideración de que el plural de la palabra הר, «montaña», puede ser הרים y הרות, llevó a Menajem a considerar que el crimen de los ammonitas mencionado en Am 1,13 consistió en «abrir en canal las montañas (הרות) de Galaad». Dunásh ben Labrat argumentó que הרות es el plural de הרה, «embarazada», e interpretó el crimen mencionado como «abrir en canal a las embarazadas de Galaad», una interpretación más acorde con el contexto del versículo.

Ambos comentaristas coinciden en la idea de que en el texto bíblico faltan palabras que el exegeta debe añadir a la hora de interpretarlo; sin embargo, Menajem es mucho más reacio que Dunásh a la hora de aplicar este método. Así, por ejemplo, este último explica que la expresión «él te ha rechazado de ser» (1 Sam 15,23) solo se puede entender si decimos «de ser rey»; de la misma manera considera que la expresión del versículo «Yo soy Dios, desde hoy (מיום) lo soy» (Is 43,13) hay que interpretarla como «desde antes de hoy (מלפני יום) lo soy», pues lo contrario implicaría que Dios no ha existido antes del día en que pronunció esas palabras.

Menajem ben Saruc es muy reacio a admitir la permuta de consonantes como método exegético e incluso critica al gramático del norte de

2. Sobre la exégesis de estos autores, véase Sáenz-Badillos 2000.

África, Yehudá ibn Quraish, por utilizarlo con excesiva libertad. En este caso no parece existir una discrepancia significativa con Dunásh ben Labrat, que se limita como su rival a permutar las consonantes א, ה, ו y י y וּ y וּ en algunos casos.

Entre los gramáticos judíos medievales el que impulsó la exégesis bíblica de manera más enérgica y con más originalidad y atrevimiento fue Yoná ibn Yanaj (siglo XI). En el capítulo 20,II.2 se ha señalado que este autor utiliza la metátesis y la permuta de consonantes como métodos exegeticos para explicar el significado de palabras y versículos bíblicos. Yoná ibn Yanaj prestó especial atención a las figuras retóricas que se encuentran en el texto bíblico y explicó con mucho detalle el sentido de algunas metáforas; así, por ejemplo, en su *Séfer ha-shorashim* (*Libro de raíces*) justifica que la palabra רֵם, que literalmente significa «rama», puede utilizarse como metáfora para los nervios y los músculos del cuerpo, argumentando que «al igual que las ramas surgen del árbol, los nervios salen y se extienden a partir del cerebro».

Ibn Yanaj dedica un largo capítulo de su tratado gramatical titulado *Séfer ha-riqmá* a discutir el fenómeno de la elipsis, que define como «la omisión de palabras en el texto bíblico que se produce, con la intención de aligerarlo, cuando el hablante sabe que los oyentes entienden lo que quiere decir sin necesidad de explicitarlo». En algunos casos se trata de omisiones de preposiciones, conjunciones o adverbios, como en el caso de «no hay nada bueno para el ser humano que coma y beba» (Ecl 2,24) que quiere decir «excepto que coma y beba». En otros pasajes, sin embargo, se han omitido frases enteras, como en el caso de los versículos Ex 4,4-5 que dicen literalmente: «Dijo el Señor a Moisés: ‘¡Alarga tu mano y agárrala por la cola!’ Alargó su mano la agarró fuerte y se convirtió en una vara para que crean». Según Ibn Yanaj la expresión «para que crean» debería ir precedida de la frase «¡haz este prodigio ante sus ojos!», que son supuestamente las palabras con las que Dios ordena a Moisés realizar el milagro mencionado.

Uno de los métodos exegeticos más atrevidos utilizado por Ibn Yanaj es el de la sustitución, que consiste básicamente en reemplazar una palabra por otra para explicar el significado de un determinado versículo bíblico. Esta regla exegetica ya había sido empleada en la exégesis rabínica, pero Ibn Yanaj la lleva hasta sus máximos extremos. Al exponer el principio general que rige este método, nuestro autor explica que las palabras que se sustituyen deben estar relacionadas por el género, la clase, la naturaleza o cualquier otra razón, aunque reconoce que, en algunos casos, no existe ningún vínculo de conexión entre dichas palabras. En su explicación de «no estará autorizado a venderla a un pueblo extranjero» (Ex 21,8), Ibn Yanaj propone sustituir «a un pueblo extranjero» por «a un hombre», argumentando que en un pueblo hay muchos hombres y que una esclava solo se puede vender a uno de ellos; en este caso, se justifica la sustitución porque ambas palabras pertenecen al mismo campo semántico. En algunos pasajes, Ibn Yanaj propone incluso cambiar un nombre propio por otro; es el caso de «Joab se había inclinado al partido de Adonías, pero no al de Absalón» (1 Re 2,28), en el que Ibn Yanaj propone sustituir «Absalón» por «Salomón», argumentando que Joab no cometió ningún pecado por no inclinarse al partido de Absalón, sino por no seguir al de Salomón.

Este método de interpretación bíblica será duramente criticado por Abraham ibn Ezra en su *Séfer Sajot*, aunque no especifica el nombre de ningún autor concreto al que van dirigidas sus críticas.

En su explicación de Is 21,11, Ibn Yanaj interpreta que la palabra דומה significa «la que va a perecer» o «la que va a ser aniquilada» y aclara que este oráculo de Isaías se refiere a la destrucción final del reino de Edom, es decir, del poder de los cristianos. Este autor añade además una referencia a la traducción de la Vulgata de este versículo, afirmando que la palabra דומה no fue traducida por temor a que fuera identificada con la nación cristiana y se interpretara que la profecía de Isaías anunciaba el final del poder cristiano. Al dejar «Duma» sin traducir —señala Ibn Yanaj—, es posible identificarla con Dumá, uno de los hijos de Ismael, lo que deja abierta la posibilidad de que la maldición del capítulo esté dirigida contra los árabes. Se trata de una de las pocas referencias que encontramos al texto de la Vulgata en los exegetas judíos medievales.

La mayoría de los comentarios bíblicos de Mosé ha-Cohén ibn Chiquitilla (siglo XI) se ha perdido, pero podemos conocerlos a partir de las citas de otros autores —sobre todo de Abraham ibn Ezra— y de los fragmentos conservados. Su método exegetico es muy racionalista y se basa fundamentalmente en el estudio filológico del texto bíblico, para el que sigue, en muchos casos, las explicaciones de Ibn Yanaj. Una de las características más originales de su exégesis es que identifica las profecías del Antiguo Testamento con acontecimientos históricos ocurridos ya en el pasado y no los atribuye a la futura época mesiánica, como hicieron otros exegetas de su tiempo. Así, por ejemplo, la profecía recogida en el capítulo 11 de Isaías no se refiere al mesías, sino a Ezequías, rey de Judá, en tiempos de Senaquerib, monarca de Asiria. Según Ibn Chiquitilla, en época de este rey se produjo un retorno del pueblo de Israel a Jerusalén, dato que no encontramos ni en la Biblia ni en otros documentos históricos. Su postura racionalista le llevó a buscar explicaciones científicas de los milagros mencionados en la Biblia, como el de Josué deteniendo el sol en Gabaón para vencer a los amorreos (Jos 10,12-13). Ibn Chiquitilla explicó que el sol no se detuvo, porque el movimiento de los astros es perpetuo y no se puede detener, pero el milagro fue que, después de ponerse, se mantuvo la claridad del sol durante suficiente tiempo como para que los israelitas consiguieran la victoria. Esta interpretación fue criticada duramente por Ibn Balaam porque iba en contra del sentido literal del texto.

Las opiniones de Ibn Chiquitilla sobre el libro de los Salmos tienen gran interés porque reflejan un punto de vista diferente del de sus predecesores (Simon 1991, 113-144). Para este autor, los géneros literarios empleados en los salmos excluyen la posibilidad de considerarlos como profecías; además, algunos de ellos fueron escritos durante el exilio y no antes, con lo que rechaza la idea de que estén anunciando acontecimientos que tuvieron lugar más tarde. Ibn Chiquitilla niega también que todos los salmos atribuidos expresamente a David en este libro sean de su autor; así, por ejemplo, el salmo 20 no fue escrito por él, sino por uno de los poetas de su corte sobre acontecimientos que le ocurrieron a este rey de Israel.

El gramático Yehudá ibn Balaam (siglo XI) es autor también de varias obras exegeticas. Su *Kitab al-taryij* (*Libro de la decisión*) era un co-

mentario al Pentateuco, del que solo se ha conservado una parte. También nos ha llegado de forma fragmentaria su *Nukkat al-Miqrá* (*Glosas a la Escritura*), en la que se ocupaba de la exégesis de Profetas y Escritos. En la introducción a su comentario al Pentateuco nos expone su método exegético, que consiste fundamentalmente en la aplicación rigurosa de las leyes gramaticales de la lengua hebrea y de la lingüística comparada. Se opuso fuertemente a la exégesis de Ibn Chiquitilla, sobre todo por negar las esperanzas mesiánicas de los textos proféticos y aplicarlas a acontecimientos pasados.

2. *Los comentarios bíblicos de Abraham ibn Ezra*

Abraham ibn Ezra (1089-1164) es sin duda uno de los exegetas judíos más conocidos de época medieval³. Sus comentarios suelen aparecer en los márgenes de las biblias rabínicas, junto con los de Rashi y David Qimji, lo que acredita el prestigio que siempre han tenido. Fueron utilizados por los humanistas cristianos del Renacimiento, como fray Luis de León, que los cita con frecuencia como argumento de autoridad.

Aunque nació en la península y en ella se formó en el ambiente multicultural de al-Ándalus, Abraham ibn Ezra escribió sus comentarios bíblicos fuera de nuestras fronteras, en Italia, Francia e Inglaterra. El objetivo de este autor era explicar a las comunidades judías de estos países cómo los conocimientos de ciencias como la lingüística, la filosofía, la astronomía y la astrología, que se estaban desarrollando en su país de origen, podían integrarse en el pensamiento religioso judío. Su perspectiva exegética estaba orientada a demostrar que la fe es compatible con la razón, es decir, que la ciencia es compatible con la Biblia. Ibn Ezra escribió comentarios a la Torá, Profetas menores, Isaías, Salmos, Job, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Ester y Daniel; en algunos casos incluso escribió dos comentarios sobre algunos libros bíblicos en distintas etapas de su vida, lo que indica que para él la actividad exegética era un modo de ganarse la vida.

En la introducción a su comentario a la Torá, Ibn Ezra expone que la base de la metodología exegética debe ser el análisis filológico del texto bíblico y el uso riguroso de argumentos racionales, lo que implica, en su opinión, la utilización de todas las ramas del saber, incluidas las ciencias seculares. Según él, «la razón es el fundamento, porque la Torá no fue dada a los que no tienen conocimiento y el intermediario entre el ser humano y Dios es su inteligencia».

Su comentario a Eclesiastés fue uno de los primeros que escribió. En él utiliza las teorías astronómicas y astrológicas de Ptolomeo, la filosofía neoplatónica y las reglas de la gramática hebrea para responder a algunos de los interrogantes planteados en este libro bíblico. Así, la inutilidad de las obras que se realizan en este mundo se explica, según Ibn Ezra, por la influencia de los astros: puesto que todo queda bajo el poder de estos, nada de lo que hagamos en este mundo será útil, excepto la perfección del espíritu, que queda fuera de dicha influencia, porque procede del mundo superior. La división tripartita del alma, según las teorías de Platón y Aris-

3. Sobre la exégesis de este autor, véase Simon 2000.

tóteles, fue empleada por Ibn Ezra para resolver algunas contradicciones del texto de Eclesiastés (Gómez Aranda 2006). Un punto de vista similar nos ofrece en su comentario al libro de Job. Ibn Ezra utiliza las teorías científicas de su tiempo para justificar que las desgracias que le ocurren a este personaje bíblico son naturales y no un castigo por sus malas acciones, dependen de las influencias astrales y de la propia imperfección del ser humano (Gómez Aranda 2001a y 2001b).

Abraham ibn Ezra suele citar en sus comentarios las interpretaciones de otros autores anteriores con los que generalmente no está de acuerdo. En su comentario a Gn 1,1, Ibn Ezra rechaza la interpretación de que el mundo fue creado de la nada, idea que encontramos, por ejemplo, en Saadia Gaón. Haciendo uso de teorías gramaticales y de la filosofía neoplatónica, Ibn Ezra intenta demostrar que el verbo ברא en hebreo no significa crear algo de la nada, sino «cortar» o «poner límites». Aunque no especifica más en este contexto, por las ideas de este autor expuestas en otros textos podemos deducir que, en su opinión, Dios creó el mundo a partir de una materia primigenia que estaba formada por los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego), que en el pensamiento neoplatónico son considerados eternos e imperecederos.

En sus comentarios a Salmos, Ibn Ezra recoge las distintas opiniones sobre este libro bíblico antes de exponer la suya. Para él se trata de una colección de poesías, inspiradas por Dios y escritas por autores que eran a la vez poetas y profetas, y cuyos nombres aparecen en los versículos iniciales de cada uno de los salmos. Contra la opinión de Ibn Chiquitilla, argumenta diciendo que el género literario de la oración también sirve para anunciar acontecimientos futuros, tal como lo atestiguan las profecías de Habacuc (Hab 3) y de Moisés (Dt 32), que fueron catalogadas en la propia Biblia como oraciones (Simon 1991, 145-295).

Ibn Ezra rechaza las correcciones del texto bíblico que llevaron a cabo los masoretas en algunos pasajes e insiste en que las interpretaciones deben respetar la vocalización y los acentos, así como la división en versículos tal como hoy la conocemos. Señala las diferencias entre *qeré* y *ketib*, y sigue la tradición de sus predecesores para encontrar soluciones que traten de armonizar algunas variantes textuales.

En varias ocasiones insiste Ibn Ezra en lo poco que conocemos sobre las circunstancias históricas y biográficas de los libros de los profetas, pero se niega a cubrir estas carencias añadiendo interpretaciones de carácter midrásico, porque según él no tienen ninguna base histórica. Así, en la introducción a Joel afirma que no podemos saber cuándo vivió este profeta, ni tampoco podemos sostener que fuera hijo de Samuel, como alguna tradición rabínica defendía.

En sus explicaciones de los pasajes del Siervo de Isaías, Ibn Ezra rechaza las interpretaciones de los cristianos, que aplican estos textos a la figura de Jesús. También se opone a la interpretación de Saadia Gaón, que los atribuía al profeta Jeremías. Ibn Ezra sigue la interpretación tradicional y considera que esta sección se refiere a la futura redención del pueblo de Israel.

Tal como señala U. Simon, la importancia de Ibn Ezra en la historia de la exégesis no se debe tanto a la originalidad de sus observaciones como

a los criterios que estableció para la valoración crítica de los logros conseguidos por los exegetas y lingüistas de la escuela andalusí. Su afán por explicar el texto bíblico, haciéndolo compatible con las teorías científicas de su tiempo y empleando un método didáctico para hacerlo asequible a un gran público contribuyeron al éxito que tuvo no solo en su época, sino en los siglos posteriores, tal como da testimonio la enorme cantidad de manuscritos que se conservan de sus comentarios exegeticos.

3. *La exégesis de la familia Qimji*

A mediados del siglo XII se instaló en Provenza la familia Qimji, que destacaría en los campos de la lingüística hebrea y la exégesis bíblica. Procedentes de al-Ándalus, los miembros de esta familia enfocaron sus comentarios bíblicos en la búsqueda del sentido literal, haciendo uso de los avances conseguidos por la filología andalusí. Pero se encontraron en Provenza con un tipo de exégesis que se centraba en las explicaciones rabínicas tradicionales, tales como las que aparecen en el Talmud y en los midrasim. El mayor éxito de la exégesis de la familia Qimji fue lograr integrar ambas tradiciones, lo que contribuyó a la popularidad de que gozaron sus comentarios bíblicos en la Edad Media, sobre todo los de David Qimji, que fueron utilizados por exegetas cristianos⁴.

El patriarca de la familia, Yosef Qimji (ca. 1105-ca. 1170), escribió comentarios a la Torá y a los Profetas, pero desgraciadamente se han perdido. Se conservan sus comentarios a Proverbios y Job, y en ellos se puede apreciar el método racionalista y filológico que caracteriza la exégesis practicada en al-Ándalus. También es el autor del *Séfer ha-Berit (Libro de la Alianza)*, una obra de carácter polémico para defender el judaísmo de las críticas de los cristianos. En esta última obra, Yosef Qimji interpreta los antropomorfismos divinos explicando que se trata de metáforas que tienen el objetivo de educar a la gente haciendo que imaginen que Dios tiene forma humana; con este argumento nuestro autor evita la postura más radical de Saadia Gaón, que tradujo los antropomorfismos divinos de manera que el sentido literal del texto quedaba completamente eliminado. Yosef Qimji hace uso frecuente de las tradiciones rabínicas e incluso adopta una perspectiva midrásica al explicar algunos pasajes bíblicos como, por ejemplo, en su interpretación de las tres veces que se repite la expresión «templo del Señor» en Jr 7,4 que según él hace referencia a las tres partes en que este se dividía: el pórtico, el atrio y el santuario.

Mosé Qimji (ca. 1190) se formó con su padre en la gramática y en la exégesis, y escribió comentarios a Proverbios, Job, Esdras y Nehemías, en los que aborda cuestiones filosóficas e históricas junto con observaciones de carácter literario⁵. Siguiendo criterios estilísticos, divide el libro de Proverbios en cinco secciones, subdivididas a su vez en varias unidades, y señala las conexiones que hay entre los versículos dentro de cada una de estas últimas para demostrar su secuencia lógica.

4. Sobre la exégesis de los miembros de esta familia, véase Cohen 2000.

5. Los comentarios de Mosé Qimji a Proverbios, Esdras y Nehemías fueron atribuidos a Abraham ibn Ezra durante mucho tiempo y así aparecen en muchas biblias rabínicas.

David Qimji (¿1160?-¿1235?) adquirió su formación lingüística y exegetica primero con su padre y después con su hermano Mosé. Es autor de comentarios a Crónicas, Salmos, Proverbios, Profetas anteriores y posteriores y Génesis. Toma muchas ideas de otros exegetas anteriores, como Abraham ibn Ezra, Maimónides o Rashi, y también hace uso frecuente de las fuentes rabínicas tradicionales. Su perspectiva racionalista le llevó a utilizar las teorías científicas y filosóficas de su tiempo para interpretar algunos pasajes bíblicos, como la visión del carro de Ezequiel. Criticó la interpretación de Maimónides sobre el milagro de la resurrección del joven llevada a cabo por Elías, según se relata en 1 Re 17,17-24. El filósofo cordobés trató de dar una explicación que no se apartara del orden natural y afirmó que el joven no murió, sino que quedó tan enfermo que prácticamente dejó de respirar. David Qimji se opuso a esta interpretación defendiendo que efectivamente el joven resucitó y afirmó además que la resurrección es una de las creencias de la fe judía.

En contraste con la tradición rabínica, que trataba de dar un sentido específico a cada una de las repeticiones que aparecen en el texto bíblico, David Qimji defendió la idea de que la repetición es un recurso estilístico que se utiliza simplemente como efecto retórico, aunque admite que en algunos casos tiene la intención de enfatizar el sentido. Tal como él mismo afirma «la intención de las repeticiones en la Escritura es la de mantener el significado aunque no las palabras», una idea que ya había sido expuesta anteriormente por Abraham ibn Ezra.

Pero David Qimji es muy sensible a los matices y sutilezas que presenta el texto bíblico y es en la explicación de las metáforas donde mejor expresa esta característica de su exégesis. En su explicación de Is 55,1 no solo se limita a afirmar que la sabiduría de la Torá es comparada con el agua, el vino y la leche, sino que explica por qué se la identifica con estos alimentos concretamente: de la misma manera que el sediento desea el agua, el alma racional desea la Torá y la sabiduría; de la misma manera que el vino alegra la inteligencia, así también lo hacen las palabras de la Torá; de la misma manera que la leche alimenta a los niños pequeños y les hace crecer, así también la Torá alimenta al alma humana y contribuye a su desarrollo. En su opinión, cada una de las tres imágenes empleadas en el texto de Isaías para referirse a la sabiduría de la Torá refleja una de las cualidades de esta.

David Qimji también trata algunas cuestiones sobre el proceso de redacción y de composición de los libros bíblicos. En la introducción a su comentario a Crónicas, se opone a la opinión de los rabinos que consideraban a Esdras como autor de este libro, mientras que, según él, este personaje bíblico se limitó a incluir entre los textos sagrados el libro de Crónicas, que fue recopilado por él a partir de documentos anteriores.

Consciente de los problemas de transmisión del texto bíblico, David Qimji trató de dar una explicación de las divergencias entre el *qeré* y el *ketib* desde una perspectiva que podemos considerar muy actual: debido a que los libros sagrados de los judíos se perdieron durante el exilio y que los sabios de la Torá murieron, cuando los hombres de la Gran Sinagoga restauraron la Torá, encontraron divergencias entre los manuscritos y aceptaron las lecturas mayoritarias, pero cuando no fueron capaces de decidir sobre algunos

casos específicos, admitieron una lectura concreta (*ketib*) pero indicaron al margen lo que en su opinión debía leerse (*geré*).

En sus comentarios a los libros proféticos y los Salmos, David Qimji sigue el método exegético de aplicar las profecías a los tiempos que él mismo está viviendo. El autor de Sal 22,17 expresa con una imagen aterradora la angustia que está sufriendo: «me acorrala una jauría de mastines, me cerca una banda de malhechores, me taladran las manos y los pies». Para nuestro autor este versículo describe las circunstancias del exilio que en esos momentos están viviendo los judíos, en las que es imposible escapar de aquellos que quieren devorarlos, pues si huyen del poder de los musulmanes, caen en las manos de los cristianos y viceversa.

El equilibrio que David Qimji siempre intentó conseguir entre la perspectiva literalista de los exegetas andalusíes y la corriente midrásica tradicional de los intelectuales provenzales le concedió una posición privilegiada ante los exegetas judíos posteriores, como Najmánides o Abravanel, que lo citan con frecuencia. Sus análisis lingüísticos y sus observaciones estilísticas fueron apreciadas también por autores cristianos, como fray Luis de León, Johannes Reuchlin o Sebastian Münster.

III. LA ESCUELA EXEGÉTICA DEL NORTE DE FRANCIA

Desde épocas muy antiguas, los comentaristas bíblicos del norte de Francia estaban enfocados en el análisis de la Biblia desde el punto de vista rabínico tradicional y utilizaban las reglas exegéticas del judaísmo clásico. A mediados del siglo XI se produce un cambio de tendencia: la actividad exegética se incrementa considerablemente y comienza a centrarse fundamentalmente en la búsqueda del sentido literal del texto. Esta tendencia, iniciada por Menajem bar Helbo (1015-1085), va tener su máximo desarrollo en los comentarios bíblicos de Salomón ben Isaac, más conocido como Rashi (1040-1105). La principal aportación de este autor a la exégesis bíblica consistió en hacer compatibles las tradiciones rabínicas que se encuentran en el Talmud y los midrasim con el sentido literal del texto; es decir, Rashi supo combinar con gran acierto los métodos del *derásh* (exégesis homilética) con el *peshat* (sentido literal). Su metodología marca un distanciamiento importante con respecto a la perspectiva exegética practicada por los autores andalusíes. Otros exegetas como Yosef Kara (1050-1130) y Semuel ben Meír (Rashbam) (1080-1160), siguieron el camino marcado por Rashi.

IV. LA EXÉGESIS BÍBLICA A PARTIR DEL SIGLO XIII

A partir del siglo XIII la exégesis bíblica va a experimentar un cambio importante con respecto a la de épocas anteriores. La filología deja de ser un instrumento fundamental de los comentarios bíblicos y pasa a un segundo plano. Este cambio viene motivado por que las preocupaciones lingüísticas de los exegetas judíos habían estado influidas por el ambiente cultural de la sociedad musulmana y desde el siglo XIII la mayoría de los grandes intelectuales judíos —con la excepción de Maimónides— van a vivir en un

entorno fundamentalmente cristiano. El desarrollo de la filosofía, la ética y la mística marcaron considerablemente la exégesis bíblica a partir de estos momentos. Las corrientes humanistas de finales del siglo xv también dejaron su impronta en las interpretaciones judías de la Biblia.

1. Maimónides y la exégesis filosófica

El interés de los filósofos judíos estaba centrado sobre todo en cuestiones de carácter teológico o estrictamente filosófico, por lo que la exégesis va a ser para ellos, más que un objetivo en sí mismo, un instrumento para argumentar sus propias ideas. Esto explica que filósofos como Ibn Gabirol, Baja ibn Pacuda o Maimónides no escribieran comentarios bíblicos en sentido estricto, sino que introdujeron la explicación de palabras, versículos o pasajes bíblicos dentro de sus discusiones teológicas o filosóficas.

La exégesis bíblica ocupa un lugar destacado en la *Guía de perplejos* de Maimónides (1135/38-1204)⁶. Tal como el mismo autor nos expone en su introducción, su objetivo es explicar los textos bíblicos que producen perplejidad tanto si se leen desde los presupuestos teológicos del judaísmo como desde una perspectiva filosófica aristotélica, en la que él mismo estaba imbuido. En opinión de Maimónides, el texto bíblico presenta una serie de términos que, si se interpretan literalmente, supondría atribuir a Dios características humanas, por lo que él propone considerarlos como metáforas o alegorías que expresan otros conceptos diferentes, algunos de los cuales exigen una comprensión más profunda, como los atributos divinos, por ejemplo.

Maimónides explica que los verbos ראה, הביט y חזה tienen el sentido de «ver», «mirar» y «contemplar» cuando se aplican a objetos físicos y, así, la Biblia dice «Jacob vio (וירא) un pozo en el campo» (Gn 29,2), pero cuando se refieren a conceptos abstractos no físicos tienen el sentido de «percibir intelectualmente», como, por ejemplo, «mi corazón percibió (ראה) mucha sabiduría y ciencia» (Ecl 1,16). Siempre que se refieran a Dios, debido a que no tiene características corporales, hay que interpretarlos en este segundo sentido, como, por ejemplo, en «percibieron (ויראו) al Dios de Israel» (Ex 24,10) en lugar de «vieron al Dios de Israel».

Maimónides dedicó cuarenta y dos capítulos de su *Guía de perplejos* a establecer y definir los términos hebreos que podían tener distintos significados según se interpretaran en sentido literal o alegórico, y citó diversos versículos bíblicos para ilustrarlos. En opinión de Klein-Braslavy, este léxico de Maimónides, más que la interpretación de los pasajes que fueron aducidos, tenía como objetivo servir de herramienta útil o manual básico para los interesados en la exégesis bíblica tanto de dichos pasajes como de otros en los que esos términos pudieran aparecer.

También pensaba Maimónides que la Biblia tiene, por una parte, un significado literal, obvio y evidente, que cualquier persona puede apreciar, y, por otra, un sentido oculto y esotérico, que el intérprete debe encontrar. En su opinión, el texto bíblico encierra ideas, conceptos y teorías filosóficas que no están destinadas para la gente común, sino para aquellos

6. Sobre la exégesis de Maimónides, véase Klein-Braslavy 2005.

que tienen un nivel intelectual más elevado. La exégesis filosófica que él propone es un vehículo útil solo para aquellos que poseen unas capacidades intelectuales profundas para comprender dichos conocimientos. Por esta razón, Maimónides no siempre ofrece explicaciones claras y precisas de los textos que comenta, sino que emplea alusiones más o menos veladas a otras ideas que él mismo expone en su obra, que sirven para incentivar las facultades exegéticas de sus lectores; es decir, las interpretaciones de Maimónides necesitan a su vez de una exégesis propia.

Este autor consideraba que parte de la Biblia había sido escrita por profetas que comunicaban sus visiones utilizando imágenes, parábolas o alegorías, en lugar de exponerlas con un lenguaje científico y preciso. Así, por ejemplo, la creación del mundo tal como aparece en Génesis esconde la descripción de la estructura del mundo físico tal como fue expuesta por Aristóteles. En sus explicaciones de este pasaje, Maimónides quiere justificar que la filosofía aristotélica está de acuerdo no solo con la Biblia, sino con las interpretaciones que encontramos en la literatura rabínica; es decir, pretende demostrar que filosofía aristotélica y tradición judía son perfectamente compatibles.

Maimónides también señala que en la Biblia aparecen algunas visiones proféticas, aunque no se indique expresamente que lo sean. Como regla general establece que siempre que se mencione la aparición de un ángel y la comunicación de un mensaje se trata de una visión de este tipo. Cita como ejemplo el episodio del encinar de Mamré (Gn 18,1-16) cuando se le aparecieron a Abrahán tres varones que resultaron ser ángeles y que le comunicaron a este que tendría un hijo. Maimónides trata de ofrecer una explicación racionalista de este pasaje considerándolo como una visión profética en la que se anuncia a Abrahán su futura paternidad. Esta interpretación sería criticada posteriormente por Najmánides.

Tal como explica Klein-Braslavy (2005, 256-258), en el pasaje del sueño de Jacob (Gn 28, 12-15), Maimónides encuentra referencias veladas a cuestiones de orden cosmológico, epistemológico e incluso político. La visión del cielo (representando la esfera superior del universo) y de la tierra (alegoría de los cuatro elementos de la materia) es un reflejo de la concepción cosmológica aristotélica del universo. La escalera que comunica ambos mundos refleja el proceso intelectual mediante el cual el filósofo asciende desde el entendimiento de las sustancias más inferiores hasta la esfera superior e incluso hasta el conocimiento de la existencia de Dios. Los ángeles que suben y bajan representan a los profetas, que son capaces de subir a adquirir las ideas del mundo superior y bajar a transmitir las a los seres humanos para guiarles en su comportamiento, por lo que se convierten en los líderes políticos ideales para gobernar el mundo.

El libro de Job es el único libro bíblico que Maimónides explica en su conjunto en dos capítulos completos de su *Guía de perplejos*. Frente a la opinión mayoritaria de los exegetas medievales, que lo consideraban como un libro histórico, él sigue la opinión rabínica expresada en el Talmud de que Job nunca existió y de que su historia es simplemente una parábola (BB 15a). Desde el punto de vista de Maimónides, la parábola es un género literario que permite a su autor una gran creatividad literaria mediante la cual puede expresar un sentido más profundo que el que se

observa en apariencia. En el caso de Job no se trata de una historia real, sino de un artificio literario que permite a su autor expresar una idea fundamental: que la Providencia divina existe, pero no la podemos juzgar según los criterios de la justicia humana.

Maimónides también utilizó sus amplios conocimientos de medicina para tratar de explicar científicamente las leyes judías, sobre todo aquellas que se refieren a los alimentos prohibidos. Así, por ejemplo, acerca de la prohibición de comer carne de cerdo, explica que se debe a que este animal posee un alto grado de materia grasa, está siempre rodeado de suciedad e incluso se alimenta de productos sucios. Sobre la prohibición de mezclar la carne con la leche, Maimónides explica que se debe a que es un tipo de comida muy pesada y difícil de digerir, aunque no descarta que en su origen existiera algún tipo de idolatría o de práctica pagana asociado a esta idea.

A pesar del enorme prestigio que Maimónides ha gozado siempre como filósofo y exegeta, sus ideas fueron rechazadas por muchos autores y dieron lugar a una dilatada polémica que se extendió a lo largo de varios siglos.

2. *La exégesis cabalística y polémica de Najmánides*

Tal como él mismo manifiesta en sus obras, Mosé ben Najmán, conocido como Najmánides (1194-1270), es heredero de la tradición exegética de Abraham ibn Ezra, con su enfoque en el sentido literal del texto y en las explicaciones lingüísticas, de la mezcla entre el significado literal y homilético que encontramos en Rashi y de la perspectiva filosófica de Maimónides. Sin embargo, Najmánides no mostró ningún reparo en criticar y oponerse a las interpretaciones de sus predecesores siempre que lo consideró necesario.

En su exégesis, Najmánides analiza el texto bíblico desde muy diversos puntos de vista, que van desde la explicación del sentido literal, pasando por el análisis de cuestiones morales y legales, hasta llegar a interpretaciones de carácter esotérico y escatológico, sin olvidar la polémica contra el cristianismo que manifestó en alguna de sus obras.

Najmánides consideraba que algunos pasajes bíblicos, además de tener un sentido literal —que él siempre defendió como tal—, poseían una dimensión más profunda y aludían a contenidos de carácter cabalístico o místico. Este segundo nivel es el que denomina con la expresión «el camino de la verdad»⁷. Así, por ejemplo, en su explicación del relato de la creación, Najmánides defiende que la palabra «día» hay que interpretarla en su sentido literal, con sus horas, minutos y segundos, y quiere decir que Dios creó el mundo en seis días. Pero además, este término alude a una realidad más profunda, pues se refiere simbólicamente a las emanaciones divinas (*sefirot*) que proceden de Dios. También defiende Najmánides la interpretación literal del jardín del Edén afirmando que «está en esta tierra y también el árbol de la vida y el del conocimiento» e identifica el río del que salen cuatro brazos con el Éufrates y el Pisón, con el Nilo. También en este caso explica nuestro autor que estas realidades que existen en la tierra tienen su equivalente en la esfera celestial e insiste en que no

7. Sobre el uso de esta metodología en la exégesis de Najmánides, véase Wolfson 1989.

deben interpretarse como alegorías, sino como realidades de este mundo que simbolizan otras equivalentes en el mundo superior. Pero hay que tener en cuenta que Najmánides no hace una interpretación cabalística sistemática de toda la Biblia, como la que encontramos, por ejemplo, en el *Zóhar*, sino que señala aquellos pasajes concretos en los que se pueden encontrar aludidas ideas pertenecientes a la cábala.

Najmánides critica duramente a Maimónides por explicar que el episodio del encinar de Mamré (Gn 18,1-16) no había que interpretarlo en sentido literal sino como una visión profética. Para Najmánides, en cambio, este pasaje sucedió exactamente como la Biblia lo ha transmitido, aunque tiene además otro sentido más profundo: la Presencia divina se le apareció realmente a Abrahán como recompensa por haber cumplido el mandato divino de circuncidarse, tal como se indica en Gn 17,26. Justifica esta interpretación citando Lv 9,23, donde se dice que la Gloria divina se apareció al pueblo de Israel después de que Aarón y Moisés cumplieran el mandato divino de construir el tabernáculo. Estas observaciones también demuestran que Najmánides quería señalar la relación temática entre los capítulos 17 y 18 del libro de Génesis, pues uno de los objetivos de su exégesis era explicar la coherencia estructural de los libros bíblicos, una característica que sería posteriormente muy apreciada por Isaac Abravanel.

Otra de las estrategias exegéticas utilizadas por Najmánides en sus comentarios consistió en la interpretación de los hechos que se relatan en la Biblia, sobre todo en la sección dedicada a los Patriarcas, como símbolos de acontecimientos históricos que ocurrirán posteriormente al pueblo de Israel. Los reyes contra los que luchó Abrahán (Gn 14) simbolizan las monarquías a las que se tendrá que enfrentar Israel en el futuro antes del triunfo final. El hecho de que Isaac, debido al hambre que existía en su tierra, tuviera que marchar a Gerar, donde había vivido su padre (Gn 26,1), simboliza el exilio de los judíos a Babilonia, donde está la ciudad de Ur de la que procede Abrahán. Desde esta perspectiva, los personajes bíblicos se convierten en tipos o figuras de la futura historia del pueblo de Israel. Se trata de un tipo de exégesis muy extendida en el cristianismo y que, en opinión de Funkenstein (1982, 138), ejerció su influencia en este exegeta.

Najmánides fue el representante del judaísmo en la famosa disputa de Barcelona⁸ en la que se enfrentó al converso Pablo Cristiano, defensor del cristianismo. La exégesis desarrollada por nuestro comentarista en sus argumentos trata de demostrar que los hechos acontecidos a Jesús de Nazaret y la ideología mesiánica cristiana no pueden justificar que sea el mesías anunciado por los profetas del Antiguo Testamento. Por ejemplo, la profecía de «dominará de un mar a otro y del río hasta los confines de la tierra» (Sal 72,8) según Najmánides no se cumplió con Jesús porque este no tuvo ningún poder en su tiempo; además añade que tampoco se puede aplicar al Imperio romano cristianizado porque este perdió muchos reinos cuando adoptó la religión cristiana.

La exégesis cabalística tuvo un gran desarrollo a lo largo de los siglos XIII y XIV gracias a las obras de Ezra de Gerona (*ca.* 1160-*ca.* 1235),

8. La traducción del texto de Najmánides sobre la disputa de Barcelona puede encontrarse en Maccoby 1996, 102-146.

autor de un comentario místico al Cantar de los Cantares, Baja ben Asher y sobre todo Abraham Abulafia (1240-1291). Este último desarrolló un sistema hermenéutico que, opinión de Idel (1989, 122-123), convierte el texto bíblico en una especie de biografía del alma; además, por este método el exegeta sufre una transformación mística que lo aproxima hasta las más altas esferas de la realidad e incluso hasta el mismo Dios.

3. *Humanismo y exégesis en Yisjac Abravanel*

El autor más importante y representativo de la última generación de exegetas judíos medievales es sin duda Yisjac Abravanel (1437-1508)⁹. Sus comentarios bíblicos se centran en los libros históricos, Profetas y Pentateuco y suelen ir precedidos de un prólogo en el que Abravanel divide el texto bíblico en perícopas, unidades temáticas que facilitan la comprensión y la memorización (Ruiz 1984). También plantea las dudas o cuestiones más importantes que surgen del libro bíblico que se propone comentar. Se trata de un método exegetico utilizado tanto por los talmudistas como por los exegetas cristianos contemporáneos como Alfonso Fernández de Madrigal «el Tostado».

Abravanel es heredero de la larga y fructífera tradición exegeta medieval. Sus fuentes de inspiración son los comentarios de Rashi y Abraham ibn Ezra, aunque muestra su insatisfacción por la excesiva brevedad de sus explicaciones, en contraste con su propia exégesis que suele larga, prolija y abundante en todo tipo de detalles. De Najmánides aprecia especialmente las explicaciones sobre la coherencia estructural de los libros bíblicos. El método exegetico medieval que más utilizó Abravanel fue la interpretación filosófico-alegórica. Aunque criticó a Maimónides por sus explicaciones de la visión del carro de Ezequiel (Ez 1), Abravanel empleó la perspectiva alegorista en las interpretaciones del jardín del Edén.

Tal como señala E. Lawee, del humanismo renacentista tomó Abravanel una gran cantidad de ideas, tal como habían hecho otros exegetas cristianos de la misma época. Sus explicaciones acerca de la autoría y composición de los libros bíblicos son una buena muestra de la influencia humanista. Basándose en procedimientos de crítica literaria, Abravanel llegó a la conclusión de que los libros de Josué y Samuel no pudieron ser escritos por los autores que llevan sus respectivos nombres. Según él, Samuel es el autor final de Josué y Jueces y de una parte del libro que lleva su nombre, mientras que Jeremías es el compilador de Samuel y Reyes. La razón de que fuera un profeta el que llevara a cabo la redacción final se debe a que, desde el punto de vista de Abravanel, una de las cualidades de la profecía es la capacidad de editar; es decir, de distinguir, valorar, separar y unir los materiales para dar al libro una coherencia interna (Lawee 2008, 204-208; Ruiz 1984, 716-718).

Abravanel también es consciente de la dimensión humana de la Escritura, es decir, de que los textos bíblicos están escritos por hombres que re-

9. Sobre la exégesis de Abravanel, véase Lawee 2008.

cibieron el mensaje divino y lo expusieron utilizando un lenguaje propio. Esto explica que algunos profetas repitan los mismos mensajes usando incluso las mismas palabras que otros anteriores, debido a que utilizaron el lenguaje profético con el que estaban familiarizados. Abravanel no siente ningún reparo en reconocer defectos en la oratoria e irregularidades lingüísticas en el libro de Jeremías, lo que él justifica por el propio contexto cultural en el que surgió este profeta: procedía de un ambiente rural y comenzó a profetizar a muy temprana edad, por lo que utilizó en su libro el lenguaje al que él estaba habituado.

Las cuestiones sobre la cronología de los acontecimientos que se relatan en los libros bíblicos ocuparon una parte significativa de la exégesis de Abravanel, especialmente en sus comentarios a Jueces y Samuel, donde detecta algunas irregularidades en la sucesión de algunos hechos. Sobre el orden de los libros en la Biblia, propone una división en tres partes diferentes de la rabínica tradicional (Torá, Profetas y Escritos). Desde una perspectiva histórica, Abravanel distingue entre libros escritos antes de la conquista de Canaán, libros compuestos después de esta pero antes del exilio de Babilonia y libros posteriores al exilio. Consideraba que la razón por la que algunos libros bíblicos habían sido incluidos en la sección denominada «Escritos» se debía a que no habían sido obra de auténticos profetas, sino inspirados por el Espíritu Santo.

La perspectiva crítica y la dimensión humanista de la exégesis de Abravanel contribuyeron al prestigio que tuvo en las siguientes generaciones. A pesar de las diferencias que separan la exégesis bíblica de hoy de la de este autor, su metodología y su aproximación a los problemas que plantean los textos siguen teniendo una vigencia considerable, por lo que podemos calificar a Abravanel como el exegeta judío medieval más cercano a nosotros, no solo temporalmente sino ideológicamente también.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alobaidi, J. (1998), *The Messiah in Isaiah 53: The Commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham and Yefet ben Eli on Is 52:13-53-12*, Peter Lang, Berna.
- Ben-Shammai, H. (2003), «The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia's Method», en J. D. McAuliffe, B. D. Walfish y J. W. Goering (eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford University Press, Oxford, pp. 33-50.
- Brody, R. (2000), «The Geonim of Babylonia as Biblical Exegetes», en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, pp. 74-88.
- Cohen, M. (2000), «The Qimhi Family», en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, pp. 388-415.
- Frank, D. H. (2000), «Karaites Exegesis», en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I: From the Beginnings*

- to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: *The Middle Ages*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, pp. 110-128.
- (2004), *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origin of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, Brill, Leiden/Boston.
- Funkenstein, A. (1982), «Nahmanides' Symbolical Reading of History», en J. Dan y F. Talmage (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Association for Jewish Studies, Cambridge, pp. 129-150.
- Gómez Aranda, M. (2001a), «Exégesis filosófica en las interpretaciones de Ibn Ezra al libro de Job»: *Sefarad* 61, pp. 367-380.
- (2001b), «Aspectos científicos en el Comentario de Abraham ibn Ezra al libro de Job»: *Henoch* 23, pp. 81-96.
- (2006), «The Meaning of Qohelet according to Ibn Ezra's Scientific Theories»: *Aleph* 6, pp. 339-370.
- Idel, M. (1989), *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany.
- Klein-Braslavy, S. (2005), «Bible Commentary», en K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 245-272.
- Lawee, E. (2008), «Isaac Abrabanel: From Medieval to Renaissance Jewish Biblical Scholarship», en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, pp. 190-214.
- Maccoby, H. (1996), *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, The Littman Library of Jewish Civilization, Londres.
- Nemoy, L. (1969), *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, Yale University Press, New Haven/Londres.
- Polliack, M. (2003), «Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries», en M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Brill, Leiden/Boston, pp. 363-413.
- Ruiz, G. (1984), «Las introducciones y cuestiones de don Isaac Abrabanel», en N. Fernández Marcos, J. Treballe y J. Fernández Vallina (eds.), *Simposio Bíblico Español*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 707-722.
- Sáenz-Badillos, Á. (2000), «Early Hebraists in Spain: Menahem ben Saruq and Dunash ben Labrat», en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, pp. 96-109.
- Simon, U. (1991), *Four Approaches to the Book of Psalms. From Saadia Gaon to Abraham ibn Ezra*, State University of New York Press, Albany.
- (2000), «Abraham ibn Ezra», en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, pp. 377-387.
- Sirat, C. (1993), *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge University Press, París/Cambridge.
- Wolfson, E. R. (1989), «By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic»: *AJS Review* 14, pp. 103-178.

LOS CÓDIGOS LEGALES

Ricardo Muñoz Solla

La literatura de carácter legal ocupa un lugar de privilegio en la tradición cultural del judaísmo. Desde los primeros códigos de leyes, ya presentes en la Biblia, pasando por la Misná y el Talmud hasta las grandes compilaciones de la Edad Media y Moderna, la labor legislativa realizada por expertos codificadores y sabios de la ley judía se justificaba por el afán de establecer un sistema orgánico con el que afrontar las obligaciones religiosas de las comunidades judías en distintos momentos históricos. No resulta fácil abordar un campo tan complejo como el de las producciones escritas del derecho judío sin tener en cuenta los principios teóricos y las dificultades prácticas desde las que se fue construyendo todo esta estructura legal. No obstante, frente a la tradicional visión del mismo como un inabarcable conjunto de leyes y normas desordenadas, precisiones vagas, divergencias y reglas casuísticas de difícil comprensión, conviene destacar la progresiva cohesión interna que todo este conjunto de obras, a pesar de sus peculiaridades, alcanzó gracias al esfuerzo de muchas generaciones de juriconsultos que se enfrentaron una y otra vez al espíritu de la letra y de la tradición oral. Este tema pretende aproximarse a los principios y desarrollos literarios que esta tarea de codificación representó para el judaísmo rabínico medieval. Una actividad recurrente y regular que fue sucediéndose en intervalos de cien a doscientos años durante los cuales se redactaron los códigos más importantes de la literatura legal judía.

I. LA HALAJÁ: CUERPO LEGAL DEL JUDAÍSMO

1. *Concepto*

Según la alusión de Ex 18,20 dirigida a Moisés: «Inculcas al pueblo los mandatos y preceptos, les enseñas el camino que deben seguir y las acciones que debe realizar», el judaísmo tradicional ha desarrollado una amplia literatura en torno a la halajá o jurisprudencia judía. Los mandatos (*juq-qim*) y preceptos (*torot*) aludidos en el versículo han de ser referencias del camino (*dérej*) que el pueblo de Israel debe seguir (*yeleju*) para cumplir

con la voluntad de Adonay. Es significativo que este conjunto de disposiciones jurídicas se designen con el término *halajá*, lit. «camino», sustantivo derivado de la raíz semítica הלך, «ir, caminar», aludiendo así al carácter práctico que estas leyes tienen sobre la vida religiosa del judío y que han de entenderse como las normas sociales y de conducta que sirvan como guía para el caminante en todos los aspectos de su existencia¹.

Ya desde época rabínica, el término «halajá»² se utilizó en distintos contextos y con valores diferenciados. En sentido restringido, halajá se refiere a una ley o decisión particular de carácter jurídico sobre un determinado asunto, o bien a una colección de leyes. Según esta acepción, se puede hablar de una halajá de la Misná o de la Tosefta o de las halajot referidas a la observancia del shabbat (*hiljot shabbat*), prescripciones alimenticias (*hiljot kashrut*), leyes de pureza ritual (*hiljot tojarot*), etcétera.

Relacionado con este uso, una halajá puede referirse también a la decisión rabínica que ha sido transmitida por las autoridades religiosas. Así, una determinada decisión sobre algún aspecto ritual o religioso, se puede designar como halajá frente a las opiniones de otras autoridades que también se hayan pronunciado sobre esta cuestión. En el rabinismo clásico, suele expresarse con fórmulas del tipo: «A dice X, B dice Y, pero la halajá es...». Halajá en este caso, es la decisión jurídica o conclusión legal tras la que se llega después del contraste confrontado de diversas opiniones (Aranda, García Martínez y Pérez Fernández 2005³, 442).

Otro de los rasgos tradicionalmente atribuidos a la halajá es su marcado carácter normativo y ritual en contraposición con los estilos literarios propios de la hagdá y de los midrasim, más narrativos, anecdóticos y didácticos.

En un sentido genérico, la halajá puede definirse como el sistema de leyes y reglas del judaísmo que recoge las obligaciones jurídicas y religiosas derivadas de la Biblia, de las enseñanzas y tradiciones rabínicas, de la jurisprudencia medieval y de la fuerza de los usos y costumbres establecidos en las comunidades judías a lo largo del tiempo.

2. Fuentes legales de autoridad

La halajá se ha ido conformando a lo largo del tiempo mediante la aplicación y reinterpretación de los preceptos bíblicos y de las decisiones rabínicas en función de las necesidades prácticas de las comunidades judías de Israel y la diáspora. La formación de un corpus jurídico coherente y aplicable a las distintas circunstancias históricas se ha logrado mediante un incesante proceso de acumulación, reorganización y adaptación de las halajot. En este sentido, la halajá debe considerarse como un sistema abierto que ha evolucionado sobre la base de textos escritos y una tradición oral transmitida de generación en generación, que han sido aceptados como

1. Desde el punto de vista etimológico, el término está emparentado con la palabra aramea de carácter administrativo *Jalka*, con el sentido de «regla fijada, refiriéndose a un impuesto sobre la tierra» (Jenni y Westermann 1978, 683-692). Ya en su *Guía de perplejos* (Mosé ben Maimón, 1994, 92-93) apuntaba el sentido metafórico del verbo con la acepción de «ir por buen camino».

2. La forma plural es *halajot* y en estado constructo, *hiljot*.

fuentes de autoridad para cualquier formulación legal. Estas fuentes de la jurisprudencia judía constituyen el punto de partida en la discusión y resolución de cualquier problema.

La observancia de los preceptos bíblicos (*misvot*) contenidos en el Pentateuco constituyen la primera formulación halájica del judaísmo, hasta tal punto que, en este sentido, halajá y Torá pueden considerarse como sinónimos. La tradición precisa la existencia de 613 preceptos (*taryag misvot*), de los cuales 248 son positivos y 365 negativos (Makk 23b). La halajá, en el primer caso, explica la razón por la que esos preceptos deben guardarse, mientras que, en el segundo caso, indica las penas y consecuencias de su transgresión. La validez de estos preceptos se justifica por el hecho de haber sido revelados en el monte Sinaí (*misvot de-orayta*). Con posterioridad, las autoridades rabínicas complementaron esta serie de *misvot* con otros preceptos, considerados de origen rabínico (*misvot de-rabbanan*), entre los que se incluye, por ejemplo, el encendido de las velas de shabbat o la lectura del rollo de Ester en la festividad de Purim.

Según la tradición rabínica, Ley Escrita y Ley Oral fueron entregadas a Moisés al mismo tiempo en el Sinaí. En la jurisprudencia judía, esta simultaneidad en la transmisión de la ley explica la continua necesidad de glosar y precisar el sentido de lo escrito. Además de ampliar de este modo el sentido de la ley revelada, las autoridades rabínicas interpretaron las escrituras utilizando el método del midrás o comentario exegético del texto bíblico, incorporando así un gran número de precisiones halájicas en diversos midrasim, designados por este motivo midrasim halájicos. Aunque el midrás no constituyó de ningún modo una nueva formulación de la halajá, supuso, no obstante, una novedosa interpretación de la misma en estrecha conexión con la tradición oral. La exégesis rabínica, a partir de las palabras de los escribas (*dibré soferim*), logró así fundamentar algunas halajot que apenas tenían justificación en el texto bíblico, e incluso, la de formular otras, sin presencia efectiva en el mismo pero que se justificaba a la luz de la cadena de la tradición oral, utilizándose para ello la expresión «una halajá dada a Moisés en el Sinaí» (*halajá le-Mosé mi-Sinaí*)³. Otras halajot fueron definidas por las autoridades rabínicas a través de los principios hermenéuticos desarrollados en época tannaítica, en especial, por la escuela de Hillel, basándose en siete tipos de razonamientos de carácter deductivo y/o inductivo. El texto bíblico en estos casos servía tan solo para apoyar la halajá; pero esta no era sino el resultado del razonamiento lógico y la analogía.

En época talmúdica, la decisión última en materia de ley religiosa dependía del rabino o sabio. Su autoridad era prácticamente ilimitada, ya que podría abrogar hasta determinados preceptos bíblicos, si las circunstancias así lo exigieran. El tribunal rabínico (*bet din*) fue la institución que veló por la correcta interpretación de las leyes de la Torá, así como por la salvaguarda y cumplimiento de la halajá, en todos los conflictos prácticos que pudieran producirse.

Otra de las manifestaciones de la ley rabínica que sirve como fundamento de la halajá está relacionada con el valor de la costumbre (*min-*

3. Esta expresión aparece tres veces en la Misná: Peá 2,6; Eduy 8,7 y Yad 4,3.

hag), es decir, la validez que resulta de la interpretación de una halajá o práctica religiosa determinadas debido a la costumbre local que rija en una comunidad judía. El peso de lo consuetudinario puede esclarecer el sentido de una halajá y determinar, por consiguiente, su correcta aplicación (TB Ber 45a; TJ Peá 7,5). En ocasiones, la costumbre puede incluso reemplazar o cancelar el valor de una determinada halajá. Especialmente significativo en este sentido es el valor de la costumbre como norma desde la época talmúdica en las prácticas litúrgicas (*núsaj*) de las diferentes comunidades judías o en la aplicación del calendario y festividades en Israel y en el resto de la diáspora.

II. FUENTES LITERARIAS DE LA HALAJÁ

1. *Periodización*

Las fuentes literarias de la ley judía engloban todas aquellas producciones escritas que son reconocidas como el corpus jurídico autorizado para la aplicación de la halajá. Son textos de referencia para los jurisconsultos y fuente de inspiración en las decisiones legales. Hay que matizar, no obstante, que no todos los escritos de carácter jurídico alcanzan este valor de autoridad. Algunos textos, si bien contienen comentarios, opiniones y precisiones de carácter halájico, no son reconocidos como parte de este corpus. Hay, por otro lado, una amplia literatura de carácter más general (Septuaginta, apócrifa, obras de Flavio Josefo o Filón de Alejandría, etc.) que de forma ocasional e indirecta trata temas relacionados con la jurisprudencia y la aplicación de la halajá, especialmente en sus estadios más tempranos en los que aún no se había conformado un corpus jurídico estable (Elon 1994, III, 1028-1037).

En el desarrollo de esta literatura, la época talmúdica representa un periodo decisivo en la recopilación y puesta por escrito de las tradiciones halájicas transmitidas hasta el momento. Durante los siglos II al VI se elaboró el corpus legal más importante del judaísmo y que va a servir como punto de referencia para ulteriores discusiones y comentarios: Misná, To-sefta y Talmudim (Talmud de Babilonia y Talmud de Jerusalén). De modo especial, el Talmud Babli, constituido por la Misná y su correspondiente comentario (Guemará), se convirtió en el punto de partida para la deliberación de cualquier tema halájico, ya que incluía una gran diversidad de material: opiniones de los rabinos, comentarios halájicos de las generaciones de tannaítas y amoraítas, decisiones jurídicas, epístolas, *responsa*, etc. Dada la heterogeneidad del material recopilado, no se puede considerar que el Talmud cumpla con los rasgos y estilo literario de un código legal, pero no cabe duda de que constituyó el referente central y, lo que es más decisivo, el modelo estructural y literario desde el cual se sustentaron las codificaciones más conocidas de la Edad Media.

Desde el punto de vista cronológico, el Talmud representa también un punto de referencia para la periodización histórica de estas obras. En la elaboración de material halájico a partir de la era común se suele distinguir entre aquel producido durante la época pretalmúdica (siglos I al VII)

y la postalmúdica (siglos VII en adelante). En la Edad Media y Moderna se redactó la mayor parte de las obras jurídicas postalmúdicas, atendiendo a la siguiente subdivisión:

— Periodo de los *gueonim* o gaones (mediados del siglo VII-siglo XI). Durante este periodo bajo la dirección de los gaones o jefes de las academias talmúdicas de Babilonia se consolidó la autoridad del Talmud como corpus jurídico de referencia al tiempo que se iniciaron una serie de compilaciones halájicas de temas variados.

— Periodo de los *rishonim* o primeras autoridades (entre mediados del siglo XI hasta el XVI). Se trata del momento en el que se desarrolla y triunfa el modelo de las codificaciones medievales, llevadas a cabo en distintos lugares de la diáspora, especialmente en Sefarad. Junto a las obras fundamentales de Maimónides (*Mishné Torá*) y Yosef Caro (*Shulján aruj*) se desarrollan también otros géneros de carácter jurídico, como las *responsa* y comentarios halájicos.

— Periodo de los *ajaronim* o últimas autoridades (siglos XVI-XVIII). Del mismo modo diversificada en los distintos centros del judaísmo europeo, la literatura legal se amplía en estos siglos con nuevas colecciones de *responsa* y legislación de carácter comunal con la que poder responder a las necesidades prácticas de las comunidades judías del momento.

2. Tipología textual

Desde el punto de vista literario, los escritos de contenido legal adquieren formas diferenciadas dependiendo de su autoría, disposición y tratamiento de los temas, así como del estilo utilizado. En todos ellos subyace la misma preocupación por comentar ajustadamente la halajá, conforme a la tradición que la sustenta y la amplifica de forma creativa.

Algunos principios de interpretación se aplicaron sistemáticamente a lo largo del tiempo, como el referido a la autoridad que se atribuye a las decisiones de las últimas generaciones en cualquier materia de halajá. Este principio, formulado como «la ley es más acorde con los puntos de vista de las últimas autoridades» (*Jilketá ke-Batraai*) garantizaba la cohesión de todas las producciones escritas desde época talmúdica, sin menoscabo de que pudieran plantearse contradicciones en algunos puntos concretos (BB 142b)⁴. En los casos en los que había opiniones de vista confrontadas en materia legal, siempre prevalecía la opinión de las generaciones de jurisconsultos que la precedían. De este modo, mientras que cada generación abría nuevos caminos en la interpretación de la halajá, la labor realizada por sus precededores quedaba intacta, sirviendo de nexo entre ambas. El respeto por las opiniones en materia de halajá de las antiguas autoridades lo expresaba el amoraíta R. Jojanán del siguiente modo (Erub 53a): «Las mentes de nuestros ancestros eran tan anchas como la entrada a la cámara del templo; la de las últimas generaciones tan anchas como la entrada a la cámara interior; y las nuestras son como el ojo de una fina aguja».

4. Vid. también Elon 1994, II, 267-274 y Ta-Shma 1998, 101 ss.

Se formularon otras muchas reglas prácticas con las que poder superar las dificultades, contradicciones y ambigüedades originadas por la diversidad de opiniones de los rabinos y evitar así cualquier conflicto de autoridad: el discípulo no podía contradecir la opinión del maestro, al menos, mientras este viviera; en caso de conflicto, en la interpretación de un precepto de la Torá se seguía la opinión más estricta; si era una ley rabínica, la más tolerante, etc. (Rodríguez 2002, 470-472).

A partir del periodo gaónico, se puede distinguir cuatro tipologías de textos jurídicos, cada una de ellas con rasgos formales y de contenido específicos:

— El primer tipo corresponde a los códigos de halajot y decisiones rabínicas, de carácter normativo y elaboradas por compiladores de la ley o *posequim*. Estas codificaciones se caracterizan por la sistematización y ordenación de las leyes, siguiendo fundamentalmente la estructura del Talmud en tratados y capítulos. Pueden distinguirse a su vez dos tipos de escritos:

a) *Libros de leyes (sifré halajot)*: Recopilan las conclusiones de reglas originadas sobre un aspecto o la totalidad de la halajá, presentando una discusión sobre las mismas a través de fuentes talmúdicas sobre las que se fundamenta la conclusión final.

b) *Libros de decisiones (sifré pesaquim)*: Tienen el propósito de establecer las conclusiones de las reglas halájicas sin ningún tipo de discusión o explicación previa sobre las fuentes en las que se basan.

— El segundo tipo está formado por los comentarios (*perushim*) y *novellae (jiddushim)*. Tienen como objeto la interpretación de la Misná y del Talmud, así como de la literatura halájica precedente. Estas obras pretenden sobre todo reconciliar los puntos de vista contrarios a través del análisis comparativo de las fuentes y de sus argumentos.

— El tercer tipo comprende el género de las *Responsa (Sheelot u-teshubot)*. Este variado género recoge las respuestas, contestaciones o dictámenes de los rabinos a las preguntas y cuestiones de índole religiosa, ritual, jurídica y personal que les dirigían por escrito las comunidades o particulares de otros lugares⁵. La práctica habitual de este modo de comunicación comenzó en época talmúdica y se institucionalizó en el periodo gaónico. Adoptan la fórmula de pregunta o exposición de un caso que, tras el análisis y contraste con las fuentes halájicas, el rabino intenta resolver a veces de forma muy argumentada, pero por lo general, con una respuesta breve y ajustada, como en el siguiente caso:

Pregunta: Yaaqob falleció dejando tres hijos. Dos de ellos son conversos y uno judío [...] ¿Cómo heredarán a su padre?

Respuesta: Aunque el converso hereda a su padre judío, como enseña el tratado *Qiddushin*, los comentaristas —bendita sea su memoria— exponen que, si es posible, es mejor entregar la herencia a un tribunal hasta que vuelva al judaísmo⁶.

5. Para una caracterización del mismo, *vid.* Hass 1996, 20 ss. y Goldish 2008, xvii-lxiii.

6. R. Selomó b. Simon b. Sémaj, *Responsa de RaSBas*, Liorna 1742, n.º 29, en Orfali 1982, 31.

Las colecciones de responsa (*kobasim*) se incrementaron a partir del siglo XI, especialmente en Sefarad, el norte de África y desde finales de siglo XV, en el Imperio otomano. Por otro lado, constituyen también una fuente histórica para conocer muchos aspectos de la vida cotidiana de las comunidades judías medievales, así como sus costumbres locales, usos lingüísticos y problemas de integración de los conversos (Meyuhas 2007, 129-148; Zsom 2010, 335-347)⁷.

— El cuarto y último tipo alude a los estatutos o *taqqanot*. Son los edictos promulgados por las autoridades rabínicas o instituciones comunitarias (en este caso se designan *taqqanot ha-qahal* o estatutos comunales) en torno a la organización fiscal, religiosa y administrativa de las comunidades judías de un determinado lugar (Elon 1994, II, 679-817).

El término general *taqqaná* se refiere a las reglas y obligaciones que impone la autoridad personal o tribunal rabínico con el fin de ajustar la halajá a las necesidades sociales y económicas de las comunidades judías. A veces, se utiliza como sinónimo el término *guezera* (decreto), pero este tiene un sentido más restrictivo, ya que este tipo de directivas imponían siempre una prohibición. Un caso paradigmático, entre otras *guezerot*, fue la prohibición de la bigamia promulgada por el asquenazí Rabbenu Guershom en el siglo XI. También en el contexto sefardí es muy habitual el vocablo *haskamá* como sinónimo de *taqqaná*.

La literatura de las *taqqanot* constituye un fiel panorama de los dictámenes que sirvieron para regir la vida cotidiana de muchas comunidades tanto en el ámbito privado como en el público. Durante la Edad Media se promulgaron *taqqanot* en todos los lugares de la diáspora (Francia, Alemania, Polonia, Italia, España, etc.). De origen hispánico fueron las redactadas en las ciudades de Toledo y Molina de Aragón (siglo XIII), Valladolid (1432)⁸, todas en el reino de Castilla, así como las de Tudela (1287-1305) y Zaragoza (1264) en los reinos de Navarra y Aragón, respectivamente, (Finkelstein 1964, 328-347; 348-375). Entre otras muchas colecciones, se conservan también *taqqanot* de los siglos XV-XVII de las comunidades judías establecidas en Fez y en el norte de África.

De acuerdo con las normas establecidas, las autoridades judías de la comunidad discutían y votaban sus decisiones, generalmente en shabbat. Las *taqqanot* eran leídas y aprobadas por la mayoría de sus miembros y quedaban constituidas por acuerdo público (*haskamá*) adquiriendo a partir de entonces fuerza de ley. Las *taqqanot* se inscribían en los registros de ordenamientos, y eran firmadas por los rabinos y dirigentes indicando fecha del acuerdo y de su promulgación. Por otro lado, podían tener carácter permanente o temporal, obligándose todos sus miembros a cumplirlas bajo pena de anatema o excomunión. Las *Taqqanot* de Valladolid de 1432, promulgadas por iniciativa de don Abraham Benveniste, *rab* de la Corte y juez mayor de las aljamas de Castilla desarrollaron, en concreto, varias normas acerca del estudio de la Torá, la elección de jueces y cargos de la aljama, la forma de pago de los impuestos y conside-

7. El corpus más completo de *responsa* puede consultarse *on line* en la página web del Responsa Project de la Universidad de Bar Ilan (Israel).

8. Editadas por Moreno Koch 1987.

raciones acerca del lujo en vestidos y fiestas. Su necesidad se justificaba del siguiente modo:

Este es el texto de la Haskamá:

Por quanto en todos los tiempos pasados en los *qehil.lot* santos, guárdeles su Roca y su Salvador, del reino de nuestro señor el rey, ensácese su majestad y elévese su reino, promulgaron *taqqanot* generales y fijaron límites ciertos por donde usasen todos los *qehil.lot*, [...], del dicho reino; y los reyes anteriores habían dado autorización a los jefes de las *qehil.lot* [...] y a los que estaban al frente de ellas para ordenar e seer aptos para promulgar *taqqanot* y pudieran elegir caminos honrados por los que habrían de ir todos los miembros de las *qehil.lot*, [...] y con esto quede establecida la Torah en su lugar digno, y cada *qahal* en reposo: e de tiempos acá non se fizo *taqqaná* general por la que se rigieran todas las *qehil.lot* [...] por causas e impedimentos, ciertos, de lo cual por nuestros pecados se fallan muchos danos en los *qehil.lot* [...] y perjuicios en su funcionamiento. Por ende nos, los rubrados adelante, por el poder transmitido de nuestro señor el rey, Dios le guarde, al Rab honrado don Abraham, Dios le guarde, por ello y por el poder transmitido de nuestros sabios, de bendita memoria, para implantar el buen orden de las ciudades y con el poder que hemos recibido de las *qehil.lot* [...], ordenamos esta ordenança y haskamá, la cual hemos dividido en cinco capítulos, conforme a lo que se explicará [...] (Moreno Koch 1987, 21).

En general, y pese a su carácter local, las *taqqanot* responden a un tipo textual altamente formalizado caracterizado por la solemnidad de estilo, presencia habitual de preámbulo, exposición detallada de las ordenanzas aprobadas, así como sus refrendos por las autoridades comunales correspondientes.

III. CODIFICACIONES LEGALES

1. Las codificaciones halájicas de época gaónica

Entre el siglo VIII y el XI se redactaron muchos textos jurídicos, en su mayoría, en forma de libros de halajot. Tras la ingente labor realizada por los compiladores talmúdicos, en este periodo se atestigua la necesidad de recurrir a codificaciones que faciliten y clarifiquen las halajot contenidas en los distintos órdenes y tratados del Talmud. Junto a esta necesidad práctica de acceso e interpretación al texto talmúdico, que va a ser una constante en la historia de las codificaciones legales medievales, la impronta del caráismo a mitad del siglo VII en Babilonia y la escasa preparación de algunos jurisconsultos fueron considerados como elementos desestabilizadores en la transmisión de la halajá; de ahí que para consolidar la correcta interpretación de la misma se redactaran varios libros de halajot, en los que se condensaba a modo de comentario sistemático, muchas de las cuestiones halájicas ya tratadas con anterioridad. A este tipo de obras pertenecen el *Séfer ha-sheiltot* (*Libro de las preguntas*) de Ajai de Sabja (primera mitad del siglo VIII), una colección de discusiones homiléticas en las que se explican las diferentes *misvot* del Pentateuco siguiendo la estructura en pericopas o *parashiyyot* del texto bíblico; las *Halajot Pesucot*, de Yehuday ben

Najmán Gaón (siglo VII) y, sobre todo, las *Halajot Guedolot*, redactadas en el siglo IX y atribuidas a Simeon Kayyara de Basora. Esta última obra es el prototipo de código legal de la época gaónica, ya que se estructura siguiendo los nombres de los tratados talmúdicos, revisando las fuentes halájicas antes de la conclusión final. Se trata, por otro lado, del primer libro hebreo que contiene un prefacio, un hecho excepcional hasta el momento. Otro rasgo característico de estas compilaciones tempranas es el carácter local que tienen en el tratamiento de la halajá. Solo se comentan en ellas las leyes relativas a la época y el lugar en el que se redactan, excluyendo así las leyes que no se aplicaban en Babilonia, como las relativas a la tierra de Israel (*misvot ha-teluyot ba-aretz*), al culto del templo (*Qodashim*) o las leyes de pureza (*Tojarot*).

En este sentido, cabe destacar también la proliferación a partir de la primera mitad del siglo X de colecciones halájicas relacionadas con determinados aspectos de la ley, en especial aquellos de carácter civil y familiar. El carácter monográfico de estas compilaciones responde a las demandas concretas que surgían en las comunidades de la diáspora. Así, las obras halájicas de Saadia Gaón (882-942), uno de los grandes líderes espirituales de la época gaónica, se centran en aspectos como las leyes de herencia (*Séfer ha-yerushot*), juramentos (*Séfer shebuot*), depósitos (*Séfer ha-piccadon*) y regalos (*Séfer ha-mattanot*). El carácter sistemático de estos pequeños tratados, todos ellos escritos en árabe, sirvieron de modelo para posteriores compilaciones como las de Semuel ben Hofní Gaón (muerto en 1013) y Hai Gaón (939-1038). Se fueron fijaron así los elementos formales para la composición de los grandes códigos legales, ya en plena época medieval.

2. La obra de Yisjac al-Fasi: Séfer ha-halajot

El primero de los *rishonim*, Yisjac ben Yacob ha-Cohen al-Fasi (1013-1103), conocido por el acrónimo Rif (R. Yisjac de Fez), jefe de la academia talmúdica de Lucena (Córdoba), representa el inicio de la época clásica de las codificaciones medievales en un momento histórico en el que los judíos de la diáspora, especialmente los establecidos en el norte de África y Sefarad, necesitaban de un referente actualizado en materia de halajá, que diera cabida a los usos y particularidades sociorreligiosas del lugar en el que vivían. Su gran obra, *Séfer ha-halajot*, se presenta a la vez como un resumen de las partes del Talmud que tienen una proyección práctica y como una exposición general de la halajá. Solo se refiere a tres de los seis órdenes del Talmud (en concreto, Moed, Nashim y Neziqin), además de los tratados Berajot y Hullin, en los que comenta las leyes sobre las bendiciones y oraciones, leyes dietéticas y sacrificios rituales. Pero, por sus características, esta compilación supera los modelos previos de época gaónica. Aunque sigue la ordenación de las leyes según los tratados talmúdicos, citándolos directamente en la discusión halájica, la obra de al-Fasi destaca por su exhaustividad en la exposición y comentario de las leyes, así como por la inclusión de contenidos hagádicos para fijar la halajá, por lo que, en sentido amplio, puede considerarse como un auténtico comentario al Talmud. De hecho, el *Séfer ha-halajot*, suele incluirse en las ediciones del Talmud de Babilonia, siendo conocido también por

el nombre de *Talmud Qatán*. La autoridad de la obra de Al-Fasi fue reconocida por la mayoría de los *posequim* posteriores, tanto por Maimónides como por los tosafistas de Francia y Provenza, Najmánides, y por el propio Yosef Caro, que lo consideró como «uno de los tres pilares de la decisión halájica que sustenta la casa de Israel»⁹.

3. La consolidación de la ley: Maimónides y su Mishné Torá

La labor codificadora de Maimónides (1135-1204), conocido por el acrónimo Rambam (Mosé ben Maimón), marcó un hito en la interpretación de la halajá¹⁰. Su extensa obra legislativa, que abarca desde un comentario a la Misná (*Séfer ha-maor, Libro de la luminaria*), un libro dedicado exclusivamente a los preceptos del judaísmo (*Séfer ha-misvot, Libro de los preceptos*) hasta más de cuatrocientos *responsa*, alcanza su madurez intelectual en el monumental código legal escrito entre los años 1168-1177, titulado *Mishné Torá (Repetición de la Ley)* (Twersky 1980, 6-96; Elon 1994, III, 1180-1235). Maimónides compendia la ley judía en catorce libros, un número que se expresa en hebreo por las letras *yod* y *dálet*, que conforman la palabra *yad*, por lo que la obra también es conocida con el nombre *Ha-yad ha-jazaqá (La mano fuerte)*, en alusión a Dt 34,12.

Su código legal representa al mismo tiempo la profunda renovación de las producciones literarias halájicas hasta ese momento, y la continuidad en el estudio de la halajá desde su base fundacional. Renovación, por su particular interpretación de las fuentes, su sintético modo de presentarlas, estructurarlas y expresarlas en hebreo; continuidad, porque no pretende reemplazar los logros de la tradición halájica anterior.

En su introducción al *Mishné Torá* expone gran parte de los objetivos programáticos que perseguía con la redacción de la obra:

En estos tiempos, en que se suceden grandes calamidades y las necesidades del momento han dejado de lado todo lo demás, se ha perdido la sabiduría de nuestros sabios y se ha oscurecido el entendimiento de nuestros entendidos. Por esa causa, las interpretaciones, leyes y respuestas de los *gueonim* se han vuelto oscuras y solo unos pocos entienden bien su contenido.

Por eso, yo Moisés ben Maimón de Sefarad, apoyándome en el Creador, ¡ibendito sea!, me he tomado el trabajo de estudiar todos esos libros. Me he ocupado de cosas como «lo permitido» y «lo prohibido», «lo puro» y «lo impuro», y todas las demás reglas de la *Torá*, todo en lenguaje claro y de manera breve, de modo que la *Torá Oral*, totalmente ordenada, pueda estar en boca de todos, sin objeciones ni refutaciones, sin que uno diga esto y otro diga otra cosa, sino sentencias claras, ordenadas, exactas, conforme al juicio resultan-

9. Prefacio a *Bet Yosef, Tur Oray Hayyim*, en Elon 1994, III, 1317-1319. Vid. también Hoenig 1979, 45 ss.

10. Sobre aspectos biográficos, vid. Targarona 2009. Para principales ediciones y obras, vid. Roth 2007, 551-628. Para el caso de codificadores posteriores, como Asher ben Yejiel, vid. Sáenz-Badillos 1988, 31-32, Baer 1981, 247-255 y Roth 2007, 141-149; para Selomó ben Abraham ben Adret, vid. Sáenz-Badillos 1988, 88; Roth 2007, 236-248 y Feliu 2002-2003, 35-109 para su labor como autor de *responsa*; aspectos biográficos e ideológicos de la obra de Yosef Caro, en Werblowsky 1962 y Sáenz-Badillos 1988, 185-186.

te de todos estos tratados e interpretaciones existentes desde los tiempos de nuestro maestro Moisés hasta ahora.

Así, todas las leyes quedan a la vista de pequeños y grandes por igual, tanto si son preceptos de la *Torá Escrita*, como si se trata de las reglas dictadas por sabios y profetas. Es decir, para que nadie necesite de ningún otro tratado acerca de las leyes de Israel, ni de los decretos (*taqqanot*), costumbres (*minbagot*) y dictámenes (*guezerot*) producidos desde tiempos de Moisés hasta la composición del Talmud, tal como lo interpretaron los *gueonim* en todos sus tratados compuestos después del Talmud.

Por eso le puse a este tratado el nombre de *Mishné Torá*, porque la persona que primero lea la *Torá Escrita* y después lea la presente obra, gracias a ella aprenderá la *Torá Oral* íntegra, sin necesidad de consultar ningún otro tratado (Mosé ben Maimón 2010a, 14).

Sobre el principio de elaborar un código de autoridad suficiente para precisar las causas prácticas de la halajá sin tener que recurrir constantemente como método de argumentación a las decisiones rabínicas precedentes, Maimónides fue el primero en crear un corpus normativo completo que, pese a las discrepancias de muchos, logró convertirse en un referente inexcusable en la interpretación halájica de las comunidades judías desde la Edad Media.

El éxito de su codificación radica en la capacidad de localizar y recopilar todo el material de la ley judía, clasificarlo y subdividirlo con criterios temáticos, y hacerlo accesible a través de un estilo claro y fluido. La exhaustividad en el manejo y conocimiento de las fuentes le permitió hacer uso de distintas versiones de halajot y determinar su sentido exacto incluyendo, en ocasiones, contenidos de carácter científico, filosófico y ético-moral.

Por otro lado, la subdivisión temática que realiza Maimónides facilita la localización y ordenación de las leyes. Los catorce libros de los que consta se dividen en secciones temáticas, en cada una de cuales se precisa el tema legal del que se trata bajo el encabezado de *Hiljot*. Las 83 halajot o secciones de las que consta el *Mishné Torá* se subdividen a su vez en capítulos o *peraquim* (unos mil en total) y estos a su vez en párrafos, cada uno de ellos denominado *halajá* (unos quince mil aproximadamente). Teniendo en cuenta la diversidad de temas que se entremezclaban en recopilaciones anteriores, la estructura del *Mishné Torá* resulta un logro de gran alcance, hasta tal punto que será imitada por muchos otros codificadores.

Desde el punto de vista formal, el *Mishné Torá* debe considerarse un libro de *pesaqqim* o compendio de leyes sin designación de fuentes talmúdicas. Se trata de otro hecho singular de su código con el que trataba de evitar confusiones y no entorpecer el uso del mismo. En los casos de halajot contradictorias, Maimónides decidió personalmente frente a las opiniones de otros sabios. Así, por ejemplo, a la hora de precisar algunos detalles del sacrificio ritual (*shejitá*), Maimónides se opone a las opiniones precedentes del siguiente modo: «Mi reverenciado padre pertenecía a aquellos que declaraban que estaba prohibido, mientras que yo soy de aquellos que considera que está permitido»¹¹. En otras ocasiones manifiesta sus propias opiniones. Así, a propósito del compromiso llevado a cabo

11. Mosé ben Maimón, *Mishné Torá*, *Shejitá* XI, 10, en Twersky 1980, 117.

con una niña que aún se encuentra en el vientre de la madre, aunque el compromiso es válido según la ley, Maimónides añade: «Pero me parece a mí que sería necesario retractarse y establecer el compromiso después de que ella naciera por medio de su padre para que este pueda casarla con un compromiso en el que no hay efecto alguno»¹². Llegó incluso a formular algunas halajot a partir de casos talmúdicos concretos que no se habían sistematizado hasta entonces en un principio general. Es lo que ocurre en *Mishné Torá*, Toen ve-Nitan, XII, 15, cuando reseñaba: «Si alguien toma posesión de un área sin vigilar fuera de la cerca de un terreno y lo siembra y obtiene beneficio [...] esto no se considera que sea una posesión ilícita [...] La misma regla se aplica a aquel que siembra un espacio que no ha sido vigilado y que es de fácil acceso al hombre y a los animales». En este caso, la fuente para la primera parte procede del Talmud de Babilonia (BM, 36a), pero Maimónides añade un caso adicional («la misma regla se aplica...»), que no se había formulado (Henschke 2000, 48 ss.)¹³.

El estilo del *Mishné Torá* se basa en la Misná, de la que adopta giros y expresiones. No obstante, el uso que Maimónides hace del hebreo supera con creces el estilo misnaico y también el talmúdico, que siempre rechazó por considerarlo artificioso y alejado de los usos lingüísticos de su época. A diferencia de otras obras suyas, escritas en árabe, Maimónides optó por la lengua hebrea como instrumento de expresión jurídica, ajustándola a las exigencias de las formulaciones halájicas sin perder la sencillez y precisión terminológica que este tipo de obras exigía al hacer uso de fórmulas interrogativas para introducir sus explicaciones y argumentos: «¿A qué nos referimos?», «¿En qué caso nos referimos?», «¿de qué modo?», etc.¹⁴. Logró con ello crear un estilo lingüístico y literario propio, armonioso y uniforme que no ha sido superado (Kellner 2001, 29-45).

La mayoría de las críticas que se dirigieron contra la labor compiladora de Maimónides se centraron en el hecho de que no citara los nombres de las autoridades rabínicas ni sus opiniones ni las fuentes talmúdicas en las que se basó. Las discrepancias que en vida de Maimónides manifestó Abraham ben David de Posquières (ca. 1125-1198, Provenza) fue el inicio de una agria polémica sobre el valor de su labor codificadora que no dejó de ser un desarrollo particular de la polémica en torno a la visión novedosa y racionalista que provocó el legado filosófico y exegético de Maimónides en el seno de judaísmo hispánico (Baer 1981, I, 76-87)¹⁵. De algún modo, se cuestionaba la autoridad del código maimoniano al no sustentarse explícitamente sobre fuentes talmúdicas, lo cual podía afectar gravemente a la correcta adecuación de las decisiones alcanzadas por los jueces. En cualquier caso, desde ese momento se convirtió en el principal código legal de las comunidades judías orientales hasta la aparición del *Shulján aruj* de Yosef Caro¹⁶.

12. Mosé ben Maimón 2010, *Mishné Torá*, *Ishut* VII 201, 16.

13. Para otros ejemplos de innovación en halajot, *vid.* Elon 1994, III, 1212, nota 98.

14. Mosé ben Maimón 2006, *Mishné Torá*, *Teshuvá*, VI, 2, 286, *Yesodé ha-Torá*, IX, 5, 80 y *Deot*, VI, 10, 126.

15. Para los argumentos de Abraham ben David de Posquières, *vid.* Hansel 1998, 314.

16. Al margen de las aportaciones de Platkin 1982 y Nathan 2006, no existe una edición española integral de las obras de Maimónides. La traducción de sus obras jurídicas está siendo

4. *Literatura halájica de los siglos XII y XIII*

La existencia durante siglos de partidarios y detractores de la utilidad del *Mishné Torá* en el ámbito de la Halajá favoreció en todos los centros del judaísmo europeo (Sefarad, Alemania y Francia) la aparición de un gran número de comentarios con precisiones a la obra que trataban de acercarse o desmarcarse de su estilo y procedimientos. Todo ello fomentó la diversidad de opiniones y escuelas. Desde el punto de vista literario, hay una tendencia a la recopilación de libros de halajot, en gran medida, como respuesta al modelo desarrollado por Maimónides. No obstante, durante este periodo, se asiste a una gran diversificación en las formas. Los libros de halajot se centran en temas cada vez más concretos. Por un lado, se redactan varias recopilaciones de leyes, entre las que destacan las dedicadas al derecho civil compiladas por Semuel ben Yisjac Sardi (1185/90-1255/56) en su *Séfer ha-terumot (Libro de las ofrendas)*. Por otro lado, proliferaron los dedicados a comentar las *misvot*, en especial, entre los tosafistas franceses del siglo XIII, discípulos de Rashi, como las de Mosé ben Yacob de Coucy y su *Séfer Misvot Gadol (Gran libro de los preceptos)*. En todas ellas se usan profusamente las fuentes talmúdicas.

De especial importancia en la producción hispánica de origen germánico es el libro clásico de halajot de Asher ben Yejiel (1250-1327/28) —ha-Rosh—, *Hiljot ha-Rosh*, también conocido por el título de *Séfer Asherí*. La obra de Yejiel, rabí de Toledo y discípulo del tosafista Meír de Rotherburg, pretendía ser continuidad de la compilación de Al-Fasi, cuya estructura imita, convirtiéndose en alternativa para algunos halajistas frente a los dictámenes de Maimónides (Washofsky 1988, 149 ss.).

Por otro lado, la producción halájica de Selomó ben Abraham ben Adret (ca. 1235-1310), también conocido por el acrónimo Rashba, se caracterizó por el esfuerzo en aunar ambas tradiciones literarias de halajot y *pesaquim*, al redactar una obra común en la que combinaba estos géneros, aunque con títulos diferenciados: *Torat ha-bayit ha-araj (La ley de la casa ampliada)*, como libro de halajot, y su *Torat ha-bayit ha-kasar (La ley de la casa resumida)*, como libro de *pesaquim*. En ambos casos, el tratamiento de las leyes no es homogéneo ni sistemático, abordando campos específicos, como las leyes alimenticias o las leyes de los días festivos.

5. *La codificación de Yacob ben Asher ben Yejiel: el Arbaá Turim*

En el siglo XIV se redacta uno de los códigos de mayor influencia en la historia de las compilaciones halájicas medievales, el *Arbaá Turim (Las cuatro filas)*¹⁷. Su autor, Yacob ben Asher, hijo de Asher ben Yejiel, pretendía acabar con la dispersión que se había producido en el estudio de la halajá en los siglos anteriores, como consecuencia de la discrepancia de opiniones en torno a la obra de Maimónides y las cada vez más enfren-

llevada a cabo por las hebraístas del grupo de investigación «Maimónides. Traducción y estudio» de la Universidad de Granada (vid. Mosé ben Maimón 2010a y b).

17. El título alude a las cuatro filas de piedras preciosas del pectoral del sumo sacerdote, según Ex 28,15-30.

tadas posiciones a la hora de entender los principios hermenéuticos que debían regir las codificaciones legales (Elon 1994, III, 1277-1302). Tal y como afirma en la introducción a una de sus cuatro *Turim*, el análisis legal se había deteriorado de manera extrema, provocando continuos conflictos de autoridad: «Por ello, mis ideas y pensamientos me llevaron a considerar los juicios y entender los libros y las palabras de sus autores y me decidí a componer una obra sobre la ley religiosa y todos aquellos otros asuntos necesarios para esta época»¹⁸.

La idea de restituir la ley judía de un modo definitivo y expresarla de una forma inequívoca y clara es un principio que está presente, de una forma más o menos explícita, en los códigos de los más representativos *posequim*. Pero la originalidad de la obra de Yacob ben Asher —el *Baal ha-turim*, sobrenombre por el que se lo conoció— no reside en esto, sino en haber logrado armonizar los distintos modos de sintetizar la halajá utilizados hasta el momento en los libros de *pesaquim* y de halajot, aparentemente contradictorios o incompletos si son tomados de forma aislada. Así, conseguí presentar brevemente las leyes individuales, sin indicar las fuentes talmúdicas o autoridades citando a su vez las diferentes opiniones, incluidas las de su padre, Asher ben Yejiel, siguiendo la norma de aceptar la opinión del último jurisconsulto que se haya manifestado al respecto. El afán por elaborar una obra de fácil manejo, en la que el lector pudiera encontrar las halajot de forma rápida le llevó a estructurarla sin seguir el orden de los tratados del Talmud, superando a su vez la propuesta temática de Maimónides en su *Mishné Torá*.

Para ello, organizó la obra en cuatro partes (*turim*), dividiendo cada una en secciones (*halajot*), que a su vez subdividió en capítulos (*simanim*) y finalmente estos en subsecciones (*seifim*). Incluyó tan solo las leyes prácticas de la época, pero alcanzó a clasificarlas de modo muy preciso en cuatro grandes bloques:

— *Tur Oraj Hayyim (Senda de vida)*: contiene las leyes relacionadas con la conducta cotidiana del hombre: oraciones, bendiciones, shabbat y días festivos, filacterias y *sisiot* (flecós del *tallit* o manto litúrgico).

— *Tur Yoré Deá (Instrucción de conocimiento)*: incluye leyes de carácter religioso, como las relativas a la *kasrut*, leyes de pureza ritual, visita a enfermos, duelos, así como algunas leyes civiles, como las de interés y usura.

— *Tur Ében ha-ézer (Piedra de la ayuda)*: contiene las leyes relativas a la familia: procreación, matrimonios, divorcio, contrato matrimonial, levirato, *agunot*¹⁹, violación, infidelidad, etcétera.

— *Tur Jósen Mispát (Pectoral del derecho)*: cubre la mayor parte de las leyes civiles, como las de préstamo, herencias, robo, propiedad, etcétera.

El *Turim*, como abreviadamente se suele citar, fue aceptado como código normativo de halajá muy pronto, como indica el hecho de que fuera el segundo libro hebreo impreso después del comentario a Génesis de Rashi en 1475 y romanceado parcialmente al castellano en el siglo XV²⁰.

18. Introducción a *Yoré Deá*, en Elon 1994, III, 1280, nota 175.

19. La *aguná* es una mujer cuyo marido desapareció o la abandonó sin haberle dado el divorcio; según la ley (Git 26 a), ella sigue ligada a él y no puede volver a casarse.

20. Editado por Lazar 1993, 97-168.

Aunque una parte de las comunidades judías orientales siguió rigiéndose por el código de Maimónides, los grandes centros judíos del oeste, en particular en Alemania, Italia y Polonia, siguieron las leyes del *Turim*. La producción literaria en torno a la obra de Ben Asher en forma de comentarios y adiciones a la misma alcanzó su apogeo durante los siglos XVI y XVII, destacando el comentario de Joel ben Semuel Sirkes, *Bayit Jadash* (*Casa nueva*). También fue una obra de referencia para muchos autores sefardíes, como Yisjac Aboab y Yacob ibn Habib. Pero sin duda, el que Yosef Caro mantuviera en su *Shulján aruj* la estructura fundamental planteada en el *Turim* es la evidencia más clara del impacto y aceptación que alcanzó en los siglos posteriores.

6. Yosef Caro y su producción halájica

La más completa recopilación que cierra el ciclo histórico de las codificaciones legales fue la realizada por Yosef Caro (1488-1575). Aunque nacido en Toledo, tras la expulsión de 1492 y una breve estancia en Portugal, se estableció en Turquía, donde vivió durante más de cuarenta años. En 1538, finalmente, recibía la ordenación rabínica instalándose en Safed, donde ejerció como jefe espiritual de la comunidad.

Su código está dividido en dos partes, un libro de halajot titulado *Bet Yosef* (*Casa de Yosef*) y un libro de pesaquis, *Shulján aruj* (*Mesa preparada*)²¹. Ambos se diferencian por su contenido y forma, pero son complementarios entre sí, ya que responden al mismo propósito: reorganizar la halajá diseminada en innumerables *torot* y evitar su dispersión. Las motivaciones de Caro para emprender su labor codificadora se explican a la luz de la compleja situación que atravesaban los principales centros del judaísmo sefardí (Turquía, Palestina, Egipto, norte de África) y asquenazí (Alemania, Polonia) en el siglo XVI, marcada por la inmigración y los conflictos generacionales. La proliferación de tratados halájicos, *responsa* y obras impresas dificultaban cada vez más las decisiones legales. Por otro lado, las opiniones confrontadas de los grandes *posequim* que seguían las distintas comunidades judías impedía la aplicación de la halajá de un modo homogéneo e inequívoco. Con el fin de resolver todas estas dificultades, Yosef Caro se propuso escribir un compendio halájico que pudiera ser utilizado por todos.

El *Bet Yosef* fue concebido como un complemento al *Arbaá Turim* de Yacob ben Asher. Estuvo trabajando en él durante más de veinte años, lo concluyó en 1542 y se publicó en 1555. El resultado fue un compendio legal de dimensiones y actualidad extraordinarias, ya que incluyó el material halájico de más de treinta y dos autoridades rabínicas, comentarios a las halajot del *Turim* y otras fuentes no consideradas por aquel, como el *Zóhar*. En la decisión de la ley adoptó un método singular basado en la comparación de las fuentes de autoridad a partir de los códigos de al-Fasi, Maimónides y Asher ben Yejiel, y, en caso de discrepancia o ausencia de opinión, considerando cinco autoridades adicionales (Najmánides,

21. Cf. Pr 9,1-2.

Selomó ben Abraham ben Adret, Nissim Gerondi, Mordejay ben Hillel y Mosé ben Yacob de Coucy).

Caro consideró el *Bet Yosef* como su obra magna, pero reconoció que este libro de halajot no podía responder a todas las necesidades prácticas ni era de fácil aplicación al estar basado en fuentes talmúdicas y citas de autoridades. Decidió por ello redactar un tratado más conciso y elegante, siguiendo la estela del *Mishné Torá* de Maimónides con un propósito claro:

Los estudiantes jóvenes podrán estudiarlo constantemente y memorizarlo. La halajá práctica se convertirá entonces en un juego de niños, que aprenderán desde sus años más jóvenes; y cuando crezcan, no se alejarán de ella. Los estudiantes inteligentes brillarán como el cielo porque se ahorrarán el dolor del trabajo duro y disfrutarán estudiando este libro, de agradable lectura, en el que se contienen juicios claros y definitivos sobre la ley, sin debates ni argumentos discursivos.

Llamé a este libro *Shulján Aruj* porque el lector encontrará dispuesto en él todo tipo de exquisiteces preparadas, conservadas, sistematizadas y aclaradas de forma meticulosa. Confío en que, por la gracia divina, la tierra se llenará del conocimiento de Dios gracias a este libro —el grande como el pequeño, el estudiante y el sabio consumado²².

Desde el punto de vista formal, el *Shulján aruj* reproduce la estructura cuatripartita del *Turim* y el *Bet Yosef*, manteniendo el nombre de cada tratado, con un total de 120 secciones (*halajot*), subdivididas en 1.700 capítulos (*simanim*) y más de trece mil párrafos (*seifim*). En la organización por temas del material, sin embargo, se sitúa en un término medio entre las clasificaciones demasiado amplias de las halajot que siguió Maimónides y la excesiva fragmentación de los encabezamientos de Yacob ben Asher Yejiel.

Desde la publicación de sus cuatro volúmenes en 1564-1565, gozó de una aceptación sin precedentes. Muchos *posequim* encontraron en el *Shulján aruj* el instrumento adecuado para sus comentarios hasta tal punto que muy pronto se convirtieron en amplias paráfrasis de la obra. Mosé Isserles (1520-1572), cuyo acróstico es Rema, uno de los grandes representantes del rabinismo polaco en la época de Yosef Caro, había iniciado un nuevo comentario al *Turim* que modificó al llegar a sus manos el *Bet Yosef* y el *Shulján aruj*. Sus obras *Darjé Mosé* (*Los caminos de Mosé*), un comentario al *Turim* y *Mappá* (*Mantel*), glosas al *Shulján aruj* a modo de «mantel» de la «mesa preparada», trataron de cubrir las carencias de la obra de Caro, sobre todo en lo que se refiere a la incorporación de las opiniones y costumbres de rabinos asquenazíes. Hubo también muchos críticos de la obra de Caro, a la que le achacaban continuas contradicciones entre sus obras y el hecho de basar sus decisiones legales en la autoridad de al-Fasi, Maimónides y Yacob ben Asher en vez de seguir la opinión de las últimas autoridades. Esta vertiente crítica fue especialmente intensa en Polonia y en Alemania, y estuvo representada por R. Yehudá Loew ben Bezalel (1520-1609), el Maharal de Praga. En cualquier caso, todo ello no logró

22. Introducción al *Shuljan Aruj*, Jóschen Mishpat, II, en Elon 1994, III, 1321.

ensombrecer el éxito del *Shulján aruj*, que fue reimpresso muchas veces, ya en vida del propio Caro, incluyendo las glosas de Isserles, y aceptado de forma mayoritaria en las comunidades judías asquenazíes y sefardíes de Italia, Egipto, Turquía e Israel, a excepción de los judíos yemenitas, que continuaron rigiéndose por el código de Maimónides. Recopilaciones posteriores, como el popular *Qisur Shulján aruj (Extracto del Shulján aruj)* de Selomó Ganzfried (1804-1886), centrado en la práctica religiosa cotidiana, son buena muestra del impacto que ha tenido el código legal de mayor trascendencia en la jurisprudencia judía²³.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aranda, G., García Martínez, F. y Pérez Fernández, M. (2005³), *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella.
- Baer, Y. (1981), *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2 vols., Altalena, Madrid.
- Elon, M. (1994), *Jewish Law. History, sources, principles*, 4 vols., The Jewish Publication Society, Filadelfia.
- Feliu, E. (2002-2003), «Salomó ben Adret, mestre de la llei jueva»: *Tamid* 4, pp. 35-109.
- Finkenstein, L. (1964), *Jewish Self-government in the Middle Ages*, Abraham Berliner Series, Nueva York.
- Goldish, M. (2008), *Jewish Questions. Respona on Sephardic Life in the Early Modern Period*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Haas, P. J. (1996), *Respona: literary history of a rabbinic genre*, Scholars Press, Atlanta.
- Hansel, G. (1998), «El Mishná Torá y la controversia de la codificación», en G. Hansel, *Exploraciones talmúdicas. Principios básicos y su inspiración*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 305-321.
- Henschke, D. (2000), «Maimonides' Reasons for Halakhic Decisions»: *Maimonidean Studies* 4, pp. 45-80.
- Hoening, S. N. (1979), «Halakhot Gedolot: An Early Halakhic Code»: *The Jewish Annual* 2, pp. 45-55.
- Jenni, E. y Westermann, C. (1978), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid.
- Kellner, M. (2001), «The Literary Character of the Mishneh Torah: On the Art of Writing in Maimonides' Halakhic Works» en G. Blidstein *et al.*, *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Magnes Press, Jerusalén, pp. 29-45.
- Klein, I. (1995), «Le statut du 'Choulhan Aroukh' dans la loi juive», en R. Krygier, *La Loi Juive à l'aube du XXI siècle*, Messer, París, pp. 65-81.
- Lazar, M. (1993), *Sefer Tesubah. Book on Repentance. A Ladino Compendium of Jewish Law and Ethics*, Labyrinthos, California.
- Meyuhas, A. (2007), «La actitud de los rabinos sefardíes del Imperio otomano ante los conversos: el caso del *yavam mesummad*», en Y. Moreno Koch (ed.), *La mujer judía*, El Almendro, Córdoba, pp. 129-148.

23. Como ha sintetizado Klein 1995, 65-81.

- Moreno Koch, Y. (1987), *Fontes Iudaeorum Regni Castellae V. De iure hispano-hebraico. Las taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*, Universidad Pontificia de Salamanca/Universidad de Granada, Salamanca.
- Mosé ben Maimón (1982), *Mishné Torah (Iad hazaqah) I (Séfer ha-Mad'a) y II (Séfer Zeraim)*, trad. A. Platkin et al., Sinai, Tel Aviv.
- (2006), *Obras filosóficas y morales (Jilkot Yesodé ha Torá, Deot, Talmu Torá, Avodat Kojavim, Teshuvá)*, trad. A. Nathan, Obelisco, Barcelona.
- (2008⁵; 1994¹), *Guía de perplejos*, ed. y trad. D. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid.
- (2010a), *Leyes sobre el matrimonio (Hilkot Ishut) del Mishné Torá*, introducción, trad. y notas de A. Salvatierra Ossorio y O. Ruiz Morell, EVD, Estella.
- (2010b), *Escritos y enseñanzas. El comentario a las Mishnayot de Sukká y Lulav*, trad. y estudio de E. Rodríguez, Universidad de Granada, Granada.
- Orfali, M. (1982), *Los conversos españoles en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI*, Universidad Pontificia de Salamanca/Universidad de Granada/Federación Sefardí de España, Salamanca.
- Responsa Project: <http://www.biu.ac.il/jh/Responsa/books.htm>.
- Rodríguez Carmona, A. (2002), *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid.
- Roth, N. (2007), *Dictionary of Iberian Jewish and Converso Authors*, Aben Ezra/Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid.
- Sáenz-Badillos, Á. (1988) *Diccionario de autores judíos (Sefarad, siglos X-XV)*, El Almendro, Córdoba.
- Ta-Shma, I. (1998), «The law is in accord with the later authority —'hilkata kebatrai'—: historical observations on a legal rule», en H. Ben Menahem y S. N. Hecht (eds.), *Authority, process and method: studies in Jewish Law*, Harwood Academic Publishers, Australia, pp. 101-128.
- Targarona, J. (2009), *Moisés ben Maimón el sefardí*, El Almendro, Córdoba.
- Twersky, I. (1980), *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale University Press, New Haven.
- Washofsky, M. (1988), «R. Asher B. Yejiel and the *Mishneh Torah* of Maimonides. A New Look At Some Old Evidence», en D. R. Blumenthal (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times 3*, Scholars Press, Atlanta, pp. 147-157.
- Werblowsky, Z. (1962), *Joseph Caro, Lawyer and Mystic*, Oxford University Press, Oxford.
- Zsom, D. (2010), «The Return of the Conversos to Judaism in the Ottoman Empire and North-Africa»: *Hispania Judaica Bulletin 7*, pp. 335-347.

LITERATURA APOLOGÉTICA Y DE POLÉMICA

Carlos Sainz de la Maza

I. LAS RAÍCES Y EL MARCO HISTÓRICO-CULTURAL DEL GÉNERO

La confrontación polémica con los no creyentes ha nutrido siempre la literatura vinculada a la expresión doctrinal de las grandes religiones del Occidente medieval. En el caso de las relaciones entre judaísmo y cristianismo, tal literatura, y las controversias de viva voz con las que con frecuencia se relaciona, constituye un cauce privilegiado de expresión de las tensiones ocasionadas por el surgimiento de la religión cristiana, que, de rama disidente del judaísmo de época helenística, se transforma en alternativa excluyente al mismo a partir del concilio de Jerusalén (49 e.c.) y de la contemporánea teologización paulina del Mesías. El espíritu misionero y ecuménico del cristianismo triunfa en el siglo IV con su proclamación como religión imperial, a la vez que el judaísmo rabínico se cierra defensivamente sobre sí mismo, como celoso garante de la identidad del que ahora es un grupo étnico sin territorio propio, tras los desastres que desembocaron en la segunda diáspora.

La relación entre ambas comunidades será, pues, asimétrica y difícil desde muy temprano¹. El papel asignado a los judíos en el plan divino de una historia ahora protagonizada por los cristianos será el punto de partida para elaborar el marco ideológico en el que se encuadrará oficialmente esta relación. Los actores encargados de enunciar los términos de la misma irán variando con el tiempo, diversificando su tipología y el arsenal de textos y argumentos que, según los periodos, y siempre sobre la base de la exégesis escrituraria, van poniendo en juego. Aunque las repercusiones sobre la sociedad laica serán muy importantes, la polémica se desarrollará siempre en el ámbito de la acción pastoral de la Iglesia. También sus temas perduran a lo largo de los siglos, a pesar de las notables matizaciones que, en algún caso, aportará la cultura escolar del bajo Medievo. De nuevo, y no obstante la riqueza y variedad de la interacción social judeo-

1. El primer testimonio conocido de esta confrontación, el *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, de Justino, es de mediados del siglo II. Para un breve, pero detallado, inventario de etapas y obras polémicas desde la Antigüedad al siglo XVII, *vid.* Tostado 2009, 31-43.

cristiana en sus quince siglos de coexistencia en Occidente, el «judío» reflejado en el discurso de los pensadores cristianos es un ser abstracto sin apenas puntos de contacto con la realidad. Su imagen irá incorporando variaciones que, sin embargo, se mantendrán en el mismo nivel de miopía sociológica de los escritos más antiguos, incluso tras la aparición de autores conversos de enorme talla cultural².

Al compás de estos factores, el género polémico irá desplegando por parte cristiana una red de textos, orales y escritos, entre cuyos fines no va a estar, ciertamente, el de provocar la correspondiente respuesta judía en términos de igualdad dialéctica. En algunos casos, se pretende instruir a los propios fieles sobre la supuesta realidad del judaísmo y alertarlos de los peligros espirituales del contacto interétnico, haciendo hincapié en la necesidad de la segregación; en otros, demostrar la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo ante lectores u oyentes de una u otra religión.

El judaísmo rabínico se muestra, desde sus orígenes, excluyente y agresivo en todo lo relacionado con los gentiles, entre los que, lógicamente, se incluía a los cristianos como parte, a su vez, de los *minim* (herejes), negadores de la unidad divina. Sin embargo, y más en la situación de inferioridad social en que lo sitúa la segunda diáspora, carece de una vocación directamente polémica o proselitista. De este modo, la respuesta judía al asedio de los campeones o, mejor, propagandistas del cristianismo, posee fundamentalmente un carácter preventivo, de defensa de una frontera étnica que la presión cristiana irá haciendo progresivamente más vulnerable según avance la Edad Media. Tal producción apologética será, además, discreta en cuanto a su difusión: sus destinatarios son, en principio, los propios judíos. A ello ayuda, al menos hasta la aparición de polemistas conversos en los siglos XII y XIII, el que casi la totalidad de las obras de este tipo se escriba en árabe o en hebreo y circule por las comunidades en esta última lengua. El uso mayoritario del latín por los autores cristianos contribuye también, aunque en menor medida, a la estanqueidad de unos razonamientos que hacen imposible cualquier verdadero intercambio intelectual en este ámbito. Cada grupo maneja una «identidad asignada» al otro, que encaja, ante todo, en sus propias expectativas teológicas. A la larga, serán los trazos más gruesos de este falso retrato los que se fijarán en la mentalidad popular para hacer germinar un odio que, pasando por encima de la realidad del contacto cotidiano, acabará teniendo trágicas consecuencias para las juderías de gran parte de Europa³.

II. LOS MOLDES EXPRESIVOS

La polémica religiosa judeocristiana no constituye un género literario independiente, sino que, tanto del lado judío como del de sus oponentes,

2. Estudia la evolución de ese «Otro hermenéutico» Cohen 1999.

3. Baste recordar los pogromos que acompañaron el comienzo de la primera cruzada en 1096 en las ciudades renanas, el de Toledo de 1110 tras la muerte de Alfonso VI, las sucesivas expulsiones de los judíos de los reinos cristianos, etc. Para la historia judía medieval en Occidente, *vid.* Chazan 2006; para la España cristiana en particular, Baer 1981.

entes, se expresa a través de una amplia variedad de moldes formales compartidos con obras de muy diversa orientación temática. Los textos, además, pueden presentarse tanto de modo exento como formando parte de construcciones polémicas complejas que apuntan a más de un blanco doctrinal, con preferencia los musulmanes, pero también, a veces, los filósofos o los «herejes»: es el caso, por ejemplo, del *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* de Pedro Abelardo (m. 1142), o del elenco de oponentes al judaísmo contra los que Yisjac Polgar dirige las distintas secciones de su *Ezer ha-dat (Auxilio de la religión, 1335/1345)*⁴.

Vehículos del pulso entablado entre ambas religiones van a ser, así, los siguientes géneros literarios, muy populares todos en la Edad Media:

1. *Tratado (Maamar)*: posee carácter analítico y expositivo, tanto de las virtudes de la propia fe como de los errores de la contraria. A esta categoría pertenecen el *Bittul iccaré ha-nosrim (Refutación de los principios cristianos, 1398)* de Jasday Crescas, o el *De fide catholica contra Iudaeos*, de Isidoro de Sevilla (m. 636). En la baja Edad Media, los tratados conforman, a veces, auténticos libros de texto o enciclopedias de consulta práctica para todo lo relacionado con la polémica; así sucede con el *Séfer ha-Iccarim (Libro de los principios, ca. 1425)* de Yosef Albo y con el *Pugio fidei (1278)* del dominico catalán fray Ramón Martí.

2. *Respuestas (Teshubot)*: son escritos de contestación, inmediata o diferida, a otras obras de polémica. Es un género típicamente judío⁵, representado por obras como las *Tehubot be-anshé aven (Respuestas contra los impíos, ca. 1397)* de Profiat Durán. Sus ejemplos cristianos salen de manos conversas, como las de Alfonso de Valladolid (antes Abner de Burgos), que envió unas acerbas *Teshubot la-mejaref (Respuestas al blasfemo, ca. 1340, en ambas lenguas)* a su exdiscípulo Yisjac Polgar.

3. *Epístola (Iggúeret)*: constituye una de las formas más comunes de escrito polémico. La amplia circulación de algunas de ellas por las aljamas las convierte en verdaderas cartas abiertas, objeto de la atención de toda la comunidad: así se difundió el primer ataque de Yisjac Polgar a Alfonso de Valladolid, la *Iggúeret ha-jarafot (Epístola de las blasfemias, post. 1321)*, o la conversión forzada de los judíos menorquines por el obispo Severo (418). No menos características son las cartas en las que se piden y dan explicaciones acerca de alguna conversión sonada, como las cruzadas en la Córdoba del siglo IX entre el escandalizado obispo mozárabe Álvaro y el prosélito Eleazar (antes Bodón), o, en el contexto de la crisis de 1391, entre el desconcertado Yehosúa ha-Lorquí y su antiguo amigo, el poderoso Selomó ha-Leví, rabino principal de Burgos, recién y oportunamente bautizado como Pablo de Santa María⁶.

4. Las fuentes citadas más accesibles se recogen en la bibliografía *infra*. No trataré aquí de las numerosas obras de corte no polémico que se hacen eco de temas relacionados con la controversia religiosa, como, por ejemplo, los sermones de Bernardo de Claraval sobre el Cantar de los Cantares o las especulaciones mesiánicas del *Meguillat ha-megalé (Rollo del Revelador)* del científico Abraham bar Jijya.

5. No hay que confundirlo con los *responsa*.

6. Sobre este episodio, posible raíz de la conversión del propio ha-Lorquí, *vid.* Baer 1981, 418-427.

4. *Disputa* (*Wikkúaj*): la práctica, desde los primeros tiempos del cristianismo, de la discusión personal e institucional se halla en la raíz de dos géneros basados en la reproducción de la misma. El primero se propone dar cuenta del transcurso de controversias realmente acaecidas. Del lado judío conservamos la *Wikkúaj ha-Ramban* (*Disputa de Ramban*), donde Najmánides, el respetado rabino protagonista de la controversia de Barcelona de 1263, relata en primera persona lo sucedido en ella; del lado cristiano, contamos con escritos como la *Disputatio contra Iudeos*, que narra en tercera persona la disputa mantenida en 1286 con varios judíos de Mallorca por el genovés Inghetto Contardo, uno de los contados laicos cristianos que toma parte en una controversia de este tipo⁷ y las actas notariales de controversias como la de Tortosa de 1413-1414, un privilegio del que los judíos, ajenos a la organización de tales actos, se hallaban excluidos⁸.

5. *Diálogo*: la segunda variedad de «disputa», que acompaña a la confrontación judeocristiana desde sus orígenes, la forman las ficciones de estructura dialógica, que los cristianos designan como *altercatio*, *dialogus*, *disputatio*, etc.; sus equivalentes hebreos suelen llevar simplemente el título de *Séfer* (Libro), completado por una expresión simbólicamente alusiva a su finalidad. Las diferencias en cuanto al marco dialógico elegido aportan variedad al género. Así, los interlocutores pueden ser personajes alegóricos, como las dos mujeres de la *Altercatio Aecclesie contra Synagogam* (siglo x)⁹. Otras veces son, sin más, designados directamente en relación con su fe; así sucede con el *Maamín* (Creyente) y el *Min* (Hereje, es decir, el cristiano) del *Séfer ha-Berit* (*Libro de la Alianza*, ca. 1170) de Yosef Qimji, o con el Judío y Cristiano genéricos de la anónima *Disputa* castellana del siglo XIII.

Los autores conversos buscan en muchas ocasiones justificar su nueva fe explicando las circunstancias de su apostasía en los preliminares de sus obras¹⁰, y esa justificación se refuerza, en los textos dialogados, mediante interlocutores representativos de su nuevo y su viejo «yo». Así, Pedro Alfonso de Huesca (antes Mosé Sefardí) se desdobra en su *Dialogus contra Iudaeos* (ca. 1106) en unos simbólicos «Petrus» y «Moyses», supuesto amigo de infancia del primero y muy dolido por su deserción; y Alfonso de Valladolid cede la palabra, en su *Mostrador de Justicia* (ca. 1330) a un no menos significativo «Mostrador» (Maestro) recién convertido y a un combativo «Rebelle» judío.

Una última variedad de la ficción dialógica polémica es la que se presenta como derivada de una experiencia personal, más o menos serena, de controversia en el ámbito privado. Es recurso corriente en el siglo XII: lo usa, por ejemplo, Yacob ben Rubén en su *Séfer miljamot ha-Shem* (*Guerras*

7. Para un acercamiento a muchos de los autores y episodios relacionados con la polémica en el ámbito hispánico, *vid.* Del Valle (ed.) 1992, 1998 y 2010.

8. Los participantes judíos en la disputa turtusí redactaban de memoria los informes que se iban enviando a las aljamas (*vid.* Pacios 1957, I, 34-40, y las actas oficiales en el volumen II).

9. El género, con antecedentes tardoantiguos —la *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* pseudo-agustiniana—, se prolonga en las representaciones escultóricas y pictóricas de ambas disputantes en la escultura y pintura de época gótica, como las muy conocidas de la catedral de Estrasburgo (ca. 1320).

10. El relato de conversión puede presentarse como obra exenta, tal como sucede con el *Opusculum de conversione sua* de Hermann de Colonia (antes Yehudá ben David ha-Leví, bautizado en 1128 o 1129).

del Señor, ca. 1170), cuyos *Meyajed* (Defensor [de la unidad divina]) y *Me-kajed* (Negador) dan voz, presuntamente, a la discusión provocada por un inquieto amigo cristiano del autor. También el cristiano Gilbert Crispin, abad de Westminster, escribe su *Disputatio Iudaei et Christiani* (ca. 1097) tras unas supuestas conversaciones con un sabio rabino de Maguncia.

6. *Sermón*: La predicación con fines polémicos y misioneros se desarrolló de modo sistemático a partir del surgimiento de las órdenes mendicantes en 1210-1215, pero se documenta desde época antigua. Evidentemente, se produce en un solo sentido, pues los judíos no están autorizados a predicar su fe a auditorios cristianos, aunque en teoría estén obligados a contestar a los frailes que los catequizan, interpeándolos, en las sinagogas (Baer 1981, 126-129). Entre los textos efectivamente predicados y luego registrados por escrito merece destacarse cualquiera de los sermones pronunciados en los decenios iniciales del siglo xv por fray Vicente Ferrer ante auditorios mixtos; y, como muestrario de modelos predicables, cabe citar, en la misma Corona aragonesa, el *Liber predicationis contra Iudaeos* (1305) de Ramón Llull.

III. LA LENGUA Y EL ESTILO

Toda esta literatura se expresa en la lengua culta, internacional, de cada comunidad, lengua que es, a la vez, la de los respectivos textos sagrados heredados de la Antigüedad: el griego y, enseguida, en Occidente, el latín de la Vulgata y Agustín de Hipona, y el hebreo bíblico y su prolongación rabínica. Sin embargo, desde el comienzo de la baja Edad Media se documentan algunas novedades que amplían el alcance de la polémica: así, los judíos hispanos y provenzales traducen del árabe al hebreo las obras de sus correligionarios andalusíes, como el *Kuzarí* de Yehudá ha-Leví (ca. 1140), y llegan, con el tiempo, a componer algunas obras anticristianas en romance, como es el caso de la ya citada *Refutación de los principios de los cristianos* (1398) de Jasday Crescas¹¹. Del uso de la lengua vernácula como vehículo compartido de expresión son ejemplo necesario las discusiones, privadas y públicas, y la actividad de los predicadores populares; en ambos casos —especialmente en las controversias públicas— se ponen en circulación los argumentos desarrollados en las obras escritas.

Los conversos, por su parte, ofrecen soluciones de gran interés. Dos personajes tan separados en el tiempo y el espacio como Pedro Alfonso y Pablo de Santa María difunden su obra polémica en latín¹², pero, como ya

11. Las obras en romance se retraducen al hebreo para su ulterior difusión, como hizo Yosef ben Sem Tob (m. 1460) con el tratadito de Crescas. Las traducciones del árabe se integran en un contexto más amplio que afecta a toda la producción intelectual judeoandalusí; es clave, al respecto, hacia 1200, la labor de la familia provenzal Ibn Tibbón.

12. Parece lógico que Pablo de Santa María, miembro de una de las familias más cultas y poderosas de Castilla desde antes de su conversión, más tarde obispo de Burgos, compusiera así su *Scrutinium Scripturarum* (1432-1434) en un periodo —el reinado de Juan II— de creciente latinización de la cultura cortesana de Castilla. El caso de Pedro Alfonso resulta más sorprendente, ya que a principios del siglo xii «judío» y «latín» parecen términos casi excluyentes, sin contar con el posible origen andalusí del autor; así, aunque su *Dialogus contra Iudaeos* se difunde por toda

se ha indicado, se escribe también en lengua vulgar desde el siglo XIII¹³. Dos de los polemistas de mayor renombre, Alfonso de Valladolid y Jerónimo de Santa Fe, nos proporcionan, en su utilización del vernáculo, datos muy significativos al respecto. El primero, de formación ajena a la cultura latina, parece haber escrito primero en hebreo para luego autotraducirse al castellano, que maneja con una riqueza de matices comparable a la de sus contemporáneos Juan Ruiz, don Juan Manuel o Sem Tob de Carrión; con ello, asegura la difusión de su obra tanto entre sus adversarios judíos como entre sus valedores y discípulos cristianos, enfrentados así, por primera vez en lengua vulgar, al peculiar estilo de la prosa rabínica contemporánea. Por su parte, Jerónimo de Santa Fe envía en 1412 a las aljamas aragonesas un opúsculo hebreo que fija la pauta a seguir en la inmediata disputa de Tortosa; el primer destinatario de su versión castellana —base de la posterior latina— fue sin duda, el antipapa Benedicto XIII, promotor de la controversia¹⁴.

IV. LA DISPOSICIÓN DE LOS TEXTOS

La mayoría de las obras polémicas que conservamos están escritas en prosa. Hay ejemplos aislados de uso del verso, siempre menos efectivo para la argumentación doctrinal erudita, como el *Tractatus adversus Iudaeorum* en hexámetros de Prudencio (ca. 400), o las respuestas del poeta judío Selomó Bonafed al proselitismo del converso Francesc de Sant Jordi (antes, Astruc Rimoch) en la primera mitad del siglo XV¹⁵.

Es también perceptible cierta variedad en cuanto a los registros estilísticos, al tono de un discurso que, aunque necesariamente orientado al despliegue de un lenguaje técnico, centrado en la argumentación de base exegética, acusa en ocasiones el peso de lo emocional, un factor al que no son ajenos el receptor previsto para cada obra ni las circunstancias de su composición. El repertorio de tonalidades va desde la violencia doctrinaria del *Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem* (1146) de Pedro el Venerable de Cluny a la cortesía filosófica del *Kuzarí* (ca. 1140), del ajuste personal de cuentas que traslucen las respuestas de Alfonso de Valladolid a Yisjac Polgar a la ironía refinada que llevó a los cristianos a equivocarse durante un tiempo el verdadero sentido del *Al tehí ka-aboteja* (*No seas como tus padres*, 1392) de Profiat Durán. En los textos dialogados, como

Europa en latín, ello no excluye una primera redacción, no documentada, en hebreo o en lengua vernácula.

13. Otros ejemplos castellanos son los anónimos *Debate entre un cristiano y un judío* (ca. 1250-1280) y *Coloquio entre un cristiano y un judío* (ca. 1370), o el maestro Juan de Toledo el Viejo (ca. 1416).

14. Se trata de *Razones [...] contra los judíos negantes el advenimiento del verdadero Mexías*, conocido en hebreo como *Séfer ha-piccurim* (*Libro de las herejías*); en 1413, el autor compuso el opúsculo hoy titulado *Errores y falsedades del Talmud* (con posterior versión latina, *De Iudaicis erroribus ex Talmuth*).

15. El *Ezer ha-dat* de Isaac Polgar proporciona un raro ejemplo de empleo de la prosa rimada hebrea. Para Bonafed, que no es un polemista, sino que defiende con sus versos a un amigo, cf. cap. 18, VII.2.

pide el género, el interlocutor positivamente marcado suele adoptar un perceptible tono de superioridad.

La arquitectura argumentativa de las obras se sustenta, en todas las etapas históricas de la polémica, en el procedimiento más común de la literatura doctrinal en ambas religiones: la exégesis de pasajes cuidadosamente seleccionados de textos sagrados, en principio bíblicos y veterotestamentarios, cuyo catálogo básico queda tempranamente fijado por el interés cristiano en afirmar su verdad a costa del judaísmo¹⁶. Ese interés determina también el tipo de exégesis favorecido por cada contendiente. El discurso cristiano se sustenta sobre la afirmación de que, además de poseer un sentido literal como crónica del antiguo Israel, el Antiguo Testamento —leído casi siempre a través de la Vulgata hasta los siglos XII y XIII— es susceptible de una lectura alegórica por la que muchos de sus pasajes desvelan las claves que permiten leer la historia de Jesús como la del Mesías prometido. Tal sentido figurado de la Biblia judía es negado radicalmente por los rabinos, que se aferrarán a la exégesis literal del texto hebreo de la Escritura, cuyo sentido se precisa mediante el análisis histórico y gramatical de cada pasaje¹⁷. La descontextualización por parte cristiana de los *testimonia* objeto de debate frustra, desde el punto de vista argumentativo, toda posibilidad de dotar a la discusión de una base común a ambas religiones; el único intento serio en este sentido consistirá, sobre todo a partir de los siglos bajomedievales, en el compromiso tácito de que los razonamientos empleados en la polémica se desarrollen únicamente a partir de fuentes de validez indiscutible para el adversario¹⁸. Ello propició, por parte judía, el conocimiento de los Evangelios —que ya circulaban en hebreo en el siglo IX (Del Valle 2010, 151-154)—, así como la aproximación de algunos estudiosos de los siglos XIV y XV a la cultura escolástica de los cristianos (Baer 1981, 493). Del mismo modo, estos añadirán al Antiguo Testamento, a cuya versión masorética se acercan a partir del siglo XII, las *hagadot* de la literatura talmúdica y midrásica, predilectas de los polemistas conversos y sus patrocinadores mendicantes durante la baja Edad Media¹⁹.

El mismo criterio rige la selección de *auctoritates* complementarias: filosóficas, históricas, místicas, etc., entre las que destacan las primeras, especialmente en autores formados en la tradición de pensamiento que, en el mundo judío, culmina con Maimónides. De este modo, un antiguo médico como Alfonso de Valladolid echa mano de este, así como de Aristóteles o Averroes, para, en sus *Respuestas* a Yisjac Polgar, completar los argumentos que toma de la Biblia o el Talmud; parecido recurso a los *auctores* fi-

16. *Vid.*, por ejemplo, Gn 1,26; 26,4; 49,10; Dt 6,4; 21,23; Is 7,14; 9,5; 53; Jr 31,31; Ez 44, 2 ss.; etcétera.

17. Tales escritos forman la variedad más común de obra polémica judía, si bien, a lo largo de la Edad Media, se recurrirá también a otros tipos de exégesis no literal; *vid.* Lasker 1977, 1-12.

18. El «Mostrador» de Alfonso de Valladolid fija el catálogo de las mismas nada más abrir su disputa con su interlocutor judío (cap. I,1; 1994, 43-44). Para la ideología misionera *racionalista* medieval, no importa que no se crea en el texto aducido como testimonio; lo esencial es que el adversario crea en él.

19. Estudia el proceso de incorporación —con antecedentes aislados antes de Pedro Alfonso— Orfali 1998.

losóficos greco-árabes anima, por ejemplo, la glosa de Yosef ben Sem Tob (ca. 1451) a su traducción de la obra polémica de Jasday Crescas.

Ni que decir tiene que tales niveles de especialización, tanto a la hora de seleccionar las fuentes de autoridad como a la de diversificar las pautas exegéticas para la argumentación doctrinal —la filosofía, al igual que el enrevesado discurso rabínico, sirve también de guía en este aspecto en la baja Edad Media²⁰—, no se pueden generalizar. Así, por ejemplo, y a despecho de su consistente erudición y capacidad dialéctica, los rabinos convocados en Tortosa se quejan de la desigualdad que supone su falta de dominio de las técnicas escolásticas de sus oponentes; y del lado cristiano, el recurso al Talmud y al Mídrás no logra enmascarar la relativa pobreza de obras como el anónimo *Coloquio entre un christiano y un judío* (ca. 1370).

V. LOS TEMAS DE LA POLÉMICA

Aunque el grado de complejidad que alcanza el tratamiento de los *testimonia* puede llegar a ser muy elevado, la discusión doctrinal se articula sobre un puñado de temas principales que, en su mayoría, se hallan bien establecidos desde los primeros tiempos. Tal repertorio, impuesto evidentemente por la parte cristiana, conformará las agendas de las grandes controversias, y pautará el sumario de todo tipo de escritos polémicos. Se resume, en lo esencial, en las siguientes afirmaciones, incansablemente reiteradas por los propagandistas del cristianismo ante los oídos y los ojos de los judíos:

1. El Mesías prometido por los profetas ha llegado ya.
2. Las condiciones asociadas por la tradición judía a la figura del Mesías —monarca terreno, universal, restaurador de Israel en Palestina, etc.— se cumplen en el personaje histórico de Jesús de Nazaret. Su pasión y muerte expían el pecado original y redimen espiritualmente a la humanidad.
3. Jesús, Hijo de Dios, posee la doble naturaleza, humana y divina, del Mesías: es la segunda persona de un Dios uno y trino, materializada por medio del embarazo y parto milagrosos de María, madre siempre virgen.
4. Con el cumplimiento de los plazos mesiánicos y la destrucción del Segundo Templo se consuma el ciclo histórico-teológico del judaísmo. Como consecuencia de ello, pierden su validez normativa todos los mandamientos ceremoniales —no los morales— contenidos en la ley mosaica.
5. La Ley nueva enseñada por Jesús y sus apóstoles completa y sustituye a la Torá, y la comunidad cristiana se consagra como *verus Israel*, como muestra su expansión universal y la paralela decadencia del judaísmo.

La baja Edad Media, con la confluencia de conversos y mendicantes en la primera línea antijudía, añade a los debates otros dos núcleos temáticos de peso:

20. Como en las secciones anticristianas del *Emunot ve-ha-deot* de Saadia ha-Gaón o en el tratamiento que del pecado original hace Alfonso de Valladolid en el capítulo IV del *Mostrador de Justicia*. Este autor, en cualquiera de sus obras, ofrece también el ejemplo más elaborado de argumentación rabínica de corte cristológico (*vid.* Alba 1993).

6. La literatura rabínica contiene errores y falacias que van no solo contra el cristianismo, sino también contra la Torá y la ley natural. El Talmud, como supuesta Ley Oral revelada, se convierte en guía de los judíos de la diáspora, a los que extravía y adoctrina en el odio al cristianismo.

7. Sin embargo, una parte de las hagadot talmúdicas y midrásicas confirma la mesianidad de Jesús. La Ley Oral, a pesar de su carácter espúreo, contiene, pues, el testimonio de la nunca reconocida aceptación rabínica de la verdad del cristianismo.

VI. LA ESTRATEGIA POLÉMICA DEL JUDAÍSMO

Frente a la cada vez mejor engrasada maquinaria polémica cristiana, los judíos, no menos dotados para la exégesis, desarrollan un conjunto de respuestas encaminado —hay que insistir en ello— más a desactivar la amenaza a la fe de la que depende la supervivencia de su comunidad que a enfrentar, en un imposible diálogo paritario, las tesis de lo que para ellos no es más que una variedad herética de su propia religión. Esas respuestas conforman, ya desde la época andalusí, una cuádruple vía de resistencia²¹:

1. *Revisión crítica de la polémica cristiana.* La exégesis bíblica cristiana distorsiona el sentido de la Escritura. Así, se desarrolla la contraexégesis de cada uno de los *testimonia* bíblicos aducidos por los cristianos sobre la base de una lectura contextual de los mismos y dando preferencia al *peshat*, la interpretación literal o histórica, frente a la tipologización cristiana. Esta actitud se complementa con la crítica de los errores contenidos en la Vulgata, usada como fuente por los polemistas cristianos sin posibilidad de acceso al texto hebreo de la Biblia²². Por otra parte, y tras la entrada en juego de las hagadot rabínicas, cuyo carácter folclórico y narrativo vuelve problemática su literalidad, se defiende el valor ejemplar o alegórico de estas, más poético —por así decir— que doctrinal, rebajando, como hizo Najmánides en 1263, su fuerza normativa, e insistiendo en la incapacidad cristiana para analizar las contradicciones aparentes y los matices de los pasajes en cuestión.

2. *Consideración objetiva de las circunstancias históricas relativas a Jesús y al triunfo del cristianismo.* Se presenta al apóstol Pablo como responsable de la deriva herética cristiana. Para autores como Profiat Durán, el Evangelio muestra que Jesús y sus primeros seguidores viven y piensan como judíos. La cultura religiosa de Jesús es poco profunda y, aunque no se lo descalifica como impostor —por lo peligroso, en muchos casos, de tal afirmación—, se subraya que no cumple las condiciones previstas para el rey Mesías y se contraataca en materia de cómputo mesiánico rehaciendo las cronologías *ad hoc* elaboradas por los cristianos²³.

21. *Vid.*, entre otros, Chazan 2006, 252-255 y Del Valle 2010, 151-165.

22. Aunque el recurso a la Vulgata es un fenómeno esencialmente altomedieval, la traducción latina de Jerónimo sigue siendo utilizada posteriormente por los polemistas cristianos, aunque a veces en paralelo con el texto hebreo. Buen ejemplo de ello es el popular *Libro de las tres creencias* (ca. 1393), de autor incierto, que cita la Biblia en hebreo, latín y castellano.

23. Para la discusión mesiánica y del declive histórico del judaísmo era clave el análisis de la cronología recogida en la Biblia, donde, por ejemplo, las enigmáticas profecías danielinas de las

Tampoco la historia del mundo tras la muerte de Jesús ha traído la esperada era mesiánica de paz universal: el cristianismo no es hegemónico y se halla amenazado por el islam, lo que, junto a la violencia y persecuciones de que siguen siendo objeto los judíos, apunta más bien a un tiempo preapocalíptico²⁴. En todo caso, el paciente sufrimiento judío es un signo de sus merecimientos ante el Señor, como muestra el hecho de que el judaísmo haya sobrevivido al ascenso y caída de todos los reinos; y es que el éxito terrenal de un imperio no garantiza la verdad de su fe.

3. *Exposición de la irracionalidad de las creencias cristianas.* A pesar de la insistencia cristiana en la demostración racional de sus dogmas, desde el punto de vista judío —y musulmán— el cristianismo es una religión absurda, que atenta contra el principio de la unidad divina. La creencia en la Trinidad, la Encarnación o la virginidad de María, o la doctrina sobre el pecado original, no resisten el análisis de la razón y de la lógica, y dejan en evidencia la falta de fundamento de la fe cristiana.

4. *Denuncia de la inmoralidad de la sociedad cristiana.* Frente a los ataques al judaísmo por las supuestas maldades y suciedad de costumbres fomentadas por los preceptos de la Ley Oral, los judíos ven a sus vecinos cristianos como una sociedad degradada por la práctica continuada de la guerra, los abusos violentos y la liviandad sexual; un mundo, en suma, aún muy alejado de la felicidad propia de la era mesiánica.

VII. LAS FASES HISTÓRICAS DE LA POLÉMICA: DEL «RESTO» JUDÍO AL ANTISEMITISMO

Si la producción literaria de carácter polémico salida de manos cristianas y judías destaca, en conjunto, por su homogeneidad e inflexibilidad de planteamientos, no es menos cierto que, vista con una perspectiva histórica, refleja, a través de una serie de cambios en sus protagonistas, fuentes y modos de argumentación, un fenómeno de gran trascendencia para la cultura occidental: la progresiva degradación, por parte de una Iglesia casi siempre apoyada y secundada por la sociedad laica, de la inicial imagen del judío como «Otro» esencial, definidor, por su mera existencia, de las propias raíces y razón de ser identitarias. Para cerrar este trabajo conviene, en consecuencia, enumerar los puntos nodales que articulan la historia medieval de la polémica judeocristiana²⁵:

setenta semanas o los cuatro reinos son, desde Jerónimo, imprescindibles fuentes de autoridad. Jesús es tratado como un impostor por Maimónides, que escribe en el Egipto musulmán ca. 1180-1190, o en relatos populares como el semiclandestino *Toledot Yeshu* (*Historia de Jesús*), del que se hacen eco los polemistas cristianos.

24. Se explicaría, así, el éxito del reguero de falsos mesías y profetas mesiánicos que salpica la historia del judaísmo de la diáspora; ejemplos medievales destacados son el caso que dio pie a la *Epístola del Yemen* (ca. 1172) de Maimónides, o el de los falsos profetas castellanos de 1295, cuyos escandalosos ecos comenta Baer 1981, 220-223.

25. Se ocupa en detalle de cada una de las etapas de la misma, entre los siglos V y XIII, Cohen 1999; *vid.* igualmente los títulos citados en la Bibliografía general.

1. *El modelo agustiniano*

Agustín de Hipona (354-430) es quien, tras los primeros tiempos de definición, expansión y, por último, reconocimiento oficial del cristianismo, da forma a la doctrina que fija, en lo sucesivo, el punto de vista de la Iglesia sobre los judíos y su papel en el plan divino de la salvación. En distintos lugares de sus obras los judíos quedan reducidos, por su ceguera (*caecitas*) y obstinada falta de fe (*perfidia*), a la condición de siervos del nuevo pueblo elegido. Pero, como custodios del Antiguo Testamento, atestiguan la legitimidad de las profecías cristológicas que este contiene y, por ello, han de ser preservados como «resto» de Israel. Sí se puede, eso sí, catequizarlos sin violencia: la conversión llegará en su momento²⁶.

2. *La alta Edad Media*

Durante la alta Edad Media, el centro de la polémica judeocristiana se va desplazando hacia el norte de Italia, Francia y la Hispania visigoda. La reivindicación del cristianismo, en pleno periodo de reasentamiento tras las invasiones germanas, se liga a veces a intereses políticos que afectan al trato dado a los judíos. Así, el papa Gregorio Magno (590-604), a pesar de su escasa simpatía personal hacia estos, convirtió los puntos de vista de Agustín en la que iba a ser, durante medio milenio, la doctrina oficial de la Iglesia: tolerancia vigilada, rechazo de la violencia, procura persuasiva de la conversión, elementos que ofrecen el marco para una coexistencia —no exenta de recelo— al que Calixto III (1119-1124) dará forma definitiva con la muchas veces repromulgada bula *Sicut Iudaeis* (Grayzel 1962).

Sin embargo, desde los mismos siglos altomedievales, la actitud de la jerarquía eclesiástica restará en muchas ocasiones efectividad a la doctrina oficial sobre el judaísmo. Destaca, en este sentido, la función política que asumen los escritos polémicos de Isidoro de Sevilla (ca. 570-636), quien, a pesar del tono impersonal de su difundido *De fide catholica contra Iudaeos*, sintoniza con el ambiente intolerante del reino visigodo católico, apoyando con su obra el plan de unidad política y religiosa de Sisebuto, que decretó la conversión de los judíos en 614 (Albert 1982). Y, aunque algo posteriores, también poseen un sentido político los escritos del carolingio Agobardo, arzobispo de Lyon desde 816, indignado ante el filo-judaísmo de la corte de Luis el Piadoso (Blumenkranz 1963, 144-178).

3. *La renovación del siglo XII*

La entrada en la baja Edad Media, con la expansión territorial e intelectual de una cultura cristiana en plena remodelación desde finales del siglo XI, aporta orientaciones nuevas que influyen sobre los planteamientos de la polémica con el judaísmo. Por una parte, la virulenta ideología de

26. La doctrina agustiniana se sintetiza en su lectura profética de Sal 59 (58 Vg), 12: *Ne occidas eos, nequando obliviscantur populi mei. / Disperge illos in virtute tua, / Et depone eos, protector meus, Domine* («No les des muerte, no se vaya a olvidar mi pueblo; / hazlos vagar, con tu ejército derribalos: / el Señor es mi escudo»). Vid. Blumenkranz 1977, art. III.

cruzada que, en el marco de la reforma gregoriana, difunden cluniacenses y cistercienses, lleva a algunos autores a presentar a los judíos como un obstinado enemigo interior que se nutre de su odio secular al cristianismo y de un materialismo insensible a lo espiritual (Cohen 1999, 219-270); sucede, por ejemplo, en los sermones y cartas de Bernardo de Claraval (m. 1153), en el *Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem* (ca. 1146), del exaltado abad de Cluny Pedro el Venerable, o, a finales de siglo, en las homilias de fray Martín de León.

A la vez, y en contraste con esto, el desarrollo en el norte de Europa —alimentado por el flujo de traducciones filosóficas y científicas greco-árabes que llega del sur— del pensamiento preescolástico, que se acerca a la teología desde la lógica y la filosofía, reorienta los escritos polémicos. Obras como la ponderada *Disputatio Iudaei et Christiani* (ca. 1097), de Gilbert Crispin, abad de Westminster y compañero de Anselmo de Canterbury, se plantean fundamentar la superioridad de la propia fe en el análisis racional de las fuentes²⁷, y abren el camino para el florecimiento oral y escrito de la polémica en los siglos posteriores. Fruto notable de tal enfoque será el *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* de Abelardo (m. 1142), que compara de modo más especulativo que polémico las religiones cristiana y judía con la filosofía.

La tercera novedad del siglo XII la constituye el nuevo interés cristiano por las Escrituras hebreas, que refleja los contactos entre estudiosos cristianos y judíos en un momento en que estos últimos desempeñan un papel clave en la transmisión del saber greco-árabe a Occidente (Grabois 1975). El acercamiento a la *hebraica veritas* de los escolares de Chartres y París fue aprovechado para la polémica por autores como Guillaume de Bourges, ya al filo de un siglo —el XIII— que iba a convertir las fuentes hebreas en la materia prima fundamental de la discusión interreligiosa.

Pedro Alfonso de Huesca (antes Mosé Sefardí, 1060-ca. 1140) contribuyó también, sin duda, al aprovechamiento polémico del texto masorético con su muy difundido *Dialogus contra Iudaeos* (ca. 1106); pero, sobre todo, y como autor en sintonía con el racionalismo propio de los polemistas de su tiempo, posee una significación clave para el futuro del género: se trata, en efecto, del primer converso medieval que pone su rica formación escolar y exegética al servicio de la confrontación —de tono, ciertamente, mesurado— con el judaísmo. En su obra exhibe, en consecuencia, sus conocimientos de ciencia y astrología para fundamentar sus argumentos doctrinales; pero su legado más importante será su exégesis de las hagadot rabínicas para probar el carácter irracional, incluso herético, del judaísmo medieval (Alfonso 1996, IX-LVII).

4. La reacción judía

El deterioro de la coexistencia con musulmanes y cristianos durante el siglo XII y, en el caso de estos últimos, la multiplicación de textos que subrayan la inferioridad y desvío doctrinal de los judíos, suscitan una deci-

27. Para esto y lo que sigue, *vid.* Funkenstein 1971. Para el nuevo racionalismo, Blumenkranz 1977, art. XIII.

didada reacción de estos en defensa de su fe. Lo mismo en al-Ándalus que en Provenza o en el reino de Francia, se buscará apuntalar la conciencia del valor absoluto del judaísmo tanto desde disciplinas como la exégesis o la filosofía como mediante obras que refutan directamente las afirmaciones polémicas. En las taifas andalusíes, Yehudá ha-Leví (1080-1141) busca con su *Kuzarí*, sereno diálogo articulado en torno a la anécdota histórica de la conversión del rey de los jazaros al judaísmo, establecer la primacía de la «religión perseguida» sobre la base de la fe y la revelación de una Ley que vuelve trascendente la historia de las relaciones entre Israel y su Dios. La obra conocerá una amplia difusión tras ser traducida de su original árabe al hebreo en la Provenza de finales de siglo²⁸; sin embargo, el razonado pietismo que sustenta su puesta en cuestión de las otras religiones del Libro y, sobre todo, de la filosofía racionalista en ascenso, la aparta de la que va a ser, en breve, la corriente principal de la polémica, basada en la exégesis racional de carácter histórico, gramatical o, incluso, filosófico. En esta línea destacará la resistencia judeoprovenzal a las presiones cristianas durante la transición del siglo XII al XIII, como atestiguan las obras de Yosef Qimji (1105-1170) y su hijo David (1160-1235), o el *Séfer Miljamat ha-Shem* (*Libro de las guerras del Señor*, ca. 1170) de Yacob ben Rubén, de largo influjo posterior²⁹. El prólogo de esta obra ilustra uno de los tópicos propios del género: el del encuentro —que aquí pudo haber sido real— del autor con un no creyente, en este caso, un sacerdote cristiano:

Ya que *el Señor ha puesto delante de mí* [Gn 27, 20] el que yo aclare todas estas cosas grandes y maravillosas, las expl[ic]aré tal como me ocurrieron cuando vivía en la pendiente de Gascaña [¿= Huesca?], en el exilio, habiendo sido decretado sobre mí que hablara con extraños. Allí, en el país de mi residencia, entabló amistad conmigo un cristiano, uno de los principales de la ciudad y de los sabios de su generación. Era sacerdote, experto en el arte de la frase [lógica], cursado en todas las ciencias teológicas. Pero nuestro Creador, bendito sea, había embadurnado sus ojos sin que pudiera ver y sin que su corazón pudiera entender, estando su alma apegada al ídolo y su deseo y sus pensamientos [dirigidos] al culto de sus [ídolos] de madera y piedra. Como yo estuviera frecuentemente con él para aprender de él sabiduría y conocimiento, me preguntó [un día]: «¿Hasta cuándo vais a retardar [...] conduciros según el sentido, para ver con los ojos y oír con las orejas, tú y todos tus hermanos, llamados por el nombre de Jacob, que cada vez os estáis debilitando más, humillándoos y empobreciéndoos ante los ojos de todos, disminuyendo constantemente en número [...], mientras que nosotros continuamente crecemos, hasta el punto de que nuestro poder es elevado, nuestros enemigos son como suelo para la planta de nuestros pies [...]? Por tanto, si hay culpa en tus manos, aléjala de ti; si hay verdad en tus labios, da la respuesta con ella, habla como te parezca, no temas nada. Yo quiero formularte una serie de preguntas. Instrúyeme». Tomó entre sus manos un libro de los sabios de sus antiguas generaciones, de tres autores que afianzaban su error: el primero Jerónimo, el segundo Agustín y el tercero Pablo (Schmitz 1992, 54-55, con leves correcciones).

28. Vid. Millás Vallicrosa 1947, entre otros. Traducido en Yehudá ha-Leví 2001.

29. También los rabinos asquenazíes de la Francia del norte y Renania se muestran activos hasta la crisis de mediados del siglo XIII, con obras como el *Séfer Nidsajón Yashan* (o *Vetus*, *Libro de polémica antigua*).

5. Los frailes y la literatura rabínica

El siglo XIII supone un salto cualitativo en la concepción y tratamiento de los judíos por parte cristiana, a partir de la sistematización de las novedades aportadas por la centuria anterior a la polémica —argumentación racional, atención al hebreo y a las fuentes rabínicas, presencia conversas, refutación conjunta con musulmanes y herejes— y en un momento en que la fractura intelectual del judaísmo a raíz del enfrentamiento entre pietistas y seguidores de la filosofía de Maimónides confluye con la intensificación de la actividad catequética de la Iglesia a partir del IV concilio Lateranense (1215). Actores principales de esta última son los frailes mendicantes, que, con el apoyo papal, se aplican a la conversión racional de los *infideles* a través de la predicación y la controversia religiosa. Se va a fomentar la celebración de controversias públicas, reguladas desde el poder³⁰, en las que, en teoría, se hace patente la capacidad persuasiva que hacia 1200 se le atribuye con carácter casi universal a la argumentación racional aplicada a materias de fe.

El tratamiento que los mendicantes dispensarán a los judíos hace evidente una degradación del estatus de estos en la perspectiva cristiana del mundo en la que, bajo el control de los frailes, juegan un papel decisivo y solidario tanto los conversos cultos como la recién *descubierta* literatura rabínica. Esta proporciona la base material para considerar a los judíos contemporáneos como herejes de su propia religión; aquellos pondrán voz y argumentos a las grandes controversias de la época. La presión doctrinal sobre el judaísmo se carga de una agresividad nueva, que acabará haciéndose agobiante³¹. Un converso resentido de La Rochelle, Nicolas Donin, provoca, con su denuncia del Talmud ante el papa Gregorio IX, la celebración de la controversia de París de 1240, debate e inquisición a un tiempo que llevarán en 1242 a la primera de las varias quemaduras de libros rabínicos que conocerá la baja Edad Media³².

Aunque conservamos algunas obras de polémica religiosa anticristiana, los *autores* judíos más destacados de este periodo son los rabinos protagonistas de las controversias públicas, que, en un clima de alarma general, se enfrentaron a la intromisión cristiana en unos textos que, como espina dorsal del judaísmo vivo, se habían mantenido hasta entonces lejos de la contaminación gentil, en sintonía con el principio talmúdico de que «Israel se ocupa de la Torá, los gentiles no» (Meg 15b). En París, Yejiel ben Yosef y otros rabinos de la ciudad realizaron una inútil, pero digna defensa del Talmud; en 1263, en Barcelona, será Najmánides quien haga frente a otro converso, el dominico provenzal fray Pablo Cristiano (antes, Saúl de Montpellier), protagonista también, en 1270, de una nueva controversia parisina.

La disputa de Barcelona llama la atención por diversos motivos. En primer lugar, la mejor preparación de Najmánides —el sabio más respetado

30. Gregorio IX prohíbe las controversias no oficiales en la bula *Sufficere debuerat* (1233), pero hay testimonios de tales discusiones privadas hasta finales de la Edad Media.

31. *Vid.* Cohen 1982 y Chazan 1989, con enfoques no del todo coincidentes.

32. Quemaduras —la última, en 1553 en Italia— que alternaron con órdenes de expurgo de los libros rabínicos. Para el desarrollo de la controversia parisina, *vid.* Rosenthal 1956.

del momento en Sefarad— neutralizó la argumentación de fray Pablo, en un caso quizás único de victoria judía en este tipo de actos. Igualmente, y aunque se suspendió a los pocos días, tuvo un desarrollo más propio de una verdadera controversia que del habitual proceso dramatizado antijudío, lo que quizás se deba a la ponderada influencia del rey Jaime I, que la presidió junto al general dominico y promotor del acto, fray Raimundo de Peñafort. Y, por último, se inaugura aquí una segunda y fructífera línea de aprovechamiento cristiano del Talmud, basada en el supuesto de que, en su creación de una falsa «Torá Oral», a los rabinos se les escapó el sentido profundo, cristológico, de muchas de las tradiciones o hagadot que compilaron. Ello proporciona un arma poderosa para lograr la conversión de los judíos, apegados a esta Ley Oral, y confirma la malicia de sus sabios, conscientemente alejados de la exégesis correcta de tales pasajes³³. La cuestión crucial del Mesías se discutió, por ejemplo, en los siguientes términos:

Se levantó fr. Pablo, imaldito sea!, y dijo: «Aduciré otro argumento de que el tiempo del Mesías ya pasó».

Respondí: «¡Escúcheme un momento mi señor el rey! El fundamento de la controversia y de la discusión que nos ocupa no está en el Mesías [...]. Tú eres rey y él es rey. Tú eres rey *goy* [*i. e.*, gentil] y él es rey de Israel; y el Mesías no es sino un rey de carne y sangre como tú. Y cuando con tu permiso sirvo a mi Creador en exilio, en tortura, en esclavitud, en *oprobio de los pueblos* [Ez 36,15] que *de continuo me agravian* [Sal 102,9], mi recompensa se aumenta y por ello mereceré el mundo futuro para siempre. Pero cuando reine el Mesías siendo rey de Israel y su Torah sea puesta en el mundo entero y me vea obligado a permanecer en la Torah de los judíos, no será tan grande mi recompensa. Por lo demás, la raíz de la controversia y de la polémica entre los judíos y los incircuncisos está en lo que decís vosotros sobre la esencia de la Divinidad, que es algo muy duro. Y vos, nuestro señor el rey, siendo muchacho, hijo de cristiano y cristiana, escuchaste todos tus días a frailes franciscanos y dominicos, sobre el nacimiento de Jesús, y a fuerza de costumbre llenaron de esto tu médula y tu tierna inteligencia. La razón, sin embargo, no puede aceptar lo que vosotros creéis. Ni la razón ni la naturaleza admiten semejante cosa, ni los profetas hablaron de este modo. Además [...], no puede explicarse el prodigio de que el Creador [...] se encarnara en el seno de una mujer judía y creciera durante nueve meses y naciera pequeño y, después de esto, creciera y cayera en poder de sus enemigos [...] y le hicieran morir; y dijieran, tras esto, que vivía y que había vuelto a su lugar primero, etc. Esto no puede admitirlo ni la razón del judío ni la de hombre alguno. Por tanto, hablaréis en vano y para nada, porque el fundamento de nuestra controversia es este; sin embargo, hablemos del Mesías como es vuestro deseo».

Preguntó el impío Pablo: «¿Creéis que ha venido el Mesías?».

Le contesté: «Yo no creo. Y voy a demostrar realmente que no ha venido ni hubo hombre que dijera [...] de él que era el Mesías a excepción de Jesús. Pero es imposible creer en su mesianidad porque el profeta dijo del Mesías: *Y su gobierno de un mar a otro mar y del río hasta los confines de la tierra* [Sal 72,8], y Jesús no tuvo poder alguno, a excepción de que se fugó de sus enemigos [...], pero al fin cayó en su poder y no pudo librarse de ellos; ¿y cómo podría salvar a todo Israel? Además, después de su muerte no tuvo poder alguno, ya que no poseyó el imperio de Roma, y antes de su nacimiento la urbe de Roma domina-

33. Sobre la disputa barcelonesa, *vid.* Tostado 2009 y la bibliografía allí citada.

ba la mayor parte del mundo y, después que viniese a su religión, perdió gran parte del imperio. Incluso los servidores de Mahamut [*i. e.*, Mahoma], vuestros enemigos, tienen ahora más poder que vosotros. Dijo el profeta [...]: *Forjarán de sus espadas azadas y no alzarán espada nación contra nación* [Is 2,4]. Y desde el tiempo de Jesús hasta aquí el mundo entero está lleno de violencia y rapiña, y los cristianos derraman más sangre que todo el resto de las naciones e infectan las ciudades; y todo esto resultaría grave para el rey y sus caballeros *si no se adiestraran ya en la guerra* [*ibid.*]» (Tostado 2009, 175-177).

Esta visión del conflicto judeocristiano, articulada a partir de la doble lectura de la literatura rabínica y desplegada en forma de misión redentora de un Israel desviado de su papel inicial de antepasado ilustre es la que, apoyada en una rigurosa y masiva demostración de competencia escolástica, cristaliza a finales del siglo XIII —para seguir viva en los siguientes— en la obra de otro dominico, formado esta vez como hebraísta en el *studium* de su orden en Barcelona: fray Ramón Martí. Este, primero en su *Capistrum Judaeorum* (1267) y luego en el multilingüe *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos* (1278), ofrece, en sintonía con la época, la *summa* antijudía que quedará como obra de referencia para la posteridad³⁴. La torpeza de Pablo Cristiano quedaba definitivamente superada, y no es de extrañar que los *responsa* de Selomó ben Adret (*ca.* 1233-1310), cabeza del rabinato barcelonés, reflejen la inquietud causada por estas novedades (Orfali 1979).

6. El siglo XIV: Alfonso de Valladolid

La obra polémica de Ramón Llull (*ca.* 1235-1315), de personal racionalismo y calculada cortesía —que enmascaran un temperamento apasionadamente misionero—, cierra, a comienzos del siglo XIV, el ciclo renovador abierto por Pedro Alfonso en la Corona de Aragón (Colomer 1988). El polemista antijudío más destacado de la centuria surgirá en Castilla la Vieja: se trata del médico Abner de Burgos (*ca.* 1270-a. de 1348) que, convertido con el nombre de Alfonso de Valladolid, desencadenará una campaña antijudaica cuyos efectos se harán sentir todavía en los años críticos del cambio de siglo. Su conversión —que no le impidió seguir participando en las disputas sobre el determinismo astral que animaban el pensamiento judío del momento— se plasma a partir de 1320 en obras de gran erudición rabínica y filosófica; su *Mostrador de Justicia* constituye una *summa* antijudía aún más rica que la de Ramón Martí, de quien, además, le separan dos rasgos directamente relacionados con su origen judío: como tal, Alfonso entra en polémica exclusivamente con sus antiguos correligionarios; y, precisamente por ello, no escribe en el latín de los clérigos sino en hebreo. El alcance de sus obras se amplía, por supuesto, a los cristianos con la traducción castellana de las mismas (Baer 1981, 257-285; Sainz de la Maza 1989). Su conocimiento de las fuentes y metodología de la discusión queda de manifiesto en el capítulo I de su *Mostrador de Justicia* (1994, 54 y 71-72):

34. Sobre el *Pugio*, que ofrece en versión bilingüe las citas de fuentes hebreas, *vid.* Chazan 1989, c. IV.

18. Dixo el Rebelle [= judío]: Yo me maravillo mucho de ti cómo eres tan desvergonçado de tener por malos a los sabios del Talmud, seyendo ellos los que nos mostraron todas las bondades del mundo, e que les fueron fechos muchos miraglos de parte de Dios, segund que los libros del Talmud dan testimonio d'ellos.

19. Dixo el Mostrador [= cristiano]: Otro tal podría yo dezir a ti, que me maravillo mucho de ti cómo tienes por malos a los justos santos, Jhesu e sus diciplos [...], que nos mostraron todas las bondades del mundo, e que les fueron fechos de parte de Dios muchos miraglos [...] segund que los libros de los christianos dan testimonio d'ellos. Mas yo non te diré esta razón, ca non olvidaré [...] la postura que pusimos e concordamos en comienço de nuestras palabras, de que los christianos non provassen ninguna cosa a los judíos por sus libros christianiegos. E así tú non debes provar ninguna cosa contra los christianos por vuestros libros judiegos, los quales tenemos que fueron fechos a vandería. Mas los libros que los judíos e los christianos egualmente devemos provar d'ellos son libros de Moysén e de los prophetas e las gramáticas del ebrayco [...].

34. Dixo el Rebelle: Yo [he] miedo de ti, digo verdat a Dios, que quiçá me engañarás con palabras de engaños e falagos e sosacamientos engañosos, ca tal es costumbre de todo omne sosacador e puxador de la Ley. Mas [...] tú aluengas en e[n]forçamiento de las razones de los christianos más de lo que aluengas en enforçamiento de las razones de los judíos. Ca esto otrossí mete dubda e sospecha para cudar que tú non escrives el libro sin vandería nin en manera de derecho e igual juizio.

35. Dixo el Mostrador: [...] esto es porque las razones que los judíos dizen contra los christianos son de cosas foranas e magnifiestas, que non an mester luengas glosas; mas las razones que los christianos dizen contra los judíos son de las cosas profundas spirituales, que non son sabidas nin magnifiestas a todos omnes, sinon a muy pocos [...]. E por esto an mester muchas glosas e esplanamientos luengos e tornairar las palabras muchas vezes [...]. Mas la verdat e el derecho de las razones non se prueba en los entendidos por muchedumbre de palabras nin escripturas, sinon por fortaleza de las razones e de las pruebas que son convinientes a cada cosa segund que es su natura [...] ³⁵.

7. La respuesta judía

La complejidad y dureza de los argumentos desplegados por Alfonso de Valladolid no sirvieron, probablemente, para convertir a ninguno de sus lectores judíos, pero sí sembraron la alarma entre ellos y dieron lugar a irritadas respuestas que se añaden —y hasta se mezclan— a las refutaciones de su doctrina filosófica determinista hasta bien entrado el siglo xv. Así, por ejemplo, su exdiscípulo Yisjac Polgar lo atacó en la *Igguéret hajarafot* (*Epístola de las blasfemias*) y en la primera parte del *Ezer ha-dat* (*Auxilio de la religión*, 1335/1345); y, al filo del siglo siguiente, Sem Tob ben Yisjac Shaprut lo critica en su diálogo *Eben bojan* (*Piedra de toque*). Un poco antes, Mosé ha-Cohén de Tordesillas había hecho lo propio en el *Ezer ha-emuná* (*Auxilio de la fe*, 1375), tras enfrentarse en Ávila a va-

35. *Rebelle*: rebelde; *diciplo*: discípulo; *postura*: pacto; *vandería*: parcialidad; *tener*: pensar, creer; *sosacamiento*: seducción, manipulación; *puxador*: que hace fuerza; *alongar*: demorar-se, dedicar tiempo; *enforçamiento*: refuerzo, apoyo; *forana*: exterior; *[h]aber mester*: necesitar; *tornairar*: reconsiderar.

rios cristianos que usaban en los debates los libros de Alfonso³⁶. Las enseñanzas de este seguirán presentes en el dramático cuarto de siglo que se abre con los pogromos de 1391: así, su nombre encabeza dos años después de estos el difundido prontuario trilingüe de polémica titulado *Libro declarante o de las tres creencias*; y a él, y a Ramón Martí, remite buena parte del arsenal antijudío de Pablo de Santa María (antes, Selomó ha-Leví, 1352-1435), artífice de las leyes castellanas de segregación étnica de 1412 (Netanyahu 1999, 150-163 y 170-179).

8. *La disputa de Tortosa*

El celo misionero de Pablo de Santa María y el de su mentor dominico fray Vicente Ferrer —muñidor de la política de la época y protagonista de sonadas campañas de predicación— se harán sentir en algunas de las sesiones de la mal llamada Controversia de Tortosa de 1413-1414³⁷. Esta fue, en realidad, una aparatosa y prolongada demostración de fuerza del anti-papa Benedicto XIII, encaminada a forzar la conversión de los judíos de la Corona aragonesa mediante la discusión y la *información* catequética. Sus protagonistas, el médico papal Jerónimo de Santa Fe (antes, Yehosúa ha-Lorquí), asesorado por un comité de clérigos cristianos, y un grupo de prestigiosos rabinos, obligados a asistir a las sesiones y a participar activamente en las mismas. Se repite, a escala desmesurada, el esquema habitual en este tipo de actos: argumentos cristianos basados en la doble valoración de la literatura rabínica y, por parte judía, negación de la validez de los mismos. Los ya mencionados escritos preparatorios del propio Jerónimo sobre el Mesías y el Talmud (Pacios 1957, I, 345-357) se citaron literalmente en muchas de las sesiones turtusús; en ellos estaba ya muy presente la visión condenatoria de un judaísmo degenerado y casi herético que presidió el conjunto de la disputa:

Estos que se llaman «rabís» e «sabios», [que] pregonan por sí ser servidores de Dios e declaradores de la Ley mosaica, fallarlos hedes que fablan muy desordenadamente en cosas que son grand vituperio a nuestro Señor Dios, e tíranle toda perfección e aplicanle toda falta. [...] Veed cómo se reputan saber más que Dios, que dizen en el libro de *Baba Meciha* [...] que una vez fue en el studio grand disputación sobre un acto de la Ley e eran todos los del studio de una opinión e Rabí Heliezer, que era el mayor d'ellos, era de opinión contraria; e Rabí Heliezer fizo muchas e buenas razones contra ellos para provar su oppinión e nunca lo quesieron otorgar, e a la final dixo: «Si así es como yo digo, remítolo a Dios nuestro Señor». E a la hora sallió una revelación de boz e dixo: «Non contrastedes a Rabí Heliezer, que la verdad es lo qu'él dize». Levantóse Rabí Osúa en pie e dixo: «Señor, la Ley non es en el cielo sinon en la tierra e ya mandas en tu Ley que la sentencia se deve inclinar a los más». E a la hora descomulgaron a Rabí Heliezer, fasta que otorgó su oppinión d'ellos. E dize que a poco tiempo Rabí Natán falló a Helías el propheta e díxole: «¿Eras tú en el cielo quando fue aquella cuestión?». Respondióle: «Sí». Díxole: «E pues,

36. Para las reacciones judías ante Alfonso, *vid.* Sainz de la Maza 1989, 218-222, 254-267 y la bibliografía allí citada.

37. Sobre fray Vicente Ferrer, *vid.* Netanyahu 1999, 164-170; en la disputa de Tortosa se centra también Baer 1981, 443-474 y 489-493.

¿qué dixo Dios en aquella hora que los sabios non quesieron obedescer la revelación suya?». Respondióle: «Sepas que en aquella hora Dios se rio e dixo: Vencido me han mis hijos, vencido me han mis hijos» [BM 59b].

[...] Iten lo reputan [a Dios] por pecador, segund que dize en el *Hullim* [...] sobre el testo del Génesi, c. 1, [16] do dize: *Fecitque Deus duo magna luminaria*: Dize Rabí Simeón: «En la hora de la creación, eguales eran el sol e la luna; e vino la luna ante Dios e dixo: ‘Señor, non es bien que dos reyes se sirvan de una corona’. La hora mandó Dios que fuese ella achicada. Dixo ella: «Señor, ¿porque te he dicho palabras razonables me has apocado?». Tomó ella en sí grand desplacer; e Dios, por afalagarla e concordarla, díxole: «Non te des desplacer, qu’el sol non parecerá sinon de día e tú parecerás de noche e de día». Ella non se contentó, antes dixo: «Señor, la candela delante del sol, ¿qué cumple?». Díxole Dios: «Yo faré que Israel, mi pueblo, fagan sus cuentos por los meses tuyos» [Hul 60b].

Con todo esto, non se contentó en tanto que Dios se tuvo por culpante e mandó a Moisés que Israel, en cabo de luna, fiziesen sacrificio de un cabrón por que Dios sea perdonado del dicho pecado; e esto pruevan de *Numeri*, c. XXVIII, [15] do dize: *Yrcus quoque offeretur Domino pro peccatis* [cf. Hul 60b]. Vea todo onbre cuántas vanidades ay en esta auctoridad e cómo el testo que ellos allegan es al contrario de lo que ellos entienden³⁸ (Jerónimo de Santa Fe 2006, 105-116, con leves correcciones).

La confrontación, nula en apariencia, dio lugar, sin embargo, a una nueva oleada de conversiones entre los judíos aragoneses que agravó aún más su crisis. Benedicto XIII promulgó, además, una durísima bula anti-judaica, con la que se cierran las actas cristianas de la disputa.

9. Reacciones judías a la crisis

Por parte judía, la conciencia de la gravísima situación surgida en 1391 había provocado, también en Aragón, la respuesta casi inmediata de varios destacados rabinos, que intentaron paliar el desastre con obras como *Al tehí ka-aboteja* (*No seas como tus padres*, 1392) y *Kelimmat ha-goyim* (*Bochorno de los gentiles*, ca. 1397) de Profiat Durán (Yisjac ben Mosé ha-Leví), o *Bittul iqqaré ha-nosrim* (*Refutación de los principios cristianos*, ca. 1398) de Jasday Crescas. Tras Tortosa, Yosef Albo (ca. 1380-1444), conocedor de la Escolástica y adversario destacado de Jerónimo de Santa Fe, añade su *Séfer ha-iccarim* (*Libro de los principios*, ca. 1425), una obra que replantea los principios del judaísmo al tiempo que refuta los argumentos esgrimidos por los cristianos desde mediados del siglo anterior³⁹.

10. El ocaso de la polémica judeocristiana

La brusca aparición, entre 1391 y 1414, de esos conversos de nuevo cuño que son los «cristianos nuevos» altera radicalmente el mapa étnico penin-

38. *Declarar*: explicar; *tirar*: quitar; *studio*: *yeshibá*: escuela talmúdica; *a la hora*: en ese momento; *afalagar*: halagar; *concordar*: quedar concorde; *cumplir*: servir; *cuento*: cómputo; *culpante*: culpable.

39. Sobre Profiat Durán —que ataca la labor proselitista de Pablo de Santa María— y Yosef Albo, vid. Baer 1981, 427-431 y 493-495, respectivamente; sobre el *Bittul*, Jasday Crescas 2000, introd.

sular. El sustrato castizo de los «cristianos viejos» acogerá mal el injerto de esta nueva minoría que, con el paso de los años, dará testimonio de una gran variedad de formas de integración social, desde el puro y simple criptojudasmo a la orgullosa afirmación de una superioridad debida a su mayor cercanía a las raíces judías del cristianismo. La competencia entre ambas castas dentro de las élites cortesanas y municipales, y la persistencia de un antijudaísmo popular muy sensible a todo tipo de demagogia, social o religiosa, confluyeron para que el «problema judío» se desdoblara —pasando, como tal, a un segundo plano— en un más apremiante «problema converso» durante los decenios de 1420 a 1450. La confrontación doctrinal y misionera con el judaísmo deja paso al antisemitismo, que procura la segregación de los conversos y sus descendientes a partir de argumentos de tipo racial⁴⁰.

La literatura de polémica judeocristiana llega, como tal, a su fin. Las obras de mediados de siglo de Hayyim ibn Musa o Yosef ben Sem Tob no son más que un eco diferido de la crisis de 1391-1414 (Sainz de la Maza 1989, 265-266 y 277); la de su coetáneo Pedro de la Caballería (antes, Bonafós Benveniste), el producto fanático de una conversión de conveniencia (Baer 1981, 528-529).

La obra más violentamente antijudía del siglo xv —y quizás de toda la historia de este tipo de literatura— es el *Fortalitium fidei contra Iudeos, Saracenos aliosque Christiane fidei inimicos* (1457-1464) de fray Alonso de Espina, un popular predicador franciscano que recoge y amplifica todos los clichés que acerca de los judíos habían circulado en el Occidente medieval, *demostrando* con ejemplos supuestamente reales la maldad natural, de raíz diabólica, de aquellos. Elabora así un minucioso y terrorífico retrato del «Judío», que, por su carácter racial, se hace extensivo a los conversos, verdadero objetivo de toda su actividad pública, a los que clasifica entre los herejes⁴¹. El *Fortalitium* , como los sermones de su autor, no es ya una obra de polémica, sino un monumento del antisemitismo radical. Su amplia difusión europea, tras su primera edición impresa ca. 1470 en Estrasburgo, proporcionará un peligroso punto de referencia hispano para una de las más negras facetas del pensamiento europeo posterior. No hay mejor testimonio para certificar, hacia 1460, la defunción de una literatura que, a estas alturas de su historia, había demostrado ya con creces su carácter ilusorio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS⁴²

Alba, A. (1993), «Argumentaciones de Abner de Burgos en sus tres epístolas a los sabios judíos», en *Actas del IV Simposio Bíblico Español*, Fundación Bíblica Española, Valencia/Granada, pp. 13-25.

40. El proceso, muy complejo, se abre simbólicamente con la revuelta toledana de 1449 y conduce al establecimiento de la Inquisición en 1480 y, luego, a la expulsión de 1492; *vid.* Netanyahu 1999 y la bibliografía allí citada.

41. *Vid.*, entre otros, Netanyahu 1999, 739-768.

42. Para facilitar la tarea al lector he señalado con (*) las fuentes.

- Albert, B.-S. (1982), «*De fide catholica contra Judaeos* d'Isidore de Séville: La polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VII^e. siècle»: *REJ* 141, pp. 289-316.
- Alfonso de Valladolid (1994-1996), *Mostrador de Justicia*, ed. W. Mettmann, 2 vols., Westdeutscher Verlag, Opladen (*).
- Baer, Y. (1981), *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2 vols., Altalena, Madrid.
- Blumenkranz, B. (1963), *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Mouton, París/La Haya.
- (1977), *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen-Âge*, Variorum Reprints, Londres.
- Chazan, R. (1989), *Daggers of Faith: Thirteenth Century Christian Missionizing and Jewish Response*, University of California Press, Berkeley.
- (2006), *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Cohen, J. (1982), *The Friars and the Jews*, Cornell University Press, Ithaca.
- (1999), *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley.
- Colomer, E. (1988), «Ramón Llull y Ramón Martí»: *Estudios Lulianos* 28, pp. 1-37.
- Del Valle, C. (2010), «La impugnación del cristianismo desde la perspectiva del Jesús histórico en la obra de Profiat Durán», en Del Valle (ed.), pp. 143-176.
- (ed.) (1992), *Polémica judeocristiana. Estudios*, Aben Ezra, Madrid, 1992.
- (ed.) (1998), *Homenaje a Domingo Muñoz León. La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, CSIC, Madrid.
- (ed.) (2010), *La polémica judeocristiana en Hispania (Iberia Judaica. Anuario de la AHEH, 2)*, Aben Ezra/AHEH, Madrid.
- Funkenstein, A. (1971) «Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages»: *Viator* 2, pp. 373-382.
- Grabois, A. (1975), «The *Hebraica Veritas* and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century»: *Speculum* 50, pp. 613-634.
- Grayzel, S. (1962), «The Papal Bull *Sicut Iudeis*», en M. Ben-Horin et al. (eds.), *Studies and Essays in Honor of A. A. Neuman*, Brill, Leiden, pp. 243-280.
- Jasday Crescas (2000), *La inconsistencia de los dogmas cristianos, de Crescas (Bittul iqqaré ha-notsrím le-R. Jasday Crescas)*, trad. y ed. C. del Valle, Aben Ezra, Madrid (*).
- Jerónimo de Santa Fe (2006), *Errores y falsedades del Talmud*, ed. C. del Valle, Aben Ezra, Madrid (*).
- Lasker, D. (1977), *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Ktav, Nueva York.
- Millás Vallicrosa, J. M. (1947), *Yehudá Haleví como poeta y apologeta*, CSIC, Madrid.
- Netanyahu, B. (1999), *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Crítica, Barcelona.
- Orfali, M. (1979), «R. Shelomoh ibn Aderet y la controversia judeocristiana»: *Sefarad* 39, pp. 111-120.
- (1998), *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, Riopiedras, Barcelona.
- Pacios, A. (1957), *La disputa de Tortosa*, 2 vols., CSIC, Madrid/Barcelona (*).
- Pedro Alfonso (1996), *Diálogo contra los judíos*, ed. K. P. Mieth, trad. E. Ducay e introd. J. Tolan, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca (*).

- Rosenthal, J. M. (1956), «The Talmud on Trial. The Disputation at Paris in the Year 1240»: *Jewish Quarterly Review* (n. s.) 47, pp. 58-76, 145-169.
- Sainz de la Maza, C. (1989), *Alfonso de Valladolid: Edición y estudio del manuscrito «Lat. 6423» de la Biblioteca Apostolica Vaticana*, Universidad Complutense, Madrid (*).
- Schmitz, R. (1992), «Jacob ben Rubén y su obra *Milhamot Ha-Šem*», en Del Valle (ed.), pp. 45-58.
- Tostado, A. (2009), *La disputa de Barcelona de 1263. Controversia judeocristiana*, Universidad Pontificia, Salamanca (Incluye la *Wikkúaj ha-Ramban* y las actas latinas) (*).
- Yehudá ha-Leví (2001), *El Cuzary. Libro de la prueba y de la demostración en defensa de la religión menospreciada*, trad. y ed. N. García y A. Soriano, Índigo, Barcelona (*).

CÁBALA Y MÍSTICA

Amparo Alba

I. DEFINICIÓN DE CONCEPTOS

1. *La mística judía*

Gershom Scholem, el pionero y maestro en los estudios del misticismo judío, dedica el primer capítulo de su obra *Las grandes tendencias de la mística judía* (1996, 23-28), a ofrecer una definición de «mística», especialmente, de la mística judía. Encontrar una definición única y uniforme para los variados y numerosos fenómenos de la experiencia religiosa a los que nos referimos generalmente con el término de «mística», no es, como veremos, tarea fácil.

Desde el punto de vista etimológico, este término estaría relacionado con el verbo griego *μυεῖν* «cerrar», especialmente, la boca o los ojos», en referencia al voto que hacían los iniciados a los cultos místéricos, de mantener en secreto las enseñanzas y los ritos de su religión. Según esta etimología, el misterio o lo místico es algo ante lo que hay que mantener la boca cerrada, algo que no puede ser expresado con palabras, ya sea por el peligro que ese misterio supone para el no iniciado, o porque sea de una naturaleza tan elevada que el lenguaje humano no sea capaz de expresarlo sin desvirtuarlo; por eso decimos que el fenómeno místico es inefable.

En opinión de Scholem, la mística es una etapa claramente definida en la evolución histórica de la religión y aparece en circunstancias bien determinadas. Según él, esta etapa surge cuando se produce la destrucción de la perfecta armonía originaria entre Dios, el universo y el hombre; solo entonces el hombre, consciente del abismo que se ha abierto entre él y Dios, intenta tender un puente que le permita encontrar el camino que le vuelva a acercarse a Él. La mística es esa vía o disciplina espiritual que llevará al hombre, de nuevo, al borde de una unión íntima, experimental, con Dios; el místico desea traspasar los límites del espacio y el tiempo normales para lograr la comunicación directa con la divinidad, igual que cuando estaba en el Paraíso y «Dios se paseaba por el jardín a la hora de la brisa» (Gn 3,5).

El DRAE define «mística» como «un estado extraordinario de perfección religiosa, que consiste esencialmente en cierta unión inefable del

alma con Dios por el amor, y va acompañado accidentalmente de éxtasis y revelaciones», y también, como la «doctrina religiosa y filosófica que enseña la comunicación inmediata y directa entre el hombre y la divinidad, en la visión intuitiva o en el éxtasis».

La mayor parte de las definiciones destacan, como fin último del misticismo, la unión del alma con Dios, la *unio mystica*; en esa línea se expresa Evelyn Underhill (2006, 10) al definir misticismo como «la expresión de la tendencia innata del ser humano hacia la armonía completa con el orden trascendental, sea cual fuere la formulación teológica con la que se entienda este orden». Rufus Jones (1909, xv) utiliza este término para designar «el tipo de religión que hace hincapié en la percepción inmediata de la relación con Dios, en la conciencia íntima y directa de la presencia divina. Es la religión en su estadio más agudo, más intenso y más vivo». Y Tomás de Aquino lo define con tres palabras: *Cognitio Dei experimentalis*.

Todas estas definiciones, que en general encajan bien con la mística cristiana, no son tan válidas si las intentamos aplicar a otras religiones. En este sentido, se entiende que algunos estudiosos lleguen incluso a negar la existencia de la mística fuera del cristianismo; así, Joseph Dan (2006, 8-10) afirma que «hasta el siglo XIX, no hubo ‘místicos’ judíos o musulmanes» y que ni en árabe ni en hebreo existe un término homólogo al de «mística», por eso, la aplicación generalizada de este término a determinadas formas de la religión judía o musulmana, como la cábala o el sufismo, es una denominación inexacta, creada por analogía con la mística cristiana.

Scholem, sin embargo, afirma que no existe el misticismo en abstracto, fuera de la religión, sino que es un fenómeno que nace y se desarrolla en un contexto religioso concreto, cuyo sistema de valores y conceptos específicos será asumido por el místico y marcará de forma muy concreta sus experiencias. Así, por ejemplo, los aspectos relacionados con la pasión de Cristo, con su muerte y resurrección, que constituyen el eje de la experiencia mística cristiana están, lógicamente, ausentes en las descripciones de la experiencia mística que se puedan dar en otras religiones. Del mismo modo, en la descripción que los místicos judíos hacen de su experiencia, están siempre presentes los valores tradicionales del judaísmo: la creencia en un «Dios vivo que se manifiesta en los actos de la Creación, la Revelación y la Redención» (Scholem 1996, 26-31), la Torá, que contiene la revelación del Sinaí y la lengua hebrea en la que está escrita.

2. La cábala

La palabra «cábala», con la que se denomina comúnmente a todo el conjunto de doctrinas esotéricas del judaísmo, y a la mística judía en general, procede de la raíz hebrea *qbl*, que significa «recibir».

En este sentido, el término hebreo *qabbalá* alude a una tradición recibida que es, a su vez, transmitida, como se denuncia en la Misná: «Moisés recibió (*qibbel*) la Torá en el Sinaí, se la transmitió a Josué, este a los Ancianos, los Ancianos a los Profetas y los Profetas a los hombres de la Gran Asamblea» (Abot, 1,1). Esta tradición judía recibida tiene, por decirlo así, dos vertientes, una exotérica o pública, y otra esotérica u oculta. La primera está representada por la Torá, el libro sagrado que contiene las revelaciones

que Dios hizo desde la Antigüedad a algunos hombres elegidos, como Moisés o los profetas del Antiguo Testamento. La segunda, la esotérica, hace referencia a otras revelaciones, también de origen divino, conservadas desde la Antigüedad en secreto, a las que muy pocos hombres han tenido acceso, pero cuyo conjunto constituye, sin embargo, una tradición oculta que es complementaria de la anterior, bajo la cual subyace escondida. Esta tradición esotérica, que se ha ido desarrollando desde los tiempos más remotos, sigue viva hasta nuestros días y es, precisamente, la que constituye el núcleo de la cábala como doctrina mística judía en todas sus variantes; los cabalistas la denominaron *Jojmat ha-nistar*, o «ciencia de lo misterioso»¹.

El texto misnaico mencionado refleja algunos de los elementos más significativos de la religión judía: Moisés recibió de Dios una tradición sagrada que transmitió, en parte, por escrito, la Torá escrita o Pentateuco, y en parte de forma oral, la llamada Torá Oral, que ha sido transmitida por los líderes religiosos del pueblo judío de maestro a discípulo, de generación en generación, hasta nuestros días, en lo que se conoce como una «cadena de tradición». Los eslabones de esta cadena son los sucesivos transmisores de esa tradición oral, el primero de los cuales es Dios, que tiende el otro extremo de la cadena al hombre de todos los tiempos. En esta cadena, han dejado su huella todas las generaciones anteriores, todos aquellos que han vivido e interpretado la Torá, la tradición revelada, de un modo íntegro. Podemos, por tanto, afirmar que el término *qabbalá*, no se refiere tanto a los contenidos de una enseñanza determinada, sino a la forma de transmisión y recepción de esa enseñanza, «que pasa de boca a oído» como diría en el siglo XI el gran poeta, filósofo y místico hispano judío Selomó ibn Gabirol, a quien se atribuye el uso de *qabbalá* con este nuevo significado.

De lo dicho hasta ahora podríamos concluir que, hasta cierto punto, esta forma de recepción de las verdades religiosas que caracteriza la cábala, esta cadena de transmisión de maestro a discípulo, es contraria a la que se da en la mística, caracterizada por la adquisición de conocimientos divinos de manera individual, mediante visiones y experiencias personales. Sin embargo, esta aparente contradicción, este «énfasis paradójico en la congruencia existente entre la intuición y la tradición» es lo que Scholem señala como una de las características más significativas de la cábala que la hacen diferente de otros tipos de misticismo religioso (Scholem 1994a, 12).

Scholem defiende que la cábala es una doctrina mística, teosófica y esotérica que se da en el seno del judaísmo; es mística porque propone una forma de conocer a Dios basada principalmente en la contemplación y la iluminación, y de establecer un contacto íntimo e inmediato con él; como doctrina teosófica que se interesa en la naturaleza de la divinidad y en las relaciones que se establecen entre el Creador y su creación, y por último, es esotérica en un doble sentido: porque se ocupa de temas de carácter esotérico, y porque su aprendizaje ha estado, en general, reservado a unos pocos elegidos que cumplen una serie de requisitos.

1. Elementos destacados de esta tradición son, por ejemplo, los misterios relacionados con la ocultación y revelación de la divinidad; con la creación del mundo y el hombre; con valores místicos de la lengua hebrea y, por supuesto, con la Torá, y sus significados ocultos.

En este sentido, define la cábala como «el término tradicional y el que más habitualmente se emplea para referirse a las enseñanzas esotéricas del judaísmo y la mística judía, en especial para las formas que adoptó en la Edad Media, desde el siglo XII en adelante» (Scholem 1994a, 11). Es decir, la cábala es solo una de las diversas formas que el misticismo judío elaboró durante sus casi dos mil años de desarrollo; desde el siglo XIII se impuso como la principal, y su simbolismo se mantuvo y amplió en todas las expresiones de la mística judía posterior.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que la mística judía, como entidad única, es el conjunto de todos los movimientos místicos que se han dado en la historia del judaísmo. Y aunque el objetivo de los místicos judíos de todos los tiempos ha sido el mismo: intentar restaurar el contacto del hombre con una realidad divina, eterna, que se encuentra más allá de este mundo finito humano, hay grandes diferencias tanto en las formas de intentar conseguir dicho objetivo como en la descripción de la propia experiencia mística.

Nos proponemos, por tanto, hacer en las próximas páginas un recorrido por las principales manifestaciones de la mística judía, desde sus etapas más antiguas hasta el nacimiento y desarrollo de la cábala medieval, y su formulación clásica posterior, en Safed.

II. LA MÍSTICA JUDÍA ANTIGUA

La primera fase del desarrollo de la mística judía es la más larga; se la conoce con los nombres de mística de la *Mercabá* (o del Trono) y mística de *Hejalot* (o de los Palacios). Se inició en Palestina a finales del siglo I e.c., en el entorno de los discípulos de Yojanán ben Zakkay, cuyos nombres: Eliézer ben Hircanos, Aquiba ben Yosef, Nehunia ben ha-Caná o rabí Ismael, se convirtieron en los protagonistas indiscutibles de esta nueva tradición espiritual que, a finales de la época talmúdica (siglos V-VI) debió de ser puesta por escrito en un intento de hacer una síntesis de esta nueva fe religiosa. Desde Palestina, a partir del siglo VI se extendió por Babilonia, donde alcanzó el pleno desarrollo².

Algunos de los elementos que caracterizaron este misticismo estaban constituidos por las tradiciones esotéricas que se enseñaban en pequeños círculos farisaicos basadas en comentarios a los primeros capítulos del Génesis y del libro de Ezequiel; con el tiempo, los objetos de la visión de Ezequiel, así como distintos elementos del relato de la creación, rebasaron los límites del comentario bíblico, y empezaron a adquirir nuevos valores y significados para los miembros de estos grupos.

1. *Los comienzos del esoterismo: Maasé Bereshit y Maasé Mercabá*

No se explicará [...] el *Maasé Bereshit* ante dos [personas] ni el *Maasé Mercabá* ante una, a menos que sea sabia y lo comprenda por sí misma (Hag 2,1).

2. Scholem (1996, 61-100) hace una exhaustiva presentación de esta primera etapa de la mística judía, a la que se refiere con la polémica designación de «gnosticismo judío».

Esta sentencia misnaica señala la prohibición de comentar abiertamente, incluso en pequeños grupos, las tradiciones esotéricas relacionadas, por una parte, con la creación del mundo que aparece narrada en los primeros capítulos del Génesis (*Maasé Bereshit*, «Obra de la creación») y por otra, con la visión de Dios sobre la Carroza celestial contenida en el capítulo primero del libro de Ezequiel (*Maasé Mercabá*, «Obra de la Carroza»).

Los sabios discuten acerca del alcance exacto de esta prohibición y ponen de relieve los peligros que este tipo de especulaciones suponen para quienes se adentran en ellas. Es el caso del relato protagonizado por cuatro sabios talmudistas que «entraron en el Pardés³» de los que solo uno salió ileso. Aunque el texto, conservado en la Tosefta (tHag 2,3), no aclare el significado exacto de «entrar al Pardés», se puede deducir que alude, de forma más o menos velada, a una profunda experiencia religiosa, relacionada con un ascenso místico a los dominios divinos, que concluye con un encuentro con Dios. El texto pone de relieve los peligros que entraña esta experiencia visionaria incluso para sabios de reconocido prestigio, pues solo uno, rabí Aquiba, sale indemne. Son, precisamente, dos famosos rabinos del siglo II, Aquiba e Ismael, las figuras centrales de esta primitiva mística judía que se extiende durante casi un milenio.

La expresión «entrar al Pardés» tiene también relación con el aspecto esotérico-místico de la Torá, porque Pardés es un acróstico, cuyas cuatro consonantes aluden a los cuatro niveles posibles de interpretar los significados de la Torá: la «P» de *peshat* es el significado literal, que se obtiene mediante una simple lectura comprensiva; la «R» de *rémez* es el significado alegórico, característico de una lectura filosófica del texto bíblico; la «D» de *derásh* alude a una interpretación homilética del texto; y por último, la «S» de *sod*, que significa «secreto», se refiere al significado místico y esotérico, que está relacionado con la teosofía, la metafísica y la revelación de cosas sobrenaturales, secretas y misteriosas.

Los místicos judíos consideran la Torá como un «organismo vivo», y como tal, dotado de un cuerpo o aspecto visible, revelado (*niglé*), y un alma, que vivifica al cuerpo y que permanece oculta, velada (*nistar*); del mismo modo que no se puede conocer a una persona solo por su aspecto externo, quien aspire a conocer la Torá de verdad debe intentar descubrir esa parte oculta. El judío piadoso está llamado a estudiar y meditar día y noche en la Torá, a profundizar en sus palabras, y a adecuar su forma de vida con las leyes de Dios; si pensamos que el autor de la Torá es el mismo Dios, que se revela en su obra, podemos entender la comparación del místico con un amante que acecha continuamente a su amada, la Torá, para que le deje ver su rostro. Así se expresa en el *Zóhar*:

La Torá es como una amada hermosa y bien proporcionada que se oculta en un recóndito aposento de su palacio. Tiene un único amante, cuya existencia todo el mundo ignora, que permanece escondido. Por amor a ella merodea el amante continuamente ante la puerta de su morada y deja vagar sus ojos buscándola en todas direcciones. Ella sabe que su amante está siempre alrede-

3. Término persa que significa «jardín» del que procede, a través del griego, la forma «Paraíso».

dor de la puerta de su morada. ¿Qué hace? Entrebrea ligeramente la puerta [...], desvela por un instante su rostro al amante e inmediatamente lo oculta otra vez. Todos los que pudieran estar junto a él no verían ni notarían nada. Únicamente el amante lo ve, y su interior, su corazón y su alma van en pos de ella, pues sabe que, por su amor, la amada se ha manifestado un instante y arde en su amor (*Zóhar* II, 99a-b).

Los «secretos de la Torá» (*Sitré Torá*) están relacionados con aspectos de la creación o de la propia naturaleza divina; descubrirlos es conocer la ley cósmica del universo tal como la concibió la sabiduría divina, y adentrarse en ellos es el objetivo de místicos y cabalistas.

2. La mística de la Mercabá y la literatura de Hejalot

Uno de los principales problemas para el conocimiento y la descripción de esta larga etapa es la falta de datos reales sobre sus protagonistas, que se ocultan, como hemos señalado, tras la personalidad de los grandes rabinos de los siglos I y II. Otro de los problemas está en relación con las fuentes textuales que se han conservado y que constituyen una pequeña biblioteca, lógicamente anónima, conocida con el nombre genérico de «Literatura de *Hejalot*»⁴; son una serie de tratados que nos han llegado en forma fragmentaria, compuestos probablemente en torno a los siglos V y VI, sobre materiales mucho más antiguos. Estos tratados se difundieron entre los distintos grupos místicos de Palestina y Babilonia, que los copiaron y reescribieron, a lo largo de los siglos, incorporando materiales más modernos.

Además de los textos que tratan sobre la creación y el mundo de la divinidad (*Maasé Bereshit* y *Maasé Mercabá*), hay muchos que relatan experiencias de ascenso al mundo divino, concebido como un palacio (*Hejal*)⁵ celestial cuya pieza central es el Trono de la Gloria según la visión de Ezequiel. El místico describe su paso a través de los siete palacios (*Hejalot*) custodiados por terribles ángeles guardianes hasta poder alcanzar su objetivo: penetrar en el séptimo palacio para poder contemplar «al Rey en su belleza». Una parte considerable de estos textos contiene en su título el nombre de *Hejalot* (palacios celestiales) con el que se denomina a todo el conjunto⁶.

Las técnicas para llevar a cabo el ascenso, las cualidades que debe tener el místico, o el bagaje que debe llevar para poder avanzar a través de las diferentes estancias, ocupan un lugar importante en estos relatos; el requisito principal que debe cumplir es poseer un profundo conocimiento de la Torá, tanto de la escrita, como de la oral:

Solo puede ascender a la *Mercabá* el que haya leído la Torá, a los profetas y escritos, Misnayot, Midrás, Halajot y Hagadot, y haya aprendido la inter-

4. Schäfer (1995) ofrece una excelente antología de textos de *Hejalot* en español, acompañada de un exhaustivo estudio y referencias a las ediciones hebreas.

5. El término *Hejal* tiene el doble significado de «palacio» y «templo», lo que le confiere realeza y santidad; en la arquitectura del templo, el *Hejal* es la sala que antecede al Santo de los Santos.

6. Entre ellos, el *Libro Mayor de Hejalot* (*Hejalot Rabbati*), el *Libro Menor de Hejalot* (*Hejalot Zutarti*), *La Obra del Carro* (*Maasé Mercabá*), o el *Séfer Hejalot*, también conocido como *Libro hebreo de Henoc* o *3Henoc*.

pretación de las *Halajot* —prohibiciones y permisiones—, y cumpla cada prohibición escrita en la Torá y guarde todas las advertencias sobre la ley, los estatutos y las instrucciones que le fueron dados a Moisés en el Sinaí (Hej. Rab., 234).

El ritual de ascenso incluía recitación de himnos y oraciones especiales, de fórmulas mágicas, de invocaciones a Dios o a los ángeles mediante nombres mágicos:

Cuando alguien desea descender a la *Mercabá* debe invocar a Suryá, el príncipe de la presencia, y conjurarlo ciento doce veces [...] Que se guarde de añadir o restar una sola a las ciento doce veces; si añade o disminuye, él será responsable de lo que le ocurra (Hej. Rab., 14,4).

Los ángeles juegan un papel central en estos textos; son los guardianes de las puertas de los distintos palacios, examinan las aptitudes del místico, entonan himnos, etc.; los ángeles de rango más elevado son representados con forma humana y aparecen descritos como enormes guerreros armados con espadas y arcos. Un ángel que sobresale entre todos es Metatrón⁷, cuya transformación, después de haber sido Henoc⁸ en la tierra, se le revela al místico:

Dijo R. Yismael: Me dijo Metatrón, el ángel, el príncipe de la presencia, la gloria de todos los cielos: «Tan pronto como el Santo, bendito sea, me tomó a su servicio para atender al trono de la gloria [...] mi carne se transformó en llamas, mis tendones en fuego llameante, mis huesos en brasas de retama ardiente, la luz de mis párpados en resplandor de relámpagos, los globos de mis ojos en antorcha de fuego, los cabellos de mi cabeza en llamas ardientes, todos mis miembros en ígneas alas y todo mi cuerpo en fuego encendido» (3Hen 15, en Díez Macho 1984, IV, 206-291).

Una mención especial merecen los tratados agrupados bajo la denominación de *Shiur Comá* (*Las medidas del Altísimo*), que se centran en la descripción antropomórfica de la figura divina entronizada que se le presenta al místico cuando consigue lograr su objetivo; siguiendo la descripción del amante del Cantar de los Cantares (Ct 5,10-16), los textos describen el cuerpo divino empezando por los pies y acabando en la cabeza; informa de sus nombres místicos e impronunciados y de sus medidas inabarcables, expresadas en millares o millones de parasangas, y cuya unidad menor es «el dedo meñique de Dios» que «ocupa el mundo entero». En la Edad Media, esta descripción antropomórfica de Dios fue uno de los temas principales en los que se basó el ataque de los caraitas al judaísmo rabínico, y aunque parece que dentro del propio judaísmo rabínico el tema no entusiasmaba demasiado, su impacto fue enorme en

7. Cf. Hag 15a, donde se cuenta que cuando Ajer lo vio sentado en el cielo (en el relato de los cuatro sabios que subieron al Pardés), pensó que era el Demiurgo y que había dos poderes divinos; esa fue la causa de su herejía (dualismo gnóstico), lo que le costó a Metatrón sesenta lagizos de fuego (3Hen, sec.16).

8. De Henoc, padre de Matusalén, dice la Biblia que tras caminar en compañía de Dios, «desapareció, porque Dios se lo llevó» (Gn 5,24).

la mística judía, hasta el punto de que el sistema cabalístico de los atributos divinos, las *Sefirot*, se describe con los términos del *Shiur Comá*.

Los textos no aclaran cuál es el resultado de la experiencia que obtiene el místico cuando consigue penetrar en el séptimo palacio. Según Scholem, no obtendrá una contemplación extática de la verdadera naturaleza de Dios, sino tan solo la percepción de su apariencia en el Trono; porque el Dios de esta primitiva mística judía es un Dios lejano, un Rey omnipotente y temible, que se mantiene oculto del hombre y defendido de él mediante una corte de ángeles terribles; en ningún caso se da, en su opinión, el mínimo destello de unión mística, sino que Dios y el místico permanecen en todo momento separados, inaccesibles; y aunque consiga llegar ante el Trono de Gloria, el místico se limita a ver y escuchar. Más optimista parece Schäfer (1995, 164-165) al afirmar que estos textos confirman la posibilidad de que el místico, en representación de la comunidad de Israel, alcance el trono divino y se sitúe más cerca de Dios que ninguno de sus ángeles; esta cercanía es una prueba del amor de Dios por el hombre, al que acepta en su corte, y le permite participar en la liturgia celestial, hasta entonces, exclusiva de los ángeles. La contemplación amorosa de Dios, la visión «del Rey en su belleza», es más importante para el místico que la revelación de los más profundos misterios o que la adquisición de determinadas técnicas mágico-teúrgicas con las que puede conjurar a los ángeles y hacerlos descender a la tierra para conseguir su ayuda.

3. *Un tratado cosmológico: el Libro de la creación*

La especulación y meditación sobre el primer capítulo del Génesis tiene su reflejo en una breve obra, el *Libro de la creación (Séfer Yesirá)*, un ensayo teórico sobre cuestiones de cosmogonía y cosmología, que describe el proceso de creación por medio de las letras del alfabeto hebreo.

Los investigadores no se ponen de acuerdo sobre su autoría y datación; algunos remontan su antigüedad al siglo I, otros ven en él influencias islámicas y retrasan su composición hasta el siglo IX; Scholem (1994a, 40) opina que fue escrito entre los siglos III y IV en Palestina, por un judío devoto con inclinaciones místicas. En el siglo X el *Libro de la creación* atrajo la atención de filósofos racionalistas y científicos que le dedicaron numerosos comentarios⁹, pues lo consideraban un texto muy antiguo.

Aunque de autor desconocido, se atribuyó tradicionalmente a Abrahán, apoyándose en las últimas palabras del libro: «Cuando Abrahán [...] miró e investigó [...] tuvo éxito». Otras fuentes afirman que pudo haber sido redactado, en sus partes más antiguas por rabí Aquiba. En el Talmud (Sanh 65b) aparecen algunas referencias al estudio de los *Capítulos de la creación (Hilcot Yesirá)*, que algunos han querido ver como una clara alusión a esta obra.

El libro se ha conservado en dos versiones, una breve y otra más larga, pero incluso esta última no llega a las dos mil palabras. Su estilo es pomposo y solemne, a la vez que lacónico y ambiguo en la exposición de sus ideas. Está dividido en seis capítulos, cuyas secciones reciben el nombre

9. Como el gaón Saadia de Babilonia, Dunásh ibn Tamim, en Cairuán o Shabbetay Donnolo, en el sur de Italia.

de *misnayot*, aludiendo a un aprendizaje memorístico. El libro contiene dos partes temáticas diferenciadas: la primera, que coincide con el primer capítulo, trata de las diez *Sefirot* a partir de las cuales se produjo el mundo; la segunda parte, los otros cinco capítulos, trata de las veintidós consonantes del alfabeto en su función demiúrgica.

El párrafo introductorio explica que Dios creó el mundo utilizando «treinta y dos senderos maravillosos de sabiduría» que dieron lugar a las estructuras básicas de toda la creación. Esas estructuras están formadas por los diez números primordiales, a los que se da el nombre de *Sefirot* y las veintidós letras del alfabeto hebreo. Juntos, constituyen los treinta y dos elementos o bloques constructivos que forman la estructura de toda la creación, a los que el autor denomina «senderos de sabiduría». Las diez *Sefirot* designan las diez direcciones del universo en las cuales el «Señor único» se extendió y se desplegó desde la posición central que ocupaba primordialmente; estas «extensiones» o medidas infinitas son: altura, profundidad, los cuatro puntos cardinales, el comienzo y el fin, el bien y el mal. Al igual que las veintidós letras del alfabeto están divididas en tres grupos: tres «letras madres», siete «letras dobles» y doce «letras simples», así el cosmos está dividido en tres niveles de existencia: el Mundo, el Tiempo y el Hombre, y cada letra o grupo de letras rige sobre uno de los aspectos de cada nivel; así, por ejemplo, la segunda categoría de letras, «las siete letras dobles» rigen sobre los siete planetas en el Mundo, sobre los siete días de la semana en el Tiempo, y sobre los siete orificios de la cabeza en el Hombre. Es decir, las letras del alfabeto hebreo ponen, por así decirlo, su sello sobre cada una de las cosas que existen. Este modelo fue usado por científicos y pensadores posteriores (como Shabbetay Donnolo) para desarrollar el concepto del hombre como un microcosmos en el que se reflejan las características del cosmos como un todo.

El libro tuvo un éxito sin precedentes. Fue el texto que más influyó, junto con la Biblia y el Talmud, en los escritos especulativos judíos de la Edad Media, tanto en círculos filosóficos como más puramente místicos. Los cabalistas medievales escribieron numerosos comentarios a esta obra, y dieron nuevos significados a su terminología; el término *Sefirot*, que aparece utilizado por primera vez en el *Libro de la creación*, ocupará un lugar prominente en la cábala para referirse a las hipóstasis divinas. En los círculos místicos de las comunidades judías renanas, el *Libro de la creación* fue muy comentado, pues se consideraba un manual mágico que contenía instrucciones para la creación de un *golem*¹⁰.

4. El movimiento pietista alemán: los Hasidé Asquenaz¹¹

A mediados del siglo XII, poco antes de la aparición de la cábala, encontramos en Alemania, especialmente entre las comunidades judías situadas

10. El *golem* es un ser vivo que carece de alma, fabricado artificialmente mediante la combinación de letras según las enseñanzas del *Séfer Yesirá*.

11. Transcribimos con *b* el término hebreo *hasid* (piadoso) y sus derivados, para referirnos al movimiento místico-pietista medieval, que no deber ser confundido con el jasidismo, corriente mística que surgió en las comunidades judías de la Europa oriental a comienzos del siglo XVIII y que todavía pervive.

en la región de Renania, un nuevo movimiento esotérico-místico conocido como los *Hasidé Asquenaz* (los pietistas de Alemania). Muchos de sus miembros pertenecían a la misma familia, los Kalónimo, que procedentes de Italia, lideraron espiritualmente las comunidades judías de Spira, Worms y Maguncia. Las figuras centrales de este movimiento fueron Samuel ha-Hasid, su hijo Yehudá ha-Hasid (m. 1217) y su discípulo y pariente Eliézer bar Yehudá de Worms (m. ca. 1232). Su pensamiento y visión del mundo estuvieron profundamente marcados por las masacres colectivas de judíos que sucesivas bandas de cruzados llevaban a cabo en su paso hacia Tierra Santa. Así desarrollaron un sistema ético religioso destinado a preparar a su gente para la experiencia del martirio, a la que se referían con la expresión *Qiddush ha-Shem* (santificación del Nombre).

Una parte importante de sus escritos se encuentra todavía en manuscritos; el *Libro de los piadosos* (*Séfer Hasidim*), escrito por Yehudá ha-Hasid es la obra más representativa de este movimiento. Refleja el sistema de conducta moral que caracteriza al hasid, «el piadoso», que se propone como modelo ideal al que debe tender una comunidad de judíos piadosos.

Lo que ha dado a este movimiento su carácter distintivo no han sido las enseñanzas o tradiciones que hayan elaborado, sino su nueva concepción del devoto, del hasid; ser un hasid es vivir conforme a unas reglas puramente religiosas, independientes de cualquier actividad intelectual y de cualquier enseñanza. La «santificación del Nombre», es decir, el martirio, es la máxima aspiración, la máxima perfección religiosa a la que este puede llegar, y supone su victoria sobre sus perseguidores.

Esta forma de vida, que contenía también diversos ejercicios místicos, era considerada, al mismo tiempo, como una preparación para la experiencia mística. Es comprensible, por tanto, que estos líderes aparezcan descritos como figuras carismáticas, conocedores de la voluntad divina y de la forma en que los hombres debían cumplirla.

Desde el punto de vista teológico, podemos destacar que, frente a la concepción de Dios como un ser absolutamente trascendente que predominaba en la mística anterior, ellos desarrollan la idea de la inmanencia y presencia de Dios en el mundo. Establecen una distinción entre el Dios oculto, al que llaman «Creador» (*Boré*) y el Dios que se manifiesta, al que denominan «Gloria» (*Cabod*); pero aunque el Creador está oculto a los ojos de los hombres, actúa y está presente en el mundo desde el momento de la creación; el hombre puede tener un conocimiento intuitivo de Dios mediante la observación de sus obras maravillosas y, especialmente, de su providencia.

Yehudá ha-Hasid desarrolló una novedosa concepción de la oración de carácter fuertemente místico. En su opinión, los textos de las oraciones contenían, como la Torá, un conocimiento oculto de la estructura divina que podía ser descubierto por medio de conexiones numéricas con las letras de las oraciones; de este modo, el número de letras que contenía una oración, su valor numérico y su disposición, eran claves para llegar a conocer los secretos de la oración. Por eso, se cuidaron mucho de introducir en el texto de las oraciones tradicionales cualquier cambio, pues este podría mermar la eficacia de su poder e incluso alterar la estructura divina.

Las enseñanzas éticas del *Libro de los piadosos*, con su énfasis en el arrepentimiento y la humildad, tuvo una gran influencia sobre el desarrollo de las ideas éticas del judaísmo posterior, hasta el momento actual. Menos significativa fue su aportación de conceptos e ideas a la cábala naciente, aunque su concepto de la oración fue hasta cierto punto incorporado y adaptado por los cabalistas; también, sus teorías sobre los valores de los números, sobre la *guematría*¹² y sobre ciertas técnicas esotérico-místicas y mágicas tuvieron una gran influencia sobre algunos cabalistas del siglo XIII.

III. LOS COMIENZOS DE LA CÁBALA

Mientras que en Alemania la mística pietista de los *Hasidé Asquenaz* está en pleno desarrollo, aparecen en el sur de Francia los primeros testimonios del nuevo fenómeno del misticismo judío conocido como «cábala». El *Libro de la claridad* (*Séfer ha-Bahir*), compuesto hacia 1185, es la primera obra que podemos denominar con propiedad «cabalística».

Entre los años 1150 y 1220 aparecen los primeros cabalistas en el sur de Francia, en Provenza y el Languedoc. Poco después, las enseñanzas de Yisjac el Ciego, el maestro indiscutible de aquellos, fueron llevadas por algunos discípulos suyos a Cataluña, donde surge, en torno a la figura prominente de Najmánides, la que se conoce como Escuela cabalística de Gerona. Desde Gerona, las ideas y conceptos cabalísticos se extendieron por los diversos reinos de la península ibérica, dando lugar a nuevas formulaciones y doctrinas que confluyeron finalmente en la obra cumbre de la cábala medieval, el *Séfer ha-Zóhar*, o *Libro del esplendor*.

1. *El Libro de la claridad* (*Séfer ha Bahir*)

El *Bahir* es la obra más antigua en la que encontramos expuestos, por primera vez, algunos de los principales conceptos del simbolismo cabalístico (Satz, trad., 2003)¹³.

Su autoría y procedencia siguen siendo discutidas; Scholem descubrió la presencia de ideas, e incluso de citas casi literales, de obras de filósofos y pensadores del siglo XII, como Abraham bar Jijya, Yehudá ben Barzilay o Abraham ibn Ezra, lo que le permitió datar la obra en torno a 1185 y situar su composición (al menos, su redacción final) en Provenza; investigaciones más recientes (Abrams 1994) atribuyen a los pietistas alemanes la edición definitiva del texto.

Está escrito según la forma literaria del midrás tradicional, es decir, como explicaciones y comentarios a distintos versículos bíblicos. Está dividido en varias secciones, cada una de las cuales es una unidad literaria y temática completa que podría haber sido presentada como un breve tratado independiente, aunque a menudo las ideas están conectadas con las secciones anteriores o posteriores. Cada sección está atribuida a algún rabino famoso, aunque muchos de los mencionados, como rabí Amorá,

12. Interpretación exegética basada en el valor numérico de las palabras.

13. Scholem 2001, I, 75-245, ofrece un estudio exhaustivo de la obra.

son personajes ficticios. La primera sección del libro está atribuida a rabí Nehunia ben ha-Caná, rabino del siglo II y figura prominente en la mística de *Hejalot*, al que se atribuyó con frecuencia la autoría de todo el libro, por lo que llegó a ser conocido con el nombre de *Midrás de rabí Nehunia ben ha-Caná*.

La obra comienza con algunas frases acerca de la creación; al comienzo del libro encontramos varias discusiones sobre las letras del alfabeto, sus formas y el significado de sus nombres. La última parte de la obra, la más importante, es una descripción enigmática de las diez potencias divinas que, en su conjunto, representan el mundo divino.

El autor del *Bahir* utilizó muchas fuentes tradicionales judías, como citas talmúdicas y midrásicas relativas a determinados versículos bíblicos, comentarios a las oraciones tradicionales, pasajes extraídos de la literatura de *Hejalot* y párrafos enteros que contienen la terminología y los conceptos del *Libro de la creación*. También recurre al uso de la parábola rabínica (*mashal*) para describir actitudes o cualidades de Dios, al que compara con un rey humano. Otras muchas fuentes no han sido identificadas hasta la fecha, ni en la tradición judía ni fuera de ella, por lo que cabría concluir que se trata de ideas y conceptos propios del *Bahir*, que su autor habría desarrollado.

Los temas que aborda el libro son muy variados, y entre ellos encontramos algunos característicos de la cábala, como la descripción del mundo divino compuesto por diez hipóstasis, diez potencias divinas, a las que da el nombre de *maamarot* (dichos, palabras). Estas *maamarot*, además de referirse a las diez «palabras» con las que Dios creó el mundo (cf. Abot 5,1), se identifican con las *Sefirot* cabalísticas; son la fuente del movimiento en el interior de la divinidad, y se encuentran articuladas las unas sobre las otras como las ramas de un árbol; este árbol sefirótico es la representación del mundo divino, y la imagen más característica de la cábala:

¿Y qué árbol es ese que mencionas? El maestro respondió: Todas las potencias del santo, bendito sea, están superpuestas y configuran un árbol; y así como un árbol produce sus frutos gracias al agua, de igual modo el Santo, bendito sea, hace crecer las fuerzas del árbol. ¿Y cuál es el agua del Santo, bendito sea? La *Hojmá* [Sabiduría], en tanto que las almas de los justos surgen de esa fuente para llegar al Gran Canal que asciende y anima todo el Árbol. Y ese árbol, ¿gracias a qué florece? Gracias a Israel. Si [el pueblo] se muestra justo y bueno, la *Shejiná*, a Divina Presencia, permanece en su seno, se transparenta en sus actos, que el Creador fertiliza y multiplica (*Bahir*, 119).

La doctrina sobre la trasmigración de las almas que en el siglo X había sido rechazada por la teología judía oficial¹⁴, y alcanzó un amplio desarrollo en la cábala, aparece en el *Bahir* como algo indiscutible y aceptado por la mayoría. Todas las almas se reencarnan sucesivas veces, hasta que alcanzan su pureza original:

14. En el capítulo sexto de su obra *Séfer Emunot ve-Deot (Libro de las creencias y de los dogmas)* el Gaón Saadia refuta las ideas que, sobre la trasmigración, se estaban extendiendo en ciertos ambientes judíos. Ver Alba 2011.

Cuenta una parábola que un rey tenía servidores a quienes había vestido según su fortuna, con atavíos de seda y bordados, a pesar de lo cual estos se desviaron del camino recto. El rey los reprimió, los despojó de sus vestiduras y los apartó de su lado. En cuanto a los vestidos, el rey hizo que los lavaran bien y que los dejaran como si no hubiesen sido usados, para entregarlos más tarde a otros nuevos servidores, de los cuales no sabía si eran buenos o no. De este modo las viejas ropas fueron a los nuevos servidores (*Bahir*, 122).

Otro tema novedoso es la presencia de un poder femenino dentro del mundo de la divinidad, separado e independiente de las otras nueve potencias. Este aspecto femenino, (*Shejiná*), se encuentra asociado a la última de las *Sefirot*, *Maljut*, que establece la frontera entre el mundo divino y el mundo no divino. Se le representa como el aspecto afable y protector de la divinidad, que habita en medio de su pueblo, al que acompaña como una madre en su destierro. El *Séfer ha-Bahir* es la primera obra en la que se formula la idea de un dualismo masculino y femenino en el interior del ámbito divino.

Muchos de los conceptos novedosos desarrollados por el *Bahir* se apartan, al menos en apariencia, de los estereotipos del monoteísmo judío ortodoxo; Scholem sugirió, por ello, que una parte importante de la obra tenía su origen en alguna corriente antigua de gnosticismo judío. Aunque muchos investigadores modernos discrepen de esta afirmación, lo cierto es que en el *Bahir*, como ocurriría en la cábala posterior, se da una tendencia a incluir elementos religiosos marginales, prácticas rituales o exegéticas abandonadas o dejadas de lado en el curso de la evolución del judaísmo clásico.

2. *Yisjac el Ciego y los cabalistas de Provenza*

A mediados del siglo XII, las comunidades judías del sur de Francia vivían una época de florecimiento cultural debido, en parte, a la afluencia de judíos hispanos que huyeron de las sucesivas persecuciones almorávidas y almohades, y encontraron allí un lugar donde continuar sus actividades científicas y literarias, haciendo de puente de transmisión de la rica cultura islámica hacia el norte de Europa. Por lo que se refiere a la sociedad cristiana, la poesía trovadoresca estaba en todo su esplendor en medio de una civilización cortesana y feudal; y desde el punto de vista religioso, asistimos a la rápida expansión de la herejía de los cátaros entre la población católica del Languedoc. Hasta qué punto estas grandes tensiones de tipo religioso, cultural y social pudieron influir en el nacimiento del movimiento místico-cabalístico es algo que, hoy por hoy, sigue sin tener una respuesta adecuada.

Sabemos por los escritos cabalísticos más antiguos que los primeros cabalistas formaban círculos cerrados entre los que se transmitían las nuevas revelaciones que algunos de sus miembros declaraban recibir del profeta Elías¹⁵; estas revelaciones, junto con otras tradiciones esotéricas de

15. Junto con Henoc, Elías es el otro personaje bíblico que ascendió al cielo sin pasar por la muerte (2 Re 2).

procedencia variada, contribuyeron al surgimiento de ideas cabalísticas completamente nuevas, pero que, en opinión de sus autores, formaban parte de la misma tradición mística o secreta que había sido transmitida oralmente a lo largo de generaciones. Por eso, denominaron a su enseñanza con el término de *qabbalá*, y a sí mismos con el participio *mequbbalim*, «receptores de la tradición». Los místicos de Provenza fueron considerados por los cabalistas posteriores como los maestros de la *cábala*.

Uno de los místicos provenzales mejor conocidos es Yisjac el Ciego (1160-1235), el maestro de la mayoría de los cabalistas de la escuela que poco tiempo después se desarrolló en Gerona. Cuenta la tradición que estaba dotado de poderes extraordinarios que habría adquirido mediante la oración, como el poder sentir en el aire si una persona iba a morir o a vivir, o si su alma era nueva o reencarnada. Su obra más importante es un comentario al *Libro de la creación*; en ella identifica a las *Sefirot* con las «causas misteriosas» que, procedentes del Infinito (*En Sof*), constituyen las esencias de todo lo real. Desarrolla el concepto de las diez *Sefirot* de una forma distinta y mucho más elaborada que en el *Séfer ha-Bahir*. Las *Sefirot* representan ahora el proceso en el que el incognoscible *En Sof* se revela a sí mismo; para el místico son, además, una escala de ascenso contemplativo hacia las esferas superiores para alcanzar la *debecut*, la «adhesión» a Dios.

Toda su obra trata del simbolismo cabalístico, elaborado a partir de las teorías emanatistas del neoplatonismo que concebían a la divinidad como una enorme fuente de luz que propagara círculos luminosos a su alrededor: cuanto más alejados se encuentran de la fuente de la luz, menor es su intensidad. Con el término de «emanación» (*asilut*) el cabalista intenta describir, simbólicamente, a un sujeto que está más allá del lenguaje, de la comprensión y de la expresión humana. Este término es la mayor aproximación del lenguaje humano a la verdad divina, que está totalmente alejada del contexto humano. Las *Sefirot* son esas esferas luminosas que, emanadas desde la divinidad incognoscible, revelan algún aspecto o atributo de la divinidad.

Yisjac el Ciego afirma que el proceso de la revelación de Dios puede describirse también utilizando símbolos lingüísticos, de modo que las *Sefirot* y el lenguaje son dos formas diferentes de expresar simbólicamente un mismo proceso; dicho de otro modo, el cabalista puede ponerse en contacto con el mundo celestial mediante la contemplación de las *Sefirot*, o concentrando su pensamiento en la naturaleza del lenguaje.

En opinión de Mopsik (2003, 44), con Yisjac el Ciego «la *cábala* se constituye como un sistema teosófico y teúrgico que engloba toda la esfera religiosa del judaísmo, de la que propone una reinterpretación total». Esta corriente cabalística teosófico-teúrgica será la que predomine en la *cábala* clásica, hasta el punto de identificarse con ella.

3. La Escuela de Gerona

Todo parece indicar que fue otro cabalista de Provenza, Asher ben David, sobrino de Yisjac el Ciego, el que llevó las enseñanzas cabalísticas provenzales a Gerona. Su obra, el *Libro de la Unidad (Séfer ha-Yihud)*, es una explicación, destinada a un público más amplio, de los principales temas desarrollados por los primeros cabalistas.

Las relaciones entre las comunidades judías de Provenza y Cataluña eran muy fluidas. Algunos de los principales cabalistas de Gerona fueron discípulos directos o indirectos de Yisjac el Ciego, y los causantes de que, ya durante los últimos años de vida del maestro, el centro de gravedad de la cábala se trasladara a Gerona. En esta ciudad se desarrolló, entre los años 1210 y 1260, un centro cabalístico muy dinámico, que alcanzó considerable notoriedad. Un documento de la primera mitad del siglo XIII informa de la existencia en Gerona de un círculo de místicos contemplativos que vivían en estrecha unión espiritual, formando una asociación de naturaleza sagrada.

La figura central del grupo es Najmánides, el rabino mayor de Barcelona, cuya reconocida autoridad intelectual y política favoreció la aceptación y difusión de las nuevas doctrinas cabalísticas entre el judaísmo tradicional. Entre los miembros más antiguos figuran los discípulos de Yisjac el Ciego, Ezra ben Selomó y su compañero y probable pariente Azriel de Gerona.

Ezra (m. ca. 1235) puso un gran empeño en demostrar la autonomía de la cábala frente a otras corrientes de pensamiento, así como su filiación con las doctrinas de Moisés; elaboró la primera crítica a la filosofía de Maimónides basándose en la cábala. Es autor de un comentario místico sobre el Cantar de los Cantares y de otro comentario sobre las narraciones talmúdicas que contienen elementos cosmológicos.

Su compañero Azriel de Gerona (siglos XII-XIII) muestra una simpatía mayor por la filosofía, y es, de todos los componentes del círculo, el más dado a la especulación y el más penetrante. Es también el autor más prolífico del grupo. Escribió tantas obras cabalísticas que mereció la reprimenda del propio Yisjac el Ciego, quien expresa en una carta su disgusto con la divulgación de la doctrina secreta que él y sus compañeros están haciendo, y alerta de los peligros de que llegue a convertirse en un tema de conversación «en calles y mercados». En su opinión, la apertura de esos secretos al público en general solo podía conducir a la incomprensión y al malentendido. Probablemente su interés por divulgar las ideas cabalísticas entre un público más amplio le llevó a componer el pequeño tratado titulado *Pórtico del interrogador* (*Shaar ha-Shoel*). Se trata de la primera explicación sistemática de las diez *Sefirot*, de sus funciones, su lugar en la jerarquía de las emanaciones y los símbolos que se les atribuyen. Está escrito en forma dialogada, con preguntas y respuestas, siguiendo la lógica y el estilo de los filósofos neoplatónicos. También compuso un comentario al *Libro de la creación* y una explicación mística de la liturgia y de las narraciones talmúdicas.

La figura que jugó un papel crucial en la aceptación de la cábala como doctrina «ortodoxa» del judaísmo fue Moshé ben Najmán, también conocido como Najmánides (1194-1270). Gracias a sus excelentes conocimientos del Talmud, ocupó una posición central en el grupo. Su reputación moral e intelectual era ampliamente reconocida, de modo que cuando en 1232 estalló en las comunidades judías de Francia y España la gran controversia en torno a las obras de Maimónides, todas las partes se dirigían a él en busca de su opinión. También fue el elegido para representar y defender las tesis judías en la disputa religiosa que tuvo lugar en Barcelona en 1263.

En sus comentarios bíblicos introduce, de forma velada, conceptos cabalísticos y explicaciones esotéricas que él tenía en muy alta estima. Muy pronto, los pasajes cabalísticos dispersos en sus comentarios fueron seleccionados y estudiados por sus discípulos, que iniciaron, de este modo, un nuevo género literario, que continuaría hasta el siglo xv. La doctrina de la trasmigración de las almas, que expone en el *Comentario a Job*, como explicación al problema del sufrimiento del justo, la identificación del mundo de la emanación (las *Sefirot*) con la divinidad, o la creencia de que, bajo su significado literal, el texto bíblico oculta una enseñanza secreta que una reordenación adecuada de las letras sagradas del texto permitirá conocer, pasaron a formar parte de los temas favoritos de los cabalistas de Gerona.

Otro de los miembros muy activos del grupo fue Yacob ben Sheshet, que incorpora a la cábala un aspecto nuevo y paradójico: además de ser esa «tradición» ancestral, repetida y transmitida de maestro a discípulo, es ahora sede de una incesante renovación donde ideas nuevas, no procedentes de tradiciones recibidas, se integran y se combinan a la perfección con el legado del pasado, hasta el punto de confundirse con él. Sus palabras son significativas al respecto: «si yo no hubiese dicho esto nuevo, de mi propia mente, habría sostenido que es una tradición dada a Moisés en el Sinaí»¹⁶. En su obra principal, el *Libro de la fe y la esperanza* (*Séfer Emuná u-Bitahon*) defiende la posibilidad de avanzar en el estudio de la cábala de forma autodidacta, sin necesidad de un maestro, pues «todo lo nuevo que un hombre, en el camino de la fe, pueda encontrar en la Torá, sirve para engrandecer y glorificar a la Torá»¹⁷.

Esta reapropiación y asimilación constante de nuevas ideas que casan bien con las tradiciones más antiguas, caracteriza al proceso histórico en el cual la cábala acaba imponiéndose, en determinados momentos y lugares, como la teología oficial del judaísmo. Se aleja de los márgenes en los que estaba confinada para convertirse en el centro vital de las doctrinas religiosas del judaísmo.

IV. LA EDAD DE ORO DE LA CÁBALA

Los escritos de los cabalistas de Gerona se difundieron desde comienzos del siglo XIII por otros reinos de la península ibérica. La cábala, que había dado sus primeros pasos en el sur de Francia, y había crecido y elaborado sus conceptos en Gerona, alcanzó todo su esplendor en Castilla, donde estalló en una profusión de escuelas y de autores de marcado carácter personal. La mayoría de ellos son autodidactas que viajan de ciudad en ciudad en busca de nuevas tradiciones y enseñanzas. No llegan a formar parte de una escuela en torno a un maestro, del que se consideran discípulos, como ocurría en Provenza o Cataluña, aunque se den, lógicamente, contactos e influencias entre ellos.

Castilla fue, en el último tercio del siglo XIII, el punto de encuentro de todas las grandes tendencias de la mística judía anteriores. Aquí, ele-

16. Citado en Scholem 2001, I, 235.

17. *Ibid.*, 240

mentos gnósticos del *Séfer ha-Bahir*, conceptos de los pietistas renanos, de la mística del lenguaje y de la cábala teosófica gerundense, fueron reinterpretados y reutilizados por los místicos castellanos que los incorporaron a sus propias ideas. La variada y rica creatividad de estos autores se plasmó en el *Séfer ha-Zóhar*, o *Libro del esplendor*, la obra cumbre de la cábala clásica.

1. Abraham Abulafia y la cábala extática

Por la misma época y lugar, se abre paso otro sistema cabalístico totalmente diferente del clásico modelo teosófico-teúrgico. Se trata de la cábala extática o profética¹⁸, cuyo principal representante es Abraham Abulafia¹⁹. A diferencia de las escuelas cabalísticas anteriores, de claro enfoque teocéntrico, dirigido a la especulación teosófica acerca de la naturaleza del remoto *En Sof* y del mundo sefirótico, la mística de Abulafia es antropocéntrica, y se interesa principalmente en la experiencia extática personal y en las técnicas para alcanzarla.

Conocemos muchos detalles biográficos de Abraham Abulafia (1240-1291), el fundador de esta escuela que alcanzó amplia difusión por el Mediterráneo, gracias a que él mismo los incluyó en sus escritos. Nació en Zaragoza y viajó por Italia y Grecia, llegando hasta la Palestina de la época; su maestro Baruj Torgami, de Barcelona, le inició en la cábala de las letras y en la mística de los pietistas de Alemania. En Verona estudió las obras de Maimónides, hasta que, según sus propias palabras, llegó a dominar la *Guía de perplejos*; uno de los ejes de su sistema doctrinal es, precisamente, la interpretación esotérica de esta obra, de la que redactó tres comentarios distintos, y el otro eje es su interpretación personal del *Séfer Yesirá*.

En 1270, estando en Barcelona, le invadió un espíritu profético, y desde entonces, y hasta 1285, se dedicó a difundir sus creencias tanto de forma escrita, en los muchos tratados que empezó a componer, como de forma oral, enseñando a alumnos en los distintos lugares por los que viajaba. En Castilla, tuvo varios discípulos, entre ellos, Moisés de Burgos y Yosef ibn Chiquitilla, que llegarían a ser afamados cabalistas. Tras una nueva visión en 1279, y convencido de su misión mesiánica, se dirigió a Roma para intentar convertir al papa Nicolás III a su doctrina; la muerte repentina del papa le libró de una casi segura ejecución.

Sus pretensiones proféticas y mesiánicas le causaron serios problemas con las autoridades religiosas no solo cristianas sino también judías. Es conocida la persecución encarnizada a la que le sometió rabí Selomó ben Adret, destacada personalidad del judaísmo hispano, cabalista y discípulo de Najmánides, que envió cartas a distintas comunidades judías en las que condenaba sus escritos y recomendaba su alejamiento.

18. Abulafia denominó su sistema por dos nombres que lo definen: *cábala profética*, porque la experiencia mística es concebida como una profecía, y *cábala de los nombres*, pues mediante la recitación de nombres divinos y combinación de letras se alcanzan experiencias extáticas.

19. La figura y obra de Abulafia han sido objeto de un exhaustivo estudio por Moshé Idel: véase, especialmente, Idel 1988; una presentación más general en Alba 2001.

Abulafia fue uno de los autores más prolíficos de su época en temas de cábala. Entre 1271 y 1291 compuso más de cincuenta obras, la mayor parte de las cuales ha permanecido casi inédita hasta bien entrado el siglo pasado. Convencido, como estaba, de haber encontrado el camino de la inspiración profética que lo llevaría al verdadero conocimiento de Dios, se preocupó por utilizar un estilo simple y directo en sus escritos, una gran parte de los cuales está constituida por manuales que describen con detalle distintas técnicas para alcanzar el éxtasis (Idel 1988, 4).

Uno de los principales puntos de partida de la mística de Abulafia es la observación de que el alma está como encadenada en los límites de las percepciones sensoriales y de las emociones que le impiden percibir la existencia de las formas espirituales y de las cosas divinas. Su cábala pretende liberar al alma de los nudos que la mantienen atada y encerrada en esos límites, para que pueda así elevarse y entrar en contacto con su fuente sublime. Una parte importante de su obra está consagrada a la descripción de prácticas físicas y ejercicios preparatorios capaces de estimular la vida profunda del alma y provocar estados de conciencia que permitan la unión total del intelecto humano con el Ser Supremo, experiencia mística a la que Abulafia denomina «profecía».

Para poder franquear las barreras del mundo sensible hay que encontrar un objeto de meditación que sea inmaterial y abstracto; cree encontrar ese objeto en las letras del alfabeto hebreo que, combinadas de determinada manera, constituyen Nombres divinos; quien consiga hacer del gran Nombre de Dios, que es la cosa menos concreta y menos perceptible en el mundo, el objeto de su meditación, ese está en la vía del verdadero éxtasis místico. Partiendo de este concepto, Abulafia expone y desarrolla su particular disciplina denominada «Ciencia de la combinación de las letras» (*Jojmat ha-seruf*) que presenta como una guía metódica para la meditación con ayuda de las letras y sus grafías.

La especulación basada en los Nombres divinos es, según Abulafia, un medio para obtener sabiduría, alcanzar experiencias místicas y conseguir poderes extraordinarios que permitirán al místico alterar la realidad mediante la «renovación de las almas»:

Concentra todos tus pensamientos en imaginar el Nombre, bendito sea, y con él, a los ángeles celestiales. Y visualízalos en tu corazón como si fueran seres humanos que están a tu alrededor, sentados o de pie, y tú estás entre ellos como un mensajero [...] Y cuando hayas imaginado todo esto enteramente, dispón tu mente y tu corazón para comprender los pensamientos que te van a ser enviados por medio de las letras que has pensado en tu corazón (Idel 1988, 31).

La cábala extática no llegó realmente a florecer en la península ibérica, debido, en parte, al gran desarrollo que, por la época, había alcanzado la corriente teosófica, y en parte también, por el enfrentamiento que Abulafia mantuvo con los cabalistas teosóficos. Pero aunque sus obras fueron excluidas de las escuelas españolas de cábala y condenadas al olvido, sus enseñanzas acabaron por extenderse, más en Oriente que en Occidente, e influir en grandes místicos del siglo XVI, de la escuela de Safed.

2. Los cabalistas de Castilla

En la segunda mitad del siglo XIII, se formó en Soria, en torno a los hermanos Yacob e Yisjac ben Yacob ha-Cohen, otra escuela de cabalistas, de la que surgieron las principales personalidades de la cábala castellana, entre las que se encuentra el propio autor del *Zóhar*.

Yacob ben Yacob ha-Cohen (m. ca. 1270) pasó gran parte de su vida viajando por las comunidades judías de la península, de Provenza y del norte de Europa en busca de rastros de escritos cabalísticos primitivos y de tradiciones secretas preservadas por los pietistas renanos. Sus primeros escritos esotéricos desarrollan una cábala no sefirótica, muy próxima al estilo de los pietistas alemanes, en la que la angelología y la numerología adquieren un papel primordial. El ángel Metatrón, al que identifica con la Palabra de Dios (*Logos*), emerge como una potencia dominante en el mundo divino. Él es el que le revela, en forma de visiones, significados ocultos de la Torá y de los mandamientos.

La cábala de Yacob establece un puente entre la mística de los piadosos de Asquenaz y la «cábala profética» de Abraham Abulafia. Su originalidad e importancia fue reconocida por los cabalistas posteriores, que le mencionan como uno de los cuatro cabalistas más importantes de España.

Su hermano menor, Yisjac, desarrolló, en su *Tratado de la Emanación Izquierda*, una teoría dualista sobre el origen del mal, con reminiscencias gnósticas, según la cual, en el «lado izquierdo» se produjo una emanación *sefirótica*, de la que surgieron diez *Sefirot* demoníacas, que se oponen a las diez *Sefirot* santas; de las *Sefirot* de la izquierda brotó un ejército de demonios dirigidos por Asmodeo, Satán y Lilit²⁰, a los que se contraponen las huestes angélicas que surgieron del lado derecho, y que se encargarán de llevar a cabo la lucha final que dará el triunfo definitivo al Mesías.

Moisés ben Simeón (ca. 1230-1300) es el principal heredero de las enseñanzas cabalísticas de los hermanos Yacob e Yisjac ha-Cohen ben Yacob. Aunque su obra no destaca por su originalidad, es importante por la información que da sobre muchas tradiciones que no fueron absorbidas por el *Zóhar* y que rara vez fueron mencionadas por sus contemporáneos.

Yosef ibn Chiquitilla (1248-1325), es uno de los mejor conocidos y, sin embargo, más enigmáticos cabalistas del siglo XIII. Reconocido como uno de los más grandes maestros de cábala, ejerció una influencia considerable sobre sus contemporáneos y sus sucesores. Cuentan que sus conocimientos cabalísticos eran tan profundos que podía obrar milagros, de ahí que se le mencionara en los círculos místicos con el nombre de «Yosef baal ha-nissim» (Yosef, el hacedor de milagros). Entre 1272 y 1274 estudió con Abraham Abulafia, cuyo sistema místico le influyó notablemente. Fue un escritor prolífico, del que nos han llegado unas veinte obras. La primera de ellas, *El nocedal (Ginnat egoz)*, escrita en 1274, es una introducción al simbolismo místico del alfabeto y los nombres divinos. Se afirma en esta obra que «el conjunto de la Torá es algo así como una explicación y un comentario del tetragrama YHWH». A partir de 1280 entró en contacto

20. La influencia de esta teoría sobre el *Zóhar* y la cábala posterior es indiscutible; el reino satánico es denominado *Sitrá Ajrá*, «el Otro lado». Ver *infra*, VI.1.2.

con Moisés de León y la cábala teosófica, lo que marcaría una nueva etapa en su sistema cabalístico. Chiquitilla y Moisés de León se influyeron mutuamente, hasta el punto de que la lectura de algunas obras de Chiquitilla sirven de gran ayuda para la comprensión del *Zóhar*, la principal obra de Moisés de León.

Una de las obras de Chiquitilla que más influencia tuvo, tanto entre sus coetáneos como entre los cabalistas posteriores, fue *Las puertas de la luz* (*Saaré Orá*). Está dividida en diez capítulos, o «Puertas» que corresponden, en orden ascendente, a las diez *Sefirot*, cada una de las cuales se asocia con uno de los Nombres de la divinidad que aparecen en la Torá. Chiquitilla va profundizando en la Escritura, despojándola de las capas superficiales para llegar a la más profunda, al nivel de *sod*, el significado oculto o místico de la Torá, su auténtica esencia. Podemos afirmar que es al mismo tiempo una obra de exégesis bíblica y rabínica y un clásico del pensamiento cabalístico. Uno de los mayores logros de esta obra es el de haber conseguido exponer de un modo sistemático y con un estilo claro y preciso las grandes líneas de la cábala teosófica.

3. Moisés de León y el Séfer ha-Zóhar

El más famoso cabalista de Castilla es, sin duda, Moisés ben Sem Tob de León²¹. Nació hacia 1240 en León, en el seno de una familia humilde y murió en 1305 en Arévalo, durante un viaje de regreso a su casa. En Guadalajara redactó las primeras secciones del *Zóhar* antes de 1291. A partir de esta fecha debió de llevar una vida ambulante, hasta que se estableció, años más tarde, en Ávila, para difundir desde allí su obra.

No se conoce el nombre de sus maestros ni dónde obtuvo su formación, aunque sí se sabe que se interesó en un primer momento por la filosofía y, más tarde, por la cábala. Según él mismo cuenta, una voz interior y misteriosa, en la que reconoció la palabra divina, le instó a poner por escrito los grandes misterios que le revelaba, para despertar a su generación, adormecida por los numerosos libros de filosofía que la alejaban de la verdadera fe. Con la revelación de estos secretos, pretende contraatacar las tendencias racionalistas radicales, tan difundidas entre sus contemporáneos ilustrados, a las que culpaba del abandono, en la teoría y en la práctica, de una parte importante de la tradición judía y de la ley religiosa.

Su obra supone una síntesis de las principales tendencias que se dieron en la cábala medieval, de modo especial, la representada por los hermanos Ha-Cohen, y la más filosófica, representada por los cabalistas de Gerona. En el *Libro de la luz sembrada* (*Séfer Or Zarúa*) se observan influencias de la mística filosófico-lingüística; el *Libro de la granada* (*Séfer ha-Rimón*) es un amplio comentario sobre las razones auténticas y misteriosas que sustentan y justifican cada uno de los preceptos que el judío piadoso debe cumplir; el *Siclo del Santuario* (*Sheqel ha-Codesh*) es uno de los muchos tratados que compuso sobre las diez *Sefirot*, y el *Libro de la balanza* (*Séfer ha-Mishcal*), sobre el alma y su destino.

21. Aunque hay una amplísima bibliografía en la actualidad sobre el autor y su obra, el estudio de Scholem 1996, 179-269, sigue siendo imprescindible.

Entre 1270 y 1286 escribió, en forma pseudoepigráfica y casi exclusivamente en arameo, sobre diversos temas cabalísticos que reunió en el llamado *Midrás esotérico* (*Midrás Neelam*), obra que se convertiría en la sección central del *Zóhar*, completado algunos años más tarde en Guadalajara.

Casi desde el momento de su publicación, el *Séfer ha-Zóhar*, o *Libro del esplendor*, fue una obra que eclipsó todos los otros documentos de la literatura cabalística; la atribución de su autoría al famoso rabino del siglo II Simeón bar Yojay, al que la tradición²² atribuye visiones y revelaciones de tipo escatológico, hizo que esta obra fuera considerada muy pronto un texto canónico, uno de los tres pilares, junto con la Biblia y el Talmud, de la fe judía y la tradición antigua.

Aunque todavía en la actualidad los judíos ortodoxos sostienen la firme creencia de que el *Zóhar* es la obra del rabino del siglo II, el análisis crítico de la obra realizado por Scholem (1996, 179-226), permite afirmar, sin lugar a dudas, que estamos ante una obra escrita, al menos en su mayor parte, por Moisés de León en las postrimerías del siglo XIII, y estrechamente vinculada con la escuela cabalística de Castilla. En las últimas décadas se ha ido imponiendo la idea de que el *Zóhar* fue una obra colectiva, en la que participaron, junto a su autor principal, Moisés de León, varios cabalistas pertenecientes a su círculo.

Moisés de León se sirvió de una ficción literaria para presentar su pensamiento místico en esta obra. Por una parte, como ya hemos mencionado, atribuyó su autoría a rabí Simeón bar Yojay, y situó la acción en Palestina, en distintas academias donde los protagonistas, R. Simeón bar Yojay, junto con su hijo Eleazar y sus discípulos, discutían acerca de todo lo divino y lo humano. Siguiendo el género literario del *Midrás*, el autor va elaborando sus ideas a partir de un versículo bíblico del que da una interpretación mística. Moisés de León escribe el *Zóhar* en lengua aramea, la que supuestamente hablaban los protagonistas, y no en la lengua hebrea de sus otros escritos. El estudio de la lengua ha revelado que se trata de un arameo artificial, no documentado en otros escritos, con incorrecciones e incluso neologismos romances, creado por Moisés de León para la ocasión.

El *Zóhar* no es un libro unitario, sino que está compuesto de diversos tratados u opúsculos prácticamente independientes. Generalmente se edita en cinco volúmenes; los tres primeros, siguen el orden del Pentateuco: el primero es un comentario místico al Génesis, el segundo, al Éxodo, y el tercero a Levítico, Números y Deuteronomio; el cuarto volumen es el conocido como *Ticuné Zóhar* (*Adiciones al Zóhar*), que consiste en un comentario de la primera parte del Pentateuco, y es obra de un autor posterior imitador de Moisés de León; el quinto, es el *Zóhar Hadash* (*Nuevo Zóhar*), que trata de ciertas partes del Cantar de los Cantares y del libro de Rut.

Su gran difusión, los centenares de comentarios redactados para hacerlo más comprensible, su impacto en la sociedad judía de todo tiempo y lugar, son la prueba indiscutible del éxito que tuvo esta obra y del triunfo de las ideas cabalistas de finales del siglo XIII. Estos místicos, cuyas

22. En el tratado talmúdico Sabb 33b se cuenta que Simeón bar Yojay y su hijo permanecieron ocultos en una cueva durante trece años huyendo de la persecución romana; allí tuvo revelaciones del profeta Elías y visiones relacionadas con el final de los tiempos y la llegada del Mesías.

teorías se plasmaron en el *Zóhar*, consiguieron acercar la tradición esotérica judía al pueblo llano, e imponerla como alternativa a la filosofía y teología racionalistas. La influencia del *Zóhar* traspasó los límites del judaísmo y, así, en la Italia de finales del siglo XV, pasó a formar parte de la herencia intelectual de cristianos, que lo tradujeron al latín y lo utilizaron como medio eficaz para su apologética. En las enseñanzas del *Zóhar*, en sus descripciones de la divinidad, vieron algunos eruditos cristianos, como Giovanni Pico della Mirandola o Johannes Reuchlin, la confirmación de las verdades de fe cristianas.

4. La cábala del *Zóhar*

Los dos polos de la doctrina cabalística en torno a los que gira el sistema del pensamiento del *Zóhar* son el nuevo Dios de la cábala (que según los cabalistas sigue siendo el antiguo Dios de la creación y la revelación) y la relación del hombre con Dios. Pero el *Zóhar* desarrolla, además, los principales temas tratados por la cábala desde sus inicios y un sinnúmero de cuestiones de las que presentamos a continuación una pequeña muestra²³.

4.1. El nuevo Dios de la cábala

Es el Dios oculto, el ser más recóndito de la divinidad, no posee cualidades ni atributos ni puede ser conocido. Los cabalistas lo llaman *En Sof*, «Infinitud» y también *Ayin*, «Nada», y el *Zóhar* se refiere a él con distintos nombres, entre ellos, *Aticá de Atiquim*, «el más antiguo de los antiguos». Pero de este Dios insondable emanó un mundo constituido por diez *Sefirot*, frecuentemente asociadas con determinados colores, pues son los aspectos revelados o luces de la divinidad oculta. El *Zóhar* distingue, por tanto, entre dos mundos que representan a Dios: por una parte, un mundo primero, que es el más profundamente oculto de todos, imperceptible e ininteligible para todos salvo para Dios; por otra parte, el mundo de las *Sefirot*, de los atributos o aspectos divinos, un mundo emanado del primero, en el que la divinidad se revela a sí misma. Esos diez aspectos no revelan nada de la naturaleza más profunda de la vida oculta de la divinidad, pero constituyen el lado de Dios que está vuelto hacia el mundo, que es cognoscible y que puede ser experimentado por los hombres. La divinidad se revela a sí misma manifestándose en las *Sefirot*. Estos dos mundos, el de *En Sof* y el de las *Sefirot*, no están separados, sino que entre ellos se da una profunda unión, como la del carbón y las llamas. Aunque el carbón, que representaría el mundo de *En Sof*, existe también sin las llamas, su poder latente (el calor) solo se manifiesta a través de las llamas (mundo de las *Sefirot*). Las *Sefirot*, los atributos místicos de Dios, son como mundos de luz en los que se manifiesta la naturaleza oscura de *En Sof*. El autor del *Zóhar* lo expresa en estos términos:

23. A modo de ejemplo se puede ver el índice temático presentado por Tishby 1989, I, v-xx.

Él es el más antiguo de los antiguos. El misterio de los misterios; el más desconocido de los desconocidos [...] Por el conocimiento de sus obras, alcanzamos una débil comprensión de su ser. Dios es el ser infinito, y no se debe mirar ni como el conjunto de todos los otros seres ni como la suma total de sus atributos. No obstante, sin los atributos y los beneficios que recibimos de ellos, no seríamos capaces de comprenderlo o de conocerlo. Antes de que Dios creara una forma en el Universo, antes de que produjera una imagen, estaba solo, sin figura ni semejanza con nada. ¿Quién podría comprenderle tal como era antes de la creación si no tenía ninguna forma? [...] Pero cuando creó la imagen del hombre ideal (denominación de las *Sefirot* en su conjunto) se sirvió de ella como de una Carroza para descender. Quiso ser nombrado bajo esta figura, y a ella corresponde el santo tetragrama. Quiso ser nombrado según sus atributos, según cada uno de ellos en particular, a saber: Dios de Gracia, Dios de Justicia, Todopoderoso, *Sebaot* y Ser. De ese modo, quiso dar a conocer sus cualidades y mostrar cómo su gracia y su misericordia se extienden a la vez sobre el universo y sobre los actos; pues, si no hubiera derramado sus luces sobre todas sus criaturas, ¿cómo podríamos conocerle? Así pues, cada imagen bajo la cual nos lo imaginamos designa solamente su imperio sobre tal o cual orden de las criaturas. Cuando se le despoja de todo esto, no hay en Él ningún atributo, ninguna semejanza, ninguna forma (*Zóhar* II, 42b).

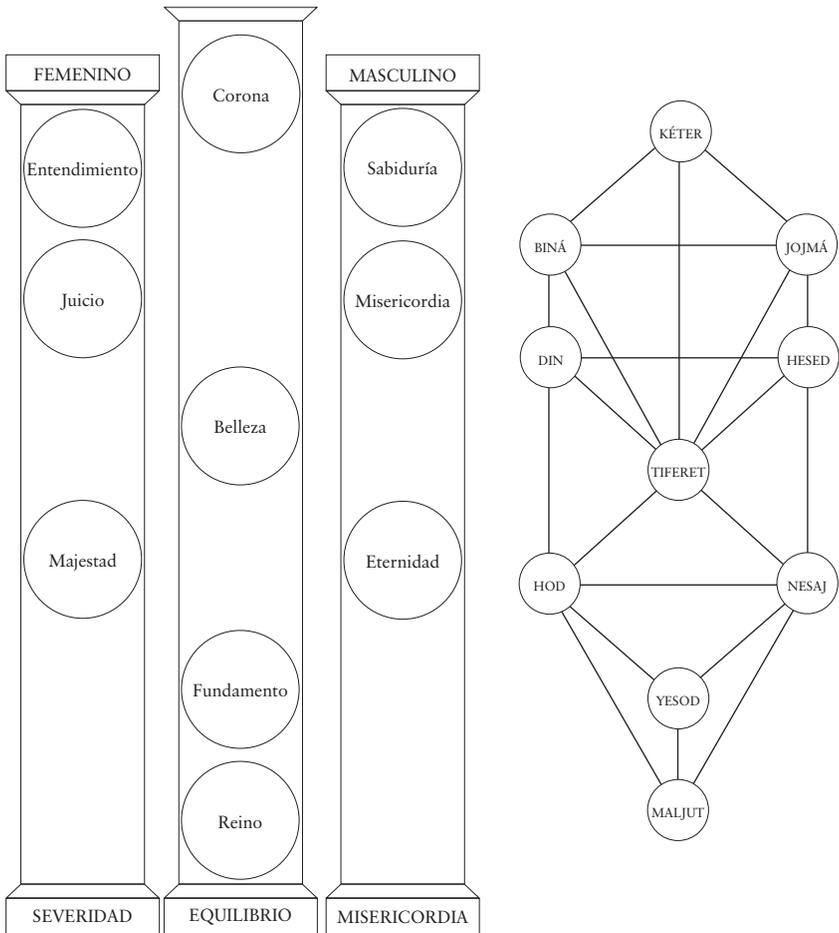
4.2. Las *Sefirot*

En Sof se manifiesta a los cabalistas bajo diez aspectos diferentes que comprenden, a su vez, una variedad infinita de matices y grados; cada grado tiene su propio nombre simbólico, que corresponde estrictamente a sus manifestaciones particulares. La imagen de las aguas subterráneas, que nadie ve, pero que dan origen a un gran mar del que manarán ríos hacia todo el mundo, sirve al autor del *Zóhar* para ilustrar gráficamente el proceso de la emanación e incluir los nombres de las *Sefirot*:

Primero hay un manantial subterráneo, la *Corona*, donde brilla una luz sin fin, a la que llamamos el *Infinito* o *En Sof*. Del manantial brota una corriente que extiende sus aguas sobre la tierra: es la *Sabiduría de Dios*; la corriente lleva sus aguas a un gran estanque, que forma el mar: es la *Inteligencia de Dios*, y de este mar salen las aguas en siete canales: es la propia sustancia divina la que se derrama por estos canales o atributos, llamados: *Gracia*, *Justicia*, *Belleza*, *Triunfo*, *Gloria*, *Realeza* y *Fundación*. Así, podemos designar a Dios como: el grande, el misericordioso, el fuerte, el magnificante, el Dios de victoria y Aquel que es la base de todas las cosas (*Zóhar* II, 42b).

Desde muy pronto, los cabalistas se sirvieron de distintos gráficos para describir de forma plástica el mundo divino de las *Sefirot*; el más habitual es el que representa las *Sefirot* en forma de tres columnas o pilares: el pilar central, llamado Pilar del Equilibrio, de la Gracia o de la Voluntad, es aquel en el que confluyen las fuerzas de las *Sefirot* de los otros dos pilares, y las armoniza; el pilar derecho, también llamado Pilar de la Misericordia, es expansivo y el izquierdo, o Pilar de la Severidad, es restrictivo. Dicha representación se conoce como «Árbol sefirótico»:

LAS SEFIROT



4.3. El hombre

Para el *Zóhar* el hombre es el príncipe de la creación y el pilar que sostiene el mundo. Fue creado a imagen de Dios, lo que significa para los cabalistas que el poder de las *Sefirot*, el paradigma de la vida divina, existe y opera también en el hombre y que el mundo de las *Sefirot* puede hacerse visible en la imagen del hombre, el ser más perfecto de la creación. Los miembros del cuerpo humano son imagen de una forma espiritual de existencia representada por la figura simbólica de *Adam Cadmón*, «el hombre primordial»; esta es la forma humana superior que el hombre perdió por el pecado, pero que puede recuperar llevando una vida piadosa, cumpliendo los preceptos, practicando la caridad y alejado del pecado. El hombre es un reflejo de la creación entera, es un microcosmos en el que todo lo creado se hace visible:

¡No creáis que el hombre no es más que carne! Lo que realmente hace al hombre es su alma. Y lo mismo que Dios formó el punto oculto de todas las huestes celestiales y todas las regiones superiores forman la cubierta, así también el hombre está representado por su alma más interna, de la cual todas las partes del cuerpo forman su envoltura. La carne, la piel, los huesos y el resto no son sino un vestido, un velo. No son el hombre. Y cuando el hombre deja este mundo, él se desprende de todos los velos que lo cubren. A pesar de todo esto, no debemos despreciar nuestro cuerpo, pues las diversas partes del cuerpo se conforman a los secretos de la divina sabiduría: la piel representa el firmamento, que se extiende sobre todo y cubre todo como un vestido; la piel recuerda el lado malo del universo, esto es: el elemento, que es tan solo externo y sensible. Los huesos y las venas son como la carroza celeste: las fuerzas que existen internamente, y que nosotros consideramos como los sirvientes de Dios. No obstante, todo esto es todavía un vestido, pues es tan solo en su ser interno donde hallaremos el misterio del hombre celestial. Exactamente lo mismo que el hombre terrestre, así es, por dentro, el hombre celestial. Pues todo lo que tiene lugar aquí abajo es tan solo la imagen de todo lo que tiene lugar arriba. Es en este sentido en el que comprendemos que Dios creó al hombre a su propia imagen. Y así como en el firmamento vemos diferentes figuras formadas por las estrellas y los planetas, que nos informan de cosas ocultas y de profundos misterios, así también sobre la piel que envuelve nuestros cuerpos hay líneas y formas que pueden mirarse como las estrellas y planetas del cuerpo. Y todas ellas tienen un significado oculto [...] (*Zóhar* II, 76a).

4.4. Sobre la inmortalidad del alma y la transmigración

La teoría de la transmigración de las almas, la metempsicosis de los pensadores griegos, se fue afianzando cada vez más en los círculos cabalísticos como medio expiatorio:

Rabí Simeón introdujo aquí el tema de la transmigración de las almas [...] Las transmigraciones son infligidas al alma como castigo y varían según su culpabilidad. [...] Cuando un alma se ha hecho culpable durante su estancia en este mundo inferior, está condenada a transmigrar las veces que sean necesarias hasta alcanzar la perfección. Esto se aplica a las almas que han emanado del lado del Siervo, Metatrón, que representa en sí mismo seis aspectos, luego, las sucesivas migraciones de esa alma no han de ser más de seis, hasta que haya completado las seis etapas que la conducirán de vuelta a la región de la que procede. Pero si el alma ha emanado del lado de la Shejiná, no está sujeta a la transmigración (*Zóhar* II, 94b).

V. LA CÁBALA EN LOS SIGLOS XIV Y XV

Durante los siglos XIV y XV la cábala siguió siendo una de las fuerzas vivas del judaísmo en España; se siguieron componiendo obras, muchas de ellas claramente influidas por las doctrinas del *Zóhar* y su estilo. Entre las más importantes cabe destacar el *Séfer ha-Caná*, (*Libro de* [rabí Nehunia ben] *ha-Caná*), un comentario a los mandamientos escrito en forma de anécdo-

tas milagrosas relacionadas con rabí Nehunia, y el *Séfer ha-Peliá*, o *Libro del milagro*, que contiene una antología de textos cabalísticos antiguos, en los que el tema de la redención mesiánica adquiere gran importancia. De autor anónimo es el *Séfer Maarejet ha-Elohut (Libro de la Estructura Divina)*, un tratado sistemático de la teología cabalística dominante que ejerció una gran influencia en la cábala italiana y llegó a ser considerado un manual de cábala.

El enfrentamiento entre posturas filosóficas y cabalísticas se deja sentir en muchas obras; así, Yosef ben Abraham ben Waqar de Toledo compone en árabe una *Síntesis de filosofía y cábala*, en la que intenta armonizar ambas doctrinas y critica algunos aspectos del *Zóhar*; en respuesta a este, Sem Tob ben Sem Tob, compone, hacia 1400, el *Séfer ha-Emunot (Libro de las creencias)*, en defensa del *Zóhar* y en contra de la filosofía.

A finales del siglo XIII aparece una obra de autor anónimo que se aparta notablemente de los presupuestos cabalísticos anteriores; se trata del *Séfer ha-Temuná (Libro de la figura)*, que elabora sus ideas partiendo de la leyenda midrásica, que afirma que, antes de crear este mundo, Dios había creado otros que fueron destruidos²⁴; la obra ofrece una visión cabalística de la historia del mundo, basada en la sucesión de ciclos cósmicos (*shemittot*), de una duración de siete mil años²⁵ cada uno; con el final del séptimo ciclo, llegará el año jubilar (el año 50.000), en el que tendrá lugar una renovación cósmica, una nueva creación. El autor combina la doctrina de las *Sefirot* y la concepción mística de la Torá con la doctrina de los ciclos cósmicos, y afirma que cada ciclo cósmico está bajo el dominio de una de las siete *Sefirot* inferiores, en las que la Torá se manifiesta bajo un aspecto diferente y, como el ciclo actual está regido por la *Sefirá* del Juicio²⁶, la Torá a la que el hombre actual accede está formada básicamente por normas, mandatos y prohibiciones.

La cábala continuó abriéndose camino por Europa; en Italia, destacó la figura de Menajem Recanati, cuya obra muestra una clara influencia del simbolismo del *Zóhar*; y en el centro de Europa se compusieron obras que hacían una síntesis de la cábala española con las tradiciones de los pietistas alemanes.

VI. DE SEFARAD A SAFED: LA CÁBALA LURIÁNICA

El clima de antisemitismo y las sucesivas persecuciones de judíos en la España del siglo XV que terminaron con la expulsión de 1492, provocaron el declive de la actividad intelectual judía y produjeron un marcado cambio en sus escritos más profundamente religiosos. Si en las épocas anteriores

24. Ver GnR 3,7; otras sentencias dispersas por el Talmud hacen referencia a ciclos cósmicos que rigen la evolución del mundo (Sanh 97a).

25. Interpretando el Sal 90,4: «Para ti mil años son un ayer», establece la relación entre la duración de un día humano y un día de Dios, y afirma que la creación tuvo lugar en siete mil años humanos, los mil últimos, correspondientes al sábado, son de descanso.

26. *Din*, la segunda de las siete *Sefirot* inferiores, que se corresponde con la segunda *shemittá*, en la que estamos viviendo; la primera *shemittá*, la de la creación, estuvo regida por la *Sefirá Hesed* (Amor), la primera de las *Sefirot* inferiores.

la cábala mostraba un interés mucho mayor por los orígenes que por la escatología, en estos duros momentos los temas relacionados con el final de los tiempos y la redención mesiánica se integran con fuerza en la cábala; la dura situación histórica es interpretada como «los dolores de parto del Mesías» y era señal de la llegada inminente del Mesías y con él, del final de la diáspora judía y de la instauración de la era mesiánica. La cábala sale de los reducidos círculos esotéricos para convertirse, de hecho, en la doctrina oficial del judaísmo, al ser capaz de dar respuestas novedosas y estimulantes a las cuestiones acuciantes que afligían a la comunidad religiosa, tales como las razones del exilio y de los sucesivos y terribles sufrimientos que a lo largo de la historia han sacudido al pueblo elegido.

Tras la expulsión, un grupo de intelectuales judíos procedentes de España se instalan en la pequeña ciudad de Safed, en la alta Galilea, donde la tradición situaba la tumba de rabí Simeón bar Yojay, el supuesto autor y protagonista del *Zóhar*. Allí se funda el que será el centro más importante de la cábala en los siglos siguientes. Una de las figuras más destacadas fue Moisés Cordovero (1522-1570), descendiente de judíos cordobeses y gran sistematizador de la cábala. En sus obras más destacadas, *El jardín de granados (Pardes rimmonim)*, *El gran Elim (Elimá Rabbati)*, y *La luz preciosa (Or Yaqar)*, comentario al *Zóhar*, expone de manera magistral los principios teosóficos de la cábala zohárica, intentando armonizar tendencias anteriores muy distintas y desarrollando una línea ética basada en sus enseñanzas, que se popularizará en los siglos siguientes.

Yisjac Luria (1534-1572), por su parte, el fundador de la nueva cábala y discípulo de Cordovero, se instaló en Safed, en 1570, procedente de Egipto²⁷. Luria, conocido también como el Ari²⁸, era el tipo de personalidad carismática que atraía a todos los que se acercaban a él y les transmitía su fervor místico; cuentan que era capaz de leer en el rostro de sus interlocutores la historia de sus vidas en reencarnaciones anteriores. Según sus propias palabras, las visiones que tenía eran de una tal magnitud que brotaban de su boca a raudales sin darle tiempo a sentarse para escribir. Fueron sus discípulos²⁹ quienes se encargaron de poner por escrito sus ideas a su muerte, apenas tres años después de establecerse en Safed. Su fama creció en las décadas siguientes, debido a la difusión de sus obras y milagros que hicieron los que le conocieron.

La cábala luriánica proclamaba una conexión íntima entre la actividad religiosa de los judíos al dar cumplimiento a los mandatos de la ley y llevar a cabo meditaciones y oraciones, y la llegada del Mesías, que traería consigo la restauración cósmica. Daba, además, una respuesta válida para explicar todos los exilios del pueblo judío, pasados y futuros, mediante la teoría del exilio cósmico, en la que el pueblo judío, como pueblo elegido, tenía un papel primordial. El exilio y la redención adquieren una nueva dimensión que, de forma muy sucinta, podemos expresar así: todos los

27. Un estudio muy completo sobre la cábala luriánica en Scholem 1996, 269-311.

28. En hebreo, «el León», acróstico de la expresión: *ha-Elohi Rabí Yisjac* (el divino rabí Yisjac).

29. Los tres principales discípulos que transmitieron sus enseñanzas son Hayyim Vital, Yosef ibn Tabul e Israel Sarug. La mejor exposición ordenada de sus lecciones orales es la obra de Hayyim Vital (1542-1629) titulada *Las ocho puertas (Shemoné Shearim)*.

seres se encuentran en el exilio desde el mismo momento de la creación; el exilio no es, por tanto, una situación particular del pueblo judío, consecuencia de su caída y alejamiento de Dios, como había sido interpretado hasta entonces, sino que es algo más profundo y antiguo: en el seno de la divinidad, en lo más profundo de *En Sof*, tuvo lugar antes de la creación del mundo un suceso que implicó la existencia del exilio; este incidente «exílico» se extendió a toda la creación a través de las fuerzas divinas, incluyendo el alma del primer hombre. El exilio de Israel no es más que un reflejo del exilio cósmico y un símbolo del exilio divino; su redención llegará juntamente con la redención cósmica y divina.

Esta concepción, que es el hilo conductor de todo el sistema cabalístico de Luria, se expresa mediante tres ideas principales: el *Simsum*, contracción o retraimiento divino, la *Ruptura de los recipientes* y la *Restauración*.

1. La Contracción (Simsum)

Para explicar el comienzo de la creación, Luria introduce una variante muy importante sobre las teorías cabalísticas anteriores. Según él, el primer acto de la divinidad no consistió en la «revelación» y «emanación», sino en el «ocultamiento» y la «limitación». El punto de partida es la idea de que, para que la creación fuera posible, el Infinito *En Sof* tuvo que autolimitar su infinitud, concentrándose sobre sí mismo, para dejar un espacio vacío de Dios, espacio que permitiría la existencia de algo diferente a él, la creación.

Esta retirada de Dios precede a toda emanación. El lugar del que se retira *En Sof* es tan solo un punto en comparación con su infinitud, pero desde nuestra perspectiva abarca todos los niveles de existencia espiritual y corporal. A este lugar, o espacio primordial, se lo llama *tehiru*. Este acto de «retraimiento», de «autolimitación», es, en opinión de Scholem, una especie de exilio que tuvo lugar en las profundidades de *En Sof*.

Sin embargo, en ese espacio antes ocupado por el Infinito, queda un residuo de la luz de *En Sof*, algo semejante a lo que ocurre con las gotas de aceite que quedan adheridas en la botella que lo ha contenido antes de ser vaciada; a este residuo de divinidad se le da el nombre de *reshimu*. Como consecuencia del *simsum*, las fuerzas divinas, que hasta entonces se encontraban en una unión inseparable, se empiezan a distinguir: las fuerzas del «Juicio» se separan de las de la «Misericordia» y se mezclan con el «residuo» de luz divina, creando una especie de caos, de materia informe, de la que surgirá el universo. A este espacio descende, procedente del atributo de la «Misericordia divina», la letra *yod*, la primera letra del tetragrama YHWH, que constituye una «medida cósmica», es decir, una forma organizadora de la materia informe. La acción recíproca de esta forma organizadora y la receptividad representada por *reshimu* producen los recipientes o «vasos» en los que se vierte la divinidad que quedaba en el espacio primordial. Este resto de divinidad se vierte primero como materia informe en el recipiente denominado «aire primordial», pero luego toma una forma más clara en el recipiente llamado «hombre primordial» (*Adam Cadmón*); de *Adam Cadmón* surgen las luces de las

Sefirot, amalgamadas al principio en un todo indiferenciado pero, más adelante, conservadas en recipientes especiales.

2. La Ruptura

Los recipientes asignados a las tres *Sefirot* superiores eran capaces de contener la luz que fluía a ellos desde *Adam Cadmón*, pero los recipientes de las restantes *Sefirot* no pudieron contener esa luz y se rompieron en pedazos. Con la ruptura de los recipientes, una parte de la luz que había estado en ellos volvió hacia su fuente original, pero algunas chispas de luz divina cayeron al abismo, junto con los restos de los recipientes rotos; de sus pedazos tomaron su sustancia las *qelippot* o «cortezas» las potencias satánicas del «Otro lado» (*Sitrá Ajrá*), y su fuerza, de las chispas de luz divina. Se produce así una tensión entre dos fuerzas hostiles: por una parte, *Sitrá Ajrá* tiende a capturar más chispas de la divinidad para aumentar su poder; por otra parte, la divinidad aspira a eliminar los daños de la ruptura e intenta liberar las chispas de las «cortezas» en que están atrapadas para acabar con el reinado de las *qelippot*.

3. La Restauración (Ticcún)

Inmediatamente después de la ruptura de los recipientes llega la última fase del proceso teogónico, la de la reparación o restauración del mundo destruido, el *Ticcún*. Para llevar a cabo esta fase, *En Sof* se instala en medio de su mundo y crea al hombre, dotado de alma divina, para que lo ayude. Cuando el hombre sucumbió al pecado original, se produjo el efecto contrario del deseado: más chispas divinas se desprendieron y cayeron al interior de las «cortezas», dando lugar a un nuevo exilio, que sería ya el tercero, y que corresponde al exilio de las almas. Si no hubiera existido el pecado original, el proceso de restauración habría quedado cumplido y terminado desde los primeros días de la creación, pero el pecado tuvo como consecuencia el comienzo de una lucha dura y prolongada por parte de Dios y el hombre para conseguir la liberación definitiva de las chispas divinas cautivas en las cortezas. La vida del hombre debe estar consagrada a obtener esta liberación, a reunir las chispas de luz divina, atrapadas en los diabólicos mundos infernales del mal, con su fuente original; en esto consiste el *ticcún*, en reintegrar todo a su plano original. La restauración depende de los actos religiosos del hombre, de su cumplimiento de los preceptos de la Torá y de acciones meritorias, especialmente de la oración. Solo cuando la acción humana haya completado este proceso y el imperio del Mal (*Sitrá Ajrá*) haya perdido la fuente de su poder, la luz del Mesías brillará y traerá consigo la restitución universal, y el final de todos los exilios. El hombre que tiene encomendada esta tarea es el hombre judío: su exilio es símbolo de la vida de la divinidad y del exilio cósmico; su liberación depende de él y está a su alcance. Y esta misión liberadora, que va más allá de su propia liberación personal, da un sentido nuevo a su vida, una vida de exilio y sufrimientos, ciertamente, pero atenuados por su misión sobrenatural.

La cábala luriánica respondió tan bien a las aspiraciones del pueblo judío que se convirtió, a partir de 1630, en la teología *de facto* de todo

el judaísmo y se puede afirmar que, en este sentido, fue la doctrina definitiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrams, D. (trad. y ed.) (1994), *The Book Bahir. An Edition Based on the Earliest Manuscripts*, introd. M. Idel, Cherub Press, Los Ángeles.
- Alba, A. (2001), «Abraham Abulafia», en *Pensamiento y mística hispano judía y sefardí*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 193-210.
- (2011), «La reencarnación en el judaísmo», en *La reencarnación en el mundo antiguo*, Abada, Madrid, pp. 437-473 y 668-675.
- Dan, J. (2006), *Kabbalah. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Nueva York.
- Díez Macho, A. (1984), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*, Cristiandad, Madrid.
- Idel, M. (1986), *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany.
- (1988), *Studies in Ecstatic Kabbalah*, State University of New York Press, Albany.
- (1989), *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany.
- Jones, R. (1909), *Studies in Mystical Religion*, Mcmillan, Londres.
- Mopsik, Ch. (2003), *Cabale et cabalistes*, Albin Michel [París].
- Satz, M. (trad.) (2003), *El libro de la claridad*, Obelisco, Barcelona.
- Schäfer, P. (1995), *El Dios escondido y revelado*, Caparrós, Madrid.
- Scholem, G. (1994a), *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, Riopiedras, Barcelona.
- (1994b), *Grandes temas y personalidades de la cábala*, Riopiedras, Barcelona.
- (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid.
- (2001), *Los orígenes de la cábala*, 2 vols., Paidós, Barcelona.
- Tishby, I. (1989), *The Wisdom of the Zohar*, Littman Library, Oxford.
- Underhill, E. (2006), *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid.

JUDAÍSMO EUROPEO MEDIEVAL

Joan Ferrer Costa

I. EL MARCO HISTÓRICO

Durante la Edad Media se constituye el judaísmo tal como lo conocemos en nuestros días. Los dos centros de gravedad de esta época son España y Alemania. Entre los siglos XI y XIV las grandes comunidades judías de Europa central se encuentran en el norte de Francia, las diversas regiones del territorio que hoy es Alemania, los Países Bajos, Inglaterra e Italia. Los judíos presentan en esta época un alto grado de integración económica y social y, al mismo tiempo y de modo sorprendente, son víctimas de persecuciones de forma casi periódica.

La presencia judía está documentada en lugares como Colonia durante los primeros siglos de la era cristiana, pero las comunidades nacen y se empiezan a desarrollar durante la época carolingia, en un movimiento migratorio en dirección hacia el valle del Rin. Según una tradición legendaria, la familia de los Kalonimo, originarios de Italia, se instaló en Maguncia a partir del siglo IX bajo el patrocinio del mismo Carlomagno. Durante el siglo XI las comunidades judías de Maguncia, Worms y Espira florecen. Gracias a los sabios de estas tierras, el Talmud adquiere en Europa la misma categoría que había adquirido entre las comunidades judías de Babilonia.

La predicación de la primera cruzada en el año 1095 en Clermont cogió por sorpresa a los judíos, que no se podían creer que grupos marginales vinculados a la cruzada tuvieran como objetivo el saqueo de las comunidades judías. En Espira, el arzobispo Juan protegió a los judíos; en otras ciudades como Colonia, los cristianos defendieron a los judíos, pero el resultado final fue catastrófico, ya que al menos una decena de comunidades fueron completamente exterminadas.

A partir del 1096 empezará una época muy difícil para el judaísmo europeo. La segunda cruzada (1146) comenzó también con persecuciones contra los judíos encabezadas por un personaje llamado Raúl, que se hacía pasar por monje; será la respuesta enérgica de Bernardo de Claraval, «conciencia de la cristiandad», la que puso fin a los ataques.

Las primeras acusaciones de asesinato ritual contra los judíos están documentadas en Inglaterra (William de Norwich en 1144), seguidas por

las de Francia (Richard de Pontoise en 1179) y llegan a Alemania en el siglo XIII (Fulda, Worms, etc.). El papa Inocencio IV y el emperador Federico II intervendrán como defensores de los judíos. Una acusación parecida nace en esta época: la profanación de hostias con el objetivo de ser apuñaladas, lo que constituye una repetición simbólica de la pasión de Cristo. La primera acusación de este tipo está documentada en Belitz, cerca de Berlín, en el año 1243. Como resultado de un conjunto de acusaciones de profanaciones, una nueva ola de persecuciones se desencadena contra las comunidades de Franconia y de Baviera a fines del siglo XIII.

El siglo XIV es un siglo dramático en la historia de Europa: guerras, epidemias y crisis religiosas y políticas tienen consecuencias sobre las comunidades judías. Así, los hebreos serán acusados de propagar la peste negra en la época de la terrible epidemia (1348-1350) que mató a buena parte de la población europea. El papa Clemente VI intervino en favor de los judíos, pero casi nadie escuchó al pontífice. Durante todo el siglo las comunidades judías de Europa sufrirán persecuciones: crisis sociales como la de los *Armleder* de Alsacia en 1336-1338; los *Judenschläger* del sur de Alemania en las mismas fechas; o crisis religiosas, como los flagelantes en Fráncfort, Maguncia y Colonia en el año 1349.

A pesar de todas estas situaciones de persecución, los judíos tendrán un papel muy importante en la historia social y económica europea medieval. Las comunidades serán fundamentalmente urbanas, en una Europa que a partir del siglo XII experimentará una expansión urbana fundamental. Por otra parte, al prohibir la Iglesia el comercio con dinero, los judíos tendrán un papel de primera magnitud en la circulación de las monedas y en las primeras inversiones importantes de la historia económica del Medioevo.

El IV concilio Lateranense de 1215 da inicio a las medidas de separación entre comunidades. Los judíos tienen que vivir juntos y en cierta medida separados del resto de la sociedad cristiana. La política de separación acabará llevando a la expulsión (Inglaterra en 1290 y Francia en 1306). En Alemania, protegidos por el poder imperial, los judíos continuarán teniendo un papel económico muy importante, al menos localmente, de modo que nunca serán expulsados globalmente del Sacro Imperio Romano Germánico, a pesar de que determinadas localidades les impedirán la residencia.

II. LITERATURA RELIGIOSA

El versículo «los desterrados israelitas, esos desgraciados, ocuparán Canaán hasta Sarepta (Sarefat)» (Ab 1,20) es un texto muy oscuro, puesto que no posee verbos que indiquen la acción que realizarán. Rashi, el gran comentarista medieval de los textos canónicos judíos, indicará a propósito de este versículo: «Los intérpretes dicen que *Sarfat* es el reino que se llama Francia en lengua vulgar». Para el judaísmo medieval, el área geográfica de Asquenaz incluye Sarfat (Francia), Loter (Lotaringia, es decir, los países renanos) y Knaan (Rusia). En estas tierras a partir del siglo X se produce un renacimiento cultural impulsado desde los centros culturales judíos de Italia, que reciben copias de los manuscritos bíblicos vocaliza-

dos por los masoretas de Tiberiades. Con este incentivo, los estudios que hasta ahora se habían realizado en las academias de Babilonia reciben un nuevo impulso en tierras de Europa, que incorpora las aportaciones del judaísmo del norte de África. Esta cultura será notablemente diferente de la española, que se escribe fundamentalmente en árabe y que trata de temas profanos de ciencia y de filosofía, porque usará exclusivamente la lengua hebrea para estudiar los textos sagrados: la Biblia, el Talmud y el Midrás. Los *jajmé sarfat ve-asquenaz* —sabios de Francia y Alemania— se dedicarán al estudio del sentido de la literatura sagrada del judaísmo.

El primer gran erudito de las tierras de Europa central fue Guershom ben Judá o Guershom de Metz, conocido como Meor ha-Golá, «Luz del Exilio» (ca. 960-1028). Nació en Metz y fue discípulo de Yehudá ben Meír Cohen. Estudió en Maguncia y enseñó en Worms, donde seguramente murió. Formó discípulos de las tierras de Francia, de Italia y de Alemania. Los más famosos fueron Eleazar el Grande y Yacob ben Yakar, que fue maestro de Rashi. Las normas (*taqqanot*) que se le atribuyen determinaron en gran medida la estructura del judaísmo de Asquenaz. Así, un sínodo reunido en Worms en el año 1030 y presidido por él dictó la pena de anatema (excomunicación) contra todo israelita que poseyera más de una esposa. También prohíbe el repudio de una esposa contra su voluntad; la lectura de cartas privadas; el recordar a un apóstata arrepentido su apostasía; la modificación de un texto talmúdico, y el *herem ha-yishub*, que establece el derecho de cada comunidad judía a autorizar o no a un judío extranjero a establecerse en ella.

Los comentarios de rabí Guershom a diversos tratados del Talmud (Baba Batra y Taanit especialmente), que al parecer fueron redactados por sus discípulos, son de una gran claridad. Se le atribuyen también copias consideradas ejemplares de la Misná y de la *Masorá guedolá*, también llamada Masora magna, de la Biblia. Compuso piyyutim y *selijot* o elegías que cantan la angustia del pueblo de Israel perseguido y su fe absoluta en la redención final. Guershom de Metz es considerado como la primera autoridad rabínica de Occidente de la Edad Media.

Rashi es el acrónimo de rabí Selomó Yisjaqí (hijo de Yisjac) (1040-1105) fue el más célebre y el más popular de los maestros judíos medievales. Su autoridad se impuso por el valor de sus comentarios a la Biblia y al Talmud, de modo que todos los comentarios posteriores partirán de las interpretaciones del maestro de Troyes, hasta el extremo de que cualquier estudio talmúdico es casi impensable que no tenga en cuenta la luz aportada por él en sus comentarios.

Estudió en Worms con Yacob ben Yakar e Yisjac ben Eleazar ha-Leví; y en Maguncia con Isaac ben Judá. Fundó en Troyes, su ciudad natal, una *yeshibá* o academia talmúdica que pronto atrajo a muchos alumnos. Las tres hijas de Rashi se casaron con alumnos de su padre. Uno de ellos, Meír ben Semuel de Ramerupt, tuvo tres hijos: Semuel, Yehudá y Yacob (llamado Rabenu Tam), que fueron los fundadores de la escuela de los *tosafistas*¹, que ejerció un influjo muy importante hasta fines del siglo XIII en

1. Del hebreo *tosafot*, «suplementos», «adiciones». Las *tosafot* son colecciones de aclaraciones añadidas a los primeros comentarios del Talmud, en especial al comentario de Rashi, que se suelen imprimir al margen de las ediciones tradicionales de esta obra.

el norte de Francia y en Renania. Las masacres provocadas por la primera cruzada en las comunidades judías del Rin marcaron profundamente los últimos años de la vida de rabí Salomón ben Isaac.

Las obras principales de Rashi son sus comentarios a la Sagrada Escritura y al Talmud; también es autor de unas trescientas cincuenta *responsa* sobre cuestiones de halajá. Sobre la Biblia escribió comentarios a todos los libros excepto a Esdras y Nehemías, Crónicas y el final de Job². Una característica fundamental de la exégesis del maestro de Troyes es su distinción metodológica entre *peshat* —el sentido «sencillo» derivado del análisis filológico y contextual— y *derásb* —lecturas rabínicas no filológicas de carácter homilético—. Es significativo en este sentido el comentario a Gn 3,8:

OYERON. En este punto hay diversas exégesis de la *hagadá*, y se las puede encontrar ordenadas en *Génesis Rabbah* y en otros *textos semejantes*. Yo, por mi parte, solo pretendo explicar el sentido llano del versículo y apelo a aquellas *hagadot* que resuelven los problemas de interpretación en forma coherente. ¿Qué oyeron? Oyeron la voz de Dios que andaba por el jardín. EN DIRECCIÓN [*Ruaj* es «viento», pero también significa «dirección, orientación en el espacio»]. En la misma dirección en la cual declina el sol, es decir el oeste; al anochecer el sol está en occidente; y ellos cometieron en pecado en la décima hora (Sanh 38).

Se ha discutido si Rashi recibió influencias de la brillante escuela filológica que en esta época se estaba desarrollando en al-Ándalus, en la España musulmana. Parece que el judeoárabe en el que escribían los sabios judíos andalusíes no era accesible al maestro de Troyes, de modo que el contexto de su interés por el sentido llano de la Escritura se encuentra en territorio de Francia y en paralelo con el interés de los estudiosos cristianos por el *sensus litteralis* de la Biblia.

El comentario al primer versículo del Génesis es sumamente interesante, a pesar de ser notablemente complejo:

EN EL PRINCIPIO. Dijo rabí Isaac: no debía (el autor) haber empezado la Torá sino con el versículo: «Este es para vosotros el primer mes de todos los meses» (Ex 12,10) que es el primer precepto que recibió el pueblo de Israel; ¿por qué, pues, la inició con el relato del Génesis? Porque está escrito: «La fuerza de sus acciones, las relata a su pueblo, para darles una heredad nacional» (Sal 111,6). Luego, si los pueblos del mundo vienen y dicen a Israel: Sois ladrones, porque os apropiasteis de tierras de siete pueblos (que moraban en Canaán), ellos, el pueblo de Israel, podrán responder: Toda la tierra pertenece a Dios, Él la creó y la entregó a quien halló gracia en sus ojos; con su voluntad la dio, y con su voluntad la quitó de ellos y no se las dio. EN EL PRINCIPIO CREÓ. Este texto exige ser interpretado del modo como lo hicieron nuestros maestros. (El mundo fue creado) en función de la Torá que es llamada «El comienzo de su camino» (Pr 8,22) y en función del pueblo de Israel que fueron llamados «El comienzo de su cosecha» (Jr 2,3). Por otra parte, si se lo que quiere explicar lisa y llanamente, hay que entenderlo así: Al comienzo de la creación del cielo y la tierra, la tierra estaba huera y reinaba la oscuridad, entonces dijo Dios: Sea la luz. La Biblia, pues, no pretende enseñar el orden de la creación, qué fue antes y

2. Sobre su comentario al Cantar de los Cantares, cf. Tarradach y Ferrer 2004 y 2005.

qué después, porque si así lo pretendiera debería haber escrito: En el principio creó, etc., porque en el lenguaje bíblico todo «comienzo» es «comienzo de», y está ligado a la partícula que lo sigue. A título de ejemplo «En el comienzo del reinado de Joaquín» (Jr 26,1); «El comienzo de su reinado» (Gn 10,10); «El comienzo de su trigo» (Dt 28,4). Del mismo modo debemos interpretar nuestro texto, es decir: En el comienzo (antes de haber creado, etc. Un texto semejante: «El comienzo del decir de Dios a Oseas» (Os 1,2). Empero, si prefieres considerar que estos (cielo y tierra) fueron creados primero, entonces habría que interpretar: En el comienzo de todo los creó; si así fuera el caso, puede alegarse que como este muchos versículos utilizan un lenguaje lacónico en el que suele faltar una palabra, así, por ejemplo: «Porque no cerró las puertas del vientre» (de mi madre) (Job 3,10), y no especifica el sujeto de la acción; o, por ejemplo, «Tomará el botín de Damasco» (Is 8,4) y no explica quién tomará; o, «Si araran con vacunos» (Am 6,12), y también falta el sujeto; o, «Dice desde el comienzo, el final» cuando debería explicitar: «Dice desde el comienzo de una cosa, el final de la misma». Si partimos pues de esta premisa, según la cual en un principio fueron creados el cielo y la tierra, hemos de admirarnos porque está escrito: «Y el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas», y aún no fuimos enterados cuándo tuvo lugar la creación de las aguas; de lo cual se deduce que las aguas eran anteriores a la tierra; por otra parte, puesto que el cielo se componía de agua y fuego, también estos elementos debían ser anteriores a la tierra y el cielo. En consecuencia hemos de concluir: el texto bíblico no pretendió enseñarnos ningún orden cronológico en este caso³.

La perspicacia gramatical y los conocimientos enciclopédicos sobre los infinitos matices del texto bíblico de Rashi son prodigiosos. A finales del siglo XI, el sabio rabino de Troyes ya llegó a la misma conclusión a la que llegan los estudiosos contemporáneos de las primeras páginas de las Sagradas Escrituras: la primera frase de la Biblia es una oración temporal que describe las cosas que había cuando Dios comenzó a crear: «Cuando Dios empezó a crear... la tierra era informe y vacía» (Gn 1,1-2), es decir, el texto no describe una creación de la nada (esta afirmación se encuentra en 2 Mac 7,28), sino que pone énfasis en la forma como Dios crea orden a partir de un caos acuático.

En algún caso vemos que Rashi, con su pericia gramatical, intenta justificar a los padres de Israel. Es el caso del engaño de Jacob a su padre Isaac: «Respondió Jacob a su padre: ‘Soy Esaú, tu primogénito; he hecho lo que me mandase; incorpórate, siéntate y come lo que he cazado; después me bendecirás’» (Gn 27,19). Rashi explica: «SOY YO ESAÚ TU PRIMOGÉNITO. Yo soy el que los trae; pero Esaú es realmente el primogénito». Es decir, que hay que leer: «Yo; Esaú es el primogénito». El verbo «es» no existe en hebreo y por eso esa lectura es factible.

Algunas explicaciones del maestro de Troyes sorprenden al lector contemporáneo. Es el caso de Gn 32,14:

DOSCIENTAS CABRAS Y VEINTE CABRONES. 200 cabras necesitan 20 machos; y siempre es la misma proporción en todos los animales. En *Bereshit Rabbá* se explica el periodo de relación sexual que cada uno debe tener con su pare-

3. Las traducciones del comentario de Rashi al Pentateuco están tomadas de Zadoff y Barliko 1975.

ja: los que pasean, todos los días; los obreros, dos veces por semana; los que conducen asnos, una vez por semana; los camelleros, una vez cada treinta días; los marineros, una vez cada seis meses. Creo que de aquí aprendemos que los periodos no son idénticos en todos los hombres, sino en relación con su trabajo. En el caso de nuestro versículo cada macho atiende a diez hembras, porque están desocupados y pueden dedicarse al acto sexual; y el animal ya preñado no vuelve a tener contacto sexual. Los toros, en cambio, que tienen otros trabajos que realizar, solo atienden a cuatro hembras. Y el asno, que es animal de carga y de viaje, dos hembras; y los camellos, que van por largos caminos, una hembra por cada macho.

El respeto de Rashi por el texto y su honestidad intelectual son tan grandes que en ocasiones declara (comentario a Gn 28,5): «MADRE DE JACOB Y ESAÚ. No sé a qué viene enseñarnos este detalle».

Rashi recibió el título de *parshandata*, «el comentador» por antonomasia y puede ser considerado como el autor judío más influyente de todas las épocas por sus comentarios a las Escrituras. El primer libro hebreo impreso fue el comentario de Rashi a la Torá (sin el texto de la Biblia), en Reggio Calabria (Italia) en el año 1475. Posteriormente, la Torá con el comentario de Rashi fue el libro más utilizado para la enseñanza de los niños judíos en todas las épocas. Su influjo fue muy notable en comentaristas de la Biblia cristianos como el franciscano Nicolás de Lyra, que reconoce explícitamente su deuda con Rashi; Lyra a su vez, tuvo un influjo importantísimo sobre las traducciones de la Biblia realizadas por Martín Lutero, el reformador de la Iglesia.

El comentario de Rashi al Talmud incluye todos los tratados, excepto Taanit, Nedarim, Nazir y Horayot. Los comentarios de estos tratados que figuran bajo su nombre no son realmente obra suya. El *Comentario de Rashi* que se publica en las ediciones del Talmud sobre Moed Qatan no es de él, pero se conserva el comentario auténtico del maestro de Troyes a este tratado talmúdico. El comentario sobre Baba Batra fue completado por Rashbam (rabí Semuel ben Meír, nieto de Rashi), y el del tratado Makkot, por su alumno Yehudá ben Natán. En conjunto es una obra ejemplar por su concisión y claridad, que tiene como objetivo elucidar las expresiones y los términos técnicos arameos tan frecuentes en el Talmud. El comentario de Rashi al Talmud, impreso al lado del texto de la Guemará en todas las ediciones del Talmud, sirvió para facilitar el estudio de esta gran compilación del saber rabínico a todas las generaciones de estudiosos judíos, hasta nuestros mismos días.

Rashi usa con mucha frecuencia glosas en su lengua materna —el francés antiguo— para expresar el sentido de muchas palabras oscuras de la Biblia y el Talmud. Estas glosas son conocidas con el nombre de *leazim* y se conservan unas mil en el comentario a la Biblia y otras dos mil en el comentario al Talmud. Constituyen una fuente fundamental para el estudio de la lengua francesa medieval. Veamos algunos ejemplos del comentario al Levítico:

LA LECHUZA Y EL BÚHO. Son los *chouettes* [«lechuzas»] en idioma extranjero (= en francés antiguo), que gritan de noche, y tienen mandíbulas como el hombre, y hay otro que se lo llama *hibou* [«búho»] (Lv 11,17).

TINSHEMET. Es el *chauve-souris* [«murciélago»], y se parece a un ratón que vuela de noche, y la *tinshemet* se parece y no tiene ojos, y se la llama *talpa* (Lv 11,18).

LA GARZA. Es un animal colérico y creo que se lo llama *héron* (Lv 11,19).

Rashi es ante todo un comentarista que tiene como objetivo facilitar el acceso de los lectores judíos a la Biblia y al Talmud. Su obra consiste fundamentalmente en paréntesis explicativos que se insertan dentro del tejido del texto, con el objetivo de que el estudiante pueda acceder al sentido del pasaje. Sus comentarios son, por otra parte, de tono muy popular, ajenos a la filosofía o a una teología sistemática. Es cierto que remarca el carácter único de Israel y su especial relación con Dios, la eficacia de la oración, el valor de la dedicación al estudio de la Torá, la honestidad y la modestia, pero estos detalles teológicos son como el corolario que se desprende de un trabajo honesto y sabio de exégesis del texto bíblico y talmúdico.

Leví ben Guershom (1288-1344) conocido como Gersónides. Nació probablemente en Bagnols-sur-Cèze (departamento del Gard, en el sur de Francia) y se dedicó a las matemáticas, a la medicina, a la exégesis bíblica y talmúdica, a la teología y a la filosofía. Es quizás el espíritu más universal de la Edad Media judía. Fue conocido como León de Bagnols, *magister* Leo Hebraeus y Gersónides. Vivió la mayor parte de su vida en Orange y paso temporadas breves en Avignon.

A diferencia de Maimónides que es fundamentalmente un teólogo del judaísmo, Leví ben Guershom piensa los grandes temas del mundo medieval a partir de la filosofía. Su perspectiva es la del aristotelismo averroísta, que algunas veces refutará, y a partir de esta base formulará su visión de la fe religiosa judía. A través de una exégesis detallada de muchos textos bíblicos intentará elucidar las enseñanzas éticas, religiosas y políticas y, al mismo tiempo, establecerá las bases metafísicas que los textos sagrados implican.

Entre 1319 y 1324 escribió comentarios a los resúmenes y comentarios de las obras aristotélicas realizadas por Averroes en los que explica, rectifica y critica el pensamiento de ambos filósofos. Su obra más significativa es *Miljamot ha-Shem* (*Las guerras del Nombre [del Señor]*), finalizada en el año 1329. Entre 1325 y 1338 escribo los comentarios a la mayor parte de la Biblia. En su voluminoso comentario a la Torá (*Perush al ha-Torá*, 1329-1338) cambia las reglas tradicionales de la hermenéutica talmúdica por otras que permitan obtener una deducción más segura de las leyes religiosas a partir del texto sagrado. Este atrevimiento le valió la acusación de haber querido escribir un nuevo Talmud. Para Gersónides, la Sagrada Escritura no tiene que ejercer ninguna influencia sobre la filosofía; esta tiene que proceder de manera autónoma hasta que al final hallará las mismas conclusiones que la revelación bíblica, a condición de que esta sea interpretada correctamente. La revelación y la filosofía son la expresión de una misma verdad, que se contempla en Dios.

Gracias a la mediación del mayor de los profetas, que fue Moisés, el pueblo de Israel recibió de Dios la Ley, que por sus historias, sus preceptos y su enseñanza metafísica conduce a los hijos de Israel a la perfección moral e intelectual, que le permitirá obtener la inmortalidad. Todas las

promesas de Dios a Israel se cumplirán en los tiempos mesiánicos, que tendrán dos épocas: la del Mesías hijo de José, que morirá asesinado, y la del Mesías hijo de David, que realizará un milagro mayor que el de Moisés —la resurrección de los muertos—, lo cual hará que todos los pueblos se conviertan a la religión verdadera. En la época nueva, la naturaleza seguirá su curso normal, las personas también morirán, pero la tierra estará llena del conocimiento de Dios y la libertad humana solo se empleará para el bien.

Además de sus obras filosóficas y exegéticas compuso diversos tratados científicos, como un comentario sobre Euclides en el que ensayó la construcción de una geometría sin axiomas o un monumental tratado de astronomía, que fue completamente traducido al latín, de gran celebridad hasta la época de Kepler.

III. LITERATURA SECULAR

1. *La literatura secular en Francia*

En lo que respecta a la literatura hebrea secular durante la Edad Media, Francia se puede dividir en dos regiones claramente diferentes: la zona mediterránea, con fuertes lazos con la Corona catalanoaragonesa y un notable interés por el mundo judío de al-Ándalus, y la zona septentrional, vinculada con el mundo renano de características asquenazíes.

En las regiones de Languedoc y Provenza, los judíos, que no sabían árabe, encargaron a judíos procedentes de las regiones de la península ibérica bajo dominio islámico la traducción de los grandes clásicos judíos del pensamiento religioso y filosófico, redactados en lengua árabe. Entre estos ocupan un lugar fundamental la familia de los Ibn Tibbón. El miembro más conocido de esta familia de eruditos fue Semuel ben Yehudá ibn Tibbón (ca. 1160-120), traductor de las obras de Maimónides, en concreto *Moré nebujim*, y su comentario al tratado Abot de la Misná.

Con respecto a la poesía, los bardos judíos tendieron a imitar el contenido, la prosodia y el estilo de los grandes poetas de Sefarad, pero a partir del siglo XII se empieza a notar el influjo de la poesía de los trovadores (aumento del número de estrofas, ampliación de la temática, que incluye el amor platónico y las disputas entre poetas).

Yisjac ha-Gorní (final del siglo XIII) nació en la ciudad de Aire («era», en hebreo *goren*, de donde deriva su nombre Ha-Gorní = de Aire). Es el más original de los poetas hebreos de Provenza. Tuvo una vida de trovador pobre y errante, que recorrió las comunidades judías del sur de Francia en busca de mecenas. Fue acosado por sus contemporáneos a causa de sus aventuras amorosas. También se enfrentó a otros poetas en disputas literarias. Solo se han conservado dieciocho composiciones en un único manuscrito. Traducimos un fragmento de su poema *Ir Arledí* (*Ciudad de Arles*)⁴ en el que expresa su elevada autoestima:

4. Los pasajes han sido traducidos por mí a partir de los textos hebreos de la antología de Carmi 1981.

¡No me dejes, Señor, en la mano de los que se rebelan contra mí!
 ¿Por qué el día que yo perezca tendrá que perecer la Poesía?
 Porque ella por mí vive y conmigo después,
 al *Sheol* y en la oscuridad extenderá su lecho.
 Si contra ti solo yo he pecado, ten piedad
 de mi precioso cantar y no permitas que me destruyan...

Más que poeta, Abraham ben Yisjac de Béziers (Provenza, ca. 1230-ca. 1300) fue un versificador hábil que compuso poesías de diversos géneros (religiosas, lamentos fúnebres, epitafios, didácticas y satíricas). Compensó su escasa imaginación con artificios retóricos y complicados juegos de palabras que dificultan notablemente la comprensión de sus poemas. Su poema «Jereb ha-mithappejet» («La espada fulgurante», expresión que aparece en Gn 3,24) está compuesto por 210 versos que terminan con la sílaba *-ry*. En la primera parte, el autor describe su historia como poeta y después, a imitación del *Tajkemoní* de Yehudá al-Jarizi, compila la nómina de los poetas que lo han precedido (andalusíes y provenzales). Después describe su ciudad natal, explica las enseñanzas que recibió de su padre y se lamenta contra la crueldad del destino y de su tiempo que no es capaz de apreciar la poesía.

Qalonymos ben Qalonymos (Arles, 1285-después del 1328) vivió en Avignon y en Roma. Fue un gran traductor al hebreo de obras filosóficas, astrológicas, matemáticas y médicas. Escribió *Eben bojan* (*Piedra de toque*), una sátira en prosa rimada contra las costumbres de su tiempo en comparación con la moralidad de las generaciones pasadas; ya que sus contemporáneos no celebran con entusiasmo las fiestas religiosas y se dedican a cultivar la vanidad mundana. Al final de la composición, Qalonymos recuerda el exilio del pueblo judío y expresa su confianza en Dios que enviará el Mesías para darle la libertad.

Una obra imaginativa del autor es el *Maasejet Purim* (*Tratado sobre la fiesta de Purim*) o *Meguillat setarim* (*El rollo de los secretos*) en la que construye una parodia del tratado talmúdico *Meguillá* (*El rollo de Ester*) y se burla de las costumbres de los judíos y de los rabinos italianos. Seguramente debió de ser escrita entre 1319 y 1322, cuando el autor residía en Roma.

Berejiá ben Natronay ha-Naqdan (norte de Francia, siglo XIII) vivió en Normandía y en Inglaterra. Por el nombre con el que es designado cabe pensar que se dedicó a la vocalización de los textos bíblicos. Tradujo al hebreo las *Quaestiones naturales* de Adelardo de Bath. Su obra más importante es una colección de 107 fábulas en prosa rimada con versos titulada *Mishlé ha-shualim* (*Fábulas de las raposas*) formada a partir de traducciones y reelaboraciones de compilaciones de origen oriental y occidental (*Ysopet* de María de Francia, del siglo XII; *Romulus*, una antología de fábulas latinas medievales atribuida a Esopo; *Calila y Dimna*, etc.).

Toledot Aleksandros (*Historia de Alejandro*) es una obra de diversos orígenes. Por una parte, se encuentra la *Historia de preliis Alexandri Magni* del arcipreste León de Nápoles (siglos X-XII), que se contamina con historias de las *Antigüedades de los judíos* de Flavio Josefo, del Talmud, de los midrasim, del *Séfer Yosippon*, de la *Historia de Alejandro* atribuida a Calístenes, etc. Se conservan seis manuscritos hebreos, pero ninguno puede considerarse una obra autónoma. En un caso conocemos el nombre de un traductor del latín al hebreo, Immanuel ben Yacob Bonfils, un médico,

matemático y astrónomo que vivió en Orange y en Tarascón (siglo XIV). La obra narra el nacimiento extraordinario de Alejandro porque su padre era experto en artes mágicas; sus guerras contra griegos, persas e indios; sus viajes por tierras extraordinarias y las costumbres de los habitantes de estos países; y, finalmente, la sabiduría de Alejandro como discípulo de Aristóteles. Una de las versiones explica la leyenda de las diez tribus perdidas de Israel después de la ocupación asiria. Probablemente, en el origen del interés medieval por el pagano Alejandro se encuentra la leyenda que narra Flavio Josefo según la cual, el rey macedonio, en Jerusalén, se habría convertido al Dios de Israel.

2. *La literatura secular en el norte de Europa*

El primero de los poetas del norte de Europa fue David bar Meshulam de Espira (fines del siglo XI-siglo XII). Fue recibido en el año 1090 por el emperador Enrique IV como representante de la comunidad judía. Se conserva una *selijá* (poesía sinagoga para los días de penitencia) para la víspera del Yom Kippur que describe los suicidios en masa que se produjeron en Espira durante la primera cruzada (1096) como si se tratara de sacrificios rituales. Empieza de esta manera:

¡Oh Dios, que mi sangre no descansa por mi sangre!
 No estés silencioso ni des descanso a mi enemigo.
 Véngala y pide cuentas de ella a la mano de mi destructor.
 Que la tierra no cubra mi lugar (donde fue derramada mi sangre).

Efraín de Ratisbona (1110-1175) fue un famoso estudioso del Talmud. Se formó en Francia y vivió en Espira, Worms y, finalmente, se estableció en Ratisbona, donde fue miembro del tribunal rabínico de la comunidad judía. Sus poesías reflejan los horrores de la masacre de Ratisbona de 1137, donde los judíos fueron arrastrados hasta el Danubio y forzados a aceptar el bautismo, y las nuevas calamidades que se produjeron en época de la segunda cruzada (1146-1147). Gracias a su influencia, los patrones cuantitativos judeoespañoles se introdujeron en la poesía lírica asquenazí. Escribió *Remé ha-galut* (*Precipitas al exilio*), una larga composición alfabética en tercetos rimados, en el que cada verso del terceto consta de tres palabras y el último verso contiene una alusión a un versículo bíblico. Traducimos los tercetos finales:

Pensaba: ¿por la libertad voy a preguntar,
 cuando Tú conmigo (en el exilio) has sido preguntado?
 Pero si lo deseas, ¡redígmeme! (Is 4,17).

La voz de mi centinela me ha llamado:
 Mantén la esperanza, alma mía, (a pesar de que) me ha cansado.
 Di, (o Señor) a mi alma: «Yo soy tu salvación» (Sal 62,8).

Dios mío, Dios mío, ¿por qué
 mis suspiros han desaparecido de tu presencia?
 Yo soy como una paloma que se ha vuelto muda (Os 7,11).

Efraín de Bonn (1132-1200) era un niño de trece años cuando empezó la violencia de la segunda cruzada. Su familia se pudo refugiar en la fortaleza de Wolkenburg protegidos por el obispo de Colonia. En 1186 pudo salvar la vida porque abandonó Neuss tres días antes de la matanza de los judíos. Su *Séfer zekirá* (*Libro del recuerdo*) sobre las persecuciones ocasionadas por la segunda y la tercera cruzadas es una de las fuentes históricas más importantes sobre las persecuciones contra los judíos en Alemania, Francia, Austria e Inglaterra. Su larga poesía *Et abotay aní mazkir* (*Yo recuerdo a mis padres*) sobre el sacrificio de Isaac y su vuelta a la vida, termina con estas sentidas palabras:

Pace el rebaño que [aún] permanece
disperso y separado entre los pueblos.
Rompe las barras y corta sus ataduras
cada vez que se acoplen los fuertes del rebaño (Gn 30,41).

Baruc de Maguncia (Mainz) (*ca.* 1150-1221) fue un erudito y juez rabínico. Sus piyyutim tratan sobre las persecuciones producidas antes y durante la tercera cruzada. La penúltima estrofa de la *selijá Esh ojlá esh* (*Fuego que de devora fuego*) sobre la masacre de Blois de 1171, donde todos los miembros de la comunidad judía fueron quemados por una acusación de asesinato ritual, dice así:

A la carne incircuncisa mandaste que no acercaran para ofrecerte carneros,
¿por qué tu cara no escondiste cuando los incircuncisos actuaron con iniquidad
contra tu pueblo santo establecido, los judíos desgraciados?
salió humo de su nariz y fuego de su boca que devoró carbones (2 Sam 22,9).

Elíezer bar Yehudá de Worms (*ca.* 1165-1230) fue el último de los sabios del movimiento de los *Hasidé Asquenaz* (los Piadosos de Asquenaz). Nació en Maguncia, estudió en las academias rabínicas de Alemania y del norte de Francia, y escribió obras importantes en el campo de la ética y de la teosofía. En sus poesías, en los comentarios a las oraciones y en su breve libro de *Memorias* recuerda las persecuciones que siguieron a la caída de Jerusalén en manos de Saladino (1187). El fragmento siguiente pertenece a *Asaper maasé Bélet* (*Voy a contar la historia de Bélet*), que narra con un sentimiento de profunda piedad la tragedia que vivió el poeta en el año 1197:

Voy a contar la historia de Bélet, mi hija mayor.
Tenía trece años y era modesta como una novia.
Había aprendido todas las oraciones y cantos de su madre,
que era modesta y piadosa, agradable y sabia.
La bella virgen hizo como su madre,
me hacía la cama y me quitaba los zapatos cada noche.
Bélet hacía el trabajo de casa con diligencia y solo decía la verdad.
Adoraba a su Creador, y tejía y cosía y bordaba (en su honor);
taraceada con el temor de Dios y con amor hacia su Formador sin defecto.
Por designio del Cielo se sentaba a escuchar la Torá de mi boca,
y fue asesinada con su madre y su hermana durante la noche del veintidós
[del mes de *kislev*,

cuando yo estaba sentado tranquilamente en mi mesa,
 llegaron dos seres detestables y las asesinaron delante de mis ojos
 y me hirieron a mí y también a mis estudiantes y a mi hijo. [...]
 ¡Ay de mí por mi piadosa esposa!
 ¡Ay de mí por mis hijos e hijas! Meneo la cabeza con compasión.
 Pongo mi confianza en el juez que decretó mi sentencia.
 Por mi pecado y por mi crimen me ha vencido.
 A ti, Señor, la justicia y la vergüenza de mi cara para mí;
 el Señor es el justo y las faltas y las maldades son mías.
 Yo te bendeciré en toda medida, un canto daré a conocer;
 delante de ti me inclinaré y me prosternaré.

3. *Immanuel de Roma*

Una de las figuras más significativas de este periodo es Immanuel de Roma (ca. 1261-ca. 1332). Fue escriba de la comunidad judía de Roma hasta que fue obligado a abandonar la ciudad temporalmente por causas económicas. Viajó por Italia y escribió comentarios bíblicos. En el año 1328 regresó a la casa de su benefactor en Fermo y editó el *Majbarot Immanuel* (*Composiciones de Immanuel*), impreso por primera vez en Brescia en el año 1491, una colección de veintiocho poesías que alternan la prosa rimada y la poesía métrica, siguiendo el modelo del *Tajkemoní* de Al-Jarizi. Contiene poemas, adivinanzas, epigramas y cartas sobre temas muy diversos. Sabe manipular con gran habilidad lingüística los recursos de la lengua hebrea; Jarden, en su edición crítica de *Majbarot*, descubre unas siete mil expresiones bíblicas, 700 procedentes del Talmud y 600 propias del hebreo medieval. Desde el punto de vista formal combina los metros de la tradición poética judía de España con formas de procedencia italiana. Las *Majbarot* tienen la forma de un diálogo entre un señor (*sar*) —quizás su mecenas de Fermo— que formula preguntas y el autor, que responde en primera persona en una concatenación de argumentos. Los temas tratados en esta obra incluyen reflexiones sobre el tiempo considerado como destino; una actitud poética contra las mujeres⁵; un lamento en forma de soneto por la muerte de la mujer amada *Nafelá ateret ha-zeman* (*Ha caído la corona del tiempo*) y una discusión entre seria y jocosa entre un poeta provenzal, que defiende la superioridad de la escuela poética española y provenzal, y el autor, que defiende que los italianos ya han superado su antigua inferioridad y que ya está en condiciones de igualarla. En las *Majbarot* se han insertado también poesías religiosas: en la poesía 26 se encuentra la oración que empieza con *Elohay, naflu panay* (*Dios mío, se ha entristecido⁶ mi rostro*) y en la número 4 se encuentra una lista de los trece principios del judaísmo según la formulación de Maimónides.

Conocido por los cristianos como Manuello Giudeo, también compuso sonetos en italiano. Escribió en un estilo fresco y nuevo —con atrevidas imágenes eróticas, que son un caso único en la literatura hebrea medieval—, que en el siglo XX inspiró a poetas como Tchernikhovsky o Alter-

5. Como la confrontación entre Tamar, cuya belleza es ensalzada, y Bería, a la que se le reprocha que sea tan basta.

6. Literalmente *ha caído* (*naflu*).

man. Traducimos el último soneto (28) de *Majbarot, Nafshí beqirbí* (*En el interior de mi alma*), también conocido como *Ha-tofet ve-ha-eden* (*El infierno y el Edén*):

En el interior de mi alma he considerado con resolución
que estoy harto del jardín del Edén y que voy a desear al infierno
porque allí encontraré néctar y miel y melaza;
allí todas las mujeres amadas y todas las amantes.

¿Qué hay para mí en el jardín del Edén? No hay amores
allí, solo mujeres más negras que el hollín o el alquitrán,
allí viejas esposas tiñosas.
Mi alma en su compañía se afligiría.

Edén, ¿que hay entre tú y yo? Tú recoges
a todas las mujeres lisiadas y a todos los hombres infames,
por esta razón pienso sobre ti con mal ojo.

Infierno, a mis ojos gracia y esplendor tú recoges,
todas las mujeres visten ropas caras,
tú has agrupado a todo lo que es amado por mis ojos.

El *Comentario a los Proverbios* de Immanuel de Roma fue impreso en Nápoles en el año 1487 bajo el nombre de Immanuel ben Yacob, para evitar que la fama de escritor de sonetos de tono erótico hiciera desistir a los posibles lectores de la lectura de sus comentarios a la Sagrada Escritura.

Mosé de Rieti (1388-después de 1460) ejerció la medicina en Rieti, donde nació. Fue rabino de la comunidad de Roma y médico personal del papa Pío II. A los veinticuatro años escribió su obra más popular *Miqdash meat* (*El pequeño santuario*), una adaptación en *terza rima* de la *Divina comedia*. Se trata de un poema de 1013 versos, que se ha conservado incompleto. En la primera parte titulada *Ulam* (*Sala o atrio*) da algunas noticias biográficas, expresa sus opiniones sobre los trece principios de la fe hebrea formulados por Maimónides; habla del contenido de diversas ciencias, entre ellas la alquimia, de cuyo estudio se derivan notables ventajas. En la segunda parte *Ha-hejal* (*El santuario*) describe el viaje que el autor imagina que realizó al cielo de los bienaventurados, sirviéndose de los «barcos del alma», que para él son la Misná y la Guemará. Allí encuentra a los patriarcas, a los profetas, a los doctores de la Ley, a los mártires que dieron su vida para santificar el nombre de Dios. Después llega a la «ciudad de Dios», donde encuentra a diversos sabios judíos. Moisés de Rieti declara que no habla de autores importante como Najmánides o Leví ben Guershom porque no comparte sus doctrinas; Immanuel de Roma también ha sido excluido por haber compuesto poesías eróticas.

Su *endecasillabo tronco* marca la consagración del verso claramente silábico en la poesía hebrea italiana. En los siguientes fragmentos describe el encuentro con su padre:

«Señor», dije, «me parece que
ya le vi en los días de mi juventud
pero su imagen no me resulta clara». [...]

«Yo soy tu padre, yo te engendré.
Tú eras un niño en el tiempo en que se acabó
la nube de mi vida y fui desterrado al lugar donde habito». [...]

Y allí desapareció de mis ojos y voló.

Cogió el camino hacia el Príncipe de la Cara,
y entonces una voz bajó de la puerta de su cielo
en el momento en que entraba al interior:

«¡Que el Dios altísimo te conceda su misericordia!».

IV. CRÓNICA HISTÓRICA Y RELATOS DE VIAJES

El *Yosippon* fue escrito en el año 953, en la Italia meridional, que por entonces se encontraba bajo dominio bizantino. Es una crónica histórica que narra los hechos más significativos de la historia del pueblo judío desde la conquista de Babilonia por parte de los medos y los persas hasta la destrucción del Segundo Templo por obra de los romanos. El autor conocía el latín pero no el griego y el libro fue durante muchos siglos atribuido a Flavio Josefo, de donde deriva el nombre de *Yosippon*. Las fuentes principales son las traducciones latinas de Josefo (*Antiquitates Iudaicae*, *De Bello Iudaico*, *Contra Apionem*), que el autor llama «Yosef ben Gorion»; los libros de los Macabeos y otros apócrifos de la Biblia, además de crónicas medievales, de donde ha sacado la información sobre naciones y pueblos. Los diversos copistas la consideraron una obra abierta, de modo que le añadieron fragmentos procedentes de otros autores, como la *Historia de Alejandro*. Durante la Edad Media esta crónica adquirió un gran prestigio entre los lectores judíos, que la consideraron como un resumen de la historia judía lleno de anécdotas amenas escrito por el mismo Flavio Josefo.

Meshulam ben Menajem de Volterra, conocido también por su nombre italiano Bonaventura di Emanuele, era un comerciante judío de Toscana que vivió en el siglo xv. Trabajaba como prestamista y comerciante de piedras preciosas. En el año 1481 realizó un viaje de siete meses a Israel movido por motivos religiosos y comerciales. En su trascurso escribió un diario, que tiene un interés notable, pues refleja las costumbres de los habitantes de las ciudades que visitó (Alejandría, El Cairo, Gaza, Hebrón, Jerusalén, Jafa, Beirut y Damasco) y la manera como le acogieron. Tenía un gusto especial por las cosas que nunca había visto, como animales y plantas, y también por los comercios y las prácticas religiosas de las diversas comunidades judías que visitó.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baumgarten, J. (ed.) (1994), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Liana Levi, París.
Carmi, T. (ed.) (1981), *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Penguin, Nueva York.
Dictionnaire du Judaïsme (1998), Albin Michel, París.

- Encyclopedia Judaica* (2007²), 22 vols., Macmillan, Detroit.
- Malka, V. (1993), *Rachi*, Presses Universitaires de France, París.
- Sáenz-Badillos, Á. y Targarona, J. (1996), *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medievo*, El Almendro, Córdoba, pp. 115-136.
- Taradach, M. y Ferrer Costa, J. (2004), «El comentario de Rasí al Cantar de los Cantares. Edición y traducción del ms. 50H de la Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle de París (I)»: *MEAH* (sección hebreo) 53, pp. 407-439.
- (2005) «El comentario de Rasí al Cantar de los Cantares. Edición y traducción del ms. 50H de la Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle de París (II)»: *MEAH* (sección hebreo) 54, pp. 151-184
- Wigoder, G. (1996), *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Robert Laffont, París.
- Zadoff, E. J. y Barilko, J. (1975), *El Pentateuco con el comentario de Rabí Shlomo Yitzjaki (Rashi)*, 5 vols., Yehuda, Buenos Aires.

LITERATURA HEBREA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII

María Teresa Ortega Monasterio

El comienzo de la Edad Moderna supone un avance importante para la población de toda Europa. Paulatinamente, pero extendiéndose a todos los territorios, una nueva visión del mundo permea en la sociedad, dejando atrás conceptos más cerrados y dando lugar a una apertura de miras que va a permitir la entrada de aire fresco en las mentalidades. Esta nueva situación, como no podía ser de otra manera, aunque se centre y promueva en ambientes cristianos, también va a representar un cambio sustancial para el desarrollo de la vida judía respecto a la de la Edad Media. Así como hasta finales de la Edad Media la identidad de los judíos pasaba por ser colectiva y pertenecer a la comunidad, a partir de la Edad Moderna asistimos a un importante cambio: la Modernidad ofrece al judío una identidad individual, incorporándolo a un sistema de ciudadanía que, en teoría, le equipara a otros ciudadanos de otras creencias. Simplemente la existencia de este hecho, aunque en muchos casos no se hace realidad, hace que la cultura judía en general y la literatura en particular cambien su rumbo y se abran a nuevas formas de ver y percibir el mundo y la sociedad circundante. La coexistencia de ámbitos de muy distinta índole así como la generalización de las condiciones sociales y culturales dan lugar con mucha frecuencia a integraciones y asimilaciones. Países como Alemania, norte de Italia o los del este de Europa son los que más marcan la identidad judía de este periodo, pero el resto de comunidades europeas contribuyen, con el particular desarrollo de su identidad, a enriquecer la literatura. Sin embargo, estos cambios no suceden en todas partes al mismo tiempo. Hay zonas donde la evolución es mucho más lenta y donde la Edad Moderna es, durante mucho tiempo, una mera continuación de la forma de pensar de la Edad Media, tal y como la transmiten y la viven los judíos procedentes de la península ibérica. De hecho, algunos autores defienden la idea de que la Edad Media se prolonga en la literatura hebrea hasta el comienzo de la Haskalá, sobre todo basándose en los límites entre los que se desarrolla la producción judía de algunas regiones europeas, muchas veces sin traspasar las barreras propias de la cultura de las pequeñas comunidades o los círculos exclusivos del judaísmo, con pocos intercambios con las cul-

* El presente trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos de Investigación del Plan Nacional FFI-2012-33809 y FFI-2012-38451.

turas cristianas. Sin embargo, esta situación no es la más extendida, afortunadamente, y la producción literaria de los judíos sale de sus límites y se deja influenciar por las otras corrientes dominantes.

Por otra parte, la aparición del Renacimiento en Italia supone un entorno muy distinto para esta zona. Una representación importante del judaísmo italiano, los que tienen mayor nivel cultural, se contagian rápidamente de sus ideas y con ello consiguen despegar de la tradición más conservadora, dando lugar a un movimiento de Modernidad que influirá de forma contundente en sus escritos y enseñanzas y que prepara el terreno a la Haskalá posterior. A pesar de que estos trabajos innovadores suponen una minoría en medio de la proliferación de escritos ortodoxos, su importancia es fundamental para comprender la evolución posterior de la literatura judía en Europa.

En el seno del cristianismo tiene lugar la Reforma, rompiéndose la unidad que existía. La aparición de los protestantes representa también un cambio de actitud de los cristianos hacia los judíos, con más tolerancia y más respeto por parte de las distintas ideologías. El Renacimiento con la superioridad que concede a las lenguas y al estudio de los textos a partir de sus originales, contribuye a que la lengua hebrea adquiera una mayor importancia a partir del siglo XVI, incluso en el ámbito de las universidades, mediante la incorporación de hebraístas. Aunque la finalidad de las autoridades universitarias, en la mayoría de los casos, era conseguir buenos polemistas para combatir las herejías, el resultado es que la cultura hebrea permea en los estamentos docentes y teológicos. El conjunto de estas circunstancias da lugar a un aumento de la literatura hebrea dedicada a la polémica de extraordinaria relevancia. La Biblia adquiere importancia como fuente de autoridad para el pensamiento político y es tomada como modelo por eruditos (Ben-Sasson 1988, III, 878) siendo el eje central que guía toda la actividad cultural judía y llegando, en el caso de los autores más avanzados, a cambiar sus modos de expresión. En el caso de España, los textos que son objeto de estudio se plasman en la realización de ediciones de las primeras biblias políglotas y en todos los trabajos adicionales que estas empresas implican, tanto de enseñanza de las lenguas, como de estudio profundo de sus textos. Tras la expulsión, estas obras no encuentran otro lugar de producción más que en manos de hebraístas, conversos en su mayoría.

En el judaísmo, las migraciones también desempeñan un papel importante en estos cambios de mentalidad. Tras el decreto de expulsión, los judíos hispanos se dispersan por toda Europa, dándose el caso de ciudades que llegan a duplicar el número de judíos residentes, como es el de Nápoles. Los centros culturales en Europa se trasladan del oeste hacia el este, pasando de la península ibérica, Provenza o Portugal a Italia, Centroeuropa (Praga), Polonia o Lituania (Vilna) desarrollándose más tarde en otros centros que antes no habían tenido la menor relevancia, como Londres o Viena. A partir de ahora, el mapa cultural judío se expandirá por toda Europa, aunque conservando sus particularidades en cada zona. Surge una nueva entidad en la vida cultural de los judíos: el gueto¹, que a

1. Este término se utiliza, sobre todo, en Italia, mientras que en la zona asquenazí del centro y este de Europa se denomina comúnmente *shtetl* (שטעטל), diminutivo del yídís *shtot*, «ciudad»).

su vez, dará lugar a una proliferación de núcleos de producción literaria. La primera estructura social conocida como gueto, que se inicia en la Venecia de 1516 y que se extiende en las siguientes décadas al resto de Italia, da origen a una nueva cultura, que se propaga al resto de Europa más tarde. Se trata de un tipo de concentración de población judía que vive en cierto modo aislada de la población gentil, conservando su identidad de forma cerrada, dando lugar a un tipo de literatura que se transmite casi exclusivamente entre judíos. Se cultivan, sobre todo, las líneas tradicionales dentro del judaísmo, que se centran en la Biblia y en sus distintas interpretaciones, que contrasta con las tendencias más avanzadas que ya se han mencionado, propias del Renacimiento, de ideas más progresistas y que se focalizan principalmente en Italia.

Durante todo el siglo XVI, el exilio y la pena por haber dejado su tierra es patente en la literatura. Se idealizan los poetas sefardíes, como Ibn Gabirol o Yehudá ha-Leví, y sus obras se comentan e imitan por destacados autores, como el italiano Yehudá Moscato (1530-1593), Selomó Alqabes (1505-1584) o Israel Najara (1555-1625). Pero la tradición sefardí se ve enriquecida por el resto de las tradiciones europeas, dando lugar a una literatura prolífica y rica en el periodo que nos ocupa. Se cultivan todos los géneros, desde la poesía hasta la cábala, pasando por la liturgia o los temas bíblicos, tratados desde distintos puntos de vista: bien comentándolos, o tomándolos como hilo conductor para desarrollar otros géneros. La invención de la imprenta, como veremos, influye considerablemente en la difusión de la literatura en hebreo; la progresiva sustitución del manuscrito por el libro hace que el estudio de los textos y su distribución llegue con mucha más facilidad a todas las comunidades.

I. LAS BIBLIAS

Durante este periodo, la Biblia sigue siendo el eje central del interés de la producción literaria de los judíos, y se plasma en los distintos géneros literarios. Los temas bíblicos se hacen presentes en todos ellos, ya sea en la exégesis, en la polémica, en la poesía o en la filosofía. Pero incluso la propia Biblia puede decirse que sirve de base como género, ya que gracias a la aparición de la imprenta, comienza a editarse en distintas formas y con diversos fines.

Muchos de los intereses a los que responde la composición de estas biblias son comunes. En primer lugar, las corrientes humanistas del XVI despiertan de nuevo el interés por la Biblia y, sobre todo, por conocer los textos en lenguas originales. Las traducciones al uso, sobre todo la Vulgata, se han visto atacadas por distintas razones: su texto se había corrompido debido a que se copió de los manuscritos más legibles en lugar de los más fidedignos. Por lo tanto, se hace necesario defender la fe cristiana basada

Aunque este término se generaliza más tarde, corresponde a la idea de una comunidad judía piadosa y tradicional, socialmente estable dentro de una población pequeña, generalmente reacia a dejarse influir por las corrientes culturales de su entorno. Sobre la visión del gueto y su distinta percepción por los autores modernos, véase Ruderman 2008.

en la Biblia desde su texto original. Al mismo tiempo, las controversias que surgen en Europa hacen también muy conveniente el conocimiento muy exacto del texto bíblico para poder responder a los judíos, especialmente formados en rabinismo. Un detalle importante es que, al ofrecer al mismo tiempo los textos originales, se deja abierta su interpretación y se ponen de manifiesto las diferencias entre los distintos textos.

Por otra parte, entre los propios judíos también surge la necesidad de ofrecer textos fidedignos de la Biblia: en sus ediciones se intenta imitar los manuscritos, se van incorporando vocales y acentos, incluso las versiones arameas o targumim, destinadas al facilitar el estudio de la Torá, hasta llegar a un texto que es considerado como correcto y como tal queda registrado en los estudios rabínicos. Este texto será el correspondiente a la tercera Biblia rabínica de Ben Hayyim, como veremos a continuación.

1. *Las biblias rabínicas*

En el siglo XVI aparecen ediciones de la Biblia que son de vital importancia tanto para cristianos, en la forma de biblias políglotas, como para judíos, en la forma de biblias rabínicas. Estas ediciones, elaboradas en diferentes círculos culturales, por distintos protagonistas y con distintos métodos de composición, desempeñan un papel primordial en la literatura bíblica. Estas biblias están realizadas, a diferencia de las políglotas, para judíos, con el fin de ofrecer los textos más correctos del Antiguo Testamento, así como los más importantes comentarios medievales a ellos, acompañados del Targum o traducción aramea del texto bíblico. En Italia y a partir de la primera mitad del siglo, se establece la imprenta de Bomberg en Venecia. Nacido en Amberes en familia cristiana, Daniel Bomberg se dedica a imprimir obras en hebreo desde 1517, siendo una de las más destacadas la Biblia rabínica, Biblia hebrea que incluye diversos comentarios rabínicos medievales al texto bíblico así como versiones del Targum. Bomberg hace tres ediciones, la primera en 1517 y dirigida por Felix Pratensis, de origen judío y convertido al cristianismo en 1506, que ya había publicado dos años antes una traducción latina de los Salmos. Pero la segunda es la más conocida, editándose entre 1524 y 1525, siendo el responsable de la edición Yacob ben Hayyim, quien, al ser judío y no converso como Pratensis, tiene mucho más predicamento entre sus correligionarios. Estas ediciones suponen una recuperación de los textos, no solo del texto bíblico, sino de todo el conjunto de obras que van a ayudar a su comprensión y su estudio, como son los comentarios medievales, las obras gramaticales diversas y otros textos que las acompañan. De manera que se imprimen por primera vez y de forma conjunta una serie de obras en hebreo que ilustran la interpretación de la Biblia. No olvidemos que en las biblias rabínicas se pueden encontrar, además de las masoras *parva* y *magna* en sus márgenes², una buena cantidad de obras y listas de carácter masorético, imprescindibles a la hora de establecer el texto correcto de la Biblia hebrea, así como de identificar los

2. Entendemos por masora, en un sentido amplio, el conjunto de tradiciones y reglas transmitidas en el judaísmo que regulan la copia y uso de los manuscritos bíblicos. Esto se traduce en un conjunto de notas marginales que se copian con el texto bíblico. Para una información muy completa sobre la masora y su uso puede verse Martín Contreras y Seijas 2010.

manuscritos utilizados para la composición y establecimiento del texto bíblico. El texto de esta segunda Biblia rabínica llega a ser considerado el texto masorético estándar hasta bien entrado el siglo XIX. La edición se hace en cuatro volúmenes y se acompaña de los targumim y los comentarios de Ibn Ezra, Rashi, David Qimji o Leví ben Guershom, según los libros bíblicos de que se trate. En su aspecto externo, se intenta imitar la apariencia de los manuscritos escribiendo la masora *magna* en los márgenes superior e inferior y la masora *parva* en los márgenes intercolumnales, mientras que el texto hebreo aparece en la columna central y el Targum en una columna paralela. Los comentarios se añaden en los márgenes externos de cada página y al final aparece la masora *finalis* y las listas y tratados masoréticos³. Jacob ben Hayyim es mucho más cuidadoso a la hora de incluir la masora en su edición e incorpora en el texto elementos lingüísticos y gramaticales que no figuraban en la edición de F. Pratensis⁴. En realidad, la inclusión de la masora y los tratados masoréticos es la principal innovación en esta edición. El propio Ben Hayyim dedica gran parte de su introducción a destacar este hecho, del que estaba orgulloso:

[...] yo publico el texto de esta Biblia según se recibió tradicionalmente de los antiguos escribas, los hombres pertenecientes a la Gran Asamblea y de sus seguidores, por cuyos senderos nosotros discurrimos, en lo concerniente a las letras suspendidas, grandes o pequeñas, los puntos [vocalización], secciones abiertas y cerradas, palabras escritas pero no leídas, y leídas pero no escritas, letras invertidas o separadas, todo ello hecho con gran cuidado (Ginsburg 1968, 77).

Incluso Elías Levita se referirá a la masora editada por Ben Hayyim diciendo que «no ha visto nunca nada tan correcto ni tan bien organizado» (Ginsburg 1867, 94). Esta Biblia influirá, como podremos ver más adelante, en gran parte de los trabajos gramaticales del siglo XVII. En ella se ven reflejadas discusiones que no habían tenido lugar anteriormente en las otras ediciones bíblicas, como son el conflicto entre la literatura de los Sabios y la masora en lo que se refiere al texto bíblico hebreo y el valor que se le da a la masora como elemento básico en los comentarios bíblicos. Las ediciones de las biblias rabínicas o *Miqraot Guedolot* suponen el primer intento de establecimiento del texto hebreo de la Biblia, con el valor añadido de incluir en las ediciones el resto de textos mencionados, lo que ya supone un estadio muy avanzado desde el punto de vista de la exégesis comparada, así como del estudio de la lengua hebrea.

2. Las biblias políglotas

En el ámbito cristiano aparecen las biblias políglotas, que surgen respondiendo a las demandas del reciente humanismo europeo⁵, cuyo eje teoló-

3. Por primera vez en estas ediciones se incluyen las indicaciones de las secciones abiertas o cerradas mediante las letras *sámej* o *pé*, así como la indicación de *qeré* mediante la letra *qof*.

4. Por ejemplo, las letras suspendidas o invertidas, los signos de *qeré/ketib*, y algún otro signo de acentuación o vocalización. Para una descripción más detallada de todas estas variantes entre una edición y otra, puede verse Penkower 1982.

5. El humanismo, movimiento intelectual y cultural europeo muy ligado al Renacimiento, tiene su origen en el siglo XIV en Italia. Se caracteriza por la búsqueda de los clásicos y se extien-

gico estaba representado por la Biblia. Se trata de proyectos con carácter integrador, que abarcan gran número de ramas del saber, para los que se reúnen a los especialistas que se consideran más adecuados para cada empresa. Son obras concebidas no solamente como base para defender la fe cristiana desde los textos originales de la Biblia —hecho ya sobradamente original y avanzado para la época—, sino también para servir de ataque a las herejías que pudieran surgir en medio de los amplios debates que se producen en el seno de las corrientes humanista en general y erasmista en particular. No debemos olvidar la tremenda influencia de Erasmo en los intelectuales españoles de la época, que hace que su perspectiva varíe en un sentido más avanzado⁶. Una formación especializada en estudios bíblicos y rabínicos proporcionaría mejores y más sólidos argumentos para rebatir las posibles herejías. Se ponen en conexión las ediciones de la Políglota con la Iglesia renovada que defienden los humanistas, basándose por primera vez en las lenguas originales en las que se escribieron las Escrituras: griego, latín, hebreo, arameo, etcétera.

Sin embargo, algunos autores discrepan, como Wilkinson (2007), e inciden en ver el origen de las políglotas en la primera obra humanística que se imprime en Europa con carácter de políglota, en lugar de verlo en la Hexapla de Orígenes, como está comúnmente admitido. Wilkinson defiende que la primera Políglota es el Salterio de Agostino Giustiniani⁷, publicado en Génova en 1516 por Pietro Porro. En este caso, se edita en ocho columnas, incluyendo, a diferencia de las políglotas Complutense y de Amberes, una traducción al árabe, junto a las columnas hebrea, aramea, griega, siríaca y tres versiones latinas. Pero existen profundas diferencias entre esta edición y la Complutense de Alcalá: no intervinieron judíos ni conversos en su composición; solamente se llega a publicar el Salterio, a pesar de que en el prólogo se anunciaba el resto de la Biblia, incluido el Nuevo Testamento y finalmente, los tipos que se utilizan para el texto hebreo son de peor calidad que los de la Complutense de Cisneros.

2.1. La Biblia Políglota Complutense

La Biblia Políglota Complutense representa la mayor empresa cultural del cardenal Cisneros (1436-1517). Sabemos de la importancia que este concedía a las lenguas originales; pensaba que su conocimiento era crucial a la hora de interpretar las Escrituras y por eso decide rodearse de expertos en lenguas dándole a la filología un protagonismo muy destacado. Según Álvarez Turienzo (1991), Alcalá fue el lugar que acogió a hombres de orientación humanista, incluso llegó a convertirse en refugio de erasmistas, a diferencia de Salamanca, en cuya universidad se concentraron los teólogos escolásticos. Sin embargo, a pesar de las similitudes del plan-

de hasta finales del siglo XVI por toda Europa, evolucionando durante este tiempo a raíz de los cambios espirituales surgidos de la Reforma y la Contrarreforma. Sobre las corrientes humanistas puede verse Fontán, 2008 y MacDonald, Von Martels y Veenstra 2009.

6. Sobre el pensamiento de Erasmo y sus relaciones con Cisneros puede verse Bataillon 1966 y Zweig 2011.

7. Agostino Giustiniani (1479-1536) fue un gran coleccionista de manuscritos orientales. Una copia de este Salterio se encuentra en la sección Rare Books Division de la Biblioteca Pública de Nueva York.

teamiento inicial de Cisneros con el de Erasmo, no debemos olvidar que les separaban importantes cuestiones, de las cuales la de mayor relevancia era el cuestionamiento de la Vulgata por parte de Erasmo. De hecho, la Biblia Políglota Complutense se edita finalmente con el texto latino de la Vulgata, imponiendo el criterio del especialista en lenguas clásicas, Diego López de Zúñiga y del propio Cisneros sobre este asunto, sin llegar a hacerse una nueva traducción latina del Antiguo Testamento. Uno de los principales colaboradores de Cisneros, Alfonso de Zamora, hace alguna de estas traducciones interlineares, aunque no llegan a editarse: tenemos constancia de ello en varios manuscritos que se conservan en las bibliotecas de la Universidad Complutense o de El Escorial⁸.

Para llevar a cabo su empresa, Cisneros se rodea de los mejores expertos que puede conseguir. Envía emisarios a buscar los mejores especialistas en Europa, por medio del maestro Antonio de la Fuente, quien viaja a París, Lovaina y Brujas en busca de hombres de letras versados en lenguas antiguas que pudieran venir al servicio de la Universidad de Alcalá. Asimismo cuenta con un sustancioso soporte económico. No se reparan gastos para conseguir gran cantidad de manuscritos, en todas las lenguas originales de la Biblia. Incluso, conecedor del prestigio de Erasmo como biblista, se le invita a formar parte del proyecto. Sin embargo, Erasmo rechaza la oferta pronunciando la famosa frase «*non placet Hispania*». Los escogidos para formar humanistas capaces de acceder a los textos bíblicos en sus lenguas originales llegan a formar un grupo aparte en la universidad con sus propias directrices. Por esta razón se crea en Alcalá una cátedra de griego y más tarde otras dedicadas al hebreo, árabe y siríaco⁹. Además de los especialistas en latín o griego, son de especial interés para nuestro campo los expertos en lengua hebrea. Cisneros pone a su servicio a los conversos Alfonso de Zamora, Alfonso de Alcalá y Pablo Coronel, dedicados a la parte hebrea y aramea. Nos dicen los textos:

[...] se cuidó San Ildefonso de suministrar con preferencia el pan a personajes especialmente cotizados por Cisneros que trabajaban en la Academia, como el doctor Tarragona, el Maestro Nebrija y Alonso de Zamora, catedrático de hebreo [...] En parecidas circunstancias, se encontraros por lo menos temporalmente los maestros Almaraz y Pablo Coronel. Acaso también al maestro Zamora y sobre todo los hombres buscados por Cisneros para trabajar en la Políglota y en la imprenta a los que se les facilitó en la Calle de Santiago alojamiento correspondiente a su prestigio (García Oro 1992, 216).

Ya hemos apuntado que tanto Coronel como Alcalá y Zamora eran conversos, por lo que reunían dos condiciones fundamentales: el conocimiento de la cultura judía y de la Biblia, y el conocimiento de la cultura cristiana. Sabemos que todos ellos se habían educado en la fe judía, con lo que ello implica de estudio de la Biblia, del Talmud y de las fuentes judías. Ello les proporcionaba una formación especialmente útil a la hora

8. Algunos manuscritos tienen simplemente anotaciones de su mano y otros son total o parcialmente escritos por él. Pueden verse, por ejemplo, en Barco 2003-2006 los núm. 1, 2, 4, 6-8, 10, 15-16, 18-19, 21-22, 27, 36-38, 44, 53-55, 57-59, 62, 88, 103, 104 y 160.

9. Sobre las cátedras de lenguas de la Universidad de Alcalá, véase Ortega Monasterio 2003, 18 ss.

de interpretar los textos. Además, Alfonso de Zamora sentía especial inclinación por los estudios sobre la cábala, lo que le permite tener una visión todavía más amplia del judaísmo y sus doctrinas.

Pablo Coronel (1480-1534), segoviano, está colaborando con Cisneros desde 1502, al comienzo mismo de la empresa. Es autor de un vocabulario hebreo del Antiguo Testamento y de la paráfrasis o explicaciones de los textos siríacos, así como responsable del texto hebreo del Antiguo Testamento y del Targum del volumen primero de la Biblia. Alfonso de Alcalá (1465-1540) y Alfonso de Zamora (1476-1544) colaboran con él: de este último se resalta especialmente su espléndida formación hebrea en su ciudad natal, Zamora. Llegó a enseñar en la primera cátedra de hebreo de la Universidad de Alcalá a partir del mes de julio de 1512, y es autor de numerosos escritos (Revilla 1917, 17-18 y 21-22). Tanto Coronel como Alfonso de Zamora contribuyeron notablemente para formar la colección de manuscritos hebreos utilizados para la edición de la Políglota, como veremos más adelante. Sobre todo, Alfonso de Zamora, deja siempre su huella en los manuscritos, incluida su faceta de copista y a través de sus propias anotaciones. Obra suya son varios de los ejemplares que hoy se conservan en nuestras bibliotecas¹⁰.

La imprenta tuvo también un papel protagonista en la edición de la Políglota Complutense. Tras el florecimiento de esta industria desde sus comienzos, se habían afincado en Alcalá varios talleres, pero el de más renombre es sin duda la imprenta de Arnao Guillén de Brocar¹¹. Este famoso impresor fue llamado a Alcalá en 1511 especialmente para que se dedicara a la impresión de la Políglota, trabajo que le haría famoso y que se prolongó hasta 1517. Anteriormente había estado trabajando en Alemania, Pamplona y Logroño, y los tipos que confeccionó para esta ocasión resultaron tan logrados que se utilizaron posteriormente por muchos otros impresores, como Plantino para su Biblia Regia. Se imprimieron algo más de seiscientos ejemplares de la Políglota en papel, y algunos más en vitela. Desgraciadamente, casi todos están perdidos. Ya en 1519 afirmaba Felipe II en una carta a Arias Montano que «había tan pocos libros de la Políglota de Alcalá, que apenas se hallaban por ningún dinero...»¹². El rey Felipe, en una carta dirigida al duque de Alba, en aquellos momentos gobernador en los Países Bajos, dice de las biblias que «como por haberse perdido en la mar una gran multitud de ellas llevándolas a Italia, han quedado tan pocas que ya no se hallan sino en poder de personas particulares y a muy subido precio» (Revilla 1917, 45).

Actualmente solo se conservan tres ejemplares en vitela, uno de ellos en la Biblioteca de la Universidad Complutense. Tampoco los ejemplares en papel son numerosos, estando incompletos en muchos casos, generalmente a falta del volumen VI.

La edición final de la Políglota resultó en seis volúmenes: el Antiguo Testamento comprende los cuatro primeros, el quinto se dedica al Nuevo

10. Sobre los manuscritos escritos o anotados por Zamora, puede verse Ortega Monasterio 2003, 15-55 y 2004, 17-62.

11. Las obras religiosas y humanísticas son las que más ocupan y dan fama a los impresores del momento.

12. *Memorias de la Real Academia de la Historia*, 1832, t. VII, 140.

Testamento y el sexto contiene un diccionario hebreo-latino, una explicación de nombres propios hebreos, un índice latino y la gramática hebrea. No todos ellos presentan la misma apariencia. Así como el primero, dedicado al Pentateuco, recoge en cada página seis textos distintos, a medida que avanzamos se va simplificando, hasta llegar al volumen cuarto donde las columnas se reducen a dos solamente. Sin embargo, dado el contexto en el que se elabora la Políglota, tiene un alto valor para su época en el marco de la crítica textual, y prueba de ello es la alta estima en la que está considerada por algunos editores bíblicos modernos, como Kittel (Revilla 1917, 91). Delitzsch llega a la conclusión de que las lecturas del texto de la Políglota Complutense son, en muchas ocasiones, preferibles a las establecidas en la segunda Biblia rabínica de Ben Hayyim, sobre la que se basaban la mayoría de las ediciones posteriores de la Biblia hebrea y que este texto hebreo reflejaba parcialmente el texto hebreo de Ben Asher¹³ (Kahle 1954, 744-747). De hecho, la edición de la Políglota Complutense sirvió de base para otras ediciones posteriores, como la de Buxtorf o la de Michaelis de 1720, ediciones que no se basaban directamente en manuscritos, sino en una combinación de textos publicados anteriormente.

2.2. La Biblia Regia y Arias Montano

El trabajo de crítica textual de los españoles no había terminado. La labor emprendida por Cisneros encuentra su continuidad con Arias Montano (1527-1598). Unos cincuenta años más tarde, en el mismo siglo XVI pero ya bajo el reinado de Felipe II y después de haber sido encomendado por él para formar la biblioteca de El Escorial, emprende Arias Montano en Amberes la edición de la Políglota de Amberes, también conocida como Biblia Regia. Felipe II ordena a Arias Montano el encargo de elaborar una nueva edición de la Biblia, mejorando en muchos aspectos la Políglota anterior y haciendo hincapié en la importancia que se le debe dar al texto hebreo. Continúan con ello los estudios sobre el texto hebreo del Antiguo Testamento, basándose también en manuscritos originales, muchos de ellos procedentes de la colección de Alfonso de Zamora. Otros textos, los consigue Arias Montano durante la etapa de formación de la biblioteca de El Escorial, encargando muchas de las compras de originales o copias de manuscritos en Italia.

La nueva edición de esta Políglota consta de ocho volúmenes, conservando el orden de libros bíblicos de la Vulgata. Los cuatro primeros tomos se dedican a la edición del Antiguo Testamento, cuyo texto hebreo es un resultado de colacionar el texto de las biblias rabínicas de Venecia con el texto de la Políglota Complutense. El Targum y la traducción latina que lo acompaña se corresponden con las traducciones que hicieron para la Complutense Alfonso de Zamora y Pablo Coronel, revisadas por Arias Montano. También se incluye el texto griego de la Septuaginta. El

13. El texto de Ben Asher es considerado como el texto hebreo de tradición tiberiense más correcto de la Biblia. De la familia Ben Asher (siglos IX-X) son especialmente conocidos los masoretas Mosé ben Asher y su hijo Aaron ben Mosé ben Asher. Para mayor información, puede verse Martín Contreras y Seijas 2010, 55-59.

quinto volumen comprende el Nuevo Testamento, incluyendo el texto griego, el de la Vulgata y la versión siríaca con su traducción latina. Arias Montano completa la obra con el llamado *Apparatus*, que son tres volúmenes de su propia cosecha y que él considera imprescindibles para completar la edición: en el volumen VI incluye el Nuevo Testamento griego con traducción interlineal latina que mezcla el texto de la Vulgata con su propia traducción, el texto de la Biblia hebrea acompañado de la traducción de Santes Pagnino y una pequeña obra de Arias Montano sobre ciertas características del hebreo. El volumen VII comprende varias obras: una gramática y vocabulario siríaco de Andreas Masius, un diccionario sirio-araméo de Guy Le Fèvre de la Boderie y un diccionario hebreo de Santes Pagnino. Finalmente, el volumen VIII contiene distintos tratados gramaticales de Arias Montano.

La aportación de Arias Montano a la crítica textual es inmensa. Además de transmitir el bagaje filológico de la Políglota Complutense, añade a esto el trabajo de la nueva Políglota, plasmado en sus propias traducciones, sus tratados filológicos, sus diccionarios y glosarios, gramáticas y, en fin, su estudio de los manuscritos que tuvo a su disposición, bien heredados de los autores de la Políglota Complutense, bien adquiridos por él mismo para la biblioteca de El Escorial. El sistema que siguió para desarrollar esta labor es, en general, el sistema exegetico de Erasmo, dando la máxima importancia al sentido gramatical. Y por ello fue duramente criticado, sobre todo por León de Castro. En el *Praefatio* expone ya sus ideas sobre la importancia de la fiel transmisión del texto hebreo. Habla del término hebreo *masora* y en sus tratados señala la importancia de la vocalización y acentuación hebreas, valorando muy positivamente la labor de los masoretas que preservaron el texto sagrado de la Biblia (Fernández Tejero 1997, 170-173). Llega a afirmar que la masora es un tesoro muy enriquecedor para la custodia y preservación del texto hebreo:

[...] aquel utilísimo tesoro se ha conservado hasta nuestros tiempos, el cual, por el hecho de transmitir a quienes lo desean, abundante y fidelísimamente, diversas y cualesquiera que fueren lecturas de aquellos libros, fue llamado masora, es decir, tradición o tradicional, y fue conservado desde antiguo con atención, cuidado y diligencia tal que no pudiera deslizarse la menor discrepancia en los diversos ejemplares, ni pudiera ser modificado jamás por el cuidado y perspicaz talento y juicio de cualquiera... (en Fernández Tejero 1997, 171).

La edición de la Biblia Regia no fue fácil. Arias Montano topó con numerosas dificultades, tanto en el aspecto económico¹⁴ como para conseguir la aprobación papal. Incluso se pusieron en marcha proyectos editoriales, como la edición de los breviarios o los misales, con los que pensaban, tanto Arias Montano como el rey, que se podría ayudar a sufragar gastos:

14. Existen cartas de Arias Montano dirigidas a Felipe II o a Zayas expresando la necesidad de fondos para continuar la obra, a pesar de las cantidades nada despreciables concedidas ya por el rey, y dando cuenta detallada de sus gastos. Ha aparecido recientemente un estudio muy completo sobre la Biblia Regia: Dunkelgrün 2012. También puede verse Ortega Monasterio 2008.

Huelgo que haya llegado allá mi carta en que yo tratava del útil que se podría sacar de los breviarios en servicio de Su Magestad. Torno a afirmar por esta que si Su Magestad es servido desto sacara por lo menos el tercio mas mandándolos imprimir aquí que allá y allende desto la obra será buena y sin tachas como las han tenido y tienen cuantos se imprimen en Roma y Venecia que son intolerables [...] Y la dificultad que hay en imprimir dos colores y torno a dezir que la mitad por menos se ganará y aventajará imprimiéndose acá [...] Lo mismo será de los misales en que saldrán de aquí con grandísima ventaja y valdrán muy mas barato y sacaré dellos Su Magestad una grande cantidad de escudos (en AGS, Estado 583, fol. 20, carta de Arias Montano a Zayas de 9 de octubre de 1570).

A raíz de su trabajo, debidamente completado por la labor de Masius, Postel y el propio Plantino, quien pretendía simplemente hacer una nueva edición de la Políglota Complutense, aparece un nuevo texto hebreo, esta vez con todas sus vocales y acentos, que al unirse a las nuevas traducciones latinas y arameas, darán como fruto una nueva Biblia elaborada con nuevos materiales. En palabras de Pérez Castro, «fue una notable ampliación del horizonte de la crítica textual bíblica; fue un hito destacado en el largo proceso que lentamente nos ha llevado a conocer cada vez más de cerca la realidad y la problemática de los textos sacros» (Pérez Castro y Voet 1973, 20-21).

II. LOS COMENTARIOS GRAMATICALES AL TEXTO BÍBLICO

A partir del siglo XVI surgen en Europa una serie de estudiosos dedicados a analizar el texto hebreo bíblico, a comentarlo de muy diferente forma a la exégesis medieval y a compararlo con una serie de manuscritos y ediciones. Al haber aparecido la imprenta y al haberse hecho ya numerosas ediciones de la Biblia, su intención es tanto establecer como comentar e interpretar cuál es el texto correcto en cada caso. Muy ligados al estudio de la masora, y basándose en ella, comentan toda la Biblia, libro a libro, expresando su opinión en cada caso y criticando o alabando a comentaristas anteriores o corrientes textuales concretas. Nos encontramos que Italia es país en el que se desarrolla la cultura judía a un nivel más alto que en el resto de Europa. No debemos olvidar que los judíos procedentes de Alemania y norte de Francia eran considerados por los cristianos, en el campo de los estudios lingüísticos, casi como «bárbaros» a los ojos de los italianos, calificándolos así debido a su distinta pronunciación del hebreo. Italia desarrolla la imprenta mucho más que el resto de Europa, donde solamente hubo algunos intentos en el siglo XVI y que no pervivieron en general, salvo alguna excepción¹⁵ y este hecho ayuda enormemente a la difusión de la producción literaria. Como exponentes más destacados de esta corriente, tanto por sus escritos como por su influencia posterior, nos encontramos con los tres autores que veremos a continuación.

15. Sobre el establecimiento de la imprenta en Italia y el resto de Europa, ver, entre otros Richardson 1999.

1. *Elías Levita*

El primero de ellos, cronológicamente hablando, es el alemán Elías Levita (o Eliyahu Bajur), nacido en 1468¹⁶ en Neustadt o Ipstadt (la segunda es pedanía de la primera, lugar cercano a Núremberg) y que muere en Venecia en 1549. En su ciudad natal ya había recibido amplia enseñanza, por parte de su padre, de la lengua hebrea y de la ley judía, y parece que ya había descubierto su vocación filológica. Desde joven se establece en Italia, entre Venecia y Padua, donde pasará el resto de su vida llegando a italianizarse, aunque él mismo se sigue considerando siempre alemán. De hecho, una buena parte de su obra como poeta la escribe en yidis. G. E. Weil, en su biografía de este personaje, nos dice que en su obra titulada el *Tishbi* Elías Levita afirma: «Yo no soy filósofo... tampoco cabalista... Ni talmudista, soy gramático, masoreta, profesor y poeta» (Weil 1963, 42). Y en el prólogo al *Massoret ha-Massoret* se presenta como originario de Alemania: «[...] soy el gramático asquenazí, que posee los secretos intrínsecos de la gramática y de la escritura, ya que siempre me he ocupado de esto» (Ginsburg 1867, 96).

Sus cambios de lugar de residencia se ven reflejados en sus obras, pudiéndose percibir en cada una de ellas un entorno determinante. El ambiente de la ciudad de Venecia, donde se relaciona con los intelectuales de ideas más avanzadas del momento no es igual que el de Padua, donde se retira debido a las dificultades que tiene para permanecer en Venecia. Y este hecho se manifiesta en su producción literaria.

Entre sus numerosas obras de carácter filológico se encuentran el *Mahalaj Shebilé ha-daat* (*Recorrido por los senderos del conocimiento*) que llegó a ser muy popular entre los hebraístas cristianos. Se trata de un comentario a la gramática de Mosé Qimji, y por el que Sebastian Münster afirma estar influenciado, traduciéndolo al latín entre 1531 y 1535. Sin embargo, esta obra vio la luz bajo el nombre de otro autor. Este hecho, ocurrido en medio de una serie de circunstancias poco claras, hace que Levita sea muy cuidadoso a partir de ese momento y se encargue personalmente de la publicación de sus trabajos.

Idéntica fama tienen otros trabajos suyos, como el *Pirqué Eliyahu* (*Capítulos de Elías*), una serie de estudios lingüísticos divididos en cuatro partes y publicados en 1520, que también fueron traducidos al latín. Permanece durante trece años en Roma, bajo la protección del cardenal Egidio de Viterbo, intercambiando con él y con otros destacados humanistas lecciones de hebreo por griego, y entre los que llega a adquirir gran renombre, debido a sus amplios conocimientos, dedicando su vida prácticamente a los estudios de gramática hebrea. En esta época, y a instancias del cardenal, escribe el *Séfer ha-Bajur* (*Libro de la excelencia*), tratado gramatical dividido en cuatro grandes partes que tratan los distintos elementos gramaticales del hebreo. Utiliza el título de *Bajur* haciendo alusión a su propio nombre y al significado de «excelente», aplicándolo a la lengua hebrea.

16. Algunos autores mantienen que su fecha de nacimiento es 1472, pero en una de sus obras aparecida en 1548 dice explícitamente que en ese momento tiene ochenta años. Véase Zinberg 1974, 44.

Debido a los cambios políticos acaecidos en Roma, tiene que marchar de nuevo a Venecia donde comienza a trabajar en la imprenta de Bomberg como corrector de textos hebreos. Aquí es donde desarrolla su actividad al supervisar la edición de la Biblia rabínica de la que hemos hablado anteriormente, adquiriendo renombre como lingüista y gramático. Continúa con los trabajos sobre lengua hebrea, publicando el *Meturgeman (Traductor)*, un diccionario de palabras arameas del Talmud, el *Séfer ha-zijronot (Libro de los recuerdos)*, consistente en unas concordancias bíblicas en las que invierte más de veinte años, el *Séfer ha-harkabá (Libro de la composición)*, en el que explica los vocablos hebreos más difíciles y el *Tishbi*¹⁷, otra explicación de 712 palabras del Talmud y del Midras. Sin embargo, su obra más conocida y a la que dedicó la mayor parte de su vida fue el *Massoret ha-Massoret (Tradición de la masora)*. En la introducción el autor explica en qué consiste la obra y para qué la escribe. Divide el contenido en dos grandes partes de diez capítulos cada una, a imagen de las dos tablas de la ley. En ellos explicará las reglas gramaticales de la lengua hebrea, a partir de la opinión de los masoretas. A todo esto le añade una explicación a la obra, dividida a su vez en tres partes: la primera en poesía, la segunda en prosa rimada y la tercera en prosa, diciendo que su lectura será necesaria para entender el *Massoret* en sí. Su éxito fue tan grande que al poco tiempo fue reimpresso y traducido en gran parte al latín por Sebastian Münster en Basilea (1539). La obra supuso un hito en los estudios masoréticos debido a su novedad respecto a la teoría de la invención de las vocales hebreas por los masoretas a partir del siglo VI. En su introducción al *Meturgeman* afirma que la puntuación vocálica no existía en tiempos de los sabios del Talmud y que se trata de un trabajo de los masoretas. Aunque esto ya había sido apuntado por autores anteriores, Levita es el primero que lo sitúa en esta época, en contra de las teorías de los judíos ortodoxos que atribuían el uso de las vocales a periodos mucho más antiguos. La aparición de esta teoría dio lugar a serias discusiones gramaticales entre hebraístas cristianos posteriores como J. Buxtorf o G. B. de Rossi, a los que impresiona notablemente. En contraposición, muchos de los judíos ortodoxos le llegaron a calificar de hereje por mantener este principio. Hoy día, la teoría sobre origen de las vocales de Elías Levita es aceptada universalmente.

Elías Levita es un personaje multifacético. Además de los trabajos sobre gramática y masora, escribe el *Bovo Buj (Libro de Bovo)*¹⁸. Se trata de un poema en judeoalemán destinado a las mujeres, con la intención de que lo lean los días festivos como distracción. Plagado de hebraísmos, incluye un glosario de palabras extranjeras. Lo hace imprimir el propio nieto de Levita en 1541 y de él solamente se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Zúrich. También dedicado al léxico es el *Shemot Debarim* o *Nomenclatura Hebraica*, compuesto a petición de Fagius, que consiste en un léxico en cuatro columnas: yídís, hebreo, latín y alemán.

17. El nombre *Tishbi* está formado por las letras *tau*, *shim*, *bet* y *yod* cuyo valor numérico es 712.

18. El título hace referencia a Sir Bevis of Hamton, protagonista de una versión romance del libro que, con el título de *Buovo d'Antona*, era popular en Italia en tiempo de Elías Levita.

También hace en 1545 una traducción al yídís de los Salmos. El prefacio es un poema, también en judeoalemán, en el que se dirige a las mujeres «piadosas y devotas, que desean dar gracias al Todopoderoso».

La figura de Levita ha sido muy controvertida. Algunos autores le consideran un gran filólogo y masoreta. Según Weil, si en materia de masora y lexicografía fue a la vez maestro e innovador, en gramática hebrea fue, sobre todo, pedagogo. Otros, como P. Kahle, consideran que no es un buen filólogo, ya que no presenta nuevas aportaciones. Desde luego, no se puede afirmar que Elías Levita sea totalmente original en sus ideas. Fundamentalmente se dedica a trabajar sobre la inmensa obra de los gramáticos medievales anteriores. Pero debido a varios factores, como su trabajo de corrector en la imprenta de Bomberg y como consecuencia, la fácil publicación de sus obras, hacen de él una figura extremadamente influyente en la producción en lengua hebrea de los siglos XVI al XVIII. Su fama llega a otros países, hasta el punto de que incluso llegan a ofrecerle un puesto de profesor en París, pero él no abandona Italia donde se encuentra en un ambiente cultural a su gusto. Realmente representa un humanista de su tiempo, estudioso dedicado no solamente a la lengua hebrea y a la Biblia, sino a conectar elementos de otras ramas del saber. Posee un humor negro característico, riéndose de sí mismo y de sus correligionarios, expresando y defendiendo ideas avanzadas dentro del judaísmo que le mantienen muchas veces en contra de la ortodoxia judía.

2. *Menajem de Lonzano*

Poco se sabe de la vida de Lonzano, pero se acepta que nació en Constantinopla en 1550 y que muere antes de 1624 en Jerusalén, donde pasa la mayor parte de su vida, siempre entre penurias y enfermedades, como él mismo deja escrito en alguna de sus obras.

Su vida científica está dedicada a la lexicografía, la masora y la poesía fundamentalmente. Autor prolífico, muy ligado a la cábala como se aprecia en su terminología y contenido. Su obra más conocida es el *Sheté Yadot* (*Dos manos*), publicada en Venecia en 1618. Está compuesta de dos grandes partes, *Yad Aní* (*La mano del pobre*) y *Yad ha-mélej* (*La mano del rey*), jugando con el significado de la palabra *yad* (mano). Cada una de ellas tiene, a su vez, cinco partes (dedos). La primera parte del *Yad Aní*, titulada *Or Torá* (*La luz de la Torá*), se imprime de forma independiente en Ámsterdam en 1659, y consiste en notas masoréticas al Pentateuco. Incluye comentarios gramaticales a pasajes o palabras difíciles, comparaciones con otras ediciones o manuscritos, y opiniones propias y de autores anteriores, como Elías Levita, a quien considera una autoridad en la materia. La segunda parte es la titulada *Maarij* (*Prolongación*), que se edita también por separado en Leipzig en 1853, y son adiciones al diccionario del Talmud de Natán ben Yejiel de Roma. En esta obra demuestra su dominio de diferentes lenguas, entre las que se incluyen el griego, árabe, persa y turco. Completan el *Yad Aní* el *Abodat ha-Miqdash* (*El culto del Santuario*), el *Dérej hayyim* (*La conducta en la vida*) y el *Tobá Tojajat* (*La correcta amonestación*). Estos dos últimos son poemas morales. El primero de ellos es su primera obra, se trata de un poema moral compuesto

en 315 versos que se editó por separado en Constantinopla en 1573. La segunda parte del *Sheté Yadot*, el *Yad ha-mélej*, tuvo peor fortuna. Solamente se llegó a publicar su primera parte, el *Agudat ha-Bereshit*, aunque se cree que Lonzano alcanzó a escribir el resto. Sin embargo, no ha llegado hasta nosotros.

Como ya hemos apuntado, Lonzano cultiva un amplio abanico de géneros literarios. Además de los comentarios gramaticales, la masora, la lexicografía, los poemas morales y la literatura litúrgica, se adentra en el mundo de la cábala, componiendo varios trabajos en los que expresa de distintas formas su oposición a las teorías de Luria, criticándole a menudo, lo que le acarreó una serie de ataques por parte de otros correligionarios. Sin embargo, siempre mantuvo su postura, siendo un estudioso y gran trabajador: en el *Or Torá*, por ejemplo, señala las lecturas especiales de determinados manuscritos sefardíes comparándolas con otros asquenazíes, cita autores anteriores a él especificando sus obras y dando siempre su opinión sobre el que debe ser el texto correcto:

[...] la edición segunda de Bomberg o la *Miqrah Quetaná*, edición de Bomberg del año 5304, puesto que he seguido ambas y he examinado letra por letra sus puntuaciones y acentos [...] y en todo lugar en donde hubiera el signo Sifré Sefarad, quiere decir los códigos de Sefarad, que son los más correctos y más fieles, dignos de basarse en ellos [...] Y estas observaciones las he hecho según diez códigos manuscritos (Ortega Monasterio 1980, xxviii).

3. *Selomó de Norzi*

El tercero, cronológicamente hablando, de estos autores que se dedican a comentar el texto de la Biblia nace en 1560 en Mantua en el seno de una familia conocida, instruyéndose desde muy joven en los estudios judíos y llegando a ser rabino. Se desconoce la fecha exacta de su muerte, pero se acepta que es posterior a 1626. Fue discípulo de Mosé Cases, tío suyo, y adquirió una sólida formación en lengua hebrea y Biblia. Este dato lo afirma él mismo en su comentario a Dt 23,8 y a Ez 7,11, donde explica el pasaje diciendo: «Así lo he encontrado en un antiguo código de gramática que estaba en la escuela del gaón, mi tío, maestro y gran rabino Mosé Cases». También recibió enseñanzas de Moisés Franchetta Harari, según expresa en el prólogo al *Goder Peres* diciendo que «iluminó mis ojos con su ciencia». Su obra está dedicada, sobre todo, a la masora: llega a completar un comentario a todo el texto bíblico, trabajo al que dedica casi toda su vida y por el que adquirió gran reputación. Fue publicado por vez primera en Mantua entre 1742 y 1744 bajo el título de *Minjat Shay (Ofrenda de Selomó Yedidyá)*¹⁹, aunque originalmente se llamó *Goder Peres (Restaurador de brechas)*²⁰ y había sido terminado en 1626. Su pri-

19. Parece que no fue Norzi sino Rafael Hayyim Barzila quien dio este título a la obra editándola entre 1742 y 1744. Véase Azcárraga 1987, xiv.

20. Toma este título de Is 58,12, afirmando que su objeto es «reparar los desperfectos de la casa de Yahvé» (2 Re 12,13). Muchos de los títulos de Norzi y de otros comentaristas tienen su origen en el texto bíblico.

mera parte se dedica al Pentateuco y las cinco *meguillot*, y la segunda al resto de la Biblia, completándose con una serie de tratados gramaticales²¹. Al igual que Lonzano, en sus comentarios compara las lecturas de obras y manuscritos, los que consulta y cita frecuentemente, demostrando haber tenido acceso a algunos muy destacados. También ofrece al lector sus opiniones y demuestra tener un alto grado de estima hacia los manuscritos sefardíes, sobre todo los toledanos, y se refiere concretamente al ms. De Rossi 782, fechado en 1277. Cita a su predecesor Lonzano en varias ocasiones, a quien le debe haber consultado varios manuscritos y a quien recibió en su propia casa. También cita a David Qimji, rabí Meír ben Todros Abulafia, Rambam y otros autores destacados. En el prólogo al *Goder Peres* dice textualmente que lo llama así «porque tiene esperanza de restaurar y corregir los textos para dirigir por el recto camino (Pr 4,11) a los lectores de la Biblia, porque la Torá está cerrada y ceñida por varios cercos y tradiciones hasta el infinito» (Jellinek 1876, 16). Con esta meta, llegar a tener un texto fidedigno de la Biblia hebrea, reúne manuscritos copiados por escribas afamados, consulta fuentes y obras de autores anteriores y se adentra en los caminos de la gramática, hasta que consigue completar su trabajo. La obra de Norzi ha sido objeto de varias ediciones, aunque uno de los elementos más importantes, su introducción, no vio la luz hasta 1819 en Pisa, en una edición de Semuel Vita della Volta. En ella se daban las claves para entender la obra de Norzi, sus propósitos y los elementos que tuvo en cuenta para su redacción. En el siglo XIX, el hebraísta A. Jellinek se ocupa de una nueva edición con un extenso estudio preliminar, y hace una gran apología del personaje, comparándolo con Lonzano. Habla de ellos como de dos hombres excepcionales dedicados en una gran parte de su vida a corregir el texto masorético de la Biblia (Jellinek 1876). En las últimas décadas, Norzi ha adquirido prestigio entre los estudiosos modernos del texto hebreo bíblico, como son E. Fernández Tejero, M.^a J. de Azcárraga y Z. Betsler y ha sido objeto de estudio y nuevas ediciones²². Por medio de los estudios gramaticales de Norzi y de las opiniones que incluye en sus escritos podemos hacernos una idea más detallada del concepto que había en el siglo XVII acerca de los manuscritos occidentales, sobre todo los sefardíes, de su valoración en cuanto a pureza textual, del nivel de las discusiones gramaticales existentes entre los estudiosos de la Biblia y de las obras de referencia que eran mejor consideradas en esa época.

III. LA LITERATURA HEBREA EN ITALIA: EL RENACIMIENTO ITALIANO

Uno de los países más adelantados y de más avanzadas ideas en estos siglos es, sin duda, Italia. Directa o indirectamente, Italia representa un foco de desarrollo del pensamiento moderno y, en consecuencia, el Renacimiento

21. Varios de ellos han sido estudiados por Fernández Tejero; cf. nota siguiente.

22. Por razones de espacio remito al lector a Martín Contreras y Seijas 2010, 65-66, donde encontrará las referencias bibliográficas de estas obras.

italiano produce una serie de autores muy destacados que tienen gran influencia en todos los aspectos del paisaje literario. En los siglos XVI y XVII se desarrolla una especial actividad literaria, debido sin duda a la influencia de las ideas renacentistas: por medio de ellas los judíos ven enriquecida su visión del mundo y de la ciencia. Se trata de hombres polifacéticos que abarcan multitud de temas en sus obras, a menudo de carácter enciclopédico y que ofrecen diversas fuentes, siendo la cábala y la filosofía unas constantes en sus escritos. De alguna manera se trata de autores que se mantienen casi al límite de la ortodoxia y precisamente por ello ejercen una influencia posterior. No cabe duda de que los judíos del este de Europa no se implican en la misma medida que los occidentales en este movimiento, al menos en sus comienzos. Pero las continuas migraciones y movimiento de libros entre las imprentas de Ámsterdam y los judíos del Este hacen que, poco a poco, las ideas se extiendan. Muchos personajes pueden destacarse en esta época, pero aquí nos centraremos en tres que consideramos especialmente significativos dada su proyección posterior.

1. *Azarías de Rossi*

El primero de ellos es Azarías de Rossi, que puede ser considerado el fundador de la crítica textual bíblica. Nació en Mantua en 1511 en el seno de una familia noble. Estudia medicina y, de salud débil, decide vivir por periodos en distintas ciudades italianas del norte, como Ferrara, Bolonia, Ancona y Sabionetta, volviendo a Mantua donde muere²³ hacia 1577. Dedicó toda su vida al estudio de la Biblia pero al mismo tiempo, y como buen hombre del Renacimiento, consigue adentrarse además en muchos campos del saber, siendo uno de sus favoritos la literatura antigua clásica, lo que se refleja en las numerosas citas de autores clásicos que introduce en sus obras. Asimismo, conoce a fondo los comentaristas cristianos y cita con frecuencia a los Padres y teólogos de la Iglesia, como Isidoro de Sevilla, Tomás de Aquino o Hugo de San Víctor. Si a ello le añadimos su buen estilo literario, su obra cubre tanto la poesía, comparando la métrica hebrea con la clásica, como los relatos o los comentarios. Su trabajo *Meor einayim* (*La luz de mis ojos*), que representa el compendio de casi toda su vida, está dividido en tres partes. La primera, titulada *Col Elohim* (*La voz de Dios*), describe el terremoto de Ferrara de 1570; la segunda, *Hadrat zeqenim* (*La grandeza de los ancianos*), traduce la *Carta de Aristeas*, prácticamente desconocida para los judíos hasta entonces, de la que destaca su importancia para la traducción del texto hebreo de la Biblia; y la tercera, *Imré biná* (*Los proverbios de la inteligencia*), reúne una colección de novedosos estudios de historia y arqueología. Este autor investiga directamente en las fuentes, analizando los escritos rabínicos, cuestionando la tradición judía y las enseñanzas de los sabios. Se hace preguntas sobre la cronología que aparece en el Talmud, afirmando que los sabios no fueron especialmente cuidadosos con esta cuestión, aunque tiene mucho cuidado de no incurrir en afirmaciones por las que le pudieran acusar de herejía.

23. Aunque se acepta Mantua como el lugar de su muerte, hay discrepancias entre los autores. Véase Kaufmann 1896.

Sin embargo, no pudo evitar los agudos ataques de rabinos ortodoxos, no solamente en Italia, sino también en Palestina, como ocurre con Yo-sef Caro o en Centroeuropa. Finalmente, escribe una apología, el *Masref la-kesef (Crisol de plata)*, para refutar estas acusaciones y defenderse de ellas. Azarías de Rossi fue un hombre adelantado a su tiempo. Ninguno antes se había atrevido a cuestionar el Talmud ni la tradición judía de los rabinos. Y él lo hace basándose en textos cristianos y clásicos, lo que lo hace más innovador. El historiador S. W. Baron (1928) ha estudiado a fondo su método de trabajo; llega a afirmar que estableció las bases del desarrollo posterior de la crítica histórica en la literatura judía. Destaca asimismo la importancia de Italia como único país que, en ese momento, ofrece un horizonte más amplio y una visión moderna del judaísmo. A pesar de que sus obras fueron muy bien consideradas por los hebraístas cristianos del XVIII, como Buxtorf o Burkhardt, su figura no encontró continuadores inmediatos; pero la influencia que tuvo en autores posteriores por situarse en los límites de la tradición judía hace que sea una figura singular en su época.

2. León de Módena

León de Módena es otra de las figuras clave en la época en la que la intensa actividad literaria del Renacimiento en Italia comienza a declinar. Nace en Venecia en 1571, dentro de una familia prestigiosa y conocida. No debemos olvidar que Venecia en esos años mantiene un estilo de vida en el que el Renacimiento ha cuajado plenamente; los intelectuales están más adelantados que los del resto de Europa, la sociedad es abierta, dada a las artes y la música, muy distinta a la sociedad del momento en la que estaban inmersos los judíos del norte de Europa. De hecho, toda la familia de este autor se dedica a la música y el teatro. Si a esto le añadimos el entorno cristiano de la Contrarreforma, podemos deducir que León de Módena es un personaje en cierto modo discordante con la ortodoxia judía. Su educación fue esmerada, estudiando con Semuel Arquevolti, destacado filólogo de la época, autor del famoso tratado de gramática hebrea *Arugat ha-Boshem (Los arriates de las especias)*. A los doce años ya había escrito una traducción del *Orlando furioso*, y continuó escribiendo a partir de esa edad ininterrumpidamente. A lo largo de su vida tuvo muchos contactos con estudiosos cristianos y llegó a tener gran prestigio entre los hebraístas cristianos. De hecho, escribió para el rey Jaime I de Inglaterra la obra *Riti Hebraica*, publicada en París en 1637. Se trata del primer tratado sobre las costumbres y ritos judíos en lengua vernácula (italiano), escrito por un judío y dirigido a público no judío. Autor prolífico, trata en sus obras tanto el género poético como homilético, aunque la mayoría son obras de carácter rabínico, dirigidas a la enseñanza. *Sod yesharim (El secreto de los honrados)*, *Semaj saddic (El vástago justo)*²⁴, *Midbar Yehudá (El discurso de Judá)*, *Galut Yehudá (El destierro de Judá)*, *Leb Aryé (El corazón de León)* o *Bet Yehudá (La casa de Judá)* son algunas de las

24. Título tomado de Jr 23,5.

más conocidas. Sin embargo, muchas de ellas se publicaron tras su muerte. Gracias a su autobiografía, *Jayyé Yehudá (La vida de Judá)*, una de las primeras que existen en hebreo, conocemos todos los detalles de su vida y de su familia. Ataca las tendencias de la cábala de Luria y la utilización de sus teorías por los cristianos en sus obras *Ben David (El hijo de David)*, *Arí nojen (El león que rugie)* y *Maguen ve-sinná (Escudo y broquel)*²⁵. Este último trabajo de polémica apoya a la comunidad judía de Hamburgo en contra de un hereje que atacaba la Ley Oral del judaísmo. Su obra más conocida es el *Col Sajal (La voz del necio)*, en la que domina la idea del carácter no divino de las enseñanzas de los sabios en el Talmud. La importancia de este autor radica, sobre todo, en la excelente descripción que hace del marco social, de la vida cotidiana y del estado de las relaciones judeocristianas en su época. Él mismo es un personaje multifacético y contradictorio, un judío fuera de lo común, reflejo de todos estos ambientes y sociedades: desempeña a lo largo de su vida más de una veintena de empleos distintos y es un jugador de cartas empedernido a pesar de escribir un tratado contra el juego, cuyo título no se ha conservado, en forma de diálogo entre dos personajes, en el que uno de ellos defiende que el juego no es pernicioso y el otro demuestra que va contra la ley de Dios y los diez mandamientos. Es el hombre de las mil caras, supersterioso e iluminado, intérprete de la Halajá y autor de amuletos, un símbolo de la amalgama de dos culturas, la judía y la cristiana, siendo él mismo consciente de que no se ha dado a conocer totalmente, como se ve en su propio epitafio, redactado por él mismo, donde dice: «Aquí está enterrado, escondido y perdido».

3. Yosef Selomó Delmedigo

El tercero de los personajes que destacan en este periodo renacentista es Yosef Selomó Delmedigo (Candia, Creta, 1591-1655), también conocido como Yosef Selomó Rofé de Candia, haciendo alusión a su profesión de médico. Como los anteriores, recibe una muy culta educación de carácter humanista, llegando a dominar latín, griego, italiano y español, y muy joven es admitido en la Universidad de Padua, donde completa su formación. Representa el típico hombre de ciencia del Renacimiento siendo, en opinión de algunos autores, una de las personalidades más interesantes de la historia judía del siglo XVII. Además de completar sus estudios en judaísmo, es médico, matemático y astrónomo, discípulo del propio Galileo y amigo de León de Módena, quien tiene gran influencia en su obra. Amante de libros y manuscritos, gasta una fortuna en ellos y consigue tener una importante biblioteca, con la que trabajará toda su vida. Muchos de sus trabajos no llegarán a publicarse nunca, pero su obra más conocida es *Yaar Lebanon (El bosque de Líbano)*, incompleta y de carácter enciclopédico, en la que trata temas de astronomía, geometría, óptica, lógica y ética, entre otras ciencias. Sin embargo, muchos de sus trabajos se han perdido o se conservan solamente en manuscrito, ya que nunca fueron pu-

25. Título tomado de Jr 46,3.

blicados. Solamente cinco de sus trabajos científicos y cuatro de sus obras sobre cábala fueron impresos. Sus ideas son muy liberales, lo que le lleva a mantener diatribas con los rabinos más tradicionales y ortodoxos. Viaja por varios países, y se encuentra a gusto en Lituania o Egipto porque en estos dos países mantiene relaciones con los caraítas²⁶, entre quienes puede expresarse con mayor libertad dado su mutuo entendimiento y librarse, por lo tanto, de ataques directos. Hombre escéptico y de gran espíritu crítico, que cree en las ciencias solamente en tanto en cuanto pueden ser demostradas. Fue el primer judío en defender las ideas de Copérnico sobre el heliocentrismo del universo. Sin embargo, no le gusta polemizar e intenta combinar su pensamiento con ideas más conservadoras, para ocultar su heterodoxia bajo una apariencia de ortodoxia. Su obra *Masref la-jojmá* (*Crisol de sabiduría*) representa una inmersión en el mundo de la cábala, y está destinada a refutar el *Bejmat ha-dat* (*Examen de la religión*), de su pariente Elías Delmedigo²⁷, basado en las teorías de Averroes y que él entiende como un ataque a las ideas cabalísticas. En Ámsterdam, y a pesar de que Delmedigo es un acérrimo detractor de la imprenta, aparece su primer libro impreso en 1629 bajo el título de *Elim*²⁸, donde se da respuesta a setenta cuestiones metafísicas, científicas y religiosas. Su figura ha sido vista de muy distintas formas por los estudiosos contemporáneos: desde detractores que le acusan de ser confuso y poco definido, como H. Graetz (1949) o S. Dubnov (1967-1969), hasta otros autores que le consideran un personaje adelantado a su tiempo y de referencia, como I. Zinberg (1974). Lo que sin duda se acepta generalmente es su representatividad en cuanto a modelo de hombre renacentista, así como su influencia en la literatura y pensamiento posteriores.

IV. EL SIGLO XVIII. UN APUNTE

A partir de las persecuciones de 1648 que tienen lugar en Polonia y Lituania, comienza un periodo de decadencia en torno al desarrollo del judaísmo. Estos acontecimientos conllevan la ruina económica y moral de las comunidades judías, dependientes siempre del gobierno del país en el que se encuentran. Los terratenientes locales llegan a tener un poder inmenso sobre sus súbditos, y a los dirigentes de las comunidades judías se les imponen impuestos y gravámenes que les dificultan enormemente el desarrollo. Surgen las peleas entre ellas, las controversias en el seno de estas comunidades, conduciendo a la corrupción y decadencia moral a sus líderes. Sin embargo, y en medio de esta confusión, en la misma ciudad donde tienen lugar muchas de estas disputas, surge un líder indiscutible que va a destacar por encima de todos los demás, que quedan relegados

26. Delmedigo había mantenido correspondencia con el sabio caraíta Zeraj ben Natán de Vilna, quien le había pedido que le ilustrara en materias científicas diversas.

27. Antepasado suyo, gran filósofo y médico, nacido en Candia en 1460 y muerto en 1497, estudioso de la Biblia y el Talmud.

28. Lugar que aparece en Ex 15,27, donde acamparon Moisés y los israelitas en su travesía por el desierto. Una de las partes de esta obra se titula *Temarim* (*Palmeras*), haciendo alusión a las setenta palmeras que dice la Biblia que había en Elim.

a un segundo plano, sin traspasar sus círculos más cercanos. No se puede ofrecer una visión panorámica acerca de la literatura hebrea en Europa en el siglo XVIII sin hacer mención a una figura especialmente relevante y que convierte su ciudad en un destacado foco de estudio en Europa en este siglo: el Gaón de Vilna. En toda Centroeuropa surgen sabios que son conocidos en el ámbito del judaísmo por distintas razones; los guetos, como ya hemos apuntado, producen numerosos estudiosos de la cultura judía y su producción literaria es inmensa, tanto que supera con creces el objetivo aquí propuesto. Sin embargo, la figura del Gaón sobresale debido, sobre todo, a su influencia posterior y a su oposición a Baal Sem Tob, principal representante en el siglo XVIII del jasidismo; su figura refleja una corriente tan fuerte en cuanto a radio de influencia que no podemos eludir hacer una breve alusión a ella.

Eliyahu ben Selomó Zalman nace en Vilna (Lituania) en 1720 y muere en la misma ciudad en 1797, con lo que ocupa de lleno el siglo XVIII. Se trata de uno de los líderes intelectuales del judaísmo en la Edad Moderna, que proviene de una familia dedicada al estudio y que, desde muy niño, muestra signos de madurez y especial inteligencia: se cuenta que a los seis años ya hablaba en público en la sinagoga y conocía de memoria gran parte del Talmud²⁹. Cultiva tanto los estudios judíos —cábala— como la astronomía, geometría o álgebra, y una de sus principales aportaciones radica en aplicar métodos filológicos a sus estudios literarios, rebatiendo así muchas de las afirmaciones de sus predecesores. A lo largo de su vida viaja por Polonia y Alemania, pero su acción se centra en Vilna, su ciudad natal. Tuvo una vida consagrada por entero al estudio, dedicando muy pocas horas al sueño y al descanso: se dice que estudiaba a la luz de las velas con las ventanas cerradas para no distraerse y con los pies en agua fría para no dormirse. Para no quitar tiempo al estudio, no quiso tener discípulos hasta los cuarenta años, con excepción de un grupo muy escogido. También a partir de esa edad, toma la decisión de no ocupar su tiempo en escribir obras, sino dedicarse tan solo a estudiar, y deja la publicación de sus trabajos a sus discípulos. A pesar de que él mismo es conocido con el título de *jasid* (en el sentido de persona extremadamente piadosa), se caracterizó por oponerse al movimiento jasídico que se desarrolla plenamente en el siglo XVIII. De hecho, su marcada influencia en el pensamiento judío de su entorno hace que Vilna llegue a ser el mayor centro de oposición al jasidismo, acusando a sus seguidores de panteístas y declarándolos herejes, sin aceptar ninguna de sus innovaciones en los ritos religiosos, llegando a exhortar al resto de comunidades judías a ponerse en su contra, siguiendo el ejemplo de Vilna. También se opuso a la Haskalá y su corriente filosófica, considerándola como una traición a la fe tradicional judía. Su importancia espiritual radica también en el enorme abanico de materias que trata en sus escritos y enseñanzas: no hay materia

29. «Podía citar de memoria el Talmud de Babilonia y el Talmud de Jerusalén, completos, la Mekhilta y el Sifré, la Tosefta, y todos los midrasim, y el *Zóhar* y el *Ra'aya Mehemna*, y el *Zóhar Hadash*, y el *Tiqunim* y *Sefer Yezira* y el *Pirqé* de Rabi Eliezer, y, en general, todas las enseñanzas de los tannaim y los amoraim que poseíamos, en ambas modalidades exotérica y esotérica» (Etkes 2002, 12).

de importancia en el judaísmo que no sea objeto de su estudio. Desde la Biblia y el Talmud, pasando por el *Zóhar*, hasta la gramática y las ciencias. Concibe la Torá como un todo eterno, que incluye absolutamente todos los detalles de los seres e insiste en traducir al hebreo obras científicas en otros idiomas precisamente para ayudar a comprender y explicar la Torá, el Talmud y los midrasim. Escribe comentarios a casi todos los libros de la Biblia y a varios de la Misná, así como a la *Mejilta*, *Sifrá* y *Sifré* (entre 1844 y 1866), a varias secciones de la Tosefta, del Talmud de Jerusalén y a la totalidad del Talmud de Babilonia. Hace trabajos de astronomía, matemáticas (*Ayil Meshulash* o *La fortaleza del triángulo*, en 1833), geografía (*Surat ha-aretz* o *Las formas de la Tierra*, en 1822) e incluso de música para ayudar a entender la cantilación del hebreo. Pero lo más novedoso es su método de investigación hecho, como ya se ha apuntado, desde la filología: compara los textos y estudia sus diferencias, haciendo crítica textual. Su conocimiento de la gramática hebrea es muy profundo, y su gramática se publica por primera vez en 1833 bajo el nombre de *Diqduq Eliyahu* (*Gramática de Elías*). Se basa en los métodos de los gramáticos medievales y da especial relevancia a la etimología y a los sinónimos. En la gramática incluye tanto estudios morfológicos sobre las consonantes, las vocales, acentuación y puntuación, como sintácticos, reflejando sus teorías en los comentarios exegéticos que hace a la Biblia, en los comentarios al Pentateuco o a los Profetas y Hagiógrafos. Pero su aspecto más destacado es el estudio de la Halajá, haciendo continuas correcciones a sus textos y manteniendo que la verdadera autoridad de sus fuentes eran las palabras de los sabios que se encuentran en el Talmud. Su discípulo rabí Abraham Simjá de Amcislaw dice que tuvo fama en todo el país porque él era la luz de la Torá que iluminaba el camino y que su método de estudio fue adoptado en generaciones posteriores por la mayoría de los estudiosos. En el plano filosófico, defiende que todo buen judío debe aspirar a la perfección del alma a través del estudio de la Torá basado en la ética personal. Sus seguidores consideraron que su existencia fue un signo divino, ya que fue enviado al mundo para guiar a los hombres de su generación por los caminos del estudio de la Ley judía (Etkes 2002, 12, 15 y 33). Para ellos es símbolo de perfección y su valor radica sobre todo en la adecuada combinación del estudio de la Ley con una vida ascética, piadosa y modélica. Esta es la imagen que se transmite después de su muerte y la que hace que sea un personaje tan admirado y que ejerce tal influencia frente a las diversas corrientes ortodoxas del XVIII.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Turienzo, S. (1991), «Salamanca, Alcalá, Toledo. Lugares ‘mentales’ de fray Luis de León»: *La Ciudad de Dios* 204, pp. 2-33.
- Azcárraga, M.^a J. de (1987), *Minhat Šay de Y. S. de Norzi: Profetas Menores*. Traducción y anotación crítica, CSIC, Madrid.
- Barco, F. J. del (2003-2006), *Catálogo de manuscritos hebreos de la Comunidad de Madrid*, 3 vols., CSIC, Madrid.
- Baron, S. W. (1928), «La méthode historique d’Azaria De’Rossi»: *REJ* 86, pp. 151-175.

- (1929), «La méthode historique d'Azaria De'Rossi»: *REJ* 87, pp. 43-78.
- Bataillon, M. (1966), *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México/Buenos Aires.
- Ben-Sasson, H. H. (1988), *Historia del pueblo judío*, 3 vols., Alianza, Madrid.
- Dubnov, S. (1967-1969), *History of the Jews*, trad. M. Spiegel, prólogo O. Handlin, 3 vols., South Brunswick, Nueva York.
- Dunkelgrün, T., *The Multiplicity of Scripture: The Confluence of Textual Traditions in the Making of the Antwerp Polyglot Bible (1568-1573)*, tesis doctoral inédita, University of Chicago, 2012.
- Etkes, I. (2002), *Gaon of Vilna. The Man and His Image*, University of California Press, Berkeley.
- Fernández Tejero, E. (1997), «Dos tratados de Benito Arias Montano», en N. Fernández Marcos y E. Fernández Tejero, *Biblia y Humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español*, FUE, Madrid, pp. 169-175.
- Fontán, A. (2008), *Príncipes y humanistas: Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Marcial Pons, Madrid.
- García Oro, J. (1992), *La Universidad de Alcalá de Henares en la etapa fundacional (1458-1578)*, Independencia Editorial, Santiago de Compostela.
- Ginsburg, Chr. D. (1867), *Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita*, Longmans, Green, Reader & Dyer, Londres.
- (1968), *Jacob Ben Chayim ibn Adonija's Introduction to the Rabbinic Bible (1867)*, reimpr. con los prolegómenos de N. H. Snaith, Ktav Publishing House, Nueva York.
- Graetz, H. (1949), *History of the Jews*, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia.
- Instrucción al doctor Arias Montano para entender en la impresión de la Biblia que se había de hacer en Anvers* (s. a. [1832]), Memorias de la Real Academia de la Historia, Madrid.
- Jellinek, A. (1876), *Jediyah Salomo Norzi's Einleitung, Titelblatt und Schlusswort zu seinem masoretischen Bibelcommentar*, Georg Brög, Viena.
- Kahle, P. (1954), «The Hebrew Text of the Complutensian Polyglot», en *Home-naje a Millás-Vallicrosa I*, CSIC, Barcelona, pp. 741-751.
- Kaufmann, D. (1896), «Contributions à l'histoire des luttes d'Azariah de Rossi»: *REJ* 43, pp. 77-87.
- MacDonald, A. A., Von Martels, Z. R. W. M. y Veenstra, J. R. (eds.) (2009), *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*, Brill, Boston.
- Martín Contreras, E. y Seijas, G. (2010), *Masora. La transmisión de la tradición de la Biblia hebrea*, EVD, Estella.
- Ortega Monasterio, M.^ª T. (1980), *Texto hebreo bíblico de Sefarad en el Ôr Tôrah de Menahem de Lonzano*, CSIC, Madrid.
- (2003), «Las Bibliotecas y sus manuscritos hebreos», en Íd., *Catálogo de manuscritos hebreos de la Comunidad de Madrid I*, CSIC, Madrid, pp. 15-55.
- (2004), «Las Bibliotecas y sus manuscritos hebreos», en Íd., *Catálogo de manuscritos hebreos de la Comunidad de Madrid II*, CSIC, Madrid, pp. 17-62.
- (2008), «Textual Criticism of the Bible in the Spanish Renaissance»: *Journal of Biblical Criticism* 13, <http://rosetta.reltech.org/TC/vol13/vol13.html>.
- Penkower, J. S. (1982), *Jacob ben Hayyim and the Rise of the Biblia Rabbinica*, tesis doctoral, Hebrew University, Jerusalén.

- Pérez Castro, F. y Voet, L. (1973), *La Biblia Políglota de Amberes*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- Revilla, M. (1917), *La Políglota de Alcalá*, Imprenta Helénica, Madrid.
- Richardson, B. (1999), *Printing, Writers and Readers in Renaissance Italy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ruderman, D. B. (2008), «The Ghetto and Jewish Cultural Formation in Early Modern Europe: Towards a New Interpretation», en A. Norwich y E. Yaron (eds.), *Jewish Literatures and Cultures: Context and Intertext*, Brown University, Providence, pp. 117-127.
- Weil, G. E. (1963), *Élie Levita, humaniste et massorète (1469-1549)*, Brill, Leiden.
- Wilkinson, R. J. (2007), *The Kabbalistic Scholars of the Antwerp Polyglot Bible*, Brill, Leiden/Boston.
- Zinberg, I. (1974), *History of Jewish Literature IV. Italian Jewry in the Renaissance Era*, Ktav Publishing House, Cincinnati/Nueva York.
- Zweig, S. (2011), *Erasmus de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista*, Paidós, Madrid.

BREVE INTRODUCCIÓN (CASI JASÍDICA) AL JASIDISMO

Miguel García-Baró

«Quien cree en milagros es un imbécil
y quien no cree en ellos es un ateo».

Rab Menajem Méndel de Kotzk

I. ANTIGÜEDAD Y RASGOS TRADICIONALES DEL PIADOSO (*JASID*)

No ha habido solo jasidismo y jasidim en los tres últimos siglos y dentro del judaísmo asquenazí, aunque evidentemente es a este periodo y a este paisaje humano (localizado en la Galitzia polaca y ucraniana, en Lituania y Rusia y Eslovaquia, en el *shtetl*) al que principal y casi exclusivamente se alude hoy cuando se emplean estos términos.

Hubo *piadosos* en los tiempos de la revuelta macabea: aquellos que no podían colaborar con los colaboracionistas, sino que se mantenían en la fidelidad del Dios único y su Ley, aunque se diera entonces el inconcebible escándalo de que el justo muriera precisamente por su justicia. En español y en tiempos en que apenas se conocía entre nosotros la mística jasídica moderna, las traducciones de la Biblia acostumbraron el oído al término *asideo*...

El *jésed* es palabra esencial del lenguaje bíblico desde los comienzos. «Amor, gracia, piedad», podrían, reunidos, de alguna manera (más bien pobre), traducir el sentido de esta palabra. El jasid es compasivo y entusiasta, celoso del Nombre de Dios; no solo cumple los mandamientos, sino que su afectividad se llena con ellos como con fuego. Y *jésed* es también el brazo del *Adam Cadmón* cabalístico, que equilibra el brazo de *din*, de *juicio*. Dios, su Presencia, es justicia pura, pero también es, en la misma proporción, compasión amorosa pura: algo que al hombre le resulta imposible.

De aquí que quienes practicaban el amor al prójimo con total radicalidad en el ambiente durísimo de la región del Rin durante y después de las cruzadas, también se denominaran, como por antonomasia, los Piosos, los Jasidim. De ellos se decía que ardía su corazón en una forma de gozo que en realidad resultaba de la fusión perfecta del temor y del amor de Dios. Y es de esta experiencia histórica martirial de donde directamente procede el revivir de la tradición trasformada que inició en las primeras décadas del siglo XVIII en Galitzia el Baal Sem Tob.

Dada esta antigüedad y dadas estas raíces originarias en el texto y el pensamiento de los escritores bíblicos y del pueblo y en la historia del dolor judío, aún para hoy cabe considerar fundamentales las definiciones y las descripciones de los *asideos* que figuran en la Misná y, en concreto, en *Pirqué abot*. En ellas se dice, en primer lugar, como sabe todo judío un poco habituado a su tradición religiosa, que el hombre que es *piadoso* es aquel a quien gusta sobre todo dar, pero también que los demás den. Aunque, por otra parte, se le reconoce en la actitud básica de quien dice: «Lo que es mío, es tuyo, y lo que es tuyo, es tuyo». A lo que hay que añadir que esta pasión por dar y darse a los demás, porque la sociedad entera se configure sobre la ayuda y la hermandad, tiene su fuente en que el piadoso es sobre todo aquel que ya una hora antes de que llegue el momento oficial y público de la oración común, vuelve en solitario y sin alharacas su corazón hacia Dios.

De este modo, precisamente porque en el jasidismo de toda especie ha de haber siempre este componente de piedad individual, de culto del corazón, de gozo místico, en *Pirqué abot* se reconoce también que, desde luego, hay piadosos entre los gentiles, y que estos tienen parte en el mundo por venir.

Si resumimos estas notas de la tradición antigua sobre el *piadoso*, nos encontramos, pues, con que es, ante todo, el hombre que jamás abandona el celo del Señor, pero que, además, no se contenta con el cumplimiento escrupuloso de la Torá, sino que pasa más allá, a las obras que están como en continuidad con la trayectoria de virtud y religión que traza la Torá pero no exige: da y se da a los demás, y querría que el mundo se organizara enteramente dentro de esta atmósfera de la bondad que desborda el mandamiento para obedecerlo mucho mejor, en letra y espíritu y más todavía. De aquí que la acción comunitaria del *piadoso* arraigue en su ardor místico personal. La expresión adecuada de este es el amor total al prójimo, reflejado en una alegría extrema del propio corazón: una alegría hecha de reverencia a Dios y reverencia a su obra.

En la forma del jasidismo introducida por el Baal Sem Tob a principios del siglo XVIII, el estudio, el conocimiento perfecto del Talmud, pasará a un segundo plano, debido a la urgencia de la caridad y del entusiasmo místico; lo cual fundará una parte de la dura enemistad, de la persecución incluso, que los jasidim hubieron de sufrir desde temprano y precisamente no tanto por la parte de las autoridades civiles católicas u ortodoxas, sino por la del rabinato.

En una medida no desdeñable, el jasidismo moderno, como consecuencia de estos principios generales, fue, al menos hasta la Shoá y sobre todo en sus primeras generaciones menos perseguidas, una forma de acercamiento de dos modos de la piedad popular: la cristiana campesina, ya católica, ya rusa, y este eco peculiar del antiguo Pueblo de la Tierra que fue el judaísmo del *shtetl*. Si ya desde el principio la propia tradición misnaica reconoce que el hombre piadoso de cualquier comunidad religiosa tiene parte en el eón futuro, más aún era posible vivir el judaísmo práctico y místico en los campos de Polonia y Rusia en un cauto paralelo con el fervor de un *stárets*¹.

1. En efecto, el *stárets*, que significa literalmente «viejo», era en los monasterios ortodoxos un padre espiritual y un hacedor de milagros que alcanzaba gran predicamento entre la masa popular.

II. LOS COMIENZOS DEL JASIDISMO MODERNO
 EN LA CRISIS SHABTAÍSTA, DE ACUERDO
 CON LAS TESIS DE GERSHOM SCHOLEM

En cuanto a las razones históricas del nuevo jasidismo galitziano y ucraniano desde el XVIII, la tesis de uno de sus mayores estudiosos, Gershom Scholem, el primer profesor de Mística Judía de la Universidad Hebrea de Jerusalén, se impone como una evidencia o, por lo menos, como una verosimilitud masiva. Esta tesis se condensa en la idea de que el jasidismo polaco fue el modo de acomodación del espíritu shabtaísta a la realidad posterior al fracaso del Mesías Shabbetay Sebí² en la segunda mitad del siglo XVII. Se trata de muchos modos de una evidencia, puesto que la cábala luriana es el trasfondo teológico que se ve resurgir una y otra vez en los relatos sobre Israel ben Eliezer, conocido como Besht (acrónimo del Baal Sem Tob, este título tradicional y casi impersonal que significa, literalmente, el «Señor del Nombre hermoso»); y la cábala de Safed en los siglos XVI-XVIII es el presupuesto espiritual casi transparente de la aparición, las ideas y la carrera martirial y paradójica de Shabbetay Sebí.

De acuerdo con la exposición de Scholem, que atendió sobre todo a las secuelas que él suele llamar «nihilistas» del shabtaísmo, la radicalidad peligrosísima de estas condujo a la dulcificación que fueron la doctrina y la práctica de los seguidores del Besht. La comunidad, puesta a prueba por el drama inconcebible del shabtaísmo, no podía escindirse entre tradicionalistas y nihilistas. Había que conservar lo que se encontraba de indudablemente bueno en el espíritu escatológico de Shabbetay Sebí, que la cábala adoptó después de la Destrucción que significó la expulsión de España. De hecho, además, el tipo de conservación y transformación que encarnó el Besht tenía una ventaja esencial —y aquí me aparto de la opinión de Scholem y expreso una convicción personal pero trivial de tan clara—: que suministraba al pueblo fiel los mismos alimentos espirituales del que veía este pueblo gozar a las comunidades cristianas más vivas con las que compartía ciudades y pueblos.

Yisjac Luria había dado un giro apocalíptico a la cábala a raíz de la extrema desgracia, incomprensible, imposible, que había sido la pérdida de Sefarad. La recuperación de las chispas de la Luz divina dispersas en este mundo de mal y oscuridad pareció luego exigir la bajada a los infiernos del Mesías Shabbetay Sebí: su apostasía en Estambul no destruyó por ello las bases de su movimiento, sino que las llevó como al subsuelo. Ya no cabía que la esperanza se realizara en la forma ingenua del regreso triunfal a la Tierra (los judíos compraban sus parcelas en ella locos de expectativa), sino que el modelo del Mesías que se crucificaba a sí mismo sugería el terrible principio de que en realidad la Ley se cumplía mediante la infracción. ¡También el Mesías era un marrano, y, por lo mismo, la comunidad fiel debía imitarlo a través de la trasgresión y la apostasía! Scholem, al reconstruir la historia de esta reacción, desde Salónica a Bohemia, desde las conversiones generales al cristianismo ortodoxo a la forma de cripto-judaísmo nihilista representada por el marranismo polaco de Frank, ha

2. La palabra *Sebí* se puede encontrar con distintas grafías como Tsebí, Tzeví o Zví.

descrito la locura contagiosísima de este voluntario invertir el judaísmo y toda su historia de martirio. En las mismas regiones que, en muchos casos, habían ardido de esperanza por la misión de Shabbetay Sebí y se habían hundido luego o en la desesperación o en la inversión de la Ley, aparece y se expande pocas décadas después de la catástrofe de Estambul el jasidismo: una forma no apocalíptica de la cábala; una manera entusiástica de ser abiertamente judío —incluso hermano de los gentiles—; una mediación entre el rigor seco de los *mitnagguedim*³ y, añado yo, una cierta acomodación a la piedad popular cristiana de Oriente. Todo ello debería hacer que desapareciera cualquier veleidad de asimilación.

A tales desgracias y conmociones religiosas que asistieron a la cuna del jasidismo moderno hay aún que sumar las propias del reino de Polonia, en donde en los años inmediatamente anteriores a la aparición estrepitosa de Shabbetay Sebí murió la quinta parte de la población judía (unas cincuenta mil personas), mientras el territorio del Estado se veía drásticamente reducido y ya en camino de desaparición, un siglo después, a manos de sus formidables vecinos del Este y el Oeste.

III. LOS PRINCIPIOS ESPIRITUALES DEL JASIDISMO MODERNO

Sobre la base genérica de las tesis de la cábala de Luria (la ruptura de los vasos, la dispersión de las chispas de la luz hasta el más bajo de los mundos, el imperativo de lograr restituir las —*ticcún*— a los mundos superiores), el Besht⁴ interpretó esta dispersión en el sentido entusiástico que se inspira en Is 6,3: «La Tierra está llena de su Gloria», es decir, está toda impregnada de su Presencia (*Shejiná*). Cualquier cosa y cualquier acontecimiento, incluso lo que se diría a primera vista que es maldad pura y sinsentido puro, dan en alguna forma más o menos misteriosa testimonio de su Presencia.

El otro fundamento del jasidismo es tan tradicional como Najmánides y, por lo mismo, vincula la Galitzia del XVIII con la piedad ferviente medieval. Se trata de la versión que el gran pensador y místico había dado del sentido de Dt 11,22: «Si ponéis fielmente por obra los preceptos que yo os mando hoy amando al Señor, vuestro Dios, siguiendo sus caminos y *pegándoos* a él»... La adhesión, la *debecut*, es una profunda novedad respecto de la comprensión «fría» del cumplimiento. Esta vinculación personal y comunitaria con el Señor fue entendida por Najmánides como un mandamiento que en cierto modo es la cumbre del sentido de obedecer los demás mandamientos. Pero el resto de la interpretación tradicional decía que lo que hay antes de la *adhesión* es el grado pequeño (*qatnut*) de la realización de la fidelidad judía, mientras que la adhesión significa el grado grande (*gadlut*). En cambio, el Besht imprime sobre todo en el movimiento que lo seguirá una marca distinta: la *debecut* misma no debe ser tomada como la meta y la cima del ser judío sino, muy al contrario,

3. El rabinato tradicional y los gaones, aún más rígidos ahora, después de la sacudida tremenda de la historia reciente.

4. Comenzó su actividad pública en torno a 1735, cerca de la ciudad universitaria llamada hoy en ucraniano Lviv, murió en mayo de 1760.

como el punto de partida para la existencia de la persona piadosa y fiel. Si no se vive en plenitud esta adhesión de cada uno y de todos al Señor, la pura obediencia de las *misvot* no pasará de ser una forma refinada de idolatría⁵. Y sigue el Besht: para que el seguimiento serio de la Torá pueda de veras realizar el *retorno* del mundo a la divinidad, la *reparación del mundo*, es imprescindible que sea la *debecut* el ambiente todo de nuestra existencia. Únicamente así recogeremos y devolveremos las chispas perdidas, exiliadas, de la plena Presencia poderosa de Dios aquí abajo, en esta realidad miserable de la persecución constante y la lejanía de la Tierra. Si ha de ser cierta la tesis de la cábala sobre la repercusión del mundo de abajo en los mundos de arriba (y viceversa), solo la *intención (kavvaná)* ardiente de apegarse al Señor convierte el cumplimiento en una auténtica santificación del mundo ínfimo. Actuar sin la intención de este adherirse a Dios no es ser fiel sino caer en la tentación. No solo con el cuerpo se sirve al designio de Dios, aunque, desde luego, también con él, pero arrebatándolo en la *debecut*; como si el descenso de la Presencia y su diseminación y su exilio hubieran salido al encuentro del hombre que asciende. Colabora, así, el hombre piadoso a la redención del mundo de abajo y va forzando suave, pero inexorablemente, la aproximación del Mesías.

La Torá se cumplirá entera, desde luego, pero sin obsesión por el detalle en momentos en que sea imposible llevarlos a cabo. Hay veces, dirá un célebre relato, en que el hombre podrá olvidar la misma letra de los textos oracionales que lleva repitiendo toda la vida. No debe entonces desesperar. Al menos, ha recordado a su hora el mandamiento. Que silbe con todo el corazón, si no es capaz de otra cosa⁶... Y algo paralelo ocurrirá con el estudio: el Talmud es bueno y santo, pero la caridad efectiva, inmediata, continua y plena, es aún mejor; y la alegría o el éxtasis son, desde luego, preferibles a la mera repetición de la casuística en la escuela. De hecho, se cuenta de algún jasid que nunca consiguió aprender nada de su *rebbe*, porque en cuanto acudía el sábado a su casa, y a veinte metros de él, caía en éxtasis...

El Besht llegaba tan lejos en la interpretación mística de la letra de los preceptos que afirmaba, de nuevo al lado de la cábala, que cada día se dona al hombre la Torá y que cada día responde, este, como al pie del Sinaí. Su seguidor, el *maguid* de Kójenitz, sacaba la conclusión de que la Torá se renueva a diario, como ha de renovarse la experiencia, nunca del todo repetible, de la adhesión entusiasta a Dios. Y el gran rabí Najmán de Bratislava aborreecía y temía horriblemente la repetición como tal: los mismos serafines, que alaban a Dios ante su trono sin cesar, no repiten jamás un salmo. Rabí Najum de Chernóbil no se detenía ante ninguna dificultad y ante ninguna novedad en la expresión de la verdad, y cuando veía vacilar la comprensión de sus jásidim, les gritaba que, si a él no lo entendían, mucho menos entenderían entonces al Mesías en sus atronadoras proclamaciones del Último Día.

5. En lo que el Besht se acerca al clásico reproche de *kaúchesis*, o sea, a la denuncia paulina frente al resto del fariseísmo, a propósito de cómo el hombre «se hincha» en la práctica de la Ley, sin ni siquiera darse bien cuenta de la terrible e inevitable imperfección con la que la obedece.

6. Cf. Buber 1949, 388.

IV. BREVÍSIMA HISTORIA EN HITOS DEL JASIDISMO MODERNO

La mística popular y campesina de los discípulos del Besht, simultánea, por ejemplo, al desarrollo de la obra de Kant (y muy próxima en el espacio a Königsberg, la ciudad donde se escribió la *Crítica de la razón pura*), a la Revolución y el Idealismo, no apareció en la escena cultural de Europa a medida que se desarrollaba, y apenas tuvo que tomar en consideración esos grandes sucesos de la historia contemporánea. Lo que la afectó directa y hondamente fueron otros acontecimientos.

En primer lugar, la condena oficial pronunciada por el gran gaón de Vilna solo doce años después de la muerte del Baal Sem Tob, en 1772, a la vez que Polonia era borrada del mapa. Los maestros jasídicos reaccionaron con tanta vehemencia como sus perseguidores (aunque a estos no les cabía fuerza real coercitiva más que en muy contados casos y lugares). Los nuevos amos de la mayor parte del país del *shtetl*, los rusos, intervinieron en la disputa en cuanto las guerras napoleónicas se lo permitieron. En 1815 mediaron en el conflicto dejándolo civilmente en una especie de empate que trajo consecuencias perversas en muchas comunidades. Porque, de hecho, al coincidir esta mala manera de arreglar una disputa espiritual de primer orden sin verdaderamente arreglarla con la proclamación de la igualdad de derechos del judío en los territorios donde la Revolución no se olvidó⁷, la tentación de asimilación alcanzó a una zona considerable del judaísmo asquenazí. Durante el siglo XIX, la Haskalá crece y, lógicamente, el eco del jasidismo no se deja oír apenas, tapado tanto por ella como por el prestigio de los *mitnaguedim* lituanos, o sea, de los judíos atentos al rabinato tradicional. Por cierto que es deliciosa la descripción que los jasidim daban de sus adversarios: el enemigo del jasidismo ama la Torá, sin duda; el jasid, por su parte, claro que ama la Torá, pero antes y primero ama a quien ama la Torá...

El apoyo limitado de la ley rusa permite a las comunidades místicas arraigar en multitud de *shtetls* y organizarse, con una exageración escatológica bastante admirable, en «cortes» reales o, mejor dicho, principescas, donde el *rebbe* es directamente denominado, además de príncipe, justo (*saddic*). Su autoridad moral, religiosa, mística, jurídica y hasta escrituraria, llega en muchos casos a ser, vista desde ahora, casi una forma de tiranía, aceptada, desde luego, con amor y devoción por la comunidad. Lo cual impulsa, naturalmente, el florecimiento de una variedad grande de tendencias, que llegan a diferenciarse extremadamente. Las paupérrimas cortes jasídicas se convierten en otras tantas escuelas diversas de existencia judía. Es curioso, por cierto, observar el paralelo que este fenómeno tiene con el del *jeque* de una comunidad sufi o con algunas formas de aparecer el gurú en el Oriente. De hecho, la bibliografía no ha dejado de atender a estas semejanzas.

A partir de 1881, los pogromos regresan en Ucrania y el resto del país bajo dominio ruso. La espiritualidad de los más grandes *saddiqim* (pl. de *saddic*), de los que más han escrito y de quienes más memoria queda, resulta marcada por la vislumbre, ya entonces, de la Shoá. La tensión me-

7. Los Estados Unidos y Francia, fundamentalmente, pero pronto Inglaterra y, en medida mucho menor, la parte de Alemania más abierta al futuro de un país unificado.

siánica aumenta, como no podía ser menos. Los primeros movimientos de emigración (*aliyyá*) surgen. El jasidismo se dispersa parcialmente hacia América y Alemania. Se suponía que, desde luego, los poderes místicos del Saddic y del conjunto de la comunidad influían, como ya se ha dicho, en los mundos de arriba. La capacidad milagrosa del místico se emplea esencialmente en la peligrosa aventura de acelerar la llegada del Mesías. Grandes crisis impiden siempre que la invocación a la que el Mesías no podría resistirse tenga finalmente lugar y efecto. Mientras que la literatura en judío recoge narrativa y festivamente la vida del *shtetl*, los maestros anticipan en su sombría espiritualidad (se diría que la raíz shabtaísta renace) los relatos de Kafka o Meyrink.

En la primera década del xx, Martin Buber, lleno de celo sionista y socialista, se ocupa de la mística popular en hebreo y judío y la traduce o reinterpreta en sus textos alemanes⁸, que por primera vez insuflaron en la literatura occidental una chispa auténtica de cábala popular. Esta aparición, esta novedad, conoció un formidable éxito.

El jasidismo se ha atenido en su manifestación didáctica a la forma hagádica de la enseñanza e incluso, sobre todo, al antiguo sistema del *mas-hal*, de la parábola. Aparte de los escritos conservados de algunos de sus representantes más célebres, la tradición jasídica es esencialmente oral, dado el espíritu carismático que la inspira y el horror a la repetición que está en su núcleo viviente. Como se dice en uno de los relatos más conocidos, el saddic continúa en el camino justo incluso cuando ha olvidado el lugar del rito, sus palabras, su oportunidad. Basta con que aún sepa recordar y contar la historia de aquello mismo que se ha perdido y hasta, simplemente, la historia de cómo él se ha olvidado. Lo imprescindible es suscitar la intención de adhesión al Señor del *Jésed*, o sea, dar la ocasión a cada persona y cada comunidad de vivir, sobre todo, la festividad sabática como si ya se estuviera entrando en el descanso indefinido (la *menujá*) que inauguró el Creador para sí mismo abriendo un séptimo día de su obra que en ninguna parte se escribió que haya terminado.

Este principio de esencial inestabilidad literaria se observa con facilidad y asombrosamente comparando las obras respectivas de los dos escritores que más han hecho, sin duda, por la extensión de la influencia del espíritu jasídico en el mundo: el mencionado Buber y nuestro contemporáneo, el superviviente de Birkenau, Elie Wiesel (1996 y 2003), premio Nobel de la Paz.

En efecto, en los relatos de Buber (el inicial lleva el título, ya muy significativo, de *Die Legende des Baalschem*), el elemento milagroso, directamente procedente de la cábala en versión popular, está presente por todas partes. Además, como la Tierra está llena de la gloria de Dios, como en todo hay chispas de luz diseminada, nada deja de contribuir a la dicha y la práctica del fervor jasídico. Por descontado, la misma negación de Dios está al servicio de su adoración de alguna manera, y hasta se podría

8. Cf. Buber 1949, que es en realidad la reunión de cuatro obras anteriores: *Der Rabbi Israel ben Elieser* (1927), *Die chassidischen Bücher* (1928), *Hundert chassidische Geschichten* (1933) y *Deutung des Chassidismus* (1935).

afirmar rotundamente que todo es tan providencial que, en realidad, no hay mal que por bien no venga.

En las reconstrucciones de Wiesel, en cambio, el amor a fondo perdido por el prójimo, la paradoja escandalosa y absoluta, el grito de Job, los fracasos de los maestros cuando quieren poner en práctica sus poderes para concluir con el exilio, llenan la escena completamente.

Buber, abstraído un día en sus estudios sobre mística, tuvo que sufrir que un alumno suyo, nada más salir de su gabinete, se suicidara. El profesor estaba demasiado en otra esfera como para recibir la señal de alarma de la desgracia de aquí abajo. Wiesel ha preferido, por lo menos en ciertas épocas, además de escribir novelas desgarradoras sobre la práctica imposibilidad y, sin embargo, la absoluta necesidad de prolongar la tradición jasídica, colocar como lema de su trabajo el más horrible de los relatos a los que da lugar el siglo de la muerte, el siglo que ha sido *el cementerio del futuro*: Un judío loco y vagabundo entra una mañana de sábado en una sinagoga de un *shtetl* húngaro, avanzado ya el año 1944, y ve a la comunidad implorar a gritos la ayuda del Señor, porque llegan de todos lados noticias sobre deportaciones masivas. Y entonces el loco, espantado, exige silencio, no vaya a ser que el Altísimo perciba que todavía quedan judíos en aquella región...

Aunque en la actualidad haya florecientes comunidades jasídicas, descendientes, claro está, cada una de una antigua corte de la Europa oriental y, así, subsistan tanto en Israel como en los Estados Unidos, y lleven adelante la enseñanza y las obras sociales de mutuo apoyo que siempre caracterizaron a estos grupos, se diría que la irradiación es relativamente pequeña. En cambio, el jasid que a su manera peculiar siguió hasta hoy siendo Wiesel, ha trasladado al mundo de la gentilidad, en una medida enormemente superior y muy efectiva, la clave de creación y futuro y esperanza que fue típica de la mística popular antes de la Catástrofe.

Elie Wiesel, en efecto, ha traducido a la lengua común el corazón del jasidismo, que toca a los maestros espirituales de hoy no dejar que se detenga. Cuando el joven periodista desesperado que era por entonces Wiesel vuelve a ver jasidim en Brooklyn años después de 1945, se burla con desprecio de su alegría, que él cree forzada e inauténtica, ingenua pero hondamente hipócrita y cobarde: ¿no se ha visto que a Dios le gusta la tortura de sus más fieles? Pero el rab le contesta que, después de lo sucedido, claro que es difícil la oración tradicional, pero, en cambio, es imposible no *gritar delante de Dios*.

En el momento actual, Catherine Chalié, la excelente profesora de filosofía de París, alumna fidelísima de Levinas, explora tanto en la erudición como en la existencia de qué modo no será del todo imposible reconciliar al *mitnaggued* con el *jasid*. El más hermoso libro de esta autora es, en mi opinión, su *Tratado de las lágrimas*. ¿Y qué otra cosa hace el jasidismo tardío, ya desde mitad del XIX, que recordar constantemente que, desde el gran *Jurbán* («Destrucción») del año 70 y desde el martirio de rabí Aquiba, el cielo solo tiene abierta la puerta de las lágrimas?

Veamos, pues, a la manera jasídica aprendida en la escuela de Wiesel, cómo se desenvuelve en concreto la vida bajo el prisma de estos maestros. Es absurdo hablar del jasidismo de un modo no contagiado de jasidismo.

V. LOS RELATOS CLÁSICOS DE LOS SADDIQIM⁹

El Besht, que trabajó de arriero y así dispuso de más oportunidades para expandir cómo «un pequeño saddic ama a los pequeños pecadores», imaginaba ya a Dios —también la evocación de tradiciones místicas medievales se hace aquí evidente: tan densa es la trasmisión— como un rey que posee un palacio lleno de tesoros (las moradas, los *palacios*, que representan aquí también los diferentes niveles de la realidad o mundos, conforme a la cábala). Él, naturalmente, se sienta en su trono en el centro mismo de este complejo edificio. Allí espera a los invitados; pero estos, hechizados por las riquezas de los cercos externos de la sala del trono, jamás llegan ante su presencia.

Wiesel extrae como *leitmotiv* de su comprensión del jasidismo que Dios mismo intenta paliar su soledad y lo más que consigue es consolar un tanto, a veces, la de los hombres¹⁰.

También recojo, entre las historias innumerables atribuidas al Besht pero poco características, una que sí lo es, evidentemente: cómo reprendió al amigo que, habiendo ido hasta los confines del mundo, se encontró allá con un judío que le preguntó sobre el estado de las comunidades en su remoto país occidental. El amigo del Besht contestó, para no amargar la vida del desconocido, que no iban mal los judíos en aquel sitio de donde él procedía. Naturalmente, la buena voluntad, como en tantos otros casos, había destrozado en este la posibilidad de que el Mesías acudiera en auxilio de sus fieles en peligro extremo... (Buber 1990, 137 ss.).

Porque la tensión de la espera, reminiscencia directa de la crisis shabtaísta, vuelve una y otra vez en los relatos ingenuos (ascendencia de la literatura anecdótica yídica, como la encontramos, por ejemplo, en Shalom Aleijem y hasta en el extraordinario prosista escéptico que es Isaac Bashevis Singer). Los jasidim tienen todos, faltaba más, su traje de gala en el armario, aunque no haya de nada en el pueblo: siempre puede ser que venga la oportunidad de estrenarlo acompañando a Jerusalén al Mesías. Aunque basta con mirar cada mañana por la ventana a la calle para comprobar que tampoco hoy, ni nunca en nuestra vida, es el día señalado. Y los rabinos místicos firmaron alguna vez, por sistema, los contratos matrimoniales con la reserva de que quizá la ceremonia, a los pocos días, no se celebrara en Lublin sino en Jerusalén. Nada más lejos de esta primera oleada de entusiasmo que la idea de que ya el Mesías hubiera venido y

9. Sobre la literatura jasídica en yídica cf. cap. 38, III.1. Téngase previamente en cuenta que la literatura a la que nos referimos es fundamentalmente de tradición oral. Los maestros no acostumbraron a escribir, con notables excepciones tardías (entre las cuales destaca rabí Najmán de Bratislava). Los discípulos anotaban y, sobre todo, repetían, rehacían, aplicaban a casos nuevos de sus propias vidas los viejos recuerdos. Prácticamente, la situación no cambió hasta que Martin Buber, en los primeros años del siglo XX, recopiló y tradujo una amplia antología. Para este punto, véase sobre todo la información que aporta el propio Buber al final de su libro de 1927 titulado *Die chassidischen Bücher*.

10. En una historia posterior a la muerte del Besht, Dios viene a ser como el pobre niño que se esconde para hacer que los otros niños logren jugar, pero nadie lo observa y nadie, pues, lo busca. En otra historia, ya más desesperada y más tardía, Dios y el piadoso se parecen a viajeros que, llegados al mismo tiempo a una ciudad, la recorren sin mapas, sin acogida, cerca uno del otro y sin acompañarse en realidad; y no saben adónde van ni nadie les habla. Cf. Wiesel 1996, 85 y 79.

hubiera fracasado, muerto, por ejemplo, entre la turba de los mendigos en los puentes de Roma, hace muchos siglos¹¹.

Antes del establecimiento del sistema de las cortes y las dinastías, cuando la refriega con los *mitnagguedim* estaba en su culmen, destacan las personas del Oso (Dov-Beer, pleonásticamente) de Mézeritch, de Najum de Chernóbil y de Pinjás de Kóretz. Aunque con ellos ocurre como con los santones musulmanes, al decir de Franz Rosenzweig: que sus vidas no muestran apenas rasgos diferenciales entre ellas. Al *rebbe* de Chernóbil le preocupaba hacer funcionar su razón contra la verdad; al Oso de Mézeritch, sobre todo, el respeto de los débiles, del nuevo *am ha-aretz* al que daba lugar la situación social de Ucrania y Polonia. Así, en sus enseñanzas se cuenta que arremetía contra la ascesis farisea, porque si quien la practica llega a creer que, igual que él, nadie, en el fondo, tiene necesidad de nada, es evidente que será un hombre duro para con los demás. Un rasgo dostoiévskiano *avant la lettre* que veremos que abunda siempre en las cortes jasídicas, incluso cuando estas se presentan como centros de rigorismo.

Otra enseñanza clásica, atribuida al *rab* de Mézeritch: la necesidad de que el corazón humano en cierto modo se rompa, a fin de que la rara llave que es Dios lo abra un día. En la doctrina posterior de los «avisadores del fuego», solo el corazón destrozado está entero, porque su condición es la inversa del resto de las realidades de aquí abajo. Es decir, que solo quien no se pertenece porque se ha expuesto al pleno amor del otro, de todo otro, incluso de los gentiles, cumple con lo que pide la esencia del corazón.

A R. Pinjás de Kóretz también le preocupaba la cuestión de la armonía entre la razón y la *debecut*. Al fin y al cabo, la Haskalá comenzaba. En los cuentos en que figura como protagonista, empieza a resonar la inquietud. Ante todo, ni se le ocurría mejor demostración de la existencia de Dios que jurar a sus jasidim que Dios existía; y a estos, desde luego, no les parecía posible prueba más contundente y mejor fundada en razón. De hecho, el rasgo muy propio de cuanto se atribuye a R. Pinjás es que daba culto a la verdad, en el célebre sentido que tantas otras tradiciones religiosas han recogido luego, admiradas de la profunda enseñanza que se contenía en la confianza de Pinjás: que bastaría con que un puñado de hombres en todo el mundo subiera a los tejados de sus casas y proclamara, absolutamente en serio y sabiendo lo que se decía, que Dios es Dios, y la realidad del mundo se trasformaría. El *Olam ha-bá* llegará indefectiblemente atraído por el solo brillo de la verdad. Pero, como este extraño socrático comprendía bien, nada menos habitual que vivir en una relación radical con la verdad, o sea, con Dios. De aquí que Pinjás de Kóretz, aunque era consciente de los poderes que su maestría mística le otorgaba respecto del mundo superior y sabía que sería capaz de hacer venir al Mesías, prefería fiarse, en este asunto, más de Dios que de sí mismo y del anhelo de su comunidad, por unánime y clamoroso que fuera. Y se ve que también era consciente de hasta qué punto se ha de dilatar todavía la espera de lo escatológico y la redención,

11. Levinas, que sí conoce y comenta esta tradición desesperada, renunciaba a una esperanza propiamente escatológica, quizá sobre todo en el sentido de que más vale no hablar de ella y concentrarse en la fecundidad milagrosa de la vida y la paternidad aquí y ahora, de acuerdo con el viejo precepto.

pese a que ya parecería que el dolor sufrido tiene colmada la medida hace mucho; porque Pinjás exclamaba que, respecto de Jerusalén, a lo más a lo que él llegaba era a imaginar a alguien que había visto una vez la Ciudad.

En la tercera generación de maestros jasídicos, Wiesel presta un tono de alarma a las más hermosas fórmulas de los maestros con los que se abre el siglo XIX. Baruj de Medzebozh, por ejemplo, no pensaba que el mérito de Elías cuando retó en el Carmelo a los sacerdotes de Baal (1 Re 18) fuera hacer bajar aquel fuego del cielo que abrasó su víctima y exterminó a los rivales, sino en el hecho de que por su acción llegara el pueblo a gritar al unísono (se entiende que contra la evidencia masiva de cómo son los hombres, cómo es el mundo y cómo es la historia): «¡El Señor es nuestro Dios!».

En la boca del mismo maestro se pone también otra expresión muy propia del jasidismo que retoma sus relatos a la luz negra de la Shoá: como a Dios se le puede rendir culto con todo, siempre que la *debecut* guíe nuestra acción, también en la furia compartida se le hace homenaje, en la furia de un maestro que lanza el mismo gemido de desesperación que su discípulo que no logra entender nada de Dios...

Aarón de Carlin, por el mismo tiempo, insiste en el principio que acabo de comentar. Puede que sea lógico que el hombre se odie a sí mismo, al menos un poco; pero el problema está en que no hay mejor medio para empezar a la vez a odiar a los demás, porque entonces es cuando comprendemos que no tendrán menos razones para aborrecerse a sí mismos que las que tengo yo para aborrecerme a mí mismo. Y de Meír de Premishlán se dice que amaba a los pobres justamente por su impotencia para vencer la pobreza.

En este momento, cuando aún no florecía el fenómeno de las cortes jasídicas y era bastante frecuente viajar de una parte a otra del país para hallar en todas enseñanza y decidirse luego a habitar cerca de aquel saddic con quien más afinidad y más *debecut* se hubiera vivido, parece haberse expresado de la forma más intensa y bella el principio del amor universal¹². Es sobre todo el caso conjunto del maestro Uri de Strélsk y del justo Mosé Leib de Sassov¹³. Uri reconocía que para él era imposible amar al mejor de los justos con la fuerza y la sinceridad con que ama Dios al peor de los pecadores¹⁴. En cuanto al rabino de Sassov, él es el sujeto más repetido de una historia chejoviana, atribuida luego a otros varios justos, y en donde alcanza su cima la tendencia más radical del jasidismo, a mi modo de ver. Pues de él se cuenta (Wiesel 1996, 92 ss.) que llegó a habituar a su comunidad a su ausencia precisamente el Día del Perdón, la solemnidad máxima del año litúrgico. Una trasgresión digna, evidentemente, de un cripto-shabtaísta. Cuando por varios años se repitió el asombroso caso, la comunidad decidió poner en práctica una treta de detectives un tanto ignominiosa: un hombre atrevido se ocultó la noche de la víspera del Yom Kippur en la casa del *rab* y pudo así seguir la aventura de este en el Día de la Expiación y la Recon-

12. Aún hoy, rabinos directamente influidos por el jasidismo explican la reconstrucción profético-escatológica del templo en términos de la realización del amor universal.

13. En la zona húngara de la actual Rumanía, frontera sur del reino de los jasidim.

14. Kierkegaard no dirá otra cosa respecto del aún-no-amor humano que llamamos amor.

ciliación. A lo que resultó que se dedicaba era a disfrazarse de campesino cristiano e ir al bosque a hacer leña que luego traía, para reserva de todo el invierno, a una vieja ortodoxa pobre. Le regalaba la carga, charlaba con ella y prometía regresar al año siguiente, si aún vivía. Y no decía una palabra sobre su verdadera identidad. Aquel extremo de la pobreza y la ignorancia que era la anciana necesitaba más que nada saber que aún existe la hermandad entre los hombres y, sobre todo, entre aquellos que ella creía que eran los que mejor voluntad y mejor doctrina tienen. Y es que, en definitiva, como dice otra historia sobre este mismo personaje que descende al fondo de la miseria, los afectos profundos de los hombres se comparten antes de que las palabras que los expresan suenen, si de veras hay amistad y fraternidad entre ellos. Era una lección que decía haber aprendido Mosé Leib de dos cristianos borrachos en una taberna (o sea, en un lugar al que, como es obvio, no convenía nada la presencia del judío piadoso). Uno de aquellos hombres comprendió que el otro no era su amigo cuando ni el vino ni las lágrimas le transmitieron su desgracia: ¡su presunto amigo se empeñaba en preguntarle qué le pasaba! (Wiesel 1996, 104)¹⁵.

En la época de las guerras napoleónicas, en Berditchev, surgió uno de los maestros más intensos del jasidismo, aunque tampoco él llegó a vivir el tiempo de las cortes. A la vista de los dolores del pueblo, Leví Isaac proponía cambiar el nombre con que se conoce, precisamente, a Yom Kipur: esta segunda palabra debe ir en plural, porque si Dios ha de perdonar en este día al hombre, no menos ha de perdonar hoy el hombre a Dios. ¿Cómo seguir tranquilamente orando a quien no hace caso nunca? ¿Cómo no reprochar a Dios que sepa tanto de nuestros pecados, a fin, en realidad, de poder ejercer la divina potestad de perdonarlos? El hombre debe retraerse de la creación que hizo Dios retrayéndose. Solo así no mentirá jamás. Y cuando se está en medio del sufrimiento y se grita de pena ante Dios, al menos debería ser cierto que es ante él como sufrimos; y mucho más: que de veras es expiatoriamente, por él, según la imagen terrible del Segundo Isaías sobre el *Siervo del Señor*, por lo que el pueblo sufre tanto. Pero Dios nos deja en el ansia de su silencio¹⁶.

El puñado de los secuaces de este místico de la escuela de Job que fue Leví Isaac de Berditchev y sus avisos premonitorios de ciertas sentencias rabínicas que condenaban a Dios cuando se desató la Shoá, decía que era tal la decisión de interceder por los pobres hombres sufrientes que albergaba el saddic al morir, y había de ser tal su poder en el más allá, que Dios lo volvió después de la muerte un ángel de fuego en su presencia. De lo contrario, ningún hombre conocería más que el Paraíso, una vez que los cielos se llenaran de las súplicas de mediación de este santo.

En cambio, es típico de la acomodación relativa del primer saddic con corte, es decir, del *maguid* Elimélej de Lizensk, la demasiado tradicional doctrina de que, sin embargo de tales hipérboles, el dolor solo es el velo que cubre la divina caridad, demasiado ardiente para que podamos experimentarla de modo directo y en su naturaleza misma.

15. No dice cosa diferente, por cierto, la actual teoría de los sentimientos profundos que sostiene Michel Henry, y quizá sea esta la clave de muchos pasajes inolvidables de Dostoievski.

16. Dios es el Silencio mismo, dice luego, como un eco contemporáneo, André Neher.

El Vidente de Lublin tenía también un concepto de la existencia y de la adhesión religiosa que contrasta con lo paradójico que sabrá poner tan maravillosamente de relieve la época siguiente. En su enseñanza espiritual destacaba el rechazo de toda desesperación, hasta el punto de que afirmaba que Dios no castiga tanto el pecado como el desánimo que suele engendrar y al que el hombre se entrega perezosa y gustosamente. Si es mala señal saberse (creerse) justo, peor señal aún es sumirse en este estado del pecador que demasiado bien se sabe pecador. De hecho, en una tremebunda historia relataba cómo dos justos, incomprensiblemente, habían caído, en un viaje a la ciudad, en la tentación de un burdel. Ya de regreso a su *shtetl*, uno parecía haber olvidado el episodio, pero el otro daba muestras de haber quedado marcado por él a fuego. Y este abominaba de la aparente ligereza de la conciencia de aquel. Hasta que se recreó de tal modo en su preocupación que jamás volvió a rendir obra buena alguna, mientras que el otro logró reemprender su vida tan piadosamente como antes.

VI. LOS RELATOS TRÁGICOS DE LOS PRÍNCIPES JASÍDICOS

Dejemos a un cierto margen al Maestro de Rizhin, de los restos de cuya corte y dinastía vivía aún en los años treinta del siglo pasado el abuelo de Wiesel. El gran escritor y testigo contemporáneo de cómo se vive en el límite la relación religiosa heredó sobre todo de las historias del maestro de Rizhin la que se limitaba a contar los muchísimos años en que cayó en depresión, en desconfianza plena respecto de sus capacidades de orante y guía. Es la pauta por la que Wiesel ha mirado el mundo de sus ancestros espirituales bajo el prisma de la melancolía: una historia llena de fracasos en la conspiración por acelerar místico-mágicamente la Redención, incluyendo atisbos de posibles intentos de suicidio e intervenciones de algún poder próximo al Satán en persona.

Pero los dos nombres señeros de la última generación creativa del jsidismo del XIX deben ser tratados aparte, aunque sea en pocas líneas. La luz que han arrojado los acontecimientos que siguieron luego hace de estos dos hombres enigmáticos profetas.

El que entre ellos destaca más poderosamente es Najmán de Bratislava, dada la evidencia de que su literatura barroca y oscura, transida de tragedia y sin claves, se ha reflejado y continuado en las ficciones de Kafka.

Najmán de Bratislava se presentaba a sí mismo aureolado de un orgullo excesivo, que en su caso era compatible con la humildad perfecta, ya que solo trasparentaba una conciencia clara del valor de sus mensajes. Dijo que la única diferencia entre el Mesías y él era que el otro todavía tenía que venir, por lo que se vería forzado a comentar las parábolas de rabí Najmán, y no precisamente al revés...

La más espantosa de tales parábolas es la sustancia misma de *El castillo* kafkiano. Se trata en ella, con largo pormenor, para que toda su atmósfera oprima, del resultado que tuvo la carta que se le envió a los confines del reino a un ciudadano feliz y fiel, a quien se quiso honrar destacadamente. Cuando el mensaje prometiendo estos honores le llegó, de posta en posta, él, prudente, cauto, no quiso alegrarse con exceso antes de tener

la prueba de la autenticidad del documento. Pero, naturalmente, el cartero no podía proporcionársela. Hubo de emprender un viaje a la capital no para dejarse condecorar y regalar, sino para reconstruir la cadena de correos por cuyo medio la carta terminó en el que se decía en el sobre que era su destino. De funcionario en funcionario, la expedición no pudo concluir jamás, porque, en definitiva, todos dependían de la veracidad no del todo comprobable de otro funcionario o superior, de alguien más cercano de la que todos suponían en el reino que era la fuente del poder. De la misma manera que el personaje de Kafka solo logra entrar una vez en las dependencias aldeañas del castillo, y encima le vence en ese momento el sueño, el hombre suspicaz, que sabe dominar sus sueños y sus impulsos infantiles, que sabe hacer buen uso de su razón, se ve condenado por estas buenas cualidades suyas a no recibir el premio que el rey, sin embargo, sabemos nosotros que sí quería realmente darle; y podemos suponer que, en su secreto, en el centro de su palacio, la decepción del rey es en cierto modo mayor todavía que el sufrimiento del viaje errático del súbito convocado a su presencia.

Es que rabí Najmán veía ya llegar un tiempo en que la locura se apoderaría absolutamente de todo y de todos. Como cuando una profecía hizo saber al rey y a su visir que quien salvara la vida comiendo del pan elaborado con los trigos de las próximas cosechas, lo haría a costa de perder el juicio. El rey y su ministro hicieron entonces cuanto estaba en su mano: almacenaron trigo de las cosechas ya habidas y procuraron administrarlo poco a poco al pueblo que lo reclamaba siempre en cantidad excesiva; pero como veían venir el momento en que ya nada quedara más que el pan de la locura, se marcaron ambos un signo en la frente, como la señal de Caín, para que cada vez que en el futuro se encontraran, recordaran siquiera por un instante que todos, incluidos ellos mismos, estaban sumidos en el desvarío absoluto y ya nada de lo que se creía correspondía a la antigua divina realidad. No sabemos, por cierto, si la afección llegaba a tanto como para que este reconocerse mutuo resultara al final imposible...

De aquí que la primera vez que Wiesel se encontró con uno de los *jasidim* «muertos», como se llamaban a sí mismos los descendientes del maestro de Bratislava, sus palabras le resultaron inolvidables y le han dado materia para pensar y recrear literariamente cualquier brizna de esperanza desde la situación de Job. Fue este encuentro en el campo de exterminio. Los prisioneros, que aún cumplían en muchas ocasiones, en la medida de lo posible, los preceptos, y aún dialogaban entre ellos, solían preguntarse qué clase de interrogante planteaba al mundo y a Dios su persecución, nunca antes vista en la historia de perversidades del Poder humano. El *jasid muerto* se atrevió a decir: «¿Y si nosotros no somos un signo de interrogación sino una respuesta?».

En una gran proximidad a esta escandalosa enseñanza limítrofe con el nihilismo están los relatos atribuidos al otro maestro trágico: Menajem Méndel de Kotzk. El *saddic* de Kotzk no animaba a cumplir la Ley trasgrediéndola, pero sí a llevar las cosas hasta el extremo del silencio y la herida, tanto en el cuerpo como en el espíritu. Es una verdad patente que ningún grito clama tan fuerte como el silencio por el que se lo reemplaza, y ni siquiera el silencio parece expresión suficiente de ciertas experiencias

que son tanto místicas como reveladoras del sentido de una historia de apocalipsis que se hace insufriblemente interminable. Porque también es verdad que en ningún sitio se ora mejor a Dios desde la intención de adhesión a él que desde el infierno, con tal de guardar y preservar la conciencia de que se está ya en este o en sus umbrales, por lo menos. Los corazones no desgarrados, como ya recordé, no son para discípulos de los Justos. Si no procedemos a un cambio de la actitud religiosa en consonancia con estas certezas amargas pero poderosísimas, vendrá al final el Mesías y no encontrará a nadie a quien redimir y liberar.

Alejemos, pues, el cielo y la falsa anticipación de él que han creído siempre los jasidim tener en su éxtasis, sus danzas, su música celebrando la *Menujá* del sábado. Como dirá Levinas un siglo después, las verdaderas necesidades importantes son justamente aquellas que no se pueden satisfacer y respecto de las cuales, por tanto, sería el peor de los errores admitir que ya las tenemos satisfechas. Solo está libre de ilusiones, por ejemplo, la Serpiente una vez condenada por Dios.

Al verdadero jasid lo reconoció *rab* Menajem en un discípulo que había experimentado la cercanía de la muerte. El maestro le preguntó si había reprimido en aquel momento decisivo el deseo de recitar la oración, como si la relación con Dios se pudiera sustituir por alguna magia de eficacia segura. El discípulo contestó que había logrado acallar el *Shemá* que iba a salir de sus labios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Buber, M. (1906), *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Fráncfort M., Fischer; trad. inglesa, *The Tales of Rabbi Nachman*, Souvenir Press, Londres, 1974.
 — (1990¹¹), *Cuentos jasídicos* [1949], 2 vols., Paidós, Buenos Aires.
 Chalier, C. (2007), *Tratado de las lágrimas* [2003], Sígueme, Salamanca.
 Scholem, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid.
 — (1974), *The Messianic Idea in Judaism and other essays on Jewish Spirituality*, Schocken, Nueva York.
 Wiesel, E. (2003), *Celebración jasídica*, trad. M. García-Baró, Sígueme, Salamanca.
 — (1996), *Contra la melancolía*, trad. M. García-Baró, Caparrós, Madrid.

EL ENCUENTRO CON LA MODERNIDAD: LA HASKALÁ

Javier Fernández Vallina

I. LA HASKALÁ Y LA FILOSOFÍA

Parece existir un consenso generalizado en entender la Haskalá como la Ilustración judía o al menos «entre los judíos» e incluso no pocos autores matizan al circunscribir tal fenómeno a la «incorporación» de los judíos a la cultura de la Ilustración, entendiéndolo con ello tanto la superación del retraso histórico de los judíos, como la apropiación de lo ajeno o, al menos, de lo que no fuera propio. Parecería que la progresiva emancipación de los judíos en los diferentes países europeos y americanos durante el siglo XIX habría tenido como consecuencia la hegemonía de la razón también entre ellos, enfatizando así aquel retraso secular que solo la segunda mitad de ese siglo vería anulado con los modos diversos de asimilación de la población judía y la introducción definitiva del pluralismo sociocultural y religioso entre los propios judíos. Ciertamente, ya desde hace décadas esta visión resulta como mínimo reduccionista e incierta y en los últimos años abundante bibliografía especializada, e incluso buenos manuales, permiten caracterizar la Haskalá como un largo y complejo proceso intelectual, social y cultural, con profundas consecuencias políticas, económicas y religiosas, que habría caracterizado el devenir de la población judía desde el siglo XVIII y que habría propiciado, como en los demás pueblos de tradición cristiana, su incorporación a la Modernidad ilustrada.

1. La aportación de Spinoza

En tal sentido se hace difícil prescindir de la propia creación y evolución del pensamiento y, más aún si tenemos en cuenta el desarrollo que los descubrimientos científicos y el progreso de la razón secular que se venía incrementando desde el humanismo renacentista también en el ámbito judío a través de relevantes personajes que hacían mella en sus comunidades cada uno con su peculiaridad ya sea en el occidente y centro o en el este de Europa. Pensemos por un momento que el florecimiento comercial e intelectual europeo del siglo XVII no se puede separar de la evolución sociocultural de los conversos y del potente desarrollo de algunas comu-

nidades judías en las ciudades con mayor protagonismo civilizatorio del momento como Ámsterdam o Venecia, entre otras. Debemos resaltar, en consecuencia, el dinamismo de procesos tan relevantes y complejos como será el de la Ilustración, que atraviesa la entera Modernidad hasta instalarse críticamente en nuestra propia época y que hereda patrimonialmente muchos de sus principios generales, básicos y operativos en todos los pueblos occidentales, incluido, lógicamente, el judío. Un símbolo muy adecuado seguramente de ese proceso que se alimenta de las aportaciones de personalidades de procedencias diversas es la influencia de dos grandes pensadores ilustrados, cuya amistad admirable resulta además ejemplar¹. Nos referimos, claro es, al filósofo Lessing y a quien seguimos considerando el «padre de la Haskalá» Mosé Mendelssohn.

Pero se hace preciso, como ya se ha indicado, comentar brevemente los inicios de este largo proceso que probablemente, para los fines de nuestro ensayo, haya que establecer en la figura de Baruj Spinoza (1632-1677) y en el contexto intelectual de filósofos como Hobbes, Leibniz, Hume y Locke en el desarrollo de la primacía de la razón junto al extraño judío de Ámsterdam. En ello influyeron las repercusiones del movimiento de Shabbetay Sebí, cuya apostasía en 1666 supuso la decepción de muchas comunidades judías, especialmente del sefardismo oriental y de los asquenazíes del centro y este europeo y, en sentido opuesto, la emergencia de ricas e ilustradas comunidades judías en las ciudades más dinámicas de la economía mercantil europea e intercontinental de la época. Spinoza, el filósofo más singularmente pionero e innovador para el origen de la Modernidad, abre por ello caminos inexplorados en el pensamiento, caminos que resultaron difíciles de aceptar por los más responsables de sus coetáneos. De sus hermanos judíos recibirá, debido a sus principios filosóficos y por sus posiciones y criterios científicos y religiosos, nada menos que el *herem*, procedimiento de expulsión de la comunidad nada frecuente en el conjunto de la historia judía y en un ámbito ciudadano que se pensaba liberal *avant-la-lettre*. De la mayoría cristiana calvinista le alcanzará también la incompreensión, cuando no el rechazo y hasta la persecución. Sentía que le percibían como «un judío para los cristianos y un (mal) cristiano para los suyos». Su pensamiento, cuyo seguimiento cabe realizar razonablemente desde sus dos obras más importantes, *Tractatus theologico-politicus* (1670) y la *Ethica. Ordine geometrico demonstrata* (1677)², desafía las enseñanzas y la propia autoridad rabínicas (Küng 1998, 189), pero además inaugura una perspectiva diferente en la tradición de la filosofía racionalista que se manifestará en una ontología, una epistemología, una ética y una política que contribuyen poderosamente a la apertura de la Modernidad que se inicia en su tiempo y traza los primeros rasgos, los rasgos identitarios que en el siglo siguiente desarrollaría el proceso ya maduro e imparable de la Ilustración.

No permite el espacio de este trabajo un análisis de un pensamiento tan amplio y complejo como el que abarca el judío holandés, por lo que resumiremos algunas de las características que a nuestro propósito

1. Como se refleja en la obra *Natán el sabio* de G. E. Lessing.

2. Obra que solo vio la imprenta tras su muerte, gracias a sus fieles discípulos, debido al recelo social que suscitaban sus escritos mientras vivía.

resultan más fundamentales³. La primera, sin duda, debe centrarse en su filosofía de la religión que paradójicamente pondrá en cuestión la autoridad tradicional de la Biblia en la cultura europea. No solo pondrá énfasis en la negación de la autoría personal de Moisés en la redacción de la Torá, que ya había sugerido tímidamente el propio Abraham ibn Ezra, sino que abordó una crítica textual que abría muchos de los caminos que consagrarían la moderna ciencia de la crítica bíblica en siglos posteriores. Pero, además, su ataque al judaísmo tradicional poseía un alcance mayor al otorgar a un sistema estrictamente racional la legitimidad para considerar la revelación bíblica solo en tanto puede contener la religión humana universal que puede ser comprendida de forma independiente por la facultad de la razón (Lange 2000, 218). La interpretación de las Escrituras tiene su fundamento en el estudio cuidadoso que la razón aplique y no puede proceder de cualquiera de los conceptos o doctrinas que las autoridades religiosas han atribuido a Dios o al universo y que han devenido falsas, como por ejemplo los milagros. Spinoza los asevera así en el propio *Tractatus*:

Para desentendernos de esa turba, liberar nuestra mente de los prejuicios de los teólogos, y no abrazar temerariamente las invenciones de los hombres como si fueran doctrinas divinas, debemos abordar el verdadero método de interpretar la Escritura y discutirlo a fondo; puesto que, si lo desconocemos, no podremos saber con certeza qué quieren enseñar la Escritura ni el Espíritu Santo. Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica. Todo el que lo haga así (es decir, si para interpretar la Escritura y discutir sobre las cosas en ella contenidas, no admite otros principios ni otros datos, aparte de los extraídos de la misma Escritura y de su historia), procederá siempre sin ningún peligro de equivocarse y podrá discurrir sobre las cosas que superan nuestra capacidad con la misma seguridad que sobre aquellas que conocemos por la luz natural (Spinoza 1986, 193).

Mayor alcance filosófico, y no menor religioso para cristianismo y judaísmo, tiene, lógicamente, su *metafísica*, en la que la introducción de su concepto de sustancia resulta fundamental: «por sustancia entiendo lo que es en sí mismo y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no requiere el concepto de otra cosa de la que se debe formar» (*Ethica*, 1D3), que para Spinoza por ello es absolutamente infinita, auto-causada y eterna. La llama *Dios* o *Naturaleza*, que serán sinónimos en su célebre aforismo «Deus sive Natura». La polémica sobre el panteísmo o panenteísmo y hasta el ateísmo de aquel bruñidor de lentes estará servida, no solo en relación a la interpretación histórica sobre su exacta dimensión hasta nues-

3. Sobre este autor pueden consultarse, entre otros, los trabajos de Albiac 2013; Küng 2007, 188-193 y Feldman 1997, y para la edición de sus obras, Spinoza 1995 y 2002.

tros días, sino también contra la preeminencia que la tradición judía venía otorgando, casi sin fisuras, a la trascendencia divina o/y contra la visión del Dios personal que la teología cristiana predicaba. Que esa sustancia propiciara en su pensamiento la articulación de un número indefinido de atributos, entre los que sobresalen la filosofía y la extensión, o explicara los modos de la sustancia como las cosas particulares del mundo, daba consistencia a su pensamiento, pero sublevaba la conciencia religiosa mayoritaria de su tiempo y la de siglos posteriores. En todo caso, el monismo de Spinoza, fiel a su postulado esencial de la sustancia infinita, abrirá otra nueva vía a la vieja interacción de alma y cuerpo, frente al dualismo de Descartes, de vieja raigambre clásica o al pluralismo que defendiera el otro gran filósofo, Leibniz. Es cierto que el determinismo encajaba más con sus postulados metafísicos fundamentales y acarreaba algún problema no menor para la *Ética* y la *Política*, lo que le obligó a formular una cierta *libertad de pensamiento*, que posibilitara la libertad racional de obrar el bien, superando deseos o venciendo pasiones.

Pero le restaba aún al pensador judío de origen sefardí otra gloria más del pensamiento que sobresale en su filosofía política. La formulación de su libertad de pensamiento en el quehacer de la *res publica* abría el camino a su concepción del Estado liberal y de la democracia como mejor forma de gobierno, lo que además justificaba la esperanza creciente en la separación de Iglesia y Estado, cuya realidad, en la cristiandad y en la sinagoga, distaría aún muchos y arduos años hasta su consecución.

La recepción del pensamiento de Spinoza será lenta y hasta tardía en la vieja Europa cristiana, pero mucho más en las comunidades judías, que, a decir verdad, no le reconocerían como fuente filosófica de su propio patrimonio cultural hasta el mismo siglo xx. El Dios de Spinoza se hacía muy duro y extraño a la autoridad tradicional judía y solo recuperó su importancia cuando el pluralismo judío protagonizó su propia inclusión de la Modernidad. Para el pensamiento filosófico general, Spinoza fue uno de los grandes creadores y desde luego uno de los mejores anticipadores de algunas de las bases fundamentales de la Ilustración, como el esbozo anterior permite entender. Su testigo será tomado en el siglo siguiente, por muchos y desde poderes reales, con una potencia que marcará todo el proceso ilustrado y las raíces de la Modernidad. Uno de los más significativos será, sin duda, Mosé Mendelssohn.

Pero antes de que él tome el relevo, es preciso señalar un conjunto de figuras y personalidades que en diferentes campos del saber y en el ejercicio de sus profesiones *liberales* ejercieron una influencia indiscutible e indispensable para que el proceso de la Ilustración judía fuera posible. Nos referimos a ese conjunto de nombres y comunidades en diferentes países de la Europa de los siglos xvii y xviii que van asumiendo, expresando, nutriendo y realizando paulatina, pero muy eficazmente, el sustrato sobre el que se hará posible el nacimiento de la Haskalá y de la propia Modernidad general. Es bien cierto que las concepciones, posiciones y contextos de cada uno de ellos, y de otros muchos de menor trascendencia, pero igualmente de gran interés, dista de ser homogénea y coherente entre sí, pero todos ellos son expresión certera de la interacción de la vida judía con la cultura científica europea en esos dos siglos (Ruderman 1995, 340-

341). Así, en el este europeo habrá que consignar los nombres de Yehudá Loew ben Bezalel, el Maharal de Praga (1520-1609); Mosé Isserles (1520-1572); Yom Tob Lipmann ben Natán ha-Leví Heller (1578-1654) y David ben Salomon ben Seligman Gans (1541-1613).

En Italia, la Escuela de Médicos de Padua y Yosef Hamiz (m. ca. 1676); Yosef Selomó Qandia Delmedigo (1591-1655); Simone (Simjá) Luzzatto (1583-1663); León de Módena, también conocido como Yehudá Aryé de Módena (1571-1648); Yehudá Assael del Bene (¿1615?-1678); Azaria Figo (1579-1647); Yisjac Lampronti (1679-1756); Samson Morpurgo (1681-1740) y Selomó Aviad Sar Shalom Basilea (ca. 1680-1749).

En el resto de Europa: Tobias Cohen (1652-1729); David Nieto (1654-1728); Israel ben Moses ha-Leví de Zamosc (1710-1772); Aaron Selomón Gumpertz, conocido también como Aaron ben Zalman Emmerich (1723-1769) y Mordejai Gumpel Schnaber o George Levison (1741-1797).

2. Mosé Mendelssohn

Con todo, no cabe desconocer que las dificultades del proceso ilustrado eran singularmente importantes para las comunidades judías de Europa, que, a su inicio, vivían aún la discriminación de derechos por su propia pertenencia étnica y se mantenían en sus guetos físicos o confines jurídicos. Por ello, la figura de Mosé Mendelssohn (1729-1786) cobra una singular importancia para el impulso de la Haskalá, junto al protagonismo de los judíos ilustrados o *maskilim*⁴ que mostraron un activismo con mayores exigencias que sus coetáneos de otros credos o pertenencias, al tratar dos objetivos a un tiempo: la propia participación en el movimiento ilustrado general y la convicción de la imprescindible emancipación e, incluso, la asimilación social y cultural de sus correligionarios.

El «padre de la Haskalá», como la tradición judía quiso honrar al filósofo alemán, recibió desde niño la habitual educación hebrea tradicional que podía encaminarle al rabinato, pero al mismo tiempo una sólida formación en el pensamiento y la literatura alemanes, lo que sin duda propiciaría la envergadura intelectual de una obra filosófica y de una personalidad singular reconocida en su propia vida por las comunidades alemanas tanto de pertenencia cristiana como judía. Esta doble vocación, la de un racionalismo irrenunciable y la de su arraigado judaísmo marcarán su personalidad a lo largo de una vida volcada a lo mejor del pensamiento ilustrado, pero además ejemplar, si por ella entendemos el reconocido cumplimiento de ese ideal que compatibiliza, que encarna, si se puede decir así, el ideal religioso y cultural de su pueblo de pertenencia con el de la humanidad que parecía instalarse ya sin fisuras en la preeminencia de la razón. No queremos dejar de enfatizar aquí la doble matriz de sus maestros: por un lado, judíos, desde el rabino Frankel a los *ilustrados* Zamosc o Gumperz, y, por otro, los mejores pensadores racionalistas de la época capitaneados por Leibniz. Resulta significativo que su dominio de la lengua inglesa lo adquiriera traduciendo el *Ensayo sobre*

4. La palabra «maskil» proviene de la misma raíz que el término Haskalá y designa a los seguidores de este movimiento.

el entendimiento humano de Locke. Pronto, además, recibirá la amistad, ya perdurable del gran filósofo Lessing, a quien le profesará constante admiración y gratitud el resto de su vida y que será su mejor aliado en la batalla por la emancipación judía. Lessing acababa de publicar *Die Juden*, primera obra teatral en la que se exaltaba la nobleza de carácter de un judío, lo que contribuyó a cuestionar públicamente el frecuente prejuicio antijudío. Ya en 1763 Mosé Mendelssohn gana el premio de la Academia de Berlín por su ensayo *Sobre la evidencia en las ciencias metafísicas* que trata de la aplicación de pruebas matemáticas a la metafísica y que deja en segundo lugar nada menos que a Kant. Del rey recibe en el mismo año el estatus de *Schutzjude*, «judío protegido», y en 1767 publicará su célebre ensayo *Fedón o la inmortalidad del alma*, siguiendo el homónimo del pensador griego Platón. Su brillante escritura y seguramente la proclividad polémica del momento —muy pronto Kant objetaría su posición en la *Crítica de la razón pura*— justificaron su rápida traducción al inglés y otras lenguas europeas, las varias ediciones del libro y le granjearon una reconocida fama por todo el continente hasta conocerle como el «Sócrates» alemán. La posición del Fedón no rompía, sin embargo, frontalmente con la tradición filosófica general ni judía en particular. Para su eventual supervivencia tras la muerte, acudía a la bondad y providencia divinas, lo que no dejaba de estar igualmente en consonancia con una buena parte de la herencia judía. Con todo, esta obra quedará como «un clásico de la psicología racional», al decir de Dilthey.

Muchas de sus obras son de gran interés por tratar temas relevantes, pero en relación a nuestro capítulo cabe destacar que se atreve a una nueva ordenación de las pruebas de la existencia de Dios en sus *Ensayos filosóficos* y que se aproxima a un verdadero tratado de estética en su *Sobre los principios fundamentales de las bellas artes y las letras* y en su *Sobre los sentimientos*, que la continúa (Mendelssohn anticipa las tres capacidades distintas del alma que desarrollará la filosofía crítica de Kant); con todo, debemos prestar aquí la mayor atención a su *Jerusalén o sobre el poder religioso y el judaísmo* (1783). Verdadera obra mayor sobre la filosofía política en general y sobre el judaísmo moderno en particular. Seguramente hoy es menos importante que se publicara como respuesta a las invectivas activistas del joven párroco calvinista de Zúrich Johann Kaspar Lavater que la relevancia histórica del tratado, una inteligente y apasionada defensa de la religión judía que puede profesar un ilustrado como Mendelssohn y, en consecuencia, compatible con la Haskalá y defendida por los maskilim. Es más, destaca la madurez que demuestra sobre una cuestión vital como deban ser las relaciones de la Iglesia (religión) y el Estado (o la política). Tras enfatizar rotundamente la idea liberal, caracterizadora de toda la Modernidad, de que ni una ni otro poseen legitimidad para ejercer coacción y poder sobre la conciencia humana, predica que la acción de ambos es compatible con el deseable fin del bien común y la felicidad del hombre. Como buen ilustrado atribuye a ambos el deber de enseñar, instruir, y motivar la acción humana, pero considera que no hay poder religioso en el judaísmo (ni en las demás religiones) sobre la conciencia. A la sociedad civil, a través del Estado, como producto del contrato social (como Rousseau) le corresponderá el derecho de coerción que la so-

ciudad religiosa no tiene: «el Estado tiene el poder físico y lo usa cuando es necesario; el poder de la religión es amor y beneficencia» (Mosé Mendelssohn 1991, 45).

Para Mendelssohn el judaísmo es una religión natural, que no contiene verdades sobrenaturales, pero sí prescribe un especial camino de vida, cuya práctica beneficia a toda la creación: «El judaísmo se jacta de una revelación no exclusiva de las verdades eternas que son indispensables para la salvación, de una religión no revelada en el sentido en el cual ese término es habitualmente entendido. La religión revelada es una cosa, la legislación revelada, otra» (cit. en Morgan 1997, 652). He aquí el comienzo radical y simbólico del pluralismo judío de la Modernidad, el origen de la *molestia* de la ortodoxia y la raíz de la Ilustración judía. Comienza así una andadura que recorrerá el judaísmo moderno hasta hoy y será objeto de reflexión de los nuevos filósofos, desde Cohen hasta Levinas, pasando por Rosenzweig, Buber, Benjamin y otros tantos. Con Mendelssohn es posible ser judío y plenamente moderno (ilustrado) a la vez (Küng 2007⁷, 195), participando plenamente de la vida cultural e intelectual del conjunto social, sin abdicar de los ritos y obligaciones de la tradición, es decir, de la ortopraxis que proceda. La autocomprensión de la condición de judío se transformaba para convertirse en la conciencia de persona y el derecho a ser y ejercer su ciudadanía en la sociedad europea, obviamente en un Estado con clara vocación constitucional de tolerancia.

Pero seguramente procede enfatizar desde esta posición la contribución al desarrollo cultural que Mendelssohn empujó y que los maskilim llevarían a cabo. Su primera seña de identidad sería la lengua y, con ella, la nueva literatura. Como se sabe, Mendelssohn traduce la Torá y los Salmos al alemán transcritos en caracteres hebreos, y con un comentario en hebreo con vocación educativa. Se trataba probablemente de facilitar el aprendizaje del alemán a muchos judíos para cumplir el ideal ilustrado y al mismo tiempo favorecer un nuevo uso del hebreo. También dirigió el semanario hebreo *Qohélet Musar* (*Predicador de moral*), lo que debemos ver como otra manifestación de ese objetivo sociocultural. El filósofo se afanaba además en proclamar, defender y mejorar la situación jurídica de sus compatriotas judíos y predicaba la concordia entre las dos culturas europeas.

Poco después de la muerte de su entrañable amigo Lessing en 1781, año de publicación de la *Crítica de la razón pura* de Kant, F. H. Jacobi expone a la luz pública el llamado «caso Spinoza», en el que acusa al fiel autor de *Natán el Sabio* de seguir el panteísmo de Spinoza, lo que *de facto* significaba tacharle de ateo. Mendelssohn publicará unos días antes de su muerte *A los amigos de Lessing. Apéndice al epistolario del señor Jacobi sobre la doctrina de Spinoza* (1786). La polémica tiene lógicamente un alto interés sobre el tema suscitado y para la recepción e influencia del pensamiento spinozista. Pero, al mismo tiempo, se hace eco de un ambiente intelectual en el que la razón ilustrada tiene especial cobijo y refleja, además del homenaje al filósofo amigo, esa personalidad de singular honestidad intelectual y moral que caracterizó a nuestro Mendelssohn, sin excluir, por otro lado, aún la permanencia de la discusión religiosa que llegará al siglo XX, especialmente en la compleja relación que vivirá el judaísmo respecto a la «cristianización social» que supondrá la asimilación

de judíos ilustrados que abandonarían por ella su fe y su pueblo, como sucederá con la propia familia de Mendelssohn, cuyo nieto, el famoso compositor Felix Mendelssohn, se convirtió al cristianismo.

Es momento de discurrir por la acción de los propios maskilim, de indagar en sus ideales e inquietudes y de plasmar el resultado de sus principales obras y la repercusión del movimiento de la Haskalá. La tesis que sosteníamos sobre su ubicación y contribución a la Modernidad permite más una mirada sobre la pluralidad del judaísmo y la cultura judía que llega hasta hoy que la perspectiva que hayan adoptado sobre ellos cualquiera de los grupos sociales, sean laicos o religiosos, incluidos los mismos investigadores que pretendían, sin duda honradamente, la objetividad de su visión. Por ello, la identificación de un largo movimiento, que convive y propicia en gran medida el proceso de emancipación de los judíos en Europa, con la asimilación de no pocos de ellos y, en consecuencia, con el «fracaso» del mismo, resulta, para nuestra percepción, un juicio exagerado que abre más interrogantes sobre la Modernidad judía de las que trata de explicar.

Lo cierto en todo caso es que aquellos maskilim querían y buscaban el modelo de un *judío moderno*, que debía en primer lugar propiciar, conseguir y mantener una educación secular para sus jóvenes que abarcara todos los saberes, científicos y humanistas, que caracterizaban al hombre ilustrado europeo, lo que llamarían un tanto pomposamente la «expansión del intelecto». Ello permitiría la participación activa en la sociedad del momento al reunir las mejores cualidades y competencias de la cultura occidental, al tiempo que mantenían las señas de identidad con las que la historia había configurado la cultura judía. La preparación profesional y la escritura, el cultivo de los diversos géneros literarios y la propia crítica literaria, emergían con fuerza tras los múltiples ejemplos que en varios lugares de Europa habían ido desbrozando el camino desde el siglo XVI, pero muy especialmente en el XVII y más aún tras el empuje decisivo de Mendelssohn que cuajaría definitivamente en la actividad del movimiento de los maskilim en los últimos decenios del siglo XVIII.

II. LA LITERATURA DE LA HASKALÁ

La lengua hebrea, que ciertamente no se había olvidado y que, además, se había abierto ya, como vimos, a obras filosóficas y científicas con razonable acierto (para los estudios cabalísticos ya tenía probada eficacia hacía varios siglos sin lapso alguno, aunque con resultados ciertamente desiguales) iba a cobrar nuevo impulso cuando los desafíos se tornaban progresivamente más literarios.

1. *Los autores de transición o precursores*⁵

En Padua, fruto del ambiente de aquella afamada escuela que venía produciendo médicos judíos provenientes de Italia y de diversos lugares de

5. Este apartado quiere poner de relieve la relación entre pensamiento y literatura. Para un estudio literario de los autores más destacados cf. cap. 31.

Centroeuropa desde hacía ya dos siglos, e influido por la propia literatura italiana, aparece en la escena preilustrada Mosé Hayyim Luzzatto (1707-1747). De la conocida rama de los Luzzatto, del que Simone había sido hasta el momento su exponente más digno, a Mosé se le otorga su carácter pionero con la enunciación de su canon poético en la obra *Leshon limmudim* (*Lengua de los estudiosos*).

Abraham Dov Lebensohn ha-Cohen (1789-1877) escribe *Emet ve-emuná* (*Verdad y fe*) de estilo alegórico y A. B. Gottlober (1811-1899), *Tiferet li-bené biná* (*Magnificencia para los hijos de la razón*) dedicado a un discípulo, publicados ambos en 1867.

Samuel David Luzzatto (1800-1865), también emparentado con la saga familiar italiana, fue profesor del colegio rabínico en Padua, escribió poemas y cientos de cartas de correspondencia con Geiger, Zunz y Rapoport, llegando así con su pensamiento a los círculos de la Haskalá. Hombre tradicional, incluso crítico con Maimónides, no cree en la conciliación de conocimiento y fe, y sitúa el origen de la moralidad en los profetas de Israel, pero manifestó un espíritu crítico en su obra que abrió un espacio literario novedoso.

2. Los comienzos literarios de la Haskalá

Tras la estela de Mosé Mendelssohn, la Haskalá se extiende progresivamente desde Alemania y centro de Europa hacia el este europeo, de Ámsterdam o Berlín a Varsovia, Vilna y Odessa. En Hamburgo, Neftalí Herz Wessely (1725-1805) pertenece al círculo del filósofo. Tras conocer la tradición literaria española e italiana en los Países Bajos, escribe obras de carácter ético, en su empeño en difundir los ideales de la Haskalá, especialmente a través de sus colaboraciones habituales en el periódico *Hameassef*, seguramente el más importante de la Ilustración judía.

Najman Krojmal (1785-1840) pertenece al grupo de jóvenes que se unen al movimiento ilustrado, representa muy bien ese primer momento de la ilusión por compaginar los nuevos ideales sin abandonar las tradiciones judías, aprende nuevos idiomas y escribe una original y seguramente premonitoria obra filosófica, *Moré nebuje ha-zeman* (*Guía de perplejos de nuestro tiempo*), publicada tras su muerte por Zunz en 1851. Discípulo suyo es Solomon Rapoport (1790-1867) sobre el que los rabinos proclaman un *herem* que le hace huir a Praga. Pero seguramente el hombre más importante del grupo será Leopold Zunz (1794-1886), que pasará a la historia de la cultura judía moderna por ser el creador de *Die Wissenschaft des Judentums* o *La ciencia del judaísmo*, que consiste en la investigación sistemática de la religión, historia y literatura judías, mediante la utilización crítica de todas las fuentes disponibles. No podemos olvidar el contexto cultural europeo de la época, desde la influencia de Hegel hasta el progreso de la crítica bíblica moderna. Los judíos ilustrados quieren utilizar los mismos medios que las sociedades ilustradas europeas promovían para sus ciencias históricas *nacionales* y fundan a tal fin la Sociedad para la Cultura y la Ciencia de los Judíos en 1819. El ideal de estos maskilim innovadores, dotados de profunda formación judía y ansiosos por conocer todos los campos del saber profano, promueve la educación y

muestra gran preocupación social hacia su pueblo, al que desea elevar en todos los sentidos, materiales e intelectuales. En este momento cultivan aún la Biblia dada su presencia en la cultura del pueblo y al tiempo comienzan a traducir al hebreo las obras clásicas: Homero, Virgilio, y más tarde los Schiller y Byron, desencadenan una euforia humanística que aspira a crear el *hombre nuevo* de la Haskalá. Ciertamente las circunstancias sociales y políticas del este europeo no son las mismas que las de Alemania o los países del centro. El arraigo en Odessa o Vilna, centros muy relevantes de la Haskalá del este, fue más tardío, y estuvo circunscrito a élites pudientes y cultivadas, que la influencia sociocultural que los ilustrados judíos ejercían de y desde Berlín.

3. *La madurez y transformación de la Haskalá*

Conforme avanza el siglo XIX madura el movimiento ilustrado judío, que da pie al largo y sinuoso proceso de emancipación de los judíos en Europa. Una serie de factores como las revoluciones sociales y políticas que acompañan el desarrollo industrial y la instalación de la Modernidad en el Viejo Continente, en los ya constitucionales Estados Unidos de Norteamérica, y en América del Sur con las independencias de los países latinoamericanos, anuncian un nuevo tiempo que por lo que se refiere a la evolución de las comunidades judías, se caracterizará por la aparición de una pluralidad sociocultural y religiosa en el seno de las mismas. Asimismo las comunidades judías incorporarán un alto nivel de secularización que culminará con la llegada del sionismo a finales del siglo XIX. Dicho proceso aún perdura en sus claves fundamentales, aunque lógicamente el siglo XX, con la Shoá y la creación del Estado de Israel estructurará una nueva dinámica impensable para los fundadores de la Haskalá. El creciente proceso de asimilación de muchos judíos en el siglo XIX tendrá su contrapunto, por un lado, en la reacción de las ortodoxias religiosas y, por otro, en la búsqueda de nuevas identidades seculares judías. En cualquier caso, el proceso ilustrado y el movimiento de los maskilim resultó ser decisivo en la incorporación de los judíos a la Modernidad, aunque desencadenó la fragmentación subsiguiente de las cosmovisiones judías y una fuerte polarización en el seno del judaísmo religioso. Para Hans Küng estaríamos ante un nuevo paradigma en la historia del judaísmo que no duda en denominar «asimilación a la Modernidad», aunque la propia denominación encierra un término, «asimilación» que resultará no pocas veces la «piedra de escándalo» o límite donde se va a encontrar la identidad judía, se manifieste esta en su dimensión religiosa o simplemente secular.

En el corazón del siglo XIX, la literatura de la Haskalá, en hebreo, discurrirá por el descubrimiento y la creatividad de géneros literarios que marcan aún una convivencia muy cercana entre la poesía y la novela, de una parte, y el género periodístico o, mejor aún, las publicaciones periódicas ilustradas, de otra. La poesía sigue más por los caminos de la idealización ilustrada en los que la felicidad individual y social del pueblo vendrá por la conquista del espíritu, que garantizará un mundo siempre mejor. Yehudá Leib Gordon cantará esa transformación del mundo y Miká Yosef Leben-

sohn (1828-1858), de Vilna, será el poeta más creativo del momento con una obra intimista y melancólica de gran valor lírico.

Sin embargo, la prosa, bien en la novela, en el periódico o en el panfleto refleja con mayor verosimilitud la cruda realidad de la vida judía en los guetos de la Europa oriental, con la intención de ayudar y remediar la miseria material y espiritual de los mismos. Así, por ejemplo, escribirá el creador de la novela moderna Abraham Mapu (1808-1867), que en sus novelas trata de expresar la superación del choque entre las nuevas ideas y las tradicionales o con la miseria del gueto.

También las publicaciones periódicas ocuparán un lugar privilegiado en la difusión de los ideales de la Haskalá y jugarán un papel de enorme relevancia para el renacimiento del idioma hebreo, compatible con el cultivo del yídís o del judeoespañol en igual medio. Aunque muchas veces de vida efímera, las publicaciones periódicas resultaban muy asequibles y eran muy leídas. Fueron una verdadera escuela de literatos y eruditos, donde se ejercía la crítica y se difundían las nuevas ideas —auténtica propaganda, que respondía al creciente interés cultural en el seno de las comunidades judías.

Además de la ya mencionada evolución del siglo XIX y de la difusión de la Ilustración judía hacia el este europeo, estos autores también se harán eco de las condiciones sociales, políticas y culturales de sus comunidades (el *shtetl* aún perdurará hasta comienzos del siglo XX). A su vez, también recibirán la influencia de los movimientos literarios europeos, como el Romanticismo o el Realismo, entre otros. La combinación de todos estos factores unida a la personalidad de cada autor quedará reflejada en la producción literaria de escritores como Mapu, Méndele Mojer Seforim o Yehudá Leib Gordon.

III. VALORACIÓN GENERAL

La Haskalá, como la propia Ilustración general, sufrirá un análisis crítico en las generaciones posteriores que llega hasta hoy. La Escuela de Fráncfort⁶, en la que participan activamente pensadores judíos, es buena prueba de ello, pero también lo serán muchos críticos de los sucesivos positivismos⁷, que traerían causa de aquella, y, por supuesto, posiciones religiosas y laicas por variadas razones desconfiaron de aquel progreso de la razón ilustrada. Conviene, sin embargo, enfatizar en ese marco la singularidad de la crítica interna, por lo tanto, judía, a su propia Haskalá, por cuanto ha sido recurrente a lo largo del siglo XX y afecta a la visión del conjunto del movimiento de los maskilim y, por ende, a la propia literatura que crearon. La crítica específica pondría el énfasis en los supuestos resultados de tal movimiento, que no lograrían el buscado *judío nuevo* o *judío ideal*, y en su responsabilidad sobre la abundante cantidad de asimilados que habrían abandonado *de facto* el judaísmo y sobre la carga destructiva del propio carácter judío. El propio Yehudá Leib Gordon al final de su vida

6. Con Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Walter Benjamin como figuras más destacadas.

7. Especialmente el Círculo de Viena.

constataría con amargura el fracaso de los maskilim en el poema «¿Por quién me afano?». De hecho, la crítica acerba de estos ilustrados sobre el mundo tradicional irá seguida de la exaltación literaria del humanismo de aquellas comunidades judías del gueto en lo que se ha llamado «el mundo de Shalom Aleijem». Con todo, también hubo desde el principio de la nueva literatura hebrea quienes valoraron el esfuerzo de los ilustrados, como el propio pensador Ahad ha-Am, que pondera de modo razonablemente positivo la personalidad de Mendelssohn. En todo caso, la paradoja, a nuestro entender, reside en el propio carácter ilustrado que sustentará gran parte de esa crítica e impregnará definitivamente el camino de progreso de los judíos. Es decir, la fundación del sionismo y la propia aparición de una nueva realidad judía que hablaba en el nuevo hebreo y expresará hasta hoy, en una poderosa y muchas veces brillante literatura, el nuevo mundo que sumerge a los judíos en la Modernidad en el siglo xx. En efecto, no corresponderá a la visión histórica del movimiento de la Haskalá la *judeidad* moderna, pero creemos igualmente que tal eclosión difícilmente se hubiera producido sin su labor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albiac, G. (2013), *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Tecnos, Madrid.
- Feldman, S. (1997), «Spinoza», en D. H. Frank y O. Leaman (eds.), *History of Jewish philosophy* II, Routledge, Londres/Nueva York, pp. 612-635.
- Küng, H. (2007), *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, trad. V. A. Martínez de Lopera y G. Canal, Trotta, Madrid.
- Lange, N. (2000), *El judaísmo*, trad. M. Córdor, rev. P. Cintora, Cambridge University Press, Madrid.
- Morgan, M. L. (1997), «Mendelssohn», en D. H. Frank y O. Leaman (eds.), *History of Jewish philosophy* II, Routledge, Londres/Nueva York, pp. 660-681.
- Mosé Mendelssohn (1972), *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe* 3/1, Friedrich Frommann, Stuttgart/Bad-Cannstatt.
- (1991), *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo* [1793], introducción y notas de J. Monter Pérez, Anthropos, Barcelona.
- Ruderman, D. B. (1995) *Jewish thought and scientific discovery in early modern Europe*, Yale University Press, New Haven/Londres.
- Spinoza, B. (1986), *Tratado teológico-político* [1670], trad., introd., notas e índices de A. Domínguez, Alianza, Madrid.
- (1995), *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, trad. y notas de V. Peña, Alianza, Madrid.
- *Complete works* (2002), trad. S. Shirley, introducción y notas de M. L. Morgan, Hackett Publishing Company, Indianápolis/Cambridge.

LOS COMIENZOS DE LA LITERATURA HEBREA MODERNA:
PRECURSORES Y AUTORES DE LA HASKALÁ

Alicia Ramos González

«No así el necio, que es como un caracol escondido que no ha visto el sol; está privado de la luz, por eso le repugna el esplendor de su brillo».

Abraham Mapu

«Voy a intentar por última vez a ver si puedo escribir un poema, por eso, de junto a la olla me retiré llena de ira».

Rajel Morpurgo Luzzatto

«Ser un judío en casa y un ser humano fuera de ella».

Yehudá Leib Gordon

La literatura de la Haskalá se desarrolla en diferentes centros geográficos del este de Europa —principalmente Galitzia, Rusia y Lituania—, durante un periodo de algo más de cien años, marcados por el florecimiento de la literatura en hebreo y por una intensa y diversa actividad creativa. Un siglo en el que los autores judíos influenciados por el movimiento secular impulsado por Mosé Mendelssohn se encuentran envueltos en el gran drama de los comienzos de la modernidad judía y se sienten ahogados, desalentados con su propia cultura y, muy especialmente, con la educación judía religiosa tradicional, lo que los lleva a vivir el complejo dilema entre el respeto a la tradición heredada de generación en generación y la búsqueda de nuevos horizontes, aprovechando las múltiples posibilidades que la Modernidad y la integración en la cultura y la sociedad gentiles les brindan. Por ello encontraremos actitudes que irán desde aquella más conservadora y racionalista de los que se sienten comprometidos e impulsan reformas en el judaísmo tradicional hasta el secularismo más radical. Sin embargo, todos ellos deberán proporcionar con sus actos y escritos modelos para el nuevo hombre judío nacido de la cuna de esta revolución.

Igualmente la creación artística atravesará diferentes etapas, desde la del último cuarto del XVIII impregnada de una idea positiva del mundo y caracterizada por una exaltación de los ideales ilustrados y el ansia de renovación, hasta la de finales del siglo XIX, en la que el optimismo propio de este movimiento dejará paso al desencanto y la búsqueda de nuevos horizontes en los que ya se adivina la influencia de la nueva corriente nacionalista que en estos años se propaga por la judería del centro y este de Europa. Por ello, la literatura de la Haskalá se periodiza en tres ciclos temporales: el periodo racionalista (1781-1830), el romántico (1830-1850) y el realista, desde mediados del siglo XIX hasta 1881, año del comienzo de los terribles pogromos antijudíos del Imperio ruso. No obstante, aunque esta división es la más utilizada, debemos tener en cuenta que ya antes de 1870 ciertos escritores preilustrados producen textos que comienzan a sentar algunas de las bases de esta nueva literatura y que más allá de finales del XIX aparecerán todavía textos relevantes de este movimiento. Por otro lado, como quedará patente a lo largo de este capítulo, ciertos autores y obras poseen y conjugan rasgos de los diferentes periodos.

En general, la secularización caracterizará la mayor parte de la producción literaria hebrea del siglo XIX, jugando esta un importante papel en el proceso para laicizar la cultura judía. Por ello, los maskilim serán duramente atacados por los sectores más radicales y tradicionalistas, que intentan preservar el hebreo únicamente como lengua litúrgica y para el estudio de la Torá, y se oponen férreamente a su uso para fines no religiosos. El empleo de la lengua bíblica por estos escritores modernos hará que se prohíba la lectura e impresión de sus obras, hasta tal punto que casas de impresión tan afamadas como la de la familia Shapira de Slavuta no editan ni un solo libro de un *maskil*, obligándoles a publicar en Vilna o en el extranjero (Parush y Sternberg 2004, 203). Los oponentes de la Haskalá —*jasidim* y *mitnagguedim*— se muestran tremendamente hostiles hacia la poesía, la novela romántica y la *melisá*¹, los géneros más frecuentemente empleados por los maskilim para propagar los ideales de la Ilustración, despertar acalorados debates en el seno de la comunidad y burlar la férrea censura establecida por los sectores más conservadores. Una censura que enjuicia e interviene todas aquellas obras que pueden suponer un ataque a la religión o la moral, pero que de ningún modo consigue frenar la penetración y calado de estos textos en determinadas capas y sectores —especialmente en el de los jóvenes estudiantes de las *yeshivot*— de la sociedad judía.

Estos géneros conviven y se desarrollan durante el periodo de la Haskalá junto a la prensa, que adquiere una rápida e importante expansión en el siglo XIX. A través de ella los escritores ilustrados introducirán en la comunidad judía el conocimiento de una Europa fascinada en estos momentos por el pensamiento, la poética, la lengua y el arte. La prensa, un género tremendamente dinámico, será impulsada por escritores consagra-

1. Palabra hebrea que significa pomposidad, estilo florido. Los maskilim usaron la *melisá* con una connotación no peyorativa y así, durante el periodo de la Haskalá, significa crear un tejido erudito a base de citas bíblicas fragmentarias. Se trata de un lenguaje poético sublime basado en frases bíblicas y una correcta gramática hebrea; una forma poética expresiva con una estructura lógica que permite un argumento racional persuasivo mientras al mismo tiempo emplea florituras retóricas y figurativas que daban a los textos una forma estética agradable (Parush y Sternberg 2004, 194-196).

dos y jóvenes aspirantes, muchos de los cuales encuentran en las publicaciones periódicas no solo una magnífica plataforma de divulgación de sus ideas y textos, sino también una profesión que les permite mantenerse y dedicarse a la escritura.

I. ESCRITORES Y AUDIENCIA

Durante la Haskalá, literatura, escritores y audiencia van a sufrir una profunda transformación. Los maskilim, que forman parte de una élite intelectual, no solo se centrarán en la apertura de nuevos campos de la creación literaria y la introducción de reformas en la metodología para el estudio de la literatura judía, también se marcarán importantes objetivos más allá de lo puramente estético y de la actividad literaria, como la reforma de la vida judía, el renacimiento cultural, el uso del hebreo como lengua de creación literaria y la presentación del prototipo del judío moderno, aquel que, despojado de todas sus supersticiones, conjuga los valores y educación judíos con una amplia formación en materias profanas.

La gran mayoría de los escritores de la Haskalá se ajustan a un mismo patrón social y cultural: proceden de familias judías tradicionales y cuentan con una amplia educación religiosa, pues comparten un proceso educativo común que comienza en los *jadarim* —donde los profesores, como retratarán más tarde algunos de los propios maskilim en sus escritos, son, en gran número, unos ignorantes en gramática y Biblia— y continúa después en las *yeshivot*. Algunos llegan a verse atraídos en la adolescencia por el movimiento pietista liderado por el Baal Sem Tob e incluso a pertenecer a alguna corte rabínica. Sin embargo, más tarde, cuando comienzan a viajar a las grandes urbes del movimiento ilustrado judío, como Berlín, Odessa, Vilna, Viena, o en las mismas ciudades rusas o galitzianas de las que proceden, donde operan, la mayoría de las veces, pequeños, pero vibrantes círculos de maskilim, estos eruditos talmúdicos se empapan entonces de las ideas del movimiento ilustrado judío, se inician secretamente en el saber y la literatura europeos del momento que abren de par en par sus mentes y abandonan el yídis —para la inmensa mayoría de ellos su lengua materna— a favor de la lengua hebrea, a la que quieren convertir en una lengua viva con la que pueda crearse una literatura no religiosa que sea vehículo de transmisión de los valores ilustrados, de la educación secular y del modelo del nuevo hombre judío.

De esta forma, el maskil representa al moderno intelectual, emblema de la transformación cultural, lingüística y literaria que tiene lugar a lo largo del siglo XIX en la comunidad judía del centro y este de Europa; es un judío que colisiona con sus padres, profesores y líderes espirituales, y un enemigo acérrimo del jasidismo. Sus escritos, muchos de los cuales están redactados en un estilo exegético, tienen una intención reformadora y están encaminados a introducir el liberalismo y racionalismo en la vida judía, aunque sin pretender un desplazamiento total de lo viejo en favor de lo nuevo. Los maskilim —muchos de los cuales serán *Litvakes*²— vuelven

2. Pl. de *Litvak*. Judíos procedentes de Lituania, el noreste de Polonia, el norte y oeste de Bielorrusia, el sur de Letonia y el noreste de Prusia.

al texto bíblico y luchan por legitimizar el hebreo de la Torá, especialmente el uso literario de la lengua hebrea de los profetas —dotada para ellos de la belleza, frescura y vigor que la nueva literatura hebrea necesitaba (Klausner 1972, 2)—; manejan con habilidad e ingenio las formas literarias para hacer de la literatura un vehículo al servicio de los ideales ilustrados; experimentan con la poesía y el relato, utilizando géneros tan variados como la sátira, el epigrama, la fábula, el relato epistolar o el diálogo de la muerte; combaten contra lo mágico en la literatura por considerarlo algo característico del mundo jasídico.

La literatura de la Haskalá, fermento de cambios sociales, ideológicos y culturales en la sociedad judía contemporánea, actuará igualmente en la modernización, ilustración y desarrollo de su público lector, que, especialmente dentro del género masculino, ya no solo leerá poesía o novela, sino también libros teóricos y científicos.

La audiencia literaria hebrea dejará de ser minoritaria e incluirá a grupos sociales a los que jamás antes había llegado. Aunque es cierto que todavía en el periodo decimonónico el número de lectores hebreos continúa siendo bajo —debido, muy especialmente, a las estrictas sanciones sociales a aquellos que leen esta literatura, considerada por los sectores judíos más conservadores no solo indeseable sino incluso indecorosa, y a sus creadores, los maskilim, como herejes (Parush y Sternberg 1994, 3) y a que se trata de una audiencia casi exclusivamente masculina, eliminando así a la mitad de sus posibles lectores, las mujeres—, sin embargo, dicho periodo va a estar marcado por un fenómeno de gran relevancia, la feminización de la literatura hebrea y de su audiencia (Ramos 2005, 79-84), y ello va a traducirse en la aparición, casi simultánea, de dos figuras hasta entonces desconocidas en esta literatura, la *qoret* o lectora y la *soferet* o escritora.

Las mujeres, grupo social al que iban dirigidos algunos de los más importantes objetivos de los maskilim, como la reforma de la educación judía, se convierten, en el último tercio del XIX, en un grupo social emergente, centro de atracción de los autores de la Haskalá. Si al principio ni siquiera las habían tenido en cuenta como potenciales lectoras de sus trabajos —a pesar de que estas no van a dudar en dirigirse a ellos por correspondencia para increparles por el uso de su lenguaje obsceno o vulgar de sus textos, leídos también por decentes hijas de Israel—, después serán percibidas como un elemento fundamental para infundir en sus hijos el amor por dicha literatura, por la lengua hebrea y la Torá (Parush y Sternberg 1994, 16-19).

Hasta hace apenas dos décadas se había mantenido que las mujeres habían quedado al margen de este movimiento sociocultural y literario, pero recientes investigaciones han puesto de manifiesto que ellas también desempeñaron un papel significativo en dicho movimiento. Es cierto que no se puede comparar la implicación y volumen y calidad de la literatura de los maskilim con aquella producida por las judías ilustradas o *maskilot* del periodo, pero también lo es que la renovación que lleva implícita este movimiento en las mujeres es mucho más radical que en el caso de los varones judíos.

Las maskilot, mujeres judías contagiadas y comprometidas con los ideales de la Haskalá, se ajustan, al igual que sus compañeros masculinos, a un mismo patrón. Dirigidas desde la infancia y la adolescencia para ser

mujeres excepcionales de su tiempo, son normalmente hijas de familias más o menos acomodadas cuyos padres simpatizan con el movimiento ilustrado judío o admiran a algún maskil con el que a veces incluso llegan a mantener cierta amistad. Pero a diferencia de estos, ellas reciben una educación laica en las escuelas no judías del gobierno, una educación europea que incluye música, historia e idiomas; también formación en lengua hebrea a través de profesores particulares³, tutores privados, muchos de los cuales pertenecen igualmente al movimiento y las ayudan a introducirse en el mundo de la moderna literatura hebrea secular. A partir de aquí, la mayoría de estas jóvenes continuaban su formación de forma autodidacta, aprendiendo lenguas y, sobre todo, entregándose a la lectura de novelas europeas —hijas de estas jóvenes van a sufrir el llamado «mal de las mujeres», la adicción a la lectura.

Con alguna excepción, estas mujeres notables que leen literatura en hebreo, escriben en hebreo y algunos de sus escritos son publicados en *Ha-maggid*, *Ha-melitz* o *Ha-shajar*, comparten también la procedencia geográfica, pues son oriundas de Lituania, Galitzia y la Rusia Blanca, las zonas de mayor influencia y desarrollo de este movimiento revolucionario y donde la Haskalá prevaleció durante más de una generación. Hasta la fecha ya han sido documentadas más de una treintena de autoras, pero, desgraciadamente, de muchas de ellas apenas sabemos nada. Entre los pocos textos conservados abundan las cartas⁴ y ensayos críticos, ya que las maskilot dominarán los considerados géneros literarios menores o denigrados por su asociación con la autoría femenina. Muy pocas consiguieron publicar un volumen completo, por lo que gran parte de su producción está por descubrir, olvidada en las páginas de las publicaciones periódicas para las cuales escribieron o en manuscritos conservados por sus familias.

A diferencia de los maskilim, ellas trabajaron de forma aislada, sin pertenencia a círculos de pensamiento o culturales, y uno de los pocos medios que tuvieron para relacionarse con los maskilim fue por medio de la correspondencia. A través de estas cartas se observa que si bien hubo maskilim que describieron a heroínas educadas como un ideal, que expresaron entusiasmo al conocer en persona a una mujer judía de ideas ilustradas o, incluso, que fundaron escuelas para chicas, en la mayoría de los casos, las maskilot nunca salieron del tradicional mundo judío de la exclusión femenina en el que habían crecido al permanecer fuera de estos círculos considerados por los ilustrados judíos como un mundo exclusivamente para los varones judíos (Cohen 2008, 10).

3. De hecho, Y. L. Gordon reconoce en una carta que «Todos los escritos compuesto en hebreo por mujeres son mejores en estilo y pureza que muchos de los compuestos por los hombres... porque las mentes de las mujeres no han sido arruinadas en su juventud en las cámaras muertas de los *jadarim*» (Balin 2000, 16).

4. En el siglo XIX, el género epistolar es muy común, no solo entre las mujeres, sino también entre los maskilim que emplean profusamente las cartas para sus novelas epistolares, especialmente los autores satíricos. Por eso, a pesar de todo, la carta seguirá siendo considerada un género de ellas, apropiado para las mujeres, pues las mantiene en el espacio privado sin violar las normas de modestia femenina.

II. PRECURSORES ITALIANOS. LOS LUZZATTO

1. *Mosé Hayyim Luzzatto (1707-1747)*

El siglo XIX descubre a Ramhal (acrónimo de este autor), cabalista y poeta perseguido y denostado por sus contemporáneos, cuyas ideas y concepciones artísticas no tendrán razón ni acogida hasta varias décadas después de su muerte, cuando es tomado como modelo tanto por jasidim y *mitnagguedim*, como por autores ilustrados.

La figura de M. H. Luzzatto, de transición entre la Edad Media y la Edad Moderna, solo puede entenderse en el ambiente social y cultural de su Padua natal, que en el siglo XVIII formaba parte de la República de Venecia y era una ciudad que gozaba de una gran libertad e independencia. La comunidad hebrea de esta ciudad destacaba por ser un importante centro de estudios judíos al que acudían jóvenes procedentes de la Europa central y oriental para perfeccionar su formación religiosa, pero al mismo tiempo, gracias a las escuelas médica, astronómica y filosófica de la universidad padovana, la comunidad se había visto permeada por las nuevas ideas procedentes de la cultura secular. La obra de Luzzatto es, sin duda, reflejo de la sociedad en la que vivió, regida por los principios de la vida tradicional judía y aún bajo las secuelas del movimiento mesiánico de Shabbetay Sebí pero a las puertas mismas de la Modernidad y la Emancipación.

Todo ello influye para que Luzzatto, nacido en el seno de una anti-gua y reputada familia judía italiana en la que abundaban los eruditos y comerciantes, pueda presumir de una educación mixta. Tuvo el privilegio de formarse en estudios religiosos con los mejores maestros rabínicos con los que aprende Torá, Talmud, Midrás y literatura halájica, y de completar su formación con el aprendizaje de lenguas y literaturas clásicas, la mejor literatura secular del momento y la cultura italiana. Instruido en la poética y cautivado por la mística, siendo un adolescente estudia con ahínco cábala, convirtiéndose rápidamente en una de las mayores autoridades de su tiempo y reuniendo en torno a él un influyente círculo que pronto será perseguido por las autoridades judías (Garb 2010, 189-202).

Cuando aún no ha cumplido los dieciséis años, se inicia en la poesía con la composición de una elegía de lamento por la muerte de uno de sus maestros más queridos, Yisjac Hayyim Cohen de Cantarini, y apenas cuatro años más tarde ve publicado uno de sus más importantes textos de retórica *Lengua de los estudiosos* (1727). Ramhal toma el título de Is 50,4 y dedica la obra a Isaías Bassani como obsequio por sus años de instrucción y amistad. Compone aquí un importante trabajo filológico en el que ya da muestras de un gran dominio del hebreo bíblico y de un depurado estilo. La obra destaca por su defensa de la lengua hebrea como vehículo de una cultura judía viva, por el soberbio empleo de numerosas citas de la Torá que ejemplifican su argumentación y sobre la nueva teoría de versificación hebrea, donde hace gala de un extraordinario conocimiento de la retórica clásica y enuncia las reglas y modelos de su poética a través de la utilización de nuevas formas prosódicas. Dividida la obra en tres partes, la primera de ellas está dirigida a la juventud judía, a la que el autor pretende ilustrar en los modos de expresión peculiares de la lengua

hebrea; la segunda está dedicada a la alabanza de sus cualidades, su santidad y espiritualidad, su historia y su grandeza, y en la ejemplificación de sus usos metafóricos; en la parte final de la obra, el autor concreta en un estudio sobre la dramaturgia y sus reglas.

A continuación escribe dos dramas: *Historia de Sansón* (1724), inspirado en el relato bíblico de Sansón y Dalila y escrito según el estilo de los dramas alegóricos italianos del momento, y *Torre de esplendor* (1727), un epitalamio compuesto con el estilo pastoral de Giovanni Guarini y en honor, de nuevo, de su amigo Bassani. Con una fuerte influencia de la Biblia, la cábala y la literatura homilética, y dividido en cuatro actos que concluyen con la victoria de la justicia, el amor y la razón ante el mal, es relevante especialmente por el uso de un lenguaje melodioso y hermosos pasajes líricos.

Prueba también de su talento y personalidad es su *Setenta correcciones* (1729), un trabajo que surge de los intereses de su círculo cabalístico y que el autor redacta apenas en el transcurso de un mes. Compuesto en la lengua del *Zóhar* y, según el propio Luzzatto, por inspiración del espíritu de Abraham, Moisés y el profeta Elías, el trabajo es en esencia la recopilación de siete interpretaciones diferentes del versículo que cierra el Pentateuco (Dt 34,12).

En 1734, después de la prohibición y destrucción de parte de sus trabajos cabalísticos y de establecerse en Ámsterdam —tras ser excomulgado y obligado por las autoridades rabínicas a abandonar su tierra natal—, escribe una de sus más importantes obras de carácter ético, *Vía de justos* (1784) una guía ética para el hombre que busca la perfección religiosa y que, aunque no será publicada hasta después de su muerte, se convertiría en uno de sus textos más relevantes y de mayor repercusión, llegando a ser incorporado a los *curricula* de las *yeshivot* del movimiento *Musar*.

Aunque su obra más modernizadora es *A los justos la alabanza* (1743)⁵. Se trata de un trabajo alegórico que, dividido en tres actos y con reminiscencias bíblicas, posee un importante asiento filosófico y una clara finalidad moral y didáctica. A través de un argumento sencillo que concluye con el triunfo de la justicia sobre la maldad, el autor no solo retrata sus amargas experiencias en sus años de persecución y aislamiento, sino que también reitera su deseo de que la lengua hebrea se convierta en una lengua viva y atractiva para la juventud judía y, como escritor esclarecido y preilustrado, proclama la necesidad de combatir la ignorancia con el estudio y el cultivo del intelecto⁶.

Considerado por críticos como Simón Halkin, Fishel Lachover o Israel Zinberg el padre de la literatura hebrea moderna, M. H. Luzzatto es enjuiciado en la actualidad como un gigante de la modernidad judía (Garb 2010, 2). Literato genial y controvertido y uno de los más prolíficos y originales cabalistas en la Europa moderna, redactó textos talmúdicos y de *musar* o enseñanza moral, escritos sobre retórica y lógica, y dramas, aunque fue la poesía la disciplina en la que sobresalió como un auténtico precursor al reunir un corpus que demuestra su genialidad en el uso de la lengua y de los recursos literarios, y que representará, para los seguido-

5. Traducido en Varela 1991, 47-100.

6. Para un análisis detallado de esta obra, cf. Varela 1991, 19-37.

res de la Haskalá, el anuncio de la nueva estética poética hebrea que ellos van a desarrollar décadas más tarde (Varela 1991, 17).

2. *Rajel Morpurgo Luzzatto (1790-1871)*

Casi medio siglo después de la prematura muerte del gran filósofo y cabalista, nace en el seno de la distinguida familia Luzzatto Rajel, cuyo nombre no solo estará relacionado con aquel por lazos genealógicos sino también literarios, pues los dos serán las figuras más destacadas de estos albores del renacimiento de la literatura hebrea en el centro italiano. Además, como mujer, adquirirá notoriedad en el mundo de las letras hebreas después de siglos de silencio femenino impuesto, al convertirse en la primera poeta hebrea moderna.

Descendiente de esta importante estirpe italiana, Rajel se cría con su primo Samuel David Luzzatto⁷, con el que mantendrá un vínculo especial durante toda su vida. Los Luzzatto eran en la Trieste de finales de siglo una familia muy conocida y respetada por su erudición. Rajel nunca asiste al *jéder*, pero dispone en casa de una magnífica biblioteca que le permite adquirir de forma autodidacta gran parte de sus conocimientos judaicos y recibe una amplia formación religiosa judía de mano de tutores privados. Aprende hebreo y arameo, Torá y los comentarios de Rashi, y a los catorce años empieza a estudiar literatura hebrea medieval y Talmud. Más tarde, se hace con un ejemplar del *Zóhar*, cuya influencia se dejará sentir en muchas de sus composiciones. También estudia matemáticas y literatura italiana. Rajel es una joven excepcional no solo por su talento y por su amplia formación en campos que hasta entonces eran parcela exclusiva de los varones judíos, sino también por su carácter y su decidida personalidad.

Cierto es que a comienzos del siglo XIX Rajel no es la primera italiana que destaca en el mundo del conocimiento y las letras judías, escribiendo oraciones o componiendo poemas. Antes que ella, desde el siglo XIII, podemos encontrar a otras mujeres de la comunidad que sobresalen en su época por poseer un saber excepcional al permitírseles instruirse mucho más allá de lo que *correspondía* a su sexo. Entre ellas, Paula de Verona, Miriam Shapira Luria, Fioretta de Módena, Ribka de Ferrara, Benvenida Abravanel y las poetas Débora Ascarelli o Sara Copio Sullam. Sin embargo, Rajel es la única de todas ellas que escribe en hebreo y no en italiano, su lengua materna⁸. Enamorada desde la infancia de la *lashon ha-qodesh*, siempre la utilizará en todos sus poemas y sonetos, tanto aquellos de carácter religioso como los profanos.

Rajel se inicia en el arte de versificar cuando apenas tiene dieciocho años y aunque será una escritora prolífica, durante décadas permanece en el anonimato del hogar y la familia. Una poeta doméstica que escribe

7. S. D. Luzzatto (1800-1865), reputado erudito y filósofo conocido también como Shadal. Autor de poemas y elegías, de diversos comentarios bíblicos y ensayos sobre la lengua hebrea, perteneció al movimiento *Wissenschaft des Judentums* (cf. *infra*) y colaboró en publicaciones periódicas como *He-jalutz* y con *Kerem jemed* (cf. *infra*).

8. Aunque algunas de sus composiciones en verso recuerden a la poesía religiosa hispano-hebrea, la mayoría de ellas, sin embargo, están escritas siguiendo el estilo poético hebreo italiano.

sus versos a los márgenes de las labores femeninas del hogar, subordinando su trabajo creativo a sus obligaciones como mujer judía. Especialmente después de su matrimonio, en 1829, con el comerciante judío Yacob Morpurgo, que nunca mostrará especial interés por el talento poético de su mujer ni aprobará que dedique parte de su tiempo a la escritura. A pesar de ello, Rajel buscará momentos para estudiar, atender a los discípulos que tutela y escribir. Tarea complicada para la poeta que, como ella misma versifica en alguna de sus composiciones, solo puede dedicarse a ello a altas horas de la noche, cuando, cansada tras haber cumplido con todas sus obligaciones como madre y esposa, encuentra su momento para la poesía, mientras su marido y sus cuatro hijos duermen.

Y no dejará Rajel de ser una ignota poeta hasta que su primo Semuel, que actuará de mecenas, envíe varias de sus composiciones al anuario literario *Kojbé Yisjac* (1845-1873). El nombre de la poeta, que entonces ya está cercana a los sesenta años y llevaba cuatro décadas atesorando poemas hebreos, aparecerá en esta publicación periódica junto al de renombrados cabalistas y algunos de los mejores escritores de la Haskalá. Entonces el talento creativo de Rajel es conocido públicamente. Pero son solo unas pocas poesías las que se publican en vida de la autora.

Como mujer, su aportación más relevante a esta nueva literatura es, sin duda, la de introducir en ella la auténtica experiencia femenina, enriqueciéndola con matices y temas hasta entonces desconocidos. Se insinúan cuestiones relativas a la diferencia entre los géneros y, especialmente, a las dificultades de las mujeres para desarrollarse en el mundo de la cultura y el arte, personificadas siempre en la figura de la poeta. La propia Rajel llega incluso a versificar las inseguridades que como mujer autora siente sobre sus talentos literarios y firma varios de sus poemas con el seudónimo de *Rimá*, gusano.

Su figura tendrá reconocimiento e influencia en escritores posteriores como Abraham Shlonsky que escribe un ensayo titulado *Rajel Morpurgo de la casa de los Luzzatto* (1926) y Asher Barash que incluye el poema «Oh, valle tenebroso» (1867) en una antología de poesía hebrea moderna (1938). Sin embargo, su figura será especialmente relevante para Débora Barón. Una en la poesía, en la primera mitad del siglo XIX, y otra en la narrativa, cien años después, escriben reconociendo el conflicto trascendental al que la mujer escritora debía enfrentarse: elegir entre ollas y poética, entre el deseo de reivindicar una vida literaria y las presiones para cumplir con los roles de género establecidos (Zierler 2004, 264).

III. LA PRENSA

Es gracias a la prensa como la escritora triestina consigue atravesar las fronteras de lo privado, durante siglos cerradas herméticamente a lo femenino, y hacer escuchar la voz de las mujeres en su lírica y en su protesta. Ya que con la Haskalá llega también a las comunidades judías del centro y este de Europa el desarrollo y expansión de la publicación periódica, a través de la cual se darán a conocer muchos maskilim y gran parte de su producción. La prensa será una de las armas principales para difundir su espíritu ideoló-

gico y un poderoso instrumento para el renacimiento de la lengua hebrea. Sus impulsores y colaboradores serán escritores que, a través de las páginas de los periódicos, darán a conocer gran parte de su trabajo, mantendrán acalorados debates y combatirán el jasidismo. Para la mayor parte de las maskilot serán la única vía para que sus escritos salgan del ámbito privado, ya que la edición de libros les está cerrada. Además, en el último tercio del siglo XIX, se registra un ligero aumento del número de jóvenes judías suscriptoras o que leen con regularidad estas publicaciones.

Es cierto que esta prensa hebrea será bastante más limitada que la escrita en yídis o en otras lenguas europeas, pero gozará de un gran prestigio debido a su especialización en la publicación de literatura, crítica y artículos científicos y de erudición. Por otro lado, aunque muchos de los periódicos de los maskilim serán de corta duración, contarán, no obstante, con la ventaja de poder llegar a un público más amplio y de ser mucho más fáciles de adquirir que los libros (Varela 1992, 38).

Las publicaciones periódicas de los maskilim serán numerosas y muy variadas. *Ha-meassef*, el primer periódico hebreo, comienza a publicarse en Königsberg en 1784 impulsado por un grupo de discípulos de Mosé Mendelssohn pertenecientes a la Sociedad de Amigos de la Lengua Hebrea. Aunque apenas dura dos décadas, es la principal publicación de los maskilim alemanes, tanto es así que a la Haskalá berlinesa se la conocerá como la generación de los *meassefim*. Publicado en hebreo con suplementos en alemán y marcado por la ideología de la Haskalá, la línea editorial de *Ha-meassef* estaba definida por su defensa del uso de la lengua bíblica y su crítica al oscurantismo y al empleo del yídis de los judíos del este de Europa. Su carácter es marcadamente literario, ya que en él se publican poemas, himnos, narraciones con enseñanzas morales, traducciones de literatura europea, ensayos, exégesis bíblica; también, cuestiones éticas y científicas, noticias del mundo judío, biografías, estudios históricos, gramaticales o lingüísticos... Es decir, todo lo necesario para ofrecer a sus lectores una nueva esfera cultural.

En el centro galitziano, destacan dos publicaciones periódicas: *Bikkuré ha-ittim* (1820-1831) y su sucesor *Kerem jemed* (1833-1843, 1854-1856). El primero, un anuario fundado en Viena por Shalom ha-Kohen (1771-1845) —uno de los editores de *Ha-meassef*— sigue en muchos aspectos las directrices del mensual alemán y puede considerarse el órgano de los maskilim en Galitzia. Entre sus colaboradores destacarán Y. Erter o S. Y. Rapoport (cf. *infra*), quien, además, escribirá para el anuario una serie de sobresalientes artículos con biografías críticas de líderes gaónicos. La segunda, *Kerem jemed*, será una de las mejores publicaciones de todo el periodo de la Haskalá, significándose sobre todo por su alto contenido intelectual y su dedicación al cultivo de las letras en hebreo. Muy popular entre los maskilim galitzianos, en sus páginas se podrán encontrar los escritos de importantes líderes del movimiento en Galitzia, como Perl, Schorr, Féder o Rapoport.

Aunque los maskilim de la Rusia zarista impulsaron numerosas publicaciones periódicas de gran calidad, el periódico *Ha-melitz* (1860-1904) destaca entre todas ellas por ser el primer semanario hebreo que circula en Odessa y uno de los más longevos de toda la Haskalá. Editado por el periodista de Zamosc Aleksander Zaderbaum (1816-1893), la publicación

expresa la posición y directrices ideológicas de la Haskalá en el Imperio zarista, promoviendo la integración de los judíos en la sociedad rusa. *Ha-melitz* contará a lo largo de sus cuatro décadas de vida con innumerables colaboradores y magníficos trabajos, artículos y reportajes entre los que sobresalen los de Shalom Aleijem. En los últimos años aparecen los primeros escritos de los jóvenes de la nueva generación literaria que está llegando a la literatura hebrea como Y. Leib, E. Leib Lewinsky, U. Nissán Gnessin, H. N. Bialik o D. Barón.

Entre los competidores más directos de esta publicación hay que mencionar el también semanario *Ha-maggid* (1856-1903), iniciador del género del ensayo de opinión en hebreo, y muy especialmente, durante su primera etapa, *Ha-shajar* (1868-1884), que, fundado y editado en Viena por Peretz Smolenskin (1842-1885), se convierte en una de las más importantes publicaciones de la Haskalá con una nutrida y variada audiencia: los lectores del Imperio ruso, algunas comunidades de la Europa occidental y central, y ciertos enclaves de inmigrantes judíos en América y Australia⁹. *Ha-tzefirá* (1862-1931) que desde Varsovia tomará el relevo de *Ha-melitz* como mejor periódico hebreo del Imperio ruso cuando aquel comienza a declinar.

IV. EL CENTRO GALITZIANO Y LOS AUTORES SATÍRICOS

A mediados del XIX, en Berlín, la cuna de la Haskalá, este movimiento ha comenzado a declinar, pero en Galitzia, se extiende de forma imparable, consolidándose en ciudades como Brody, Lemberg o Tarnopol. Será entonces cuando esta región centroeuropea devendrá en uno de los más vibrantes focos ilustrados judíos gracias al impulso, entre otros, de Krojmal y su discípulo Rapoport, ambos escritores ilustrados y apasionados impulsores de la *Wissenschaft des Judentums* (La ciencia del judaísmo).

Proveniente de una familia jasídica, el filósofo e historiador Najman Krojmal (1785-1840), se había contagiado de los ideales de la Haskalá en uno de sus viajes a Berlín, importándolos a su Brody natal. Con el tiempo se convertirá en el maestro de muchos de los grandes pensadores de la Haskalá en el núcleo del este. Su célebre *Guía de perplejos de nuestro tiempo* —publicada póstumamente en 1851 por Leopold Zunz— tendrá una amplia repercusión dentro del foco galitziano por la influencia que la obra ejercerá en otros ilustrados. En ella intenta actualizar la afamada obra del filósofo cordobés tratando de dar respuesta a todos los problemas y encrucijadas del judío del siglo XIX. Por su parte, el rabino, talmudista y poeta Selomó Yehudá Rapoport (1790-1867) sobresaldrá además de por su amplia actividad dentro del movimiento, por su adaptación hebrea de la *Ester* de Racine, que publica bajo el título de *El remanente de Judá* (1827).

9. El propio Smolenskin publica de forma seriada en él muchas de sus novelas y una serie de polémicos ensayos aparecidos entre 1875 y 1877 en los que el autor ataca duramente a Mosé Mendelssohn y a la Haskalá berlinesa como los causantes de la asimilación de los judíos. Entre otros colaboradores del mensual podemos mencionar a escritores de la talla de Méndelev Mojer Seformim, Y. L. Gordon o M. L. Lilienblum (cf. *infra*).

Sin duda alguna, este centro ilustrado se distingue particularmente por el desarrollo de la sátira, un género cuyos primeros estadios hay que buscarlos en las representaciones de Purim y que, a finales del siglo XVIII se extiende desde Alemania para, en el XIX, convertirse en elemento fundamental de la literatura de la Haskalá y en uno de los géneros más importantes de la literatura judía. Apropiado para alimentar el debate entre los maskilim y sus oponentes, la sátira de los ilustrados judíos es sobre todo antijasídica, explotando el personaje del jasid extremo, grotesco y ridículo, y parodiando sus libros y forma de vida. Aunque tampoco faltarán en ella los ataques dialécticos a los rabinos, sobre los que se descargan airadas y burlescas críticas contra sus prácticas y abusos, así como las imputaciones a los que los autores judíos ilustrados llaman hipócritas fanáticos ortodoxos.

Entre los precursores alemanes debemos citar a A. Halle-Wolfssohn, S. Levin-Berlin e Y. Euchel, quienes establecieron los patrones para el desarrollo del género en la literatura yídís y hebrea. En el centro galitziano destacan T. Féder, Y. L. Míeses e Y. H. Schorr¹⁰. Si bien los dos maestros indiscutibles de la sátira serán Y. Perl e Y. Erter.

1. Yosef Perl (1773-1839)

Aunque el educador y escritor de Tarnopol Yosef Perl se ve atraído en su juventud por el movimiento pietista del Baal Sem Tob, gracias a sus viajes comerciales por Galitzia toma contacto con algunos importantes maskilim, y muy especialmente con Menajem Méndel Lefin, y así es como se convierte en un acalorado oponente del movimiento jasídico, un auténtico maskil que va a realizar enormes esfuerzos en la modernización de los judíos del este de Europa.

Gran lector y amante de los libros, Perl atesora una magnífica biblioteca. En 1813, guiado por sus ideales ilustrados, fundará en su ciudad natal la escuela *Bet ha-jinuj* basada en los principales ideales educativos del movimiento de la Haskalá. Su intensa actividad dentro del campo de la enseñanza le lleva a ser condecorado en dos ocasiones. A mediados de la década de 1830, Perl pronuncia sermones en alemán, convirtiéndose así en el primer predicador judío moderno de Galitzia (Meyer, 2010). Mantendrá acaloradas disputas con destacados miembros de la comunidad jasídica y escribirá informes a las autoridades austriacas sobre lo que él llama la conducta hostil de los jasidim hacia el Estado. En torno a su figura se congrega un importante círculo de maskilim al que pertenecen Krojmal, Rapoport y Lefin, y que lidera la comunidad frente a los grupos ortodoxos y jasídicos de la ciudad entre 1840 y 1850.

Su carrera literaria comienza en la década de 1810 y sus obras se caracterizan por sus parodias sobre los jasidim, a quienes retratará como

10. A modo de ejemplo podemos citar la sátira en hebreo *Conversación en la tierra de la vida* (1794-1797) de Aharon Halle-Wolfssohn: es un diálogo imaginario en el mundo venidero entre Mendelssohn, Maimónides y un fanático rabino, donde el autor excoria las interpretaciones irracionales de este último (Dauber 2004, 168 ss.) o el *Libro del cielo de la verdad* (1828), en el que Yehudá Leib Míeses también utiliza el diálogo, en este caso, entre Maimónides y Selomó ben Moshé Jelm, un erudito rabínico de Zamosc, para criticar las supersticiones y prácticas mágicas de los judíos ignorantes.

figuras caricaturescas y ridículas. Pionero en la utilización de los *Lujot*¹¹, Perl publicó un calendario titulado *Un ministro fiel* (1813-1815). En 1819 publica, bajo el seudónimo de Obadiah ben Petajia, su popular *El revelador de secretos* (1819)¹². En ella, Perl emplea la novela epistolar para hacer una brillante parodia de las obras jasídicas, presentando la correspondencia de un grupo de judíos piadosos interesados en destruir un libro que los denuncia ante las autoridades. *El revelador de secretos* es una caustica crítica a los jasidim y las rivalidades existentes entre las cortes jasídicas; una caricatura del mundo jasídico en la que Perl incluso satiriza sobre la concesión a una mujer, Temerl Bergson, del título honorífico de «Reb» —un título reservado solo para los varones—. Esta compleja obra, que el propio Perl traduciría más tarde al yídis como *Yiddishe ksovim* (1937), tendrá una gran influencia entre los maskilim más jóvenes. Once años después de la aparición del libro, el propio Perl publicará anónimamente *Palabras de justos*, un texto basado en la conversación que dos jasidim mantienen sobre *El revelador de secretos* y su autor¹³. En la década de 1830 aparecen publicados dos nuevos textos contra los jasidim, escritos al menos diez años antes: *Aceite puro de olivas machacadas para el alumbrado* (1836) —título extraído de Ex 27,20— e *Investigando a un justo* (1838). Esta última, que devendrá en una obra crucial para el desarrollo del relato corto hebreo, está compuesta por una serie de cartas intercambiadas entre Obadiah ben Petajia y varios colegas, y en las que los autores comentan con un tono ácido la acogida y reacciones tras la publicación de *El revelador de secretos*.

2. Yisjac Erter (1791-1851)

También el escritor y físico Yisjac Erter simpatiza en su juventud con el movimiento pietista surgido en la Europa oriental y, al igual que Perl, tras ser contagiado por los ideales de la Haskalá, se convierte en uno de sus más férreos detractores.

Ya a comienzos de la década de 1820, Erter apunta su pluma sobre los grupos ortodoxos judíos con la redacción de una serie de mordaces relatos alegóricos. El primero de ellos es *Balanza* (1823), que se publica en un importante diario hebreo de la época, *Bikkuré ha-ittim* (1820-1831). No obstante, el más famoso de todos ellos será *Metamorfosis del alma* (1845), donde el escritor galitziano, a través del relato de las diecinueve reencarnaciones de un alma judía, que va pasando de cuerpo en cuerpo, hace un retrato de los principales arquetipos presentes en la vida tradicio-

11. Pl. de *luaj* (tabla, pizarra, calendario). Durante siglos, los calendarios judíos sirvieron para sincronizar la sociedad judía y como espejos de la experiencia de la comunidad. A partir del siglo XIX, los calendarios literarios se convirtieron en instrumentos de la Modernidad judía, agentes de cambio e índices de aculturación (Carlebach 2011).

12. Muchos de los escritos de Perl, aunque circulaban de forma manuscrita, no llegaron a publicarse jamás debido a la intervención de los censores. En el caso de *El revelador de secretos*, si bien la obra fue concluida tres años antes, su publicación se retrasó debido igualmente a problemas con la censura.

13. En realidad, el diálogo habría sido compuesto por el maestro e ideólogo Yisjac Ber Levinzon (1788-1860) —precursor también de la Haskalá en el este— con el título de *Revelador de un secreto*, que Perl habría cambiado para su edición.

nal judía de su tiempo, desde el saddic jasídico hasta el hacendado judío, pasando por el cabalista o el jazan de la sinagoga.

Años más tarde, Erter funda, junto a su amigo Y. H. Schorr, *He-jalutz* (1852-1889). Implicados en la transformación de la comunidad judía, impulsan dicha publicación con el objetivo de combatir el jasidismo y la orientan hacia el estudio del judaísmo con el espíritu de la reforma religiosa. Sin embargo, habiendo asumido Erter la redacción del primer artículo —en el que había proyectado mostrar la importante labor de cambio que tenían ante sí los maskilim en el terreno cultural—, el escritor galitziano no puede concluir el trabajo al fallecer de forma repentina. No obstante, la empresa continúa adelante y rápidamente deviene uno de los más importantes órganos del movimiento de la Haskalá.

Ocho años después de su muerte, Meír Letteris (1800-1871), colega y amigo de Erter, reunirá sus sátiras en el que es el único volumen publicado *El observador de la casa de Israel*. Cinco brillantes composiciones de acre censura y caricatura de sus oponentes en las que, con un discurso agudo y mordaz, el autor galitziano había arremetido durante dos décadas contra la superstición, la hipocresía y la ignorancia de los judíos piadosos del este de Europa. El sarcasmo y humor de Erter no solamente sirvieron de modelo para muchos maskilim que escribían en hebreo, sino que fue adoptado igualmente por escritores que utilizaban el yídís para cargar contra sus oponentes jasídicos.

V. LA HASKALÁ EN RUSIA

Desde Galitzia, la Haskalá se sigue extendiendo hacia el este de Europa debido, en gran medida, al flujo de emigrantes procedentes de esta región centroeuropea. De modo que, antes de mediados del siglo XIX, hay dos grandes focos ilustrados judíos en el Imperio ruso, que reemplazarán totalmente a Galitzia: Volinia y Lituania —más tarde, en el último cuarto de siglo, también se unirá a ellos la ciudad ucraniana de Odessa—. En ellos surgen tres importantes precursores: Yisjac Baer Levinsohn (Ribal) en Volinia y Abraham Dov Lebensohn y Mordejai Aharón Gintzburg en la región báltica.

Considerado el Mendelssohn del este de Europa, Y. B. Levinsohn (1788-1860), fue maestro en Galitzia durante una década. Allí conoció a Erter, Perl y Rapoport y a sus círculos de maskilim, y se transformó en un entusiasta seguidor de la Haskalá. De vuelta al Imperio ruso concentra sus esfuerzos en la reforma del sistema educativo judío bajo los ideales de la Haskalá. De su prolífica obra podemos destacar *Testimonio de Israel* (1827) y *Palabras de justos* (1830). En la primera defiende una educación judía laica en la que se conjuga la enseñanza de idiomas europeos con el conocimiento profundo de la lengua y la gramática hebreas; en la segunda, ataca duramente a sus opositores jasidim.

El poeta Abraham Dov Lebensohn (1794-1878) crea en Vilna un influyente círculo de maskilim —entre los cuales descollará su hijo, el joven poeta hebreo Mikal— y promueve la constitución en 1863 de la Sociedad para la Promoción de la Cultura entre los Judíos Rusos. Su *Poemas*

en la lengua santa (1842) y su trabajo alegórico *Verdad y fe* (1867) son un ejemplo perfecto del sistema de valores y las sensibilidades literarias de los maskilim.

El escritor y traductor Mordejai Aharón Gintzburg (1795-1846) —fundador de la primera escuela secular judía en Lituania— dedica buena parte de su vida a la traducción al hebreo de textos históricos que amplíen los horizontes de los lectores judíos. En su trabajo creativo se caracteriza por mezclar la lengua bíblica con expresiones tomadas del hebreo misnaico y midrásico, lo que lo convierte en un precursor de la narrativa hebrea moderna y su obra más destacada es su autobiografía titulada *Aviezer* (1863) —y para la que se inspira estilísticamente en las *Confesiones* de Rousseau.

1. Narrativa

No será, pues, hasta mediados del siglo XIX, cuando empiecen a aparecer publicados los primeros trabajos narrativos en hebreo. La prosa de la Haskalá, un espejo del ahogo existencial y espiritual del judío en el *shtetl* del este de Europa, proporcionará el prototipo del nuevo hombre judío y exaltará los valores ilustrados, los únicos que podrían sacar al gueto europeo del sopor anímico e intelectual en el que vivía.

Entre los maskilim que cultivan la prosa figuran nombres como los de Méndele, Liliemblum, Braudes, Smolenskin o Brandstetter. Pero, sin duda alguna, sobresaldrá entre todos ellos Mapu, al que se considera el padre de la novela hebrea moderna.

1.1. Abraham Mapu (1808-1867)

Mapu es desde muy pequeño un *illui*¹⁴. Estudia en el *jéder*, recibe clases privadas de Talmud e, influenciado por su padre, quien adora la cábala, se entusiasma con su estudio y práctica. Además de una completísima educación religiosa, Mapu, de forma autodidacta, se vuelca en el estudio de lenguas clásicas y europeas; lee a autores judíos como M. H. Luzatto y Mendelssohn, pero también es un apasionado lector de las obras de Virgilio.

Tras su matrimonio, a los diecisiete años, continúa dedicándose en exclusiva a sus estudios¹⁵, pero la rápida ruina de su suegro cambia radicalmente la vida de Mapu que debe ejercer como maestro de una escuela tradicional judía. Yendo de un lugar a otro para ganarse la vida, llega a Vilna para trabajar en una escuela del gobierno y allí, él, que procedía de una familia de *mitnagguedim* y que de joven había flirteado con el jaidismo, queda contagiado de las ideas y los valores de la Haskalá. En la década de 1840 ya es la figura central del grupo de maskilim de Kovno,

14. Palabra hebrea que significa «genio, joven prodigio», especialmente por su dominio del Talmud.

15. Fue posible gracias al *kest*, práctica consistente en que parte de la dote se destina al mantenimiento de la pareja de recién casados por los padres de la novia durante un periodo de tiempo fijado en el contrato matrimonial a fin de que el novio pueda continuar sus estudios talmúdicos libre de cualquier carga económica.

entonces un foco pequeño pero activo, de la ilustración judía en el centro de Lituania.

A lo largo de los años se mezclan en Mapu la literatura bíblica, el Talmud, la mística judía y esas novelas de amor, celos y aventura con las que se había empapado desde que era un adolescente. Todo ello unido a la lectura de la famosa obra de Eugène Sue, *Les mystères de Paris* —que producirá en el maskil una maravillosa fascinación— y a los consejos de su gran amigo Senior Sachs para que escriba, hacen posible que este soñador enamorado de la naturaleza se desvele a través de sus novelas como la figura central de la literatura de la Haskalá en Rusia.

Y se inicia en la escritura con *Amor de Sión* (1853)¹⁶, novela romántica situada en la Jerusalén de tiempos de Ajaz y Ezequías que tarda casi treinta años en escribir, pero con la que ganará su celebridad. En los paisajes de la idílica Sión se desarrolla una trama amorosa entre dos jóvenes nobles judíos, Amnón y Tamar, a través de los cuales Mapu retrata el prototipo masculino y femenino de los seguidores de la Haskalá. Amnón es un héroe inspirado en la figura del rey David, un joven hermoso, un valiente guerrero; un hombre ilustrado que lucha contra el oscurantismo; un personaje ideológico y mitológico que sirve para transmitir los ideales del maskil (Ramos 1995, 81-90). Por su parte, Tamar es una heroína moderna, una judía del siglo XIX, espiritual, inteligente, reflexiva y que expresa sus sentimientos sin reprimirlos; una joven capaz de enfrentarse a su padre para luchar por el amor verdadero.

Realmente, el Amnón de Mapu es mucho mejor que su homónimo bíblico, ya que no comete ninguna traición con Tamar (2 Sam 13,1-22), sino que representa fielmente la imagen idealizada del amor romántico por ella. Esta, a su vez, se presenta en la novela como hija rebelde que encarna todos los ideales de las maskilot (Litvak 2009, 29), aunque finalmente acaba sometiéndose a la lógica disciplinaria del matrimonio burgués —igual que en la vida real hicieran la mayoría de las ilustradas judías.

Prototipo de la *melisá* desarrollada por los maskilim, *Amor de Sión* está escrita en una lengua bíblica pura, sin resabios rabínicos ni de otras etapas del hebreo, y sus personajes hablan un lenguaje casto y afectado. Entretejido en la trama hay casi un millar de expresiones y citas bíblicas que Mapu utiliza expertamente para crear una historia romántica atrayente para la audiencia y en la que se conjuga la sátira con lo didáctico y lo ideológico.

Ya el comienzo de la novela sugiere al lector una historia que seduce por sus rasgos históricos, sociales, culturales y lingüísticos:

Había un hombre en Jerusalén en los tiempos de Ajaz, rey de Judá, llamado Joram ben Abiezer, ilustre caballero y oficial de Judá, que tenía campos y viñedos en el Carmelo y en el Sharón, y rebaños y reses en Belén de Judá; poseía plata y oro, palacios de marfil y todo lo que se podía desear, y tenía también dos mujeres, una se llamaba Jaguit bat Ira y la otra Naamá. Joram sentía un gran amor por Naamá, pues era muy bella. Jaguit, su rival, la envidaba, y las dos llegaron a enemistarse, porque Jaguit tenía dos hijos mientras que Naamá no tenía ninguno. Pero Naamá era hermosa tanto de aspecto como

16. Traducida en Ramos 1996, 16-222.

de obra, y Joram le hizo una casa para ella sola a fin de que su rival Jaguit no la molestara (Ramos 1996, 17).

Con su novela, mezcla de ficción y hecho histórico, Mapu quiere llamar la atención del lector sobre el glorioso pasado judío, exalta la conexión natural del pueblo a la tierra y anticipa la idea de la independencia nacional (Manor 2001, 57). De este modo, utiliza el género de la novela para expresar nuevas y polémicas ideas, para promover ideales sociales y culturales, y criticar diversos estamentos comunitarios y religiosos de su tiempo. Así, por ejemplo, *Amor de Sión* recupera el mito de la hija de Jefe (Jue 11) y lo transforma para condenar a los padres del siglo XIX que sacrifican a sus hijas con matrimonios acordados¹⁷.

Si ya los maskilim consideraron *A los justos la alabanza* de M. H. Luzatto una obra «moderna» —aunque tenía la estructura de un auto medieval—, comparada con esta, *Amor de Sión* muestra una evolución evidente, en cuanto a estructura, a la acción, argumento y trama y en la construcción de los elementos dinámicos. En la obra de Mapu ya solo quedan pequeños residuos de personajes alegóricos y la riqueza de matices a la hora de construir algunos de los personajes es asombrosa si se tiene en cuenta el material lingüístico con el que contó el autor: una lengua estrictamente bíblica. Por esto los críticos coincidirán en señalar *Amor de Sión* como la primera novela hebrea moderna¹⁸.

Esta obra tiene un gran éxito de audiencia y a la primera edición hebrea de Vilna seguirán otras en Livorno, Varsovia, Berditchev, Nueva York o la más reciente de Tel Aviv. La gran aceptación que tiene hace que pronto se traduzca al yídís y al judeoespañol, y más tarde al judeoárabe y al judeopersa; lo que muestra que el movimiento de la Haskalá surgido en Europa enfatiza los canales recíprocos de circulación y trasmisión cultural entre el viejo continente, África y Asia (Levy 2009, 138).

Sobre lo que significó la obra de Mapu para sus lectores, A. Margalit puntualiza:

La generación de mi padre, por ejemplo, se sintió tremendamente conmovida y sintió un gran anhelo por Sión después de leer un libro escrito en hebreo bíblico por un autor de Lituania [...] y ambientado en tiempos bíblicos. Sus imágenes del antiguo Israel evocaba en sus lectores un intenso sentimiento de un antiguo hogar nacional judío. Solo cuando mi padre llegó a Palestina descubrió que su añorado Jordán no era en absoluto como el Vístula de su hogar en Polonia, sino más bien como el patético *Amarcord* de Fellini (Margalit 2010, 67).

La obra de Mapu tendrá un gancho especial entre el público femenino, que, aunque aún no muy cuantioso, queda embelesado con la bellísima novela del escritor lituano y sus encantadoras e inteligentes protagonistas femeninas: mujeres llenas de encanto, pero también de las cualidades mo-

17. Este argumento fue muy utilizado por los maskilim, que se valieron del oscuro relato bíblico y los sacrificios de Molok en el valle de Ben Hinnom para denunciar los casamientos concertados que arruinaban las vidas de los jóvenes judíos.

18. Cierto es, como ha apuntado el profesor Marcus Moseley, que *Aviezer* fue concluida en la misma fecha (Moseley 2005, 33-34), sin embargo, la obra de M. A. Gintzburg no fue publicada hasta diez años después de la de Mapu.

rales requeridas para las hijas judías del siglo XIX. Estas abren los ojos de unas lectoras que aprendiendo la lengua bíblica y leyendo la nueva literatura hebrea moderna han comenzado a seguir los pasos de las rebeldes féminas de ficción de Mapu.

Tras el éxito de su primera novela, Mapu sustituye la época de esplendor bíblica por la realidad crítica de la judería contemporánea lituana en *El buitre camuflado*, que comienza a publicar por partes solo cuatro años después de *Amor de Sión*. Reconocida como la primera novela social hebrea, en ella Mapu utiliza modelos reales para construir sus personajes. Es el caso, por ejemplo, del atractivo Ajituv que crea inspirado en el escritor y traductor A. S. Friedberg, o de su nueva heroína, Elisheva, una maskilá construida por Mapu a imagen y semejanza de las mujeres ilustradas que él conocía y que, como la Tamar de *Amor de Sión*, se hace visible en la novela por ser una joven cultivada y participar en eruditas conversaciones.

En 1865 Mapu comenzará a publicar una nueva novela, *La culpa de Samaría* con la que regresa a la línea romántica de la primera, relatando una historia situada en los reinos de Israel y Judá. Pero no solo cultiva este género narrativo. Mapu, que es considerado el padre de la literatura hebrea infantil, publica el mismo año de su muerte un cuento para niños *La casa de Janan* (1867), inspirado en motivos históricos y folclóricos y deja un significativo material epistolar en el que se puede encontrar importante información sobre su vida y sobre literatura de la Haskalá.

1.2. Méndele Mojer Seforim

Junto a A. Mapu y Y. L. Gordon, Méndele Mojer Seforim será uno de los escritores de este periodo que mayor impacto tendrá en el pensamiento y cultura judíos. Ciertamente es que su celebridad le viene por ser el abuelo de la literatura yídís, pero en realidad comienza a publicar en hebreo antes de hacerlo en la *mame-loshn* y no abandonará esta lengua durante toda su vida. De hecho, Méndele comparará el escribir en yídís con tener un *affaire* con un extraño y la literatura yídís con un «asunto ilegítimo». Aunque no se ajusta al prototipo del maskil, sus escritos satíricos y los ideales que en ellos se transmiten lo convirtieron en un importante difusor de las ideas de este movimiento.

Como Peretz y Aleijem, Méndele redacta sus primeros relatos y ensayos en hebreo —de ahí el que se le considere un pionero de la narrativa moderna hebrea—, sin embargo, en los primeros años de 1860 el escritor adopta el yídís, su lengua materna, como lengua de escritura, ya que no encuentra en la lengua santa los suficientes recursos de expresión para alcanzar la perfección de estilo que quería para sus escritos.

Será en la segunda parte de su vida, al establecerse en Odessa¹⁹, dos décadas después²⁰, cuando regrese de nuevo al hebreo, reescribiendo al-

19. En la ciudad, ahora un foco de maskilim y más tarde uno de los centros más importantes de escritores del Renacimiento, Méndele es líder de un ilustre círculo literario de intelectuales judíos unidos por su concepción nacionalista de identidad pero distanciados de la religión, y del que forman parte también Ahad ha-Am, H. N. Bialik y el historiador Simón Dubnov.

20. En estos veinte años, Méndele nunca había abandonado por completo el hebreo ni la experimentación en la literatura hebrea, dedicándose a escribir libros de texto científicos, novelas

gunos de los grandes éxitos de su ficción yídís, entre ellos, la novela satírica *La yegua*, *Los viajes de Benjamín tercero*, *En el valle de las lágrimas* o *En otros tiempos* (*Shloyme reb jayims*)²¹. Tanto en hebreo como en yídís, encontramos al mismo Méndele: un escritor de brillante estilo y portentosa pluma satírica reflejando la psicología colectiva del pueblo, haciendo un retrato social y espiritual de los problemas de la comunidad judía asquenazí —sometida ahora a cambios trascendentales— y clasificando de forma exhaustiva los diferentes tipos judíos, haciendo un uso sobresaliente de las fuentes y los textos judíos. Sin embargo, al tratarse de novelas escritas originalmente en yídís, y, por lo tanto, destinadas a una audiencia popular, y no en hebreo, para una audiencia de élite, hace que las segundas versiones de Méndele no sean demasiado canónicas para la literatura hebrea contemporánea.

Por otra parte, ahora su prosa hebrea está llena de magníficas alusiones a la *Lashon ha-qodesh* y de la *mame-loshen*; llena de ricas alusiones textuales y profusas innovaciones filológicas. Méndele ha creado un estilo lingüístico, un rico y versátil instrumento con el que puede retratar la auténtica realidad de la judería contemporánea. En su prosa hebrea mezcla diferentes estratos históricos de la lengua, especialmente del hebreo bíblico y misnaico, estableciendo el estilo estándar que unas décadas más tarde será adoptado en la prosa israelí. De este modo su hebreo queda revitalizado, aunque, al mismo tiempo, convierte su prosa en un auténtico jeroglífico para muchos de sus seguidores. Tal y como lo ha definido el profesor David Aberbach: «Su lengua es probablemente no más comprensible para el lector hebreo moderno que el inglés medio de Chaucer lo es para los lectores ingleses, aunque, como en el caso de Chaucer, su estilo, una vez llegado a dominar, es una fuente de deleite y sabiduría» (Aberbach 2004, 216-217).

1.3. Mosé Leib Lilienblum (1843-1910)

Nacido en la pequeña ciudad lituana de Keidany, Lilienblum será uno de los escritores más influyentes de su época y una importante figura de transición, ya que dado el momento que le toca vivir (el último cuarto del XIX y el cambio de siglo) es de los primeros maskilim en iniciar el recorrido desde la Haskalá hasta el sionismo.

Mostró desde niño una iniciativa y erudición totalmente precoces. Tras contraer matrimonio a los quince años, se traslada a la casa de su familia política en Vilkomir a fin de poder continuar con sus estudios religiosos y, tres años después, se marcha a Vilna, donde descubre la nueva literatura de los maskilim. Es entonces cuando empieza su transformación escribiendo artículos en la prensa de la ciudad a favor de las reformas en la educación tradicional judía, la que él mismo había recibido.

didácticas —como *Enseñar bien* (1862)—, ensayos sobre crítica literaria hebrea y la novela *Los padres y los hijos* (1868).

21. Entre 1880 y 1900, Méndele también escribe una serie de relatos cortos hebreos en los que describe la vida judía en la Rusia zarista, relatos que nunca serán reescritos en yídís, como *En la yeshibá de arriba* y *en la yeshivá de abajo* (1894-1895).

A los veintiséis años llega a Odessa, ahora el foco más reciente y vivo de la Haskalá rusa, donde radicaliza su crítica de maskil a la religión, la sociedad y la vida judías. Por entonces trabaja en un texto autobiográfico en el que Lilienblum representa, con carácter informativo y didáctico, vivencias, sufrimientos y luchas vividas como maskil.

Al igual que muchos escritores de su generación, queda conmocionado por las terribles matanzas rusas de 1881. Este hecho provocará en el escritor un cambio de mentalidad que desemboca en su posicionamiento a favor del nacionalismo, liderando cuatro años más tarde la fundación en Odessa del movimiento sionista «Hibbat Sión», de cuyo comité será secretario hasta el final de su vida. Estos nuevos ideales le llevarán a distanciarse de algunos de sus más estrechos amigos y colaboradores, que, aunque desilusionados también por el fracaso de las ideas y creencias en las que se sustentaba la Haskalá, y arrepentidos de haber abandonado o sustituido sus valores judíos, no comparten, sin embargo, sus ideas nacionalistas.

Junto a sus artículos de controversia y ensayos críticos en la prensa ilustrada judía, y un interesante material epistolar, hay que reseñar especialmente sus historias de vida, que se harán muy populares entre la juventud asquenazí en el cambio de siglo. La primera de ellas, escrita entre 1873 y 1876 bajo el título de *Pecados de juventud* (1876), será la novela autobiográfica por excelencia de la Haskalá y uno de los libros más leídos de su tiempo. En ella describe de forma prolija el proceso de tránsito desde la estricta observancia religiosa en su infancia a converso de la ideas de la Haskalá en su juventud y de aquí a su resignación nihilista en la madurez. Y todo ello con el trasfondo de la profunda crisis de la judería rusa. Este relato documental influirá en la conciencia de toda una generación de intelectuales judíos del este de Europa y, creada bajo el arquetipo del *Aviezer* de Gintzburg, será tomada a su vez como modelo para numerosas novelas, marcando el punto de partida de un nuevo discurso autobiográfico en la narrativa hebrea.

Lilienblum escribe la continuación de su primera novela autobiográfica, *Camino de retorno* (1899), en la década que sigue a los pogromos rusos. Si bien la obra aún puede considerarse un vehículo de difusión de las ideas de la Haskalá y un alegato a favor de esta como movimiento judío capaz de resolver algunos de los dilemas de la vida judía en Europa, *Camino de retorno* está centrada en la profunda crisis de la judería rusa tras los pogromos y en el conflicto personal de Lilienblum, que ha dejado de creer en muchos de los ideales que tenía como maskil secular y, muy especialmente, en la integración de los judíos en la sociedad gentil.

1.4. En femenino: Sara F. Foner (1854-1936) y Java Shapiro (1879-1943)

Las novelas de Lilienblum, Mapu y otros maskilim rusos realzan a la mujer a través de personajes femeninos bien definidos que vindican sus roles y derechos, inspiradas en la «nueva mujer» que está surgiendo en la judería asquenazí. No obstante, serán las propias escritoras ilustradas quienes en la vida y en la literatura representen con mayor fidelidad y complejidad los cambios que el movimiento de la Haskalá ha introducido en sus exis-

tencias. Es cierto que las mujeres llegan a la nueva ficción hebrea con más de medio siglo de retraso, pero lo hacen con fuerza y autoridad.

La educación de Sara Feige Foner no es en absoluto la normal de una niña judía. Recibe clases de hebreo de su propio padre, más tarde estudia en un *jéder* y en la adolescencia, aprende varias lenguas europeas. Religiosa observante, queda cautivada por la filosofía y la literatura de la Haskalá. Trabaja como profesora privada y en Lodz funda la Sociedad de las Hijas de Sión, una institución dedicada a instruir a jóvenes judías en materias no incluidas entonces en el currículo de las escuelas femeninas como hebreo o historia del pueblo judío.

Casi treinta años después de la publicación de la primera novela hebrea moderna, *Amor de Sión*, aparece en Vilna *Amor de justos* (1881), la primera novela hebrea escrita por una mujer. Al igual que hizo Mapu con *Los misterios de París*, Foner toma como modelo la obra de Mapu. La obra está ambientada en la Italia del siglo XIX y narra la historia de Finalia, la hija de un dignatario judío francés que busca refugio en Milán huyendo de la cólera de Napoleón. La hermosa muchacha se enamora allí de un joven y apuesto judío llamado Víctor, pero su relación se ve continuamente amenazada por otro hombre que intenta conquistar su corazón y destruir a su padre y a su amado. No obstante, como Mapu en *Amor de Sión*, Foner hace un alegato en favor de la libertad de las mujeres para elegir al hombre con el que quieren casarse, dejando a un lado los convencionalismos sociales o económicos y guiándose solo por el corazón. Fue juzgada muy severamente por algunos críticos argumentando errores de estilo y una débil trama, pero a pesar de ello obtiene un considerable éxito de audiencia y, si bien su autora nunca llega a publicar una segunda parte que tenía proyectada, su férreo carácter y decisión la empujan a seguir escribiendo y publica *Felonía de traidores* (1891), ambientada en el periodo asmoneo. Es también autora de la primera obra infantil hebrea escrita por una mujer, *El camino de los niños* (1886), y de un libro de recuerdos, *Memorias de mi infancia* (1903).

Su vida no fue fácil: fracasos matrimoniales, vicisitudes económicas que la dejaron al borde de la indigencia, la crianza de un hijo sola... En lo literario, fue objeto de descalificaciones personales por ser una mujer que quería escribir y su trabajo fue juzgado muy severamente; se ignoraron por completo todos sus logros reprobando con cáusticas reseñas sus escritos. Pero ella resistió a todo asumiendo que tenía algo nuevo que decir en la moderna literatura hebrea, dando protagonismo en sus escritos a todo aquello y a aquellos que comúnmente no lo tenían. Foner asumió roles no convencionales para sí misma y para las heroínas de su ficción, y por esa transgresión tuvo que pagar un precio.

Si Foner es la pionera, Java Shapiro representa la transición entre la Haskalá más tardía y el periodo del Renacimiento²². Nacida en el seno de una familia jasídica, su pasión por la literatura europea y aún más por los escritos de los maskilim la convierten en una gran conocedora de la obra de

22. Otras autoras de este periodo son Olga Belkin, Sara-Sheine Wolf, Débora Weisman-Jayot, Shifra Eltsin, Débora Efrati, Yeti Volrener... Para un estudio completo de estas maskilot, cf. Cohen 2008 y Zierler 2004.

Mapu, Smolenskin, Méndele... Tras conseguir el título de doctora en Filosofía en 1910, publica en Varsovia su primera recopilación de historias, *Colección de bosquejos*. Firmada con el seudónimo *Em kol jai*, «Madre de todos los vivientes», los relatos de la antología de Shapiro van precedidos de una introducción en la que la autora hace un auténtico manifiesto literario feminista. El libro no consigue la aprobación de la crítica y ante las pésimas reseñas recibidas y la falta de comprensión hacia su obra, Shapiro deja de escribir ficción para dedicarse al ensayo crítico. En este campo desarrolla su labor más relevante, convirtiéndose en la primera crítica literaria feminista hebrea. Publica ensayos de denuncia sobre las imágenes de la mujer en la literatura hebrea y sobre las ausencias femeninas en todos sus ámbitos (como personaje, escritora, crítica y lectora), que se publican en los mejores periódicos de la época. Su admiración por los clásicos no le impide, sin embargo, censurar que sus retratos femeninos son muy imperfectos y sus críticas van dirigidas a escritores como el propio Méndele, cuyo trabajo pone bajo su lupa de crítica feminista en *Tipos de mujeres en los relatos de Méndele* (1918).

Su vinculación con el movimiento ilustrado en Rusia queda de manifiesto en la correspondencia mantenida con un buen número de maskilim hebreos, entre los que destacan Y. L. Gordon y R. Brainin, su mentor y con quien la escritora mantendrá una relación sentimental durante dos décadas. Muchas de sus notas, pues, están ligadas por un hilo amoroso, pero este no es sino un elemento más en unas cartas en las que la autora trata fundamentalmente sobre creación y concepción literaria, su experiencia como escritora y crítica, y su relación con otros literatos de la época. Un extraordinario documento de reflexión profunda y original sobre la nueva literatura hebrea y el papel de las mujeres en ella.

2. Poesía

Mientras que la narrativa de los maskilim se vuelve cada vez más realista, la poesía de la Haskalá sueña e idealiza el futuro (Varela 1992, 37), sublimado la figura del nuevo judío como si ya fuera una auténtica realidad. Puesta al servicio de los ideales del movimiento, no introduce grandes novedades estilísticas ni es una poesía de alto nivel artístico. Con frecuencia tiene una finalidad didáctica, de ahí la aparición de las fábulas, género que emplearán algunos maskilim para enseñar entreteniéndolo. La poesía trata los temas que preocupan a los seguidores de la Haskalá, como la búsqueda de la felicidad, las reformas en la educación, los problemas sociales de la comunidad judía o el papel de la mujer dentro de esta.

Entre los grandes poetas de la Haskalá destacan, como precursores, Naftalí H. Wessely y Abraham Ber Gottlober, no obstante, serán los poetas de Vilna, M. Y. Lebensohn y Y. L. Gordon sus grandes figuras y quienes conviertan el centro ilustrado de la capital lituana en uno de los focos más productivos y brillantes de la literatura de la Haskalá.

2.1. Miká Yosef Lebensohn (1828-1852)

Es el maskil Abraham Dov Lebensohn quien inculca a su hijo, Miká, el amor por la lírica y la lengua hebrea. Desde pequeño muestra una precocidad y

madurez intelectual extraordinarias. Se revela como un auténtico prodigio durante sus años de formación religiosa, pero también, al mismo tiempo, ampliará su formación laica y europea, aprendiendo alemán, polaco, ruso y francés. Sin embargo, la tuberculosis cuando apenas tiene diecisiete años marcará su corta vida y truncará su prometedora carrera literaria.

A finales de la década de 1840, cuando ya ha enfermado, se marcha a Berlín para estudiar filosofía junto al que se convertirá en su gran maestro, Schelling. En esta época, Mijal (su acróstico y seudónimo) aparece en la escena literaria con *La destrucción de Troya* (1849), una adaptación de la versión alemana de Schiller de *Las ruinas de Troya* —tercero y cuarto libro de la *Eneida* de Virgilio—. Su publicación le abre las puertas del mundo literario de Vilna, que se rinde ante este fresco talento que comienza a cultivar la poesía como un arte en sí mismo.

Autor de romances bíblicos, su *Poemas de la hija de Sión* (1851) es una colección épica sobre cinco temas de historia judía antigua y un poema sobre Yehudá ha-Leví, y se publica antes de que el poeta, mortalmente enfermo, regrese a su ciudad natal. Tras su fallecimiento, su propio padre será el encargado de editar *El arpa de la hija de Sión* (1870), que recogerá las últimas composiciones de su hijo.

Observador y sagaz, reconocido por todos como un genio, se alzaría como una de las figuras más importantes del renacimiento cultural judío de mediados del siglo XIX y el máximo exponente del Romanticismo hebreo. Su obra poética sirve a los ideales de la Haskalá, pero al mismo tiempo se distingue por su gracia y refinamiento en la versificación, únicos hasta entonces en las letras hebreas; pionero en la aplicación de reglas prosódicas europeas modernas y en la expresión de sentimientos íntimos y eróticos.

Pese a su juventud, fue enorme el vacío que dejó en la literatura hebrea, en el grupo de maskilim de Vilna y entre su familia y amigos. Así lo atestiguan *Torrente de lágrimas*, la elegía que le compuso su padre y una de sus mejores composiciones o el panegírico *Oh, hermano* que Y. L. Gordon escribió con motivo de la muerte de su querido y joven amigo, quien desde la infancia había ejercido en él una gran influencia personal y literaria.

2.2. Yehudá Leib Gordon (1830-1892)

Tras la pérdida del joven Lebensohn, será Yalag —seudónimo del poeta lituano Yehudá Leib Gordon— quien le suceda en el título de gran maestro de la poesía moderna hebrea. Gordon, un maskil nacido en Vilna que desde la adolescencia forma parte del círculo ilustrado de los Lebensohn, será uno de los escritores más prolíficos de la Haskalá. Autor de poemas, fábulas y relatos, su extensa producción se dilatará a lo largo de diferentes periodos, distinguiéndose en ella una fase romántica, una realista y una última de desencanto.

La carrera literaria de Gordon comienza a mediados de siglo y en estos primeros años el poeta refleja en ella un profundo optimismo y entrega al ideario de la Haskalá. Con apenas veintiséis años publica su primera obra, *El amor de David y Mijal* (1856), poemas románticos en los que hace una adaptación moderna de la historia bíblica entre David y la hija de Saúl (1 Sam 19), que destacan especialmente por la manera en la que el

poeta describe los sentimientos de los enamorados y refleja la sexualidad de la mujer. Tres años más tarde, Gordon publica *Fábulas de Judá*, breves relatos ficticios —algunos originales, otros reelaboraciones de cuentos del Talmud— con intención didáctica que le sirven como vehículo de transmisión de las ideas y valores de los maskilim.

No obstante, será en los años sesenta cuando se consolide como importante líder y escritor de la Haskalá, al tiempo que su entusiasmo de juventud deja paso a un realismo crítico sobre la situación de la judería rusa. Implacable oponente de la clase dirigente rabínica, entre 1868 y 1870 participa a través de *Ha-melitz* en un acalorado debate sobre las reformas religiosas que deben llevarse a cabo en el seno de la comunidad judía. La disputa se originó con el ensayo de Lilienblum titulado *Los caminos del Talmud* y Gordon tomará parte en ella haciendo una enardecida crítica al oscurantismo de la judería lituana, del que culpa directamente a los rabinos, quienes con sus supersticiones y estrechez de miras ahogan las vidas de sus fieles (Meir 2007, 621).

El debate será trasladado por el poeta al campo artístico con la publicación de su famoso poema satírico «La punta de una yod»²³ (1868), trabajo en el que el autor critica la meticulosidad rabínica con respecto al divorcio judío, con consecuencias nefandas para las mujeres que, abandonadas por sus maridos, quedan condenadas a vivir como *agumot*²⁴. Una crítica ácida y burlesca sobre el papel de la mujer en el judaísmo, que marginada del ámbito religioso, está sometida, sin embargo, por la estricta Ley y por su interpretación rabínica, que controlan su ciclo vital y sexualidad.

He aquí una de las estrofas del poema de Gordon a favor de los derechos de las mujeres:

¿Acaso no fuiste agraciada con belleza y con un corazón sensible,
y te concedió Dios belleza e inteligencia?
Pero la Ley es para ti insipidez, la belleza es para ti humillación,
todo talento es para ti carencia, (todo) conocimiento maldición.
Tu voz es vergüenza y tu cabello horror;
y ¿qué eres toda tú? ¡Odre de sangre y estiércol!
El veneno de la serpiente sobre ti se derrama desde entonces
y como mujer menstruante tu pueblo te aparta y te arroja
de la escuela, del Templo
y de los lugares de placer para que cargues todos los lamentos.

(Ramos 1997, 60-61)

La obra se convierte en un símbolo feminista²⁵ y Yagal, quien probablemente estuviera influenciado por el movimiento de las mujeres que se desarrolla en Rusia en estos años (Varela 1992, 41-42), continúa convir-

23. Traducida en Ramos 1997, 60-81.

24. Palabra hebrea que significa «atada», «esposa condenada». Se refiere a la situación legal de aquellas mujeres cuyo marido las abandona o desaparece, o a aquellas cuyo esposo ha muerto, pero no se ha podido certificar su defunción. En estos tres casos la mujer queda «atada» de por vida a él, sin derechos y privada de libertad para volver a casarse de nuevo.

25. Gordon dedicó este poema a Miriam Markel-Mosessohn a quien le unía una gran amistad forjada a través de dos décadas de correspondencia. Para Gordon ella era quien mejor representaba el prototipo de la maskilá. Sobre esta autora y su relación con Yagal, cf. Balin 2000, 13-50.

tiendo a pobres heroínas cotidianas en protagonistas de varias de sus composiciones poéticas, reuniéndolas a todas ellas más tarde en una colección titulada *Poemas heroicos de nuestro tiempo*. Al mismo tiempo, Gordon es también uno de los primeros maskilim en reclamar una educación moderna y secular para las jóvenes judías, y un espacio para las mujeres en la literatura, argumentando que la voz y la perspectiva de estas son imprescindibles para crear una auténtica literatura hebrea moderna.

Otro de los trabajos fundamentales de esta etapa realista es *Levanta, pueblo mío* (1863) en el que Gordon exhorta a sus lectores a romper con el idealizado pasado judío y buscar nuevos horizontes. Tanto es así que décadas más tarde el poema se convertirá en un símbolo nacionalista invocado y discutido por autores como Steinberg, Kalmanovitsh o Golomb (Karlip 2005, 184-192).

En la década de 1870, el poeta se traslada a San Petersburgo donde, aunque continúa escribiendo, ejerce como secretario de la comunidad judía de la ciudad y trabaja para la Sociedad para la Promoción de la Cultura entre los Judíos. De estos años pueden destacarse su *Sedecías en prisión* o *Por quién me afano*, donde el poeta demuestra una evidente evolución en su estilo —despojado de ese carácter tan puramente bíblico que había tenido hasta ahora—, optando manifiestamente por una poesía no basada en la estética, sino concebida para ser «socialmente útil».

Además de poeta, autor de ensayos y folletines, Gordon cultiva el género epistolar, siendo estos años los de mayor actividad en este género. Se cartea con Lilienblum, entre otros, y en su correspondencia prevalece su defensa contra los ataques de sus oponentes o el apoyo que el maskil lituano presta a jóvenes maskilot, como la propia Sara F. Foner quien, abandonada por su marido y al borde de la miseria, recurre a Gordon con una emotiva carta en la que le relata su situación.

Tras el tristemente famoso pogromo de Kishinev de 1881, Gordon escribirá *Mi hermana Ruhamá* (1882), un texto donde se aprecia el tremendo impacto emocional que la matanza causó en los ideólogos de la Haskalá. Si desde finales de la década de 1860 se deja ver en los textos de Gordon una radicalización en su crítica religiosa, ahora sus escritos dejan ver al viejo maskil que ha perdido su fe en todo aquello en lo que creía y, vacío y defraudado, ha de mirar fuera de la vieja judería asquenazí para encontrar nuevos ideales y metas. Por eso *Mi hermana Ruhamá* es una llamada a la emigración, pero a diferencia de la joven generación que está surgiendo —en la que poetas como Bialik creen que la solución es la vuelta a la Eretz—, Gordon apunta a Estados Unidos como el posible refugio para el cansado y defraudado judío del este de Europa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aberbach, D. (2004), «Enlightenment and Cultural Confusion: Mendele's The Mare and Dangarembga's Nervous Conditions»: *Comparative Literature Studies* 41/2, pp. 214-230.
- Balin, C. B. (2000), *To Reveal Our Hearts: Jewish Women Writers in Tsarist Russia*, Hebrew Union College Press, Cincinnati.

- Carlebach, E. (2011), *Palaces of Time: Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Cohen, T. (2008), «Portrait of the Maskilah as a Young Woman»: *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 15, pp. 9-29.
- Dauber, J. (2004), *Antonio's Devils: Writers of the Jewish Enlightenment and the Birth of Modern Jewish Literature*, Stanford University Press, Stanford.
- Garb, J. (2010), «The Modernization of Kabbalah: A Case Study»: *Modern Judaism* 30/1, pp. 1-22.
- (2011), «The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context»: *Eighteenth-Century Studies* 44/2, pp. 189-202.
- Klausner, J. (1972), *A History of Modern Hebrew Literature*, Greenwood Press, Westport.
- Karlip, J. (2005), «At the Crossroads Between War and Genocide: A Reassessment of Jewish Ideology in 1940»: *Jewish Social Studies* 11/2, pp. 170-201.
- Levy, L. (2009), «Reorienting Hebrew Literary History. The View from the East»: *Prooftexts* 29/2, pp. 127-172.
- Litvak, O. (2009), «Khave and Her Sisters: Sholem-Aleichem and the Lost Girls of 1905»: *Jewish Social Studies* 15/3, pp. 1-38.
- Manor, D. (2001), «Biblical Zionism in Bezael Art»: *Israel Studies* 6/1, pp. 55-75.
- Margalit, A. (2010), «Home and Homeland: Isaiah Berlin's Zionism»: *Dissent* 57/3, pp. 66-72.
- Meír, N. (2007), «From Pork to Kapores: Transformations in Religious Practice among the Jews of Late Imperial Kiev»: *Jewish Quarterly Review* 97/4, pp. 616-645.
- Meyer, M. A. (2010), «Reform, Religious», en *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Reform_Religious>.
- Moseley, M. (2005), *Being for Myself Alone: Origins of Jewish Autobiography*, Stanford University Press, Stanford.
- Parush, I. y Sternberg, S. (2004), «Another Look at "The Life of 'Dead' Hebrew". Intentional Ignorance of Hebrew in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society»: *Book History* 7, pp. 171-214.
- Ramos, A. (1995), «Un héroe mítico en la literatura hebrea moderna: Amnón, héroe de 'Ahabat Siyon»: *MEAH* 44, pp. 81-90.
- (1996), *Génesis de la novela hebrea moderna: 'Ahabat Siyon*, Grupo de Estudios Judíos Contemporáneos, Granada.
- (1997), «Un modelo de mujer judía en el poema de Yehudah Leib Gordon 'La punta de una yod'»: *MEAH* 46, pp. 57-86.
- (2005), *Herederas del silencio, pioneras de la palabra. Escritoras hebreas aprendiendo a hablar*, KRK, Oviedo.
- Varela, E. (1991), *Moshe Hayyim Luzzatto y su obra La-Yesarim Tehillah*, Universidad de Granada, Granada.
- (1992), *Historia de la literatura hebrea contemporánea*, Mirador, Barcelona.
- Zierler, W. I. (2004), *And Rachel Stole the Idols: The Emergence of Modern Hebrew Women's Writing*, Wayne State University Press, Detroit.

EL RENACIMIENTO DE LA LITERATURA HEBREA: *HA-TEJYYÁ*

Raquel García Lozano

Los pogromos de 1881 en el Imperio ruso, tras el asesinato del zar Alejandro II, y el paulatino proceso de asimilación de parte de la población judía determinarán el fin del sueño de la Haskalá de que la población judía participase en el mundo moderno sin perder su identidad y supondrán el inicio de grandes movimientos migratorios. Entre 1881 y 1914 unos tres millones de judíos abandonan Europa del este para dirigirse hacia Estados Unidos, Latinoamérica y la Europa occidental y, en menor medida hacia el norte de África y Eretz Israel. De los círculos intelectuales ilustrados de Odessa, el centro cultural hebreo más importante del momento, y tras esos terribles acontecimientos, surge la corriente precursora del movimiento sionista «Hibbat Sión», con el objetivo de iniciar una colonización práctica y activa de Eretz Israel y salvar así a la población del este de Europa. Este movimiento fue liderado por el doctor Yehudá Leib Pinsker (1821-1891), quien en 1882 escribe su panfleto *Selbstemanzipation* (*Autoemancipación*).

Theodor Herzl (1860-1904) criticará la dimensión práctica de este movimiento y abogará por un sionismo político. Los aspectos más importantes de este pensamiento quedarán plasmados en su obra *Der Judenstaat* (*El Estado judío*, 1896). El intelectual más relevante del círculo de Odessa, Ahad ha-Am (1856-1927) se unió al movimiento de «Hibbat Sión» hasta que comenzó también a criticar la dimensión práctica de esta corriente en su ensayo *iNo es este el camino!* (1889) (Ha-Am 1956, 11-16), y a plantear la necesidad de una corriente espiritual que contribuyese al renacimiento cultural del pueblo y de su lengua nacional, el hebreo. De este modo surge el sionismo espiritual o sionismo cultural, que entiende la cultura y la educación como uno de los ejes centrales del sionismo y al que se unirán figuras tan importantes como Bialik. Según el sionismo cultural, el pueblo judío en la diáspora no solo se enfrenta al antisemitismo y a los pogromos, al peligro físico de aniquilación, en el que hace hincapié Hertzl, sino a la asimilación, al vacío espiritual, y a la reducción del concepto de «cultura hebrea» al ámbito de los estudios tradicionales judíos. Ahad ha-Am (1956, 138) hace un llamamiento a establecer «no solo un Estado para los judíos, sino también un Estado judío de verdad», a crear un centro espiritual en Eretz Israel.

En un momento en que políticos e intelectuales hablan del retorno a Eretz Israel como única solución posible a los problemas de la asimilación y las persecuciones, la poesía hebrea de Hibbat Sión, una corriente que durará poco más que una década, responde a esta realidad con una mirada nostálgica hacia el pasado glorioso del Israel bíblico y hacia esa Arcadia perdida que «mana leche y miel», sin olvidar nunca el tema del trágico destino del pueblo judío en la diáspora. La poesía será artificiosa y sentimental, hiperbólica y elegíaca, en ella tanto la voz del poeta como los sentimientos expresados y el mundo descrito son, más que una realidad, una alegoría del pueblo y de sus sufrimientos ancestrales. Es la poesía de la nostalgia y del «gran llanto», lágrimas a raudales, torrentes desbordados de lágrimas por la pérdida de un paraíso fluyen en los versos de poetas como Naftalí Herz Imber (1856-1913) o Menajem Méndel Dolitzky (1858-1931). A ese tipo de poesía, en el momento en que esta generación está en su apogeo, se enfrentará Bialik, el mayor poeta hebreo del siglo XX, e introducirá alternativas poéticas que marcarán a generaciones de escritores.

Esto significa que autores como Bialik o Tchernichovsky en poesía y Berdichevsky en narrativa, inician su carrera literaria durante Hibbat Sión, por lo que cronológicamente no pertenecen a la llamada generación del Renacimiento, sino a la anterior, aunque sus obras son fundamentales para el desarrollo de la nueva literatura hebrea de comienzos del siglo XX (cf. Miron 1987, 115 ss.). La generación del Renacimiento está formada por escritores que nacieron entre 1880 y 1890 en pueblos de Ucrania, Bielorrusia o Polonia. Su infancia estuvo marcada por los acontecimientos históricos que influyeron en la vida judía del este de Europa por aquellos años: los pogromos del sur de Rusia de 1881-1882, la gran corriente migratoria hacia el oeste, sobre todo hacia Estados Unidos, los movimientos políticos y sociales nacionalistas, la presión policial sobre la población judía con Alejandro III o la pérdida del poder económico de los judíos de Rusia. Todos esos acontecimientos marcaron la «personalidad colectiva» de los escritores de esta generación.

Al igual que los autores de la generación anterior, ninguno de ellos es hijo del judaísmo moderno laico de la Haskalá o del nacionalismo. El escritor típico de la época es alguien nacido en provincias en el seno de una familia tradicional religiosa, a veces instruida, y educado en el *jéder*, que más tarde entra en contacto con la cultura secular y, hacia los veinte años, se traslada a la gran ciudad a ampliar horizontes. El desamparo, la soledad y la falta de medios marcarán su juventud, pero posee un rico tesoro, un conocimiento profundo del hebreo, que lo ayudará a sobrevivir dando clases a los hijos de la burguesía. Aunque el hebreo no es su lengua hablada, sí será su lengua literaria natural.

Odessa y Varsovia eran los centros de la cultura, allí se hallaban las editoriales y los lectores. En los años noventa del siglo XIX, cuando Bialik llega a Odessa, la ciudad es un importante centro cultural hebreo, donde está el guía espiritual de los jóvenes escritores del momento, Ahad ha-Am. Sin embargo, años más tarde, Odessa perderá su esplendor cultural y escritores más jóvenes, como Brenner o Gnessin, permanecerán allí poco tiempo. A finales de 1910 apenas había escritores importantes, y solo durante la primera guerra mundial, alimentada por las ruinas de Varso-

via, Odessa volverá a ser por poco tiempo un destacado centro literario. Hasta 1914 Varsovia será la capital cultural y el lugar de encuentro de los jóvenes escritores, una ciudad a la que llamaron «la ciudad de nuestra juventud» (Miron 1987, 378). Odessa dejó de ser para los jóvenes judíos con cultura tradicional un buen lugar para ganarse la vida, ya que la burguesía judía, cada vez más asimilada, dejó de demandar sus enseñanzas. Por otra parte, la confianza de los jóvenes en su propia capacidad literaria hizo que perdiesen el interés por la enseñanza y quisieran vivir de la literatura, ya fuera escribiendo, traduciendo, editando o corrigiendo textos, y esa actividad editorial podía encontrarse casi únicamente en Varsovia. Allí se sintieron también más libres, ya que no había ninguna figura de la importancia de Ahad ha-Am que marcara las normas literarias.

A diferencia de Odessa, una comunidad pequeña de unas decenas de miles de judíos, una minoría en la ciudad, en Varsovia había una comunidad de cientos de miles de personas llegadas desde los pueblos de Polonia una o dos generaciones atrás; unos pocos estaban asimilados, pero la mayoría conservaba su judaísmo y sus tradiciones. Hablaban yídís, hebreo y polaco, leían revistas en yídís y hebreo, tenían una educación religiosa tradicional pero también secular. El declive de Varsovia como centro literario hebreo (en yídís siguió siéndolo hasta la segunda guerra mundial) se inició en 1905, el año de la Revolución y de los pogromos, cuando se paraliza por completo la industria literaria en todo el Imperio ruso y muchos escritores tuvieron que volver a dar clases particulares para sobrevivir. La primera guerra mundial significó el fin definitivo de Varsovia como centro cultural y detuvo el proceso vital y literario de los escritores de esta generación, cuyo final está marcado por el mismo vagar que iniciaron en su juventud por los centros literarios y que después continuaron por Occidente. Muchos se vieron obligados a ello para evitar tener que alistarse en el ejército durante la guerra ruso-japonesa, para huir del poder zarista o de los problemas económicos, pero ese vagar también estaba relacionado con una misión literaria. Creían que su misión era crear una literatura hebrea renacida, pero esto iba unido a un sentimiento de soledad que expresan en imágenes como «roca solitaria», «príncipe olvidado», «profeta solitario». Estos escritores entendieron su soledad no solo como un designio, sino como un signo de su extenso mundo y del extenso mundo de la literatura hebrea, que para ellos era una literatura universal.

I. LA POESÍA DEL RENACIMIENTO

1. *Hayyim Nahman Bialik*¹ (1873-1934): *la poesía personal y autobiográfica*

El poeta que inicia el Renacimiento de la literatura hebrea moderna es Bialik. El autor que marcará las normas de la poesía hebrea durante las

1. Su nombre puede encontrarse también con otras grafías: Chaim, Haim, Hayyim, Jayyim, Jaim Najman.

tres primeras décadas del siglo xx nació en Radi (Radomyshl), una aldea cercana a Zhitomir, en la provincia ucraniana de Volhynia. En 1878 la familia se traslada a Zhitomir y allí comienza a estudiar en el *jéder*. Dos años más tarde muere su padre y su madre lo deja al cuidado de su abuelo, donde continuará sus estudios. En 1880 se va a estudiar a la famosa *yeshibá* de Volozhin, cerca de Vilna, donde seguirá con los estudios talmúdicos, pero donde también comenzará a tener contacto con la cultura secular y a empaparse de literatura hebrea moderna y de poesía rusa, así como a leer artículos de autores como Mendelssohn, Berdichevsky y, sobre todo, de Ahad ha-Am. Lo primero que aparece publicado con sus iniciales es el artículo «La idea de la colonización», en el periódico *Hamelitz* el 17 de abril de 1891, donde se aprecia una clara influencia de Ahad ha-Am, en la necesidad de crear una conciencia nacional judía en la diáspora para convertir Eretz Israel en un centro cultural que irradie su luz al mundo entero.

Ese mismo año escribe las primeras versiones de su primer poema «Al pájaro» (Bialik 1987, 61-63), que fue muy alabado por todos sus compañeros. En el verano de ese mismo año se traslada a Odessa, el centro cultural hebreo más importantes del momento, donde se encuentran escritores e intelectuales de la talla de Ahad ha-Am, Mosé Leib Lilienblum, Méndele Mojer Seformim o Yehoshúa H. Rawnitzki. A pesar de su precaria situación económica, sobrevive dando clases particulares de hebreo, no cesa en el empeño de presentarse ante los escritores hebreos de la ciudad y mostrarles su poema «Al pájaro», el que más se alejaba de la poesía de Hibbat Sión al haber eliminado en la versión definitiva la parte más sentimental y lacrimógena, tan del gusto de la poesía de la época. Así, arriesgándose a presentar un poema que abría nuevos caminos en el panorama literario del momento, logró ganarse la admiración de los intelectuales más influyentes de Odessa. El contenido nacionalista del poema les impresionó tanto que fue publicado en 1892, en el primer número de la revista *Ha-pardés*. A pesar de estar influido por la poesía de Hibbat Sión (el «gran llanto» por la pérdida de Sión y por la tragedia del pueblo judío en la diáspora, el *pathos*, la descripción estereotipada de Israel y la hipérbole), Bialik intenta presentarse como un poeta diferente, como un poeta «nuevo» portador de nuevas alternativas poéticas. Sin embargo, hasta el verso 56 no pueden apreciarse cambios significativos con respecto a la poesía dominante en ese momento. El poema está cuajado de citas y referencias bíblicas y está claramente influido por la poesía hispanohebrea, sobre todo por los poemas de Yehudá ha-Leví y, en concreto por su famoso poema «Sión, no me preguntas» (Yehudá ha-Leví 1994, 424-429).

La poesía debe producir una catarsis de las lágrimas para que el sentimiento pueda ser real. Así, nace una poesía que se aleja del sentimentalismo y la hipérbole, que rechaza la poesía lacrimógena de su generación, hasta llegar a la sinécdoque real, algo que expresará de forma mucho más evidente en su poema «Lágrima fiel» (1896). En este poema, por primera vez se muestra el vacío de las metáforas de la poesía de la época, que son «palabras vacías, palabras, palabras» y, en contra de lo hiperbólico y sentimental, ahora aparece «una sola lágrima». Tal vez por este motivo no se publica hasta 1901.

Bialik consiguió por fin alejarse de los estudios religiosos y de la vida pueblerina y tradicional que tanto le angustiaban. Sin embargo, tampoco esta vez pudo alcanzar el sueño de profundizar en las ciencias seculares y dirigirse a Berlín. Tras pasar seis meses en Odessa, en marzo de 1892, debido al grave estado de salud de su abuelo, debe regresar a Zhitomir, lo que significará una interrupción radical en su carrera. Su abuelo, a punto de morir, concierta su boda en diciembre de 1892 y, un año más tarde, se traslada a vivir a la casa de los padres de su esposa en Korostishov y comienza a trabajar en los negocios de su suegro.

Sobre la vuelta al pequeño pueblo de su abuelo escribe el poema «A mi regreso» (Varela 1992, 16), donde expresa la angustia que le produce volver a estar rodeado por una sociedad tan tradicional e inamovible: «De nuevo ante mí un anciano decrépito», «no hay nada nuevo», y termina el poema: «juntos nos pudriremos hasta descomponernos». En él ya no se identifica el «yo» del poeta con el «nosotros» colectivo-nacional, ni el destino individual con el colectivo del pueblo. Bialik comienza a alejarse de ese «yo poético» nacional característico de «Al pájaro» que tanto éxito le había dado. El poema será el primero con un marcado carácter autobiográfico. Por estos años, Bialik escribe poemas en los que intenta encontrar su expresión como poeta, en los que, de algún modo, se unirán o enfrentarán la voz más personal-individual y la voz colectiva-nacional. Ese mismo año, en 1886, se funda en Berlín la revista *Ha-shiloaj*, de la que Ahad ha-Am será editor, una revista fundamental para la literatura hebrea con una estricta política editorial que solo aceptaba obras de narrativa y poesía que estuviesen inspiradas por el espíritu nacional y no trataran sobre temas universales o personales (Holtzman 2009, 84), temas que abundaban en las literaturas no judías. Ahad ha-Am invitó a Bialik a participar y, tras algunas dudas por parte del poeta, sabiendo que poemas como «A mi regreso» no serían de su agrado, envió su poema «Los últimos muertos del desierto» (1886).

A finales de 1901 se publica su primer libro, donde se recogen los poemas escritos durante una década. El poeta dividió el libro en dos partes: la primera parte está compuesta por poemas donde el «yo poético» es nacional-colectivo y la segunda por poemas donde el «yo poético» es personal. La primera está marcada por la oscuridad, la sombra y la noche, y la segunda, por la luz y el brillo. En la primera parte se incluyen poemas como «En un día de otoño» (1901), el poema que abre el libro, «Al pájaro» (1892), «En el umbral del Bet ha-Midrás» (1896)², «Pequeña epístola» (1896), «Reflexiones nocturnas» (1895) o «Los últimos muertos del desierto» (1896). La poesía nacional llega a su punto álgido con «Si tu alma quisiera saber» (1898). Después comienza la transición hacia los poemas personales, como «A mi regreso» (1901). La segunda parte está formada por poemas personales como «Céfiros» (1901), «Lágrima fiel» (1901), «Ojos hambrientos» (1901) o «Mi canto» (1901).

Bialik quiso crear en el libro un equilibrio entre lo nacional y lo personal, la oscuridad y la luz, lo invernal y lo estival, algo que consideraba como parte importante de su personalidad creativa. Sin embargo, la crítica

2. Este y varios de los poemas citados a continuación están traducidos en Bialik 1987.

destacó el lado nacional de sus poemas y minimizó la importancia de sus poemas personales y, así, con la publicación de esta obra, Bialik se consagra como poeta nacional. Críticos como Rawnitzki y Klausner escriben artículos que lo califican como «el poeta nacional hebreo».

Uno de sus poemas personales significativos es «Mi canto», sin duda su poema autobiográfico³ más importante. En él Bialik se pregunta por el origen de su poesía y responde que la fuente de su poesía son sus experiencias de la infancia. El poema se divide en dos partes, cada una de ellas encabezada por una pregunta. «¿Sabes de dónde he heredado mi canto?» inicia la parte dedicada a describir la miseria en la que vivían antes de la muerte de su padre, sin pan para comer ni brasas para calentarse, en una casa fría donde reinaba el silencio, «el silencio de la pobreza extrema». Era tal la miseria que, trasgrediendo todos los preceptos, el padre ni siquiera «podía honrar el shabbat». La segunda parte arranca con la pregunta «¿Y sabías de dónde vienen mis suspiros?», y en ella se dibuja la situación de la madre al enviudar, una situación tan extrema que «hasta las paredes de la casa parecían llorar en silencio»:

Y mi corazón me decía y lo sabía bien
que caía sobre la masa también la lágrima de sus ojos.
Y cuando repartía el pan caliente a sus hijos,
el pan de su lágrima,
yo masticaba y a mis entrañas llegaba su suspiro.

(Bialik 1959, 31; trad. R. García Lozano)

Así termina este poema que se convirtió en paradigma de su generación y de las siguientes, y en un género o subgénero que la profesora Yehudit Bar-El (1983) define como unión narrativa entre la autobiografía y el *ars poetica*. Este género surge del cambio literario y cultural que inició el Romanticismo europeo a fines del siglo XVIII y principios del XIX. A partir de 1890 la poesía hebrea también se dirige hacia el Romanticismo, pero el poeta hebreo no solo tenía que luchar contra la cultura de la Ilustración universal-racionalista sino con la esencia colectiva de la cultura israelí histórica. Con ese nuevo «yo», el poeta se enfrentaba a la poesía moderna de la Haskalá, que rechazaba completamente expresar experiencias individuales, y de Hibbat Sión, pero también se enfrenta a la poesía profética y la poesía litúrgica antigua, ya que la fuerza de la tradición colectivista en la cultura hebrea antigua y nueva era enorme.

El poeta establece un diálogo con la poesía profética bíblica. En la tradición profética hay una relación directa entre Dios y el profeta-poeta. El profeta no tiene que componer las palabras sino solo decirlas, y en ello se diferencia de cualquier vidente y poeta, pues Dios le ha dado el texto preparado y completo: «puse en tu boca mi palabra» (Is 51,16), y así, metafóricamente, la palabra de Dios se transforma en palabra de alimento que Dios pone en la boca del profeta: «come este rollo y ve luego a hablar

3. Aunque no todos los datos que aparecen en el poema son reales, como el número de hijos de la familia, o que su madre al enviudar trabajara en el mercado, el poema puede definirse como autobiográfico.

a la casa de Israel» (Ez 2,9). Sin embargo, en el poema de Bialik, el niño no se alimenta de la palabra sagrada, no es ese el origen de su poesía, sino del pan de lágrimas de su madre⁴. Este cambio fundamental introducido por Bialik en la poesía hebrea, en la que la fuente de la poesía ya no será el mundo sagrado y divino o la esfera nacional colectiva sino la biografía personal e individual, se refleja también en otros poemas de la época y crea uno de los procesos más fructíferos de la poesía de Bialik.

El año 1903, «arrancó el proceso que lo transformó durante la segunda mitad de su vida no solo en el líder cultural hebreo, sino en el personaje más querido y admirado del pueblo judío en la diáspora» (Holtzman 2009, 17). El inicio de ese proceso está muy relacionado con los pogromos de abril de 1903 en Kishinev que conmocionaron a los judíos de todo el mundo y sobre todo a los de Rusia. Unas semanas después, los escritores de Odessa crearon una asociación para investigar lo sucedido y tomar testimonio a los supervivientes. Bialik fue el encargado de recopilar el material en un libro de testimonios. Unos días antes de salir para Kishinev compuso su poema «Sobre la matanza» (Varela 1992, 17-18; Comey 1987, 19-20). Con una crudeza y dureza inusuales Bialik arremete contra el cielo y duda de la justicia divina, del género humano y de la posibilidad incluso de vengar un horror semejante. Entre julio y septiembre de 1903 se encerró para escribir el libro de testimonios, pero interrumpió el trabajo y compuso un poema de 272 versos, «Viaje a Nemirov» (1903), que se presentaba como la descripción histórica de un pogromo del siglo XVII, reeditado dos años más tarde como «La ciudad del exterminio» (Bialik 1987, 7-21), título con el que desde entonces se conoce este poema.

Ese mismo año, Ahad ha-Am deja de ser el editor de *Ha-shiloaj*, y Bialik escribe un poema en su honor, «A Ahad ha-Am», donde se describe la situación de la joven generación que pende entre dos polos opuestos, el mundo tradicional y el mundo moderno, y busca a un maestro que la guíe. Bialik entiende que los conceptos que acuñó Ahad ha-Am, como espíritu de la nación, nacionalismo natural, centro espiritual, tradición nacional, estaban destinados a crear una alternativa nacional-tradicional a la identidad basada exclusivamente en la religión, y a permitir a los jóvenes como Bialik mantener su conexión con el judaísmo en tanto herencia histórico-cultural cercana e íntima, incluso después de haberse alejado de sus creencias. El poema tuvo un gran éxito y, a finales de 1903, se traslada a Varsovia para ser coeditor, junto a Yosef Klausner, de la revista *Ha-shiloaj*.

En 1905 publica «El estanque», un largo poema lírico en el que el estanque, en palabras del propio poeta, «lo ve todo, lo refleja todo y cambia con todo (es el símbolo del espíritu creativo) y permanece siempre con toda su potencia»⁵. También publica el texto en prosa poética «El rollo de fuego», escrito tras los terribles pogromos de 1905 donde fueron asesinados miles de judíos y que paralizaron también la vida literaria hebrea. Es un poema alegórico y simbólico, rico en alusiones, motivos y

4. Para un análisis detallado de este poema, cf. Miron 1986, 357-384.

5. Citado en Ungerfeld (1974, 140), el secretario personal de Bialik y el primer director de «Bet Bialik», la casa de Bialik, situada en la calle que lleva su nombre en Tel Aviv, recientemente restaurada.

asociaciones, con una gran carga legendaria y mitológica, así como elementos autobiográficos.

En estos momentos comienza una etapa en la que Bialik recorrerá Europa y también visitará por primera vez Eretz Israel. Al comenzar la primera guerra mundial es detenido en Viena por ser ciudadano ruso y, tras ser liberado, seguirá viajando hasta que en 1924 deja Berlín y se instala definitivamente en Tel Aviv. Muere en Viena, adonde viaja para ser operado, el 4 de julio de 1934 y fue enterrado en un multitudinario funeral en Tel Aviv.

Bialik es, sin duda, el poeta más importante de la literatura hebrea moderna, pero junto a su producción poética cabe destacar su relevante papel como autor de obras narrativas y teatrales, de literatura infantil y de ensayos, así como su labor de traductor. Las obras más relevantes traducidas por este autor son el *Quijote*, del que traduce una versión abreviada del ruso, *Julio César* de Shakespeare, *Guillermo Tell* de Schiller y el *Dybbuk* de Ansky.

Bialik supo conciliar como ningún otro la herencia histórico-cultural del judaísmo y de la lengua hebrea clásica con la nueva cultura nacional y el renacimiento de la lengua hebrea. Y es que, en opinión de Bialik, los nuevos movimientos intelectuales, culturales e ideológicos, sin la herencia cultural de los antepasados, son como piedras de molino que «sin grano, giran en vano y se pulverizan a sí mismas»⁶.

2. Saúl Tchernichovsky (1875-1943)

Cuando Bialik publica su primer libro de poemas, la crítica ensalza sus poemas de carácter nacional y silencia los más personales, ya que el círculo de Odessa consideraba que «los poemas de la naturaleza y los poemas de amor universales» (Holtzman 2009, 106) eran el terreno de Tchernichovsky, que había sido vetado por Ahad ha-Am en las revistas que editaba, como *Ha-shiloaj*, por considerarlos propios de la literatura no judía. Y es que Tchernichovsky no representará, ni vital y literariamente, al prototipo de escritor de este periodo.

Nace en el seno de una familia de campesinos acomodados de Mikhalovka (Ucrania), una familia religiosa que se abrirá a las ideas de la Haskalá. Su abuelo materno le enseña a amar la poesía ucraniana y la lengua hebrea, y de su padre, seguidor de Hibbat Sión, aprende a amar la medicina y la astronomía, y también a armonizar religiosidad y laicismo, tradición y nacionalismo. A los siete años ya sabe leer ruso y hebreo. Tras estudiar en el *jéder*, a los diez años ingresa en una escuela rusa donde estudia ciencias naturales, geografía e historia. A los quince años sus padres lo envían a Odessa, y allí ingresa en el colegio gubernamental de comercio y aprende historia, matemáticas, economía y ciencias naturales, así como alemán, francés e inglés. Después tiene que estudiar latín y griego para poder realizar estudios universitarios. La educación de Tchernichovsky es completamente distinta a la educación religiosa tradicional que recibie-

6. Citado en Avneri 2010. Los artículos periodísticos han sido consultados *on line*, por lo que no es posible citar la página.

ron todos los demás miembros de esta generación, y esa diferencia queda también reflejada en sus obras.

Permanece en Odessa entre 1890 y 1899, una ciudad donde se publicaban revistas literarias tan importantes como *Ha-shiloaj* y *Pardés*, sin embargo, Tchernichovsky apenas publica en esas revistas, porque la poesía sobre la naturaleza y el amor, temas fundamentales de su obra, que se pueden encontrar en cualquier revista europea, no son acordes con el tema fundamental de la poesía hebrea del momento como el problema judío y las penalidades del pueblo judío en la diáspora. Por tanto, sus primeros poemas los publica en Cracovia: «En mi sueño» (1892) y «Creo» (1894). Bialik gozó del favor del público y de la crítica desde su primer poema, sin embargo, Tchernichovsky no tuvo éxito hasta 1898, año en que publica su primer libro de poemas *Visiones y melodías*, por el que recibe duras críticas pero también alabanzas por parte de la crítica especializada.

Al no conseguir ser admitido en ninguna universidad rusa, en 1899 se marcha a estudiar medicina a la universidad de Heidelberg, donde estaba estudiando su amigo Yosef Klausner. Permanece allí hasta abril de 1903, y en esa época muy fructífera poéticamente y rica en amores y amistades, siente lo que llamó «poesía de la vida». Durante este periodo escribe muchos poemas de amor y sobre la naturaleza que serán recopilados en una segunda colección de *Visiones y melodías* (1901). También escribe el largo poema narrativo «Baruj de Maguncia», en el que Tchernichovsky recurre a la Edad Media, al trasfondo histórico de la primera cruzada de 1096, para hablar de esas persecuciones a las que el cristianismo somete al pueblo judío. La elección de un personaje que, tras haberse convertido, se arrepiente y actúa como un mártir da mayor grandeza a los héroes derrotados, como el rey Saúl y Bar Kojba, que son un modelo para su pueblo.

En su segundo libro se incluye su famoso poema «Ante la estatua de Apolo» (1899) (Comey 1987, 25-26), calificado como una crítica hacia la cultura judía de la diáspora y la religión judía, un poema que refleja el interés del poeta por las raíces paganas de las culturas antiguas. «La época de Heidelberg», señala Hillel Barzel (1992, 80), «es la principal responsable del adjetivo ‘helenista’ dado a quien escribió con fervor a Apolo y volvió al mito griego en *Deyanira*, a diferencia del Bialik ‘judío’». Yosef Klausner también habla de esta etapa helenista que, en su opinión, termina cuando el poeta abandona Heidelberg. Sin embargo, Barzel afirma que esa etiqueta es errónea no solo en relación a la totalidad de la obra del autor de las baladas, los poemas y los idilios fuertemente anclados en la historia concreta de su pueblo, sino también en toda su poesía de la época de Heidelberg: «Grecia para Tchernichovsky es un medio y no un fin. Libertad y belleza son los ideales anhelados» (*ibid.*, 81). También el falso profeta, en el poema «De las visiones del falso profeta», se convertirá en una imagen que se identifica con su deseo de participar en la ola de libertad que inundará la tierra. Este poema, con ecos de la poesía de Yehudá Leib Gordon y de Hibbat Sión, es un clamor por la lucha por la libertad. Tchernichovsky, haciendo suyo el racionalismo de la Ilustración contra el judaísmo de la Halajá, aboga por el ideal de libertad universal.

En 1903, para terminar la carrera y hacer la especialización en cirugía, se traslada a Lausanne, donde obtiene el título de doctor en medici-

na. Entre 1903 y 1906, los años de Lausanne, escribe dos ciclos: *Entre montañas* y *Sobre el agua*. Al finalizar sus estudios vuelve a Rusia y, desde entonces, ejercerá la medicina en diferentes lugares. En 1911, publica su libro de poemas *Shirim*. Al estallar la primera guerra mundial es movilizado y asignado al hospital de Minsk. Durante toda esta época abandona la polémica de poemas como «Ante la estatua de Apolo» y «De las visiones del falso profeta» y comienza a escribir descripciones alegóricas de la naturaleza, poemas para niños e idilios. Evita la crítica mordaz, el conflicto airado, e incluso —a diferencia de Bialik— guarda silencio ante el pogromo de Kishinev y los posteriores acontecimientos sangrientos de octubre de 1905. Este silencio se debe, según lo que el propio poeta le escribe a Klausner, a que «la esencia de la poesía es dar expresión a las fuerzas de la vida, al enigma de la vida. La palabra vida es la palabra clave, la que guía el conocimiento poético» (*ibid.*, 131). La vida entendida como la victoria sobre el caos y la destrucción.

Tras la Revolución bolchevique y como consecuencia de la deteriorada situación económica que apenas le permite ganarse la vida como médico, abandona definitivamente Rusia. Es una época de guerra y revolución en la que el poeta busca belleza y luz en momentos de oscuridad y horror para el judaísmo y para la humanidad, y la forma de expresión elegida será el soneto. Sin embargo, también escribe poemas donde desaparece esa visión optimista, como el ciclo de sonetos *Sobre la sangre* (1922) y los dos poemas publicados también ese mismo año y dedicados a los judíos asesinados en Ucrania: «La tumba» y «Esta será nuestra venganza». En este último poema se hace una clara alusión al poema «Sobre la matanza» de Bialik: «Nuestra sangre se unirá y os alcanzará / y envenenará los cimientos de vuestra existencia», un poema bialikiano también en la forma estrófica, en la rima y en el ritmo libre.

En 1922 llega a Constantinopla y desde allí solicita un puesto de médico en alguna de las colonias agrícolas de Eretz Israel, pero recibe una negativa. Por tanto, se dirige a Berlín, donde debido a la dureza de las leyes alemanas apenas podrá practicar la medicina. Sin embargo, esta época de miseria económica será muy fructífera desde el punto de vista literario: escribe importantes baladas, publica *El libro de los idilios* (1922), *Cuaderno de sonetos* (1922), *Nuevos poemas* (1924) y la obra de teatro *Bar Kojba* (1924). También escribe relatos, artículos y críticas, y se encarga de la sección de ciencias naturales y medicina de la enciclopedia *Eshkol*. Al mismo tiempo traduce a grandes escritores como Sófocles, Goethe, Molière o Shakespeare.

En 1931 llega definitivamente a Eretz Israel para recibir el legado del médico y lingüista Aharon Meír Masie, que desde 1902 llevaba trabajando en un diccionario de términos médicos y a su muerte dejó unas sesenta mil entradas. Tchernichovsky se encargó de la edición del diccionario, que se publica entre 1932 y 1934, años en los que apenas publica poesía. En 1936, tras la muerte de Bialik, es nombrado presidente de la Asociación de Escritores en Lengua Hebrea. En 1941 obtiene el Premio Bialik de Poesía por su libro *La tierra*, una recopilación de poemas escritos entre 1936 y 1939. En 1942 obtiene el premio de traducción que llevará su nombre, Premio Tchernichovsky por la traducción de la *Odisea*. Poco antes de morir, escribe su último poema, «Lejanas estrellas del firmamen-

to» (1943) (Tchernichovsky 1993, 136-140), una despedida de todos los paisajes amados.

3. La «generación de Bialik»

El concepto «generación de Bialik» se utiliza en la historia de la literatura hebrea para designar al grupo de poetas que comenzaron su labor literaria en los primeros años del siglo xx. En el ámbito poético destaca la influencia directa de Bialik sobre la lengua y las imágenes de los jóvenes poetas de principios de siglo. A pesar de que no renovó palabras y utilizó conceptos extraídos de la Biblia, este autor liberó la palabra hebrea de sus acepciones muertas y las dotó de una nueva vida. Los poetas de principios de siglo recibieron de su poesía no solo la técnica lingüística, sino también un gran tesoro de expresiones idiomáticas que se convirtieron con el paso del tiempo en una nueva retórica típicamente bialikiana. El modelo poético de Bialik será seguido en unos casos y renovado en otros por los poetas conocidos como «generación de Bialik».

Yosef Haefrati, en su interesante artículo sobre Bialik y su generación publicado en 1974, señala dos caminos fundamentales a los que se dirige la poesía hebrea de principios del siglo xx:

1. Poetas epígonos: Yacob Cahan (1881-1960), David Shimoni⁷ (1886-1956) y Zalman Shneour⁸ (1887-1959), que continúan la línea poética marcada por Bialik tanto en la lengua como en los motivos y los temas.

2. Poetas renovadores: Yacob Steinberg (1887-1947), Yacob Fichman (1881-1958), Abraham ben Yitzhak (1883-1950) y David Vogel (1891-1944).

En todos los poetas de la «generación de Bialik», tanto en los epígonos como en los renovadores, pero con mucha más fuerza en estos últimos, se aprecia la influencia de la poesía europea de la época. Sin embargo, la renovación no se debe tanto a factores externos cuanto a un proceso interno marcado por la necesidad de enfrentarse a una herencia literaria enraizada con fuerza cuando se carece de una tradición poética anterior a la que poderse dirigir. Estos poetas se enfrentan a la tradición de los padres sin tener abuelos de referencia, ya que la tradición de la Haskalá había muerto sin posibilidad alguna de resurrección. Por tanto, según Yosef Haefrati, la influencia de la literatura europea de la época no es la causa del nuevo rumbo que toma la poesía hebrea, sino que los poetas se dirigieron a ella como una forma de enfrentarse a su tradición; fue un intento de apoyarse en la poesía extranjera para que la poesía hebrea pudiera tener su propio desarrollo interno. Y, de hecho, muchos de los poetas que en este momento son influidos por la poesía europea no se apartan de la tradición bialikiana.

Los poetas renovadores, que se alejan del modelo romántico establecido por Bialik, inician un modelo poético nuevo que se adelanta en casi veinte años al modernismo erezisraéli que surge con la poesía de Abraham Shlonsky, Natán Alterman o Uri Zvi Greenberg.

7. Un poema de Shimoni y otro de Steinberg pueden leerse en Varela 1992, 30.

8. Hay dos poemas suyos traducidos al español en Comey 1987, 61-63.

3.1. Los poetas renovadores

Yacob Steinberg nace en Ucrania y pasa su juventud en Odessa y Varsovia. Ya desde su segundo libro de poemas, *El libro de las sátiras* (1910), destaca su tono nuevo, ligero, provocativo, sarcástico, y su lengua cercana a un hebreo hablado que aún no existe. Su ritmo rápido y audaz no puede disfrutarse hoy día con toda su fuerza porque Steinberg, a diferencia de Tchernichovsky que adoptó el acento sefardí al emigrar a Eretz Israel, nunca abandonó el acento asquenazí, a pesar de haber emigrado muy pronto, en 1914, y permanecer allí hasta su muerte.

Yacob Fichman nace en Besarabia y pasa su juventud en Odessa, Varsovia, Vilna y Berlín. Emigra a Eretz Israel en 1912, pasa la primera guerra mundial en Europa y, en 1919, regresará y permanecerá allí hasta su muerte. Fichman es, junto con Steinberg, uno de los más destacados representantes de la joven generación del círculo de Odessa. Su primer libro de poemas, *Tallos*, se publica en 1911. Alejándose de los decisivos acontecimientos históricos de su época, crea una poesía personal, lírica y delicada centrada en el paisaje. Su poesía paisajística le acerca a la poesía impresionista de Abraham ben Yitzhak.

Abraham Sonne, conocido literariamente como Abraham ben Yitzhak, nació en Przemysl, en la Galitzia oriental. Tuvo una educación religiosa tradicional, pero también adquirió cultura secular con profesores particulares. A diferencia de otros autores de su generación, tanto Ben Yitzhak como David Vogel tendrán como centro vital y cultural la ciudad de Viena. Sus primeros poemas se escribieron en un tiempo muy próximo a las composiciones de los poetas modernistas alemanes como Hugo von Hofmannsthal, George Trakl y Rainer Maria Rilke, a los que leyó y de los que recibió una gran influencia. Sus primeros poemas, escritos en 1903, forman un ciclo sobre las estaciones del año en el que el poeta se aparta de la concepción romántica de la poesía de Bialik. En vida del poeta solo se publicaron once de sus poemas, entre ellos «Invierno claro», escrito en 1903 pero publicado en 1908 en *Ha-shiloaj*, y «Otoño en la avenida». Los poemas de la naturaleza de Ben Yitzhak son una captación sensitiva, no conceptual, de la realidad desde un punto alejado del espacio y del tiempo. El hombre tan solo mira el paisaje desde la distancia, su presencia es pasiva, marginal, presenta la realidad como una reunión de objetos y hechos aislados: es el inicio de la poesía impresionista.

En sus poemas destaca la función rítmica de la unidad sintáctica sobre la unidad métrica y, para conseguir el efecto modernista del ritmo libre, utiliza el paralelismo bíblico como alternativa rítmica al verso rimado y medido. La gran influencia de la poesía centroeuropea en su obra hace que destaque como un poeta con cultura europea, «en contra del evidente carácter judío de los escritores hebreos del Renacimiento» (Hever 1992, 89). Ben Yitzhak también escribió la mayor parte de sus poemas con acento sefardí, adelantándose así veinte años a esta tendencia.

Durante la primera guerra mundial, participó en la vida cultural hebrea y judía de Viena y defendió el uso del hebreo como lengua intelectual.

En este momento escribió «Los solitarios dicen» (1918), uno de sus poemas más famosos y que más repercusión tuvieron. En él parecen unirse el lenguaje bíblico y el estilo modernista de la época, el propio Bialik veía en sus poemas «la síntesis de la poesía profética y la moderna» (Hever 1992, 94). Más que otros poetas de su generación, Ben Yitzhak simbolizó la tendencia a la introversión y el alejamiento de la voz pública que caracterizaba la corriente central de la poesía hebrea del momento. Escribió poemas carentes de cualquier dimensión alegórica o nacional, y en «Los solitarios dicen» alabó el silencio personal del artista solitario. No vuelve a publicar hasta 1930, año en que aparece el poema «Felices los que siembran y no siegan», el último poema publicado en vida del autor, aunque parece que lo comenzó en Viena en 1925. El poema es una crítica a la poesía de los años veinte y principalmente de la «poesía del trabajo» eretzisraelí, que tan alto estatus concede al colono y al trabajo manual agrícola.

Este silencio del artista contrasta con su gran actividad pública entre 1917 y 1921, años en los que fue miembro del Comité Nacional Judío de Viena, secretario de la Histradut⁹ y consejero político de Hayyim Weizmann. Tras una breve estancia en Eretz Israel, donde fue testigo de las luchas políticas entre los distintos líderes sionistas, en 1921 deja la actividad pública y regresa a Viena, donde permanecerá hasta la ocupación nazi en 1938, momento en que decide emigrar de nuevo a Eretz Israel. Allí, como reflejó en sus poemas, Ben Yitzhak eligió la soledad y el silencio en lugar de la vida pública, política y social¹⁰.

David Vogel fue el iniciador de la poesía expresionista en lengua hebrea. Nació en Satanov (Podolia). De entre las líneas de su diario, escrito desde 1912 hasta 1922, pero en el que hay recuerdos desde 1910, momento en que dejó su ciudad natal y se trasladó a Vilna, se puede dibujar a un Vogel introvertido, indeciso, taciturno, sin rumbo, oprimido constantemente por su desilusión del mundo y la preocupación por ganarse el sustento. En 1912 se dirige a Viena que, junto con París, marcará la vida y la obra de este autor. Al llegar a la capital austriaca escribe en su diario (1990, 287): «No hay ningún trabajo para mí. [...] Hay que prepararse para la muerte. [...] Todo mi ser desea el descanso, aunque sea el descanso de la muerte». La guerra irrumpe rápidamente en su mundo y, como le ocurriría también a Bialik, fue detenido en Viena acusado de ser espía enemigo. El 13 de agosto de 1914 fue encarcelado y liberado dos años más tarde. En 1920 contrae la tuberculosis, como antes le ocurriera a su mujer, una experiencia que utilizó después como base de su libro *En el sanatorio* (1928) y en otros relatos.

Casi al final de la primera guerra mundial, Vogel comenzó a publicar en revistas editadas en Viena, Nueva York, Londres, Varsovia y Yafo los poemas que escribió en cautiverio y otros compuestos al volver a Viena. En 1923 reunió setenta y dos poemas para la publicación de su primer libro, *Ante la puerta oscura*. Sus poemas se tradujeron al alemán y al yidis.

9. Organización sindical de los obreros judíos en Eretz Israel.

10. Sobre la fascinante personalidad de Ben Yitzhak y el silencio como elemento determinante en su vida y en su relación con los demás, cf. Canetti 2003, 926-959 y Goldberg 1952, 24.

Durante los siguientes veinte años continuó publicando poemas en revistas literarias de Europa, Estados Unidos y Eretz Israel. Vogel se convirtió en un personaje conocido entre los escritores en lengua hebrea y yídís en Viena, sin embargo, él continuó aislado de mundo literario vienés, tan solo se acercó a Ben Yitzhak, que le influyó tanto personal como poéticamente y a quien Vogel consideraba un modelo a seguir.

En 1925, tras recibir el estatus de residente permanente en Viena, decidió trasladarse a París y allí se produjo en él una renovación interior. En 1926 terminó su novela *En el sanatorio* y ya estaba escribiendo su novela *Una vida de casado* (Vogel 1988), publicada en Tel Aviv en 1929. Los intentos de Vogel de publicar su segundo libro de poemas *Más allá del silencio* fueron en vano. Habrá que esperar a 1983 para que esta obra vea la luz junto con un anexo de trece poemas tardíos y los dos últimos poemas de Vogel, «Las ciudades de mi juventud» y «El paso de los ejércitos». Al estallar la segunda guerra mundial, volvía a ser detenido, esta vez en Francia, por tener ciudadanía austriaca; fue liberado tras la capitulación. Sin embargo, unos años después de la ocupación de Francia por los nazis, en 1944, se pierde su rastro. Lo último que se supo de él es que «fue trasladado a Alemania el 7 de febrero de 1944 como deportado político. Y nada más» (Pagis 1975, 33).

Los poemas de Vogel giran en torno a temas universales como la pérdida del mundo de la infancia, la soledad, la muerte, el mutismo, las pesadillas o la noche. El mundo es un puente o un pasillo hacia la muerte: «de esta muerte larga salimos, / un corto puente de vida / para cruzar rápidamente / hacia una larga muerte» escribe en su último poema «El paso de los ejércitos» (1941). Ese sentimiento de vacío lo expresa ya en *Ante la puerta oscura*, por ejemplo, en el poema «Banderas negras»: «a través de días y noches / iremos todos encorvados / con sigilo / hasta llegar ante la puerta oscura, grande». Junto con el tema de la muerte, la infancia lejana será también un tema central de su poesía. Así lo expresa en el poema 4 de este mismo libro: «Grandes como estanques y diáfanos / eran los días / en que éramos niños», y continúa, «Muchas veces lloramos / en el delante de nuestra madre / porque la vida llenamos / como jarras de vino». La añoranza de la infancia, como en la tradición romántica, es la añoranza de la inocencia, del desconocimiento. «Queremos ser ligeros e incultos como los niños», escribe en el poema «Dios mío, el conocimiento» de *Más allá del silencio*.

Incluso en los poemas donde pueden encontrarse ecos de los acontecimientos que estaba viviendo toda Europa, y de forma especial el pueblo judío, sus poemas reflejan sobre todo la interioridad del poeta. Muy cerca ya de la segunda guerra mundial, Vogel sigue escribiendo sobre su soledad y su final, nunca escribe sobre «el pueblo judío asesinado». Algunos han querido ver sus seis últimos poemas como poemas sobre el Holocausto, pero de ellos solo dos se escribieron durante la Shoá. Y de esos dos, «Las ciudades de mi juventud», escrito en septiembre de 1941 en la Francia ocupada por los nazis, vuelve al viejo tema de su destrucción personal, su vejez, su separación de los recuerdos, y no hay en él ninguna alusión a acontecimientos externos: «De mi lejana infancia / salí al galope / hasta llegar al blanco tabernáculo de la vejez: / Y es inmenso y está vacío». Lo que ocurre a su alrededor solo se expresa de forma explícita en el último

poema, sin embargo, las imágenes de hambre y penalidades que aparecen en este poema no son nuevas, ya las había utilizado antes durante la primera guerra mundial, en la época de su detención en campos austriacos, así como en su diario, al hablar de los campos franceses. Solo en los tres primeros versos de su último poema habla del destino de las naciones, pero nunca del destino de su pueblo: «El paso de los ejércitos llena el universo / todos salen a la batalla. / El espíritu asesino se entretiene en el mundo». Y sin dejar de ser cierto, el final de este su último poema, parece describir de forma premonitoria el destino que correría el poeta después de su traslado a Alemania:

Una niebla ciega
por la nieve blanda rueda.
Bloquea ante mis ojos la calle
y las olas del bosque
se deslizan por la montaña.

Y no tenemos calor

aún me queda
un poco de nada
para hacer una cucharada de sopa.
Llamaré a un pobre
para que coma conmigo
y se acueste a mi lado en un lecho de paja.

(Vogel 1998; trad. R. García Lozano)

II. LA NARRATIVA DEL RENACIMIENTO

1. *Miká Yosef Berdichevsky (1865-1921)*

Junto con Bialik, ningún otro autor de la generación de finales del XIX influyó tanto en sus coetáneos y sobre todo en los jóvenes escritores de principios del XX como Berdichevsky. Yosef Hayyim Brenner, miembro destacado de la generación del Renacimiento, lo consideraba uno de los pocos autores capaces de expresar la angustia del individuo.

Nació en Medzibezh, una ciudad entre Polonia y Ucrania, en el seno de una familia jasídica, y murió en Berlín. Se dedicó a la crítica literaria, escribió relatos cortos y novelas tanto en hebreo como en yídis, y también durante un tiempo en alemán. Fascinado desde joven con las ideas y la literatura de la Haskalá, rompió con la tradición de sus antepasados y se fue a estudiar, unos años antes que Bialik, a la *yeshibá* de Volozhin. Ya en esa época intentó armonizar la herencia judía ancestral con la cultura europea moderna sin dejar de ser un judío creyente, y esa síntesis se aprecia en todo lo que escribió desde 1886. A partir de 1890 estudió en universidades de Alemania y Suiza. En 1896 se doctoró en Filosofía y comenzó a enfrentarse abiertamente a la idea de Ahad ha-Am de que las obras escritas en hebreo debían ocuparse de las necesidades de la nación y no de la estética y la belleza, algo que para Berdichevsky acrecienta aún

más el desgarramiento en el corazón de los jóvenes que se encuentran entre dos mundos. Ese debate entre la necesidad de que la literatura hebrea se limitase a los asuntos judíos o, por el contrario, se abriese también a los temas universales de la literatura europea, llenó páginas de periódico y revistas durante años. En 1900 comienza a publicar relatos autobiográficos, como *Al otro lado del río* o *Dos campamentos*, con un protagonista central: un chico de pueblo que comienza a poner en duda la fe de sus antepasados y el mundo oscuro e inculto tradicional, se va a Occidente a estudiar y descubre la razón, la luz y la vida, pero no puede renunciar al instinto que lo arrastra de nuevo hacia el lugar del que salió.

Berdichevsky es uno de los primeros narradores de su generación que habla del judío desarraigado que intenta separarse del mundo tradicional. Sus personajes, que pueden considerarse los padres y los hermanos de los protagonistas de las obras de Brenner, son prototipos del desarraigado característico de la literatura hebrea de principios de siglo. La estructura genealógica se repite en muchos de sus relatos, como *Miryam*, *Cuatro generaciones*, *El hijo perdido*: el destino del individuo está determinado por el yugo de las generaciones. Berdichevsky expresa en sus obras la fatalidad del destino y sobre todo del destino judío, del que no se puede escapar. Escritores posteriores como Brenner o Agnon estarán muy influidos por estas estructuras. Llevó a sus protagonistas desde el exterior al mundo interior y desde entonces la literatura hebrea se atrevió a introducirse en los abismos del alma. Una tradición que también siguieron Vogel y Agnon.

Berdichevsky fue una fuente de inspiración para los jóvenes escritores de principios del siglo XX, sobre todo el personaje central de sus primeros relatos, el joven que duda entre la herencia adquirida y la atracción de los instintos y la vida en el mundo que está «fuera de las murallas». Reclama el derecho del individuo a ser el tema de la creación literaria hebrea, pero sabe lo difícil que es para el individuo separarse de su entorno y su tradición cultural y, por tanto, afirma: «La poesía del individuo no es posible en nuestra cultura sin la poesía colectiva, sin expresar la angustia colectiva, sin expresar la angustia de los pueblos [...] Todo lo que hay en nosotros y en nuestra vida bulle por la destrucción colectiva, por el dolor colectivo» («Dibré shirá», en Berdichevsky 1962b, 167).

2. Uri Nissan Gnessin (1879-1913)

Los novelistas de este periodo, igual que los poetas, están a caballo entre dos mundos, dos siglos y dos concepciones del judaísmo. Viven y expresan en sus obras la crisis, el drama y el desarraigo del hombre judío de su época, del solitario sin raíces. Si Brenner es considerado el escritor de la realidad social del pueblo judío, Gnessin es aclamado como el escritor de la narrativa psicológica. Nace en Starodub (Ucrania), estudia en la *yeshibá* de Pochep dirigida por su padre y allí conoce a Brenner, con quien entabla una estrecha relación personal y profesional. En 1900, tras escribir sus primeros relatos y poemas, se traslada a Varsovia para trabajar en el periódico *Ha-tzefirá*, donde publica poemas, crítica literaria, traducciones y artículos. Sin embargo, su principal fuente de sustento es la enseñanza y pasará varios años dando clase a niños por distintos pueblos de

Bielorrusia y Ucrania. En 1904 se publica su primera colección de relatos cortos *Sombras de vida* y ese mismo año escribe la novela *Al lado*, publicada en 1905. En 1906 sale al mercado su segunda novela, *Entretanto*. Su situación económica es tan precaria que comienza a pensar en trasladarse a Londres, donde se encuentra su amigo de la infancia; sin embargo, los esfuerzos de Brenner por sacarle de allí solo obtendrán resultado en abril de 1907, momento en que consigue cruzar la frontera entre Rusia y Prusia y llegar después a Londres. Allí colabora con Brenner en la edición de la revista *Ha-meorer*¹¹, y en septiembre de ese mismo año, Gnessin decide repentinamente emigrar a Eretz Israel. No echó raíces en ningún sitio, su espíritu atormentado le obligaba a un continuo vagar. Las duras condiciones de vida en Palestina a las que no consigue adaptarse hacen que pocos meses después decida regresar a Pochep, donde se le diagnostica una grave enfermedad cardíaca. Allí escribe sus dos últimos libros: *Antes* (1909) y *Etzel* (1913).

Tanto Gnessin como Brenner, influidos claramente por Berdichevsky, pusieron en el centro de su obra al mismo instruido judío que rompe las relaciones con su pasado y su entorno y se convierte en un «desarraigado» que se encuentra ante un callejón sin salida, solo e incapaz de relacionarse con el mundo que le rodea. Al igual que en los poemas de David Vogel, los personajes de Gnessin claman por el descanso de la muerte:

Así... ah, estar realmente tendido así... estar tendido como el tejado de esta almazara, congelado todo pensamiento, cerrado y sellado todo sentimiento y obstruida cualquier forma de percepción... ¡estar tendido, muerto! (*Etzel*, en Gnessin 1982, 319-320).

Sin embargo, lo que convierte a Gnessin en un escritor imprescindible en la historia de la literatura hebrea es la renovación estilística que introdujo en la narrativa. Aunque, como señala Gershon Shaked, al comienzo de su carrera, en su obra *Sombras de vida*, tiene una clara influencia del realismo de Chéjov, con la publicación de *Al lado* en 1905 inicia su propia técnica, con la que se acerca a los escritores modernistas europeos. Gnessin es el primer autor en lengua hebrea que describe la psicología de los personajes utilizando la técnica del *fluir* de la conciencia. Esta escuela destaca el tiempo interior frente al exterior, da forma al inconsciente humano mediante una cadena de asociaciones y tiende a cambiar al «narrador» por el punto de vista interior de los protagonistas, y para ello utiliza el monólogo interior. Los padres de esta corriente en la literatura europea son James Joyce con *Retrato del artista adolescente* (1916), Virginia Woolf con *La habitación de Jacob* de (1922) y Marcel Proust con *En busca del tiempo perdido* (1913-1927). Por tanto, no se puede hablar de una influencia de estos escritores en Gnessin, sino de «factores sociales y literarios similares que les llevan a desarrollos parecidos» (Shaked 1977, 406) en una Europa en crisis y en una sociedad judía desgarrada.

Lo especial de Gnessin no es la estructura dramática ni los personajes, que son en lo esencial iguales a los de otros autores de la generación,

11. Sobre la revista *Ha-meorer*, cf. *infra*.

lo especial de Gnessin es el uso de la técnica del *fluir* de la conciencia y el monólogo interior, que posibilitan descripciones complejas del inconsciente y del paisaje, y de las relaciones entre ambos. Para crear esa cadena de asociaciones, Gnessin hace una descripción paisajística entrelazada con reacciones sentimentales del personaje que lo mira, utilizando una organización sintáctica subordinada. Los fragmentos descriptivos se confrontan con comparaciones repetidas por medio de *defticos* que tienen una clara función en el estilo de Gnessin. Así se une una realidad interior con otra exterior. Los objetos tienen una existencia solo relativa: no tienen un lugar fijo en el mundo, su existencia está determinada por sus relaciones con el espacio. La mutua dependencia entre los componentes impide una visión genérica del paisaje y hace que la visión sea personal, pasando así del paisaje que se ve al paisaje que se recuerda y no depende de una imagen externa.

La originalidad estilística de Gnessin no se muestra solo en la sintaxis subordinada y el lenguaje figurativo sino también en la estructura gramatical. Las asociaciones dinámicas se realizan mediante la utilización de gran cantidad de formas verbales auxiliares, que toma del hebreo rabínico y con las que plasma aspectos temporales que no tenían una forma específica en hebreo, como el aspecto progresivo o el aspecto durativo. Gnessin crea un estilo completamente nuevo en la narrativa hebrea, utiliza nuevas técnicas para mostrar la realidad de una forma nueva. Con un estilo y un lenguaje propios expresó como nadie «la existencia del solitario en el mundo sin esperanza de socialización ni consuelo metafísico» (*ibid.*, 424). Sus personajes, a diferencia de los protagonistas de las obras de Brenner, no creen en que sea posible la redención y se presentan «sin ilusiones ante la experiencia de la muerte, que no deja lugar para el contacto humano, erótico o social» (*ibid.*).

3. *Yosef Hayyim Brenner (1881-1921)*

Nace en Novi Mlini (Ucrania) y, como la mayoría de los jóvenes de la época estudió en distintas *yeshivot*, entre ellas, en la *yeshibá* dirigida por el padre de Gnessin. En 1897 viaja a Bialistok, donde permaneció un año dedicado a estudios religiosos y seculares e inicia sus primeros pasos en la escritura. Durante 1898-1901, en Homel, lee mucha literatura en hebreo y ruso¹², y escribe su primer libro de relatos, *Turbia profundidad* (1900). A finales de 1901 Brenner es llamado a filas y servirá durante dos años y medio en el ejército ruso. En esta época escribe su primera novela *En invierno* (1904).

Durante esos años entra en contacto con el Bund, movimiento sindicalista judío de ideología socialista y, al estallar la guerra ruso-japonesa, deserta del ejército y el Bund lo ayuda a escapar a Prusia para dirigirse a Londres. Entre 1904 y 1908 vive en Londres en condiciones de penuria y depresión¹³ y sobrevive trabajando de tipógrafo en la imprenta de Na-

12. Brenner está influido por Méndele y Berdichevsky, así como por los grandes autores rusos como Tolstói, Dostoievski o Chéjov.

13. Sobre la precaria situación física y mental en la que se encuentra Brenner al llegar a Lon-

roditzky, escribiendo y traduciendo. En 1904 empieza a publicar en *Ha-shiloaj* su libro *Alrededor del punto*. Su mayor logro en Londres es fundar la revista *Ha-meorer* (1906-1907).

El proyecto de editar una revista de literatura hebrea en Londres había surgido en 1905 aunque, a causa del estallido de la Revolución rusa y los terribles pogromos que tuvieron lugar, no se materializó hasta 1906, en un momento de profunda crisis de la literatura y la prensa hebreas. Las revistas más importantes tuvieron que cerrar y *Ha-meorer* se convirtió en el único órgano de expresión de los jóvenes narradores y poetas, aunque no por mucho tiempo, ya que en 1907 volvieron a publicarse *Ha-zeman* y *Ha-shiloaj*, y también apareció un periódico nuevo *Ha-olam*, y en Eretz Israel se comenzó a editar *Ha-omer*. El fin de *Ha-meorer* en 1907 se debió al escaso material digno de publicar que le llegaba en esa época a Brenner, así como a un profundo y prolongado cansancio anímico (*ibid.*, 128), pero no a la falta de recursos económicos. A todo ello contribuyó sin duda el que Gnessin, que por aquellos meses, de hecho, actuaba como editor de la revista, decidiese de pronto emigrar a Eretz Israel.

A diferencia de los demás miembros de la segunda *aliyyá*, que iniciaron su carrera política o literaria en Palestina, cuando Brenner emigra a Eretz Israel en 1909 ya era un escritor famoso y enseguida comienza a trabajar en Jerusalén en *Hapoel Hatzair*, el órgano de expresión del partido homónimo, un partido sionista de ideología socialista orientado a los trabajadores agrícolas. Brenner formará parte del equipo de redacción de la revista y, además de escribir en ella, también estará a cargo de la edición. En estos momentos comienza a criticar duramente la nueva realidad de Eretz Israel, donde se está desarrollando, en su opinión, una cultura de una minoría débil y mísera que vive a la sombra de la constante amenaza de una mayoría fuerte. Por tanto, se pregunta qué diferencia hay entre esto y las comunidades de la diáspora. Los judíos siguen siendo errantes desarraigados que van de exilio en exilio. «Eretz Israel, en el momento presente, es una tierra de turistas también para nuestros hermanos. Vienen a verla y se van» (*ibid.*, 117). En Jerusalén Brenner se siente completamente solo y en septiembre de 1909 deja *Hapoel Hatzair* y se va a vivir a En Ganim, cerca de Tel Aviv, una colonia agrícola donde se respira un ambiente fresco, libre, laico, muy distinto a las colonias del viejo *yishub*¹⁴. Allí por fin estará rodeado de personas afines, como el poeta David Shimoni, Berl Katznelson o Aharón David Gordon. Durante el invierno de 1910 escribe su relato *Nervios*¹⁵ y su libro *De aquí y de aquí*, que se publicará en 1911, y entre 1913 y 1914 escribe su última novela, *Desamparo y fracaso*.

En 1915 comienza a dar clases de literatura hebrea en el gimnasio Herzliya de Yafo, el primer instituto del mundo que impartía todas las

dres, cf. Ben-Ezer 2001, 33-34. Sin embargo, parece ser que, al menos cuando dejó *Ha-meorer*, su situación económica no era tan mala como él mismo decía a sus amigos. Cuando Brenner se fue de Londres, «entre los papeles de la editorial, se encontraron varias órdenes de pago al nombre del editor que no se molestó ni en cobrar» (Shapira 2008, 128).

14. Asentamiento judío en Palestina previo a la creación del Estado.

15. Esta es una de las pocas obras de Brenner publicada en español. Traducida con el título *Pesadumbre*, en Lelechuck y Shaked 1989, 53-83.

asignaturas en lengua hebrea. Un centro inaugurado en 1905 que será fundamental para la vida cultural de la nueva Tel Aviv y que, sobre todo a partir de 1911, se convertirá en una institución nacionalista y laica que jugó un papel determinante también en el desarrollo de la lengua y la literatura hebrea moderna.

En medio del ambiente convulso de la Palestina del Mandato británico, el 2 de mayo de 1921 Brenner es asesinado. Vivía en una habitación alquilada en la casa de la familia Yitzkar, en el barrio árabe de Abu Kabir, cerca de Yafo. El 1 de mayo hubo manifestaciones de dos organizaciones obreras judías en Tel Aviv que acabaron con graves enfrentamientos entre árabes y judíos y decenas de muertos. Al día siguiente, pese a varios intentos de rescatarle de allí, su cadáver y el de tres miembros de la familia Yitzkar fueron descubiertos en una plantación cercana a la casa. Su cuerpo fue llevado al gimnasio Herzlia y de allí salió el cortejo en el primer funeral multitudinario celebrado en Tel Aviv.

La primera obra importante de Brenner, *En invierno*, fue el centro del ataque de la crítica del momento. La oposición a las técnicas narrativas utilizadas por este autor fue constante hasta los años cincuenta. Se le critica sobre toda la falta de unidad de sus primeras obras, la técnica del camuflaje que hace que la obra parezca una serie de anotaciones sueltas y desordenadas. El prólogo comienza diciendo: «Me he hecho un cuaderno y me dispongo a escribir algunas notas y apuntes sobre ‘mi vida’ —‘mi vida’— entre comillas: futuro y presente no tengo: solo me queda el pasado...» (Brenner 1960, 7). El propio Brenner quería, por tanto, presentarse ante sus lectores como un escritor de crónicas cotidianas y fragmentarias¹⁶.

En su etapa palestina, la crítica sigue atacando su técnica literaria. Así ocurrió con la publicación de su novela *De aquí y de aquí*. Como desde el inicio de su carrera, pretende mostrar la realidad tal y como es, sin edulcorarla ni embellecerla, y en este caso la crítica implacable de Brenner se dirige contra la realidad nacional de Eretz Israel. Pero, sobre todo, la obra «describe el sufrimiento humano frente a la muerte» (Shapira 2008, 216), «es la historia de los amores de los pobres del mundo, cuyo destino y pobreza vienen dados por la realidad provinciana y cerrada en la que viven» (Shaked 1972, 207). El fracaso es uno de los hilos conductores de la trama, un fracaso al que se van rindiendo poco a poco los personajes. Las invectivas contra esta obra reflejan lo difícil que era criticar la realidad eretzisraelí en esos momentos e introducir estilos y técnicas literarias nuevas. Solo algunos críticos, como Agnon, supieron entender la renovación que supuso Brenner para la literatura.

Tras su asesinato se multiplican los artículos y biografías que comienzan a alabar sus obras, pero no será hasta los años cincuenta y sesenta cuando se publiquen estudios científicos sobre las obras de Brenner. Se destaca que en la lengua de Brenner hay un cambio estético total, una lengua diferente que responde a un mundo distinto y a una forma distinta de ver la vida humana (Miron 1961), que, junto con Otto Weininger y Kafka, Brenner es uno de los primeros en expresar la crisis existencial judía y el

16. Compárese el inicio de esta obra con la del relato *Ben ha-shemashim*: «Solo líneas hago, solo bosquejos con plomo» (Berdichevsky 1962a, 5).

modernismo en la literatura judía europea (Kurzweil 1957) o que se aleja de la figuratividad y, con escasez de metáforas y comparaciones, consigue un estilo muy directo que expresa las cosas por medio de esas mismas cosas, no por medio de figuras retóricas o alusiones (Zach 1962).

Desde su primera novela a la última, Brenner plantea cuestiones metafísicas, morales y espirituales sobre la vida y la muerte del hombre, sobre el destino de «los pobres del mundo», de los antihéroes incapaces de vivir y que son rechazados por la sociedad, obligados a vivir en un mundo de sufrimiento, resignados con su destino o fracasados en el intento de burlarlo. Y en todas sus obras se mantiene fiel a su estilo modernista, formalmente complejo, donde se rompe el ritmo cronológico, no se mantiene la unidad temporal y espacial, se utilizan monólogos interiores, cartas, artículos, se introducen elementos autobiográficos en partes discursivas, con sintaxis irregular, cortes en el discurso, paréntesis, repeticiones, puntos suspensivos, es decir, donde la unidad formal, estructural, se consigue mediante la fragmentación, la heterogeneidad y la mezcla de materiales.

Brenner es el escritor de su generación más reconocido, admirado y estudiado, y el que más ha influido en los autores posteriores.

4. *Gershom Shofman (1880-1972)*

Shofman forma junto con Brenner y Gnessin el grupo de narradores más importantes de la generación del Renacimiento, aunque es menos conocido y menos citado que sus dos compañeros.

Nace en Orsha (Bielorrusia) y muere en Haifa. Hacia los diecinueve años escribe sus primeros relatos y en 1901 se traslada a Varsovia; un año más tarde se publica su primer libro, *Relatos y dibujos*, con el que obtiene un importante éxito y que lo encumbra a la primera línea de los jóvenes escritores en lengua hebrea. Entre 1902 y 1904 sirvió en el ejército ruso. En 1904, y al igual que Brenner, al estallar la guerra ruso-japonesa, desertó del ejército y huyó a Lvov (Galitzia), donde permaneció hasta 1913, momento en que se dirigió a Viena. Tras casarse con la hija de unos campesinos austriacos, en 1920 se estableció en un pueblo cercano a Granz, donde, a pesar de su aislamiento, siguió escribiendo y publicando. En 1938 emigró a Eretz Israel, y allí fue muy bien acogido por el público. Vivió en Tel Aviv y, desde 1945, en Haifa. En sus obras se reflejan las distintas etapas de su vida: Rusia, el servicio en el ejército, Lvov, Viena, la zona de Granz y Eretz Israel.

El trasfondo de sus primeros relatos es un *shtetl* de Rusia y están poblados por personajes débiles que desean abandonar el mundo de miseria en el que viven y que envidian a los ricos y a los rudos y sanos campesinos. Sufren por su identidad y rechazan sus orígenes, pero el motor que les mueve, más que ideológico y cultural, es sobre todo económico. La época en el ejército es más fructífera en el caso de Shofman que en el de Brenner, pero la más productiva de su carrera es la época de Lvov. En Galitzia continúa escribiendo relatos autobiográficos. La Galitzia que describe es distinta a la que aparece en los relatos de Agnon, no es un lugar ideal, no es la fuente de la nostalgia del errante que añora su tierra natal y la casa de la infancia como en *Huésped para una noche*, sino un

lugar cercano, auténtico, con una realidad social donde el hombre es un lobo para el hombre. La difícil situación social no solo se debe al enfrentamiento entre judíos y gentiles, sino también a la falta de afinidad entre los propios judíos: los judíos de Galitzia, que en esos momentos pertenece al Imperio austrohúngaro, no aceptan a los judíos rusos que escapan del ejército o del poder ruso. Lo que caracteriza a Galitzia son los prostíbulos. Los prostíbulos son los que acogen a los refugiados de la Revolución o del ejército que quieren perder la identidad y los recuerdos. Los jóvenes judíos atemorizados se ven atraídos por ese otro mundo, aterrador y fascinante al mismo tiempo, que primero estaba representado por el ejército y después por el prostíbulo. Más tarde Viena será el centro de su obra. Los desarraigados de Shofman se encuentran en esa ciudad en el momento de crisis marcado por la primera guerra mundial.

El traslado a Palestina fue una revolución personal y literaria para él. Su relación con esa tierra fue muy distinta a la de Brenner, ya que Shofman llegó en un momento en el que en Eretz Israel había ya una nueva sociedad y un hombre nuevo, un nuevo hebreo completamente distinto del judío que Shofman había conocido en Galitzia y en Viena. Para él era una tierra-refugio en los momentos anteriores a la Shoá (Shaked 1977, 393). En ese nuevo mundo los motivos en su obra vuelven a su primera etapa rusa, a la atracción de la tierra y los fuertes campesinos, ahora representados por el kibutz y los jóvenes judíos, fuertes, sanos y curtidos, que trabajan esa amada tierra. En su relación con la tierra, Shofman se aleja de autores de su generación, como Brenner, y se asemeja más a los escritores de la tercera *aliyyá*.

En palabras de Gershon Shaked, Shofman «contribuyó con su estilo impresionista neorromántico, dejó su huella, pero no logró abrir un nuevo camino en la historia de la literatura hebrea» (Shaked 1977, 403).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahad ha-Am (1965), *Kol Kitbé Ahad ha-Am* [en hebreo], Dvir, Tel Aviv.
- Avneri, S. (2010), «Bialik u-tnuat ha-poalim» [en hebreo]: *Haaretz*, 4 de julio de 2010.
- Bakon, Y. (2005), *David Vogel ha-meshorer ke-oman «nistar»* [en hebreo], Carmel, Jerusalén.
- Bar-El, Y. (1983), *Ha-poema ha-otobiografít bi-yesiratam shel Hayyim Nahman Bialik u-bené doró*, tesis doctoral [en hebreo], Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Barzel, H. (1992), *Shirat ha-tejiyyá: Shaul Tchernichovsky* [en hebreo], Sifriat Poalim, Tel Aviv.
- Ben-Ezer, E. (2001), *Brenner ve-ha-arabim* [en hebreo], Atrolog, Israel.
- Berdichevsky, M. Y. (1962a), *Kitbé M. Y. Berdichevsky. Sippurim* [en hebreo], Dvir, Tel Aviv.
- (1962b), *Kitbé M. Y. Berdichevsky. Maamarim* [en hebreo], Dvir, Tel Aviv.
- Bialik, H. N. (1959), *Kol Kitbé H. N. Bialik* [en hebreo], Dvir, Tel Aviv.
- (1987), *La ciudad del exterminio*, trad. J. M. Millás Vallicrosa, Los Poetas del Dragón, Madrid.
- Brenner, Y. H. (1960), *Kitbé Yosef Hayyim Brenner* [en hebreo], Hakibbutz Ha-meuchad-Dvir, Tel Aviv.

- Canetti, E. (2003), *El juego de ojos*, en *Historia de una vida. Obras completas II*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Comey, A. (antólogo) (1987), *Poesía hebrea moderna*, La Semana, Jerusalén.
- Gnessin, U. N. (1982), *Kol Kitbé Uri Nissan Gnessin* [en hebreo], Sifriat Poalim, Tel Aviv.
- Goldberg, L. (1952), *Pegishá im meshorer* [en hebreo], Sifriat Poalim, Tel Aviv.
- Ha-Am, A. (1956), *Kol Kitbé Ahad ha-Am* [en hebreo], Dvir, Tel Aviv.
- Haefrati, Y. (1974), «Temurot ba-shirat ha-teba ke-degem shel maabar mi-tkufá li-tkufá ba-historia shel ha-sifrut» [en hebreo]: *Hasifrut* 71, pp. 50-54.
- Hever, H. (1992), «Al ha-jayyav ve-yesirato shel Abraham Ben-Yitzhak» [en hebreo], en A. Ben-Yitzhak (ed.), *Kol ha-shirim*, Hakibbutz Hameuchad, Tel Aviv, pp. 75-114.
- Holtzman, A. (2009), *Hayyim Nahman Bialik* [en hebreo], The Zalman Shazar Center, Jerusalén.
- (2011), *M. Yosef Berdichevsky* [en hebreo], The Zalman Shazar Center, Jerusalén.
- Kurzweil, B. (1957), «Ben Brenner, Weininger ve-Kafka» [en hebreo], en Y. Bakon (ed.), *Yosef Hayyim Brenner: Mivhar ma'amre bikoret 'al yetsirato ha-sipurit*, Am Oved, Tel Aviv, 1972, pp. 145-154.
- Lelchuck, A. y Shaked, G. (eds.) (1989), *Ocho obras maestras de la narrativa hebrea*, Riopiedras, Barcelona.
- Miron, D. (1961), «Al baayot signono shel Y. H. Brenner be-sippurav» [en hebreo], en Y. Bakon (ed.), *Yosef Hayyim Brenner: Mivhar ma'amre bikoret 'al yetsirato ha-sipurit*, Am Oved, Tel Aviv, 1972, pp. 174-186.
- (1986), *Ha-peridá min ha-ani ha-oni. Mahalak be-hitpatjut shirato ha-mukdemet shel Hayyim Nahman Bialik, 1891-1901* [en hebreo], Hauniversita hapetuja, Tel Aviv.
- (1987), *Bodedim be-moadam* [en hebreo], Am Oved, Tel Aviv.
- Pagis, D. (ed.), (1975²), *David Vogel, Kol ha-shirim* [en hebreo], Hakibbutz Hameuchad, Tel Aviv (ed. revisada y aumentada).
- Shaked, G. (1972), «Iunim be-shkol ve-kishalon le-Y. H. Brenner» [en hebreo], en Y. Bakon (ed.), *Yosef Hayyim Brenner: Mivhar ma'amre bikoret 'al yetsirato ha-sipurit*, Am Oved, Tel Aviv, 1972, pp. 204-220.
- (1977), *Ha-sipporet ha-ibrit (1880-1970) I. Bagolá* [en hebreo], Keter, Tel Aviv.
- Shapira, A. (2008), *Brenner, Sippur hayyim* [en hebreo], Am Oved, Tel Aviv.
- Tchernichovsky, S. (1993), *Cantos y baladas del periodo de Eretz Israel (1931-1943)*, trad. R. Lluch, Universidad de Granada, Granada.
- Ungerfeld, M. (1974), *Bialik ve-sofré doro* [en hebreo], Am Hasefer, Tel Aviv.
- Varela, E. (1992), *Antología de la literatura hebrea contemporánea*, Octaedro, Barcelona.
- Vogel, D. (1988), *Una vida de casado*, trad. J. I. Lerman y C. Álvarez, Anaya & Mario Muchnik, Madrid.
- (1990), *Tahanot kavot* [en hebreo], Hasifria Hahadasha, Israel.
- (1998), *Kol ha-shirim*, ed. A. Komem [en hebreo], Hakibbutz Hameuchad, Tel Aviv.
- Yehudá ha-Leví (1994), *Poemas*, trad. Á. Sáenz-Badillos y J. Targarona, Alfaguara, Madrid.
- Zach, N. (1962), «Ha-holi ve-metek ha-starim» [en hebreo], en Y. Bakon (ed.), *Yosef Hayyim Brenner: Mivhar ma'amre bikoret 'al yetsirato ha-sipurit*, Am Oved, Tel Aviv, 1972, pp. 195-203.

LITERATURA HEBREA EN EL PERIODO DE ENTREGUERRAS

Alicia Ramos González

A comienzos de 1920 surge un nuevo ciclo poético iniciado por tres importantes escritores, Grinberg, Lamdan y Shlonsky, que alcanza su punto culminante dos décadas después con la hegemonía de la figura y poesía de Natán Alterman, escoltado siempre por la inmensa calidad poética de Lea Goldberg y Alexander Penn. Tras la Declaración de Independencia y la constitución del Estado de Israel, comienza el declive del ciclo de Alterman y la aparición de la generación del Palmaj, que desde la década de 1940 actuará como elemento de transición hasta la generación del Estado. En el periodo interbélico encontramos un potente y heterogéneo grupo de escritores que tienen como principal seña de identidad su ubicación entre dos continentes. Nacidos en el cambio de siglo, su vida y su carrera literaria están marcadas por la apostasía y la emigración. En Europa, como «viejos judíos», procedentes en su mayoría de familias y entornos religiosos, son en su infancia alumnos del *jéder* y se forman literariamente con la literatura hebrea decimonónica de los maskilim y los escritores de la *Tejiyyá*. Pero en la adolescencia, transformados por la sociedad gentil de las grandes urbes del centro y este de Europa en las que continúan sus estudios, se contagian de la duda, llegando muchos de ellos a una completa ruptura religiosa. Entonces estos jóvenes de vidas secularizadas, desesperanzados, ahogados en los estrechos límites del mundo tradicional judío de la Europa del este encuentran una salida en los ideales sionistas. Y movidos por estos, dejan Rusia, Bielorrusia, Ucrania, el Imperio austrohúngaro, y en diferentes *aliyyot* se establecen en una tierra histórica y al mismo tiempo desconocida y nueva para ellos. En Palestina serán pioneros, hombres nuevos, judíos nuevos, que sustituyen la tierra materna por una que es concebida románticamente como patria espiritual.

Reemplazando la judería europea, sagrada y de oración, por la profana Eretz Israel de colonos y árabes, llegan al *yishub* como *jalutzim*, jóvenes artistas que, esperanzados, buscan en los antiguos e idílicos parajes palestinos inspiración para la renovación de la vida y la cultura judías. No obstante, la empresa será muy ardua para ellos, ya que, comparado con la vieja judería asquenazí, donde la cultura judía se respiraba en las

calles de todas las grandes ciudades, el Israel preestatal es un espacio agresivo desde el punto de vista cultural; un viejo decorado en cimentación con sagradas ciudades, muchas colonias y cooperativas agrícolas, carreteras, calles y casas que parecen irse construyendo mientras se miran. La *aliyyá* significa, pues, un tránsito de paisaje, mentalidad y valores. Estos escritores que proceden del mundo espiritual, simple y metódico del *shtetl* y poseen una alta formación intelectual adquirida en las escuelas religiosas y las universidades rusas, alemanas, polacas o francesas, encuentran una Palestina en la que la vida judía no está fundada ni ordenada por los textos sagrados ni la cultura, en la que la labor en el campo es la base principal para el renacimiento del pueblo judío en Sión. Aquí, el trabajo productivo es aquello que hace fuertes a hombres y mujeres judíos, que se curten con el sacrificio, las inclemencias, las epidemias y enfermedades; que resisten el impulso de volver al viejo hogar y relegan su vocación creativa. He aquí la nueva realidad de estos autores, la que han de vivir y describir, y donde han de buscar sus nuevas fuentes de inspiración.

En la nueva tierra, transformados en pioneros, comienzan a cimentar una estructura literaria alrededor de Brenner, que es el líder y autoridad del grupo de intelectuales sionistas. Por eso, su asesinato dejará una profunda huella en ellos. Convencidos e ilusionados con la idea de echar raíces en esta renovada tierra mítica de Sión, se sentirán entonces profundamente desamparados, debiendo sobreponerse a la intensa sensación de fracaso que les embarga. Con la pérdida de Brenner, la capital de los pioneros, fundada apenas quince años antes e imán para la gran mayoría de los escritores de esta generación, se consolida, joven y literaria, como su corazón y musa. Tel Aviv, la elegante ciudad blanca, se convierte en escenario de un buen número de sus historias, relatos y novelas en las que no faltan pioneros, obreros y desempleados. De igual modo, también los poetas harán de esta ciudad manada de la arena una capital universal, manteniendo con ella una relación perturbadora (Varela 1992a, 119). Entre todos ellos, Natán Alterman se alzaría como el mayor representante de la tradición poética de Tel Aviv. Si bien poco después de su llegada a Palestina, la definiría como una ciudad un tanto provinciana, siempre reconocerá su centralidad indiscutible y embaucado también por ella y por lo que representa, hará magníficos y realistas retratos sociales de esta.

Estos escritores que se asentaron en Tel Aviv antes o en los años posteriores a la primera guerra mundial escriben bajo los dogmas del mundo literario sionista, que predica un completo rechazo de la diáspora y del yídís. Porque en la Eretz se está implementando el proyecto de Eliézer ben Yehudá para que el hebreo sea realmente una lengua hablada y serán también estos escritores, yidishablantes y lectores de literatura en francés o ruso, los encargados de desempolvarla de su solemnidad, de desacralizarla, de pulirla, de malearla, de fusionar sus diferentes niveles lingüísticos, de rejuvenecer el significado de sus palabras y producir un nuevo léxico para el uso literario de la misma. La renovación de la literatura hebrea exige poder expresar todos los sentimientos, pensamientos y emociones, y hacerlo con un efecto estético de armonía, belleza y elegancia. El escritor debe lograr que las palabras hebreas suenen sin artificialidad

ni rigidez y sentir, cuando acaba de escribir, que es exactamente eso lo que él quería decir¹.

Los escritores del grupo de Tel Aviv se dividen entre los que, siguiendo las demandas ideológicas del *yishub*, describen la experiencia de la joven generación de pioneros llegados a la tierra de Israel y su renovación espiritual, y aquellos otros que se resisten a dejar de contar historias sobre el antiguo hogar, sobre la diáspora y sus viejos judíos. Una generación compartida, pues, entre poetas como Rajel, cuyas estimulantes composiciones líricas sobre los naturales paisajes y personajes bíblicos son convertidas por los pioneros de Eretz Israel en sus himnos; figuras independientes como Agnon, que utiliza motivos cabalísticos y elementos tomados del psicoanálisis para describir la vida religiosa en un sentido erótico, o Débora Barón, que, rebelde, escribe relatos que nada tienen que ver con los pioneros, los ideales sionistas ni el laicismo de la lucha por la tierra, relatos ambientados en el escenario solidificado del *shtetl*.

Por otra parte, aunque estos escritores son, en su inmensa mayoría, pioneros llegados a Palestina con la segunda *aliyyá*, a ellos también se unirán los primeros escritores nativos, como Yehudá Burla o Ester Raab. Paradójicamente, estos, oriundos de la tierra y los únicos cuya lengua materna ha sido el hebreo, serán víctimas de la supremacía en el canon hebreo de los escritores de la diáspora —cuya lengua materna, recordemos, había sido el yídís u otras lenguas europeas— y sus obras, que evidentemente aportan originalidad a la nueva literatura hebrea, marginadas. Si bien serán los escritores procedentes del este de Europa los que descubran al árabe de las aldeas palestinas como personaje literario. Y más allá, las escritoras fijarán su atención en mujeres judías procedentes de países árabes como el Yemen a quienes darán voz, y serán ellas las que reivindicquen también con más contundencia la marginación femenina en la nueva sociedad sionista, que había defendido la igualdad de géneros, y de algunos grupos étnicos.

I. EL MODERNISMO

El movimiento modernista hebreo tiene su época de mayor esplendor en el periodo de entreguerras, fundamentalmente en el ámbito de la poesía, y conlleva una importante renovación estética, lingüística y métrica. A diferencia del resto de la literatura de este periodo, el movimiento «Moderna» hace un gran esfuerzo para importar a la literatura hebrea modelos literarios extranjeros, aunque sus máximos representantes, Alterman, Goldberg y Shlonsky, incorporarán exclusivamente elementos de los movimientos modernistas de los países con los que tenían mayores vínculos biográficos y culturales. En la poesía de Shlonsky, Penn, Grinberg o Lamdan el sio-

1. No obstante, al mismo tiempo, la gran mayoría de los escritores de este periodo se dedicó también a traducir al hebreo un número considerable de obras de la literatura universal, especialmente europea. Se trataba de acercar a la siguiente generación, judíos nacidos en la Eretz cuya lengua materna es ya el hebreo, a otras culturas y especialmente a aquella en la que hunden sus raíces y con la que siguen manteniendo nutrientes vínculos familiares, comunitarios, culturales y literarios.

nismo aparecerá como una fuerza mitológica oscura, ciega, conduciendo al pueblo judío a su desconocido y forzoso destino; el camino a la redención ineluctablemente les llevará a través del nihilismo, la alienación, el dolor, el sacrificio y la aniquilación de la individualidad.

1. Uri Zvi Grinberg (1896-1981)

Galitziano de nacimiento, cuando apenas tiene dieciséis años, comienza a escribir poemas en yídís que aparecen en la prensa judía local y poemas hebreos que se publican en Palestina. Inmediatamente, la guerra irrumperá en su vida y grabará en la mente del escritor y en su obra imágenes que el tiempo no podrá suprimir y que inspiran su primer libro hebreo, *Gran terror y luna* (1925), aparecido cuando el escritor, movido por un fuerte sentimiento religioso-místico, ya había llegado a la Eretz en la tercera *aliyyá*. En Palestina, Grinberg, reconocido entonces como el mayor y más especial de los jóvenes poetas yídís, reemplaza, sin embargo, su lengua materna por la lengua hebrea² y revelándose como una de las figuras más polémicas del nuevo mundo literario publica *Contra los noventa y nueve* (1928), un ensayo centrado en la revolución conceptual que supone el modernismo y donde el poeta critica fuertemente las influencias extranjeras en la literatura del *yishub*. Si bien él mismo había evidenciado un efectivo influjo de las vanguardias europeas participando antes de dejar el viejo continente en grupos literarios futuristas y expresionistas rusos y alemanes, y, liderando, a comienzos de la década de 1920, el grupo radical yídís de Varsovia *Di jaliastre* (*La banda*). Entonces compuso su famoso *Mefisto* (1921), su contribución más importante a la poesía modernista yídís. En los años siguientes continúa exponiendo sus ideas sobre el nuevo mundo literario hebreo y las nuevas corrientes de la literatura mundial. Pero este trabajo le consume y sufre una crisis creativa únicamente superada con *Anacreonte en el polo de la tristeza* (1928), un conjunto de poemas líricos sobre sus experiencias vitales donde el autor se muestra emocionalmente sereno y que la crítica juzga como uno de los mejores trabajos del escritor.

La década de 1930, sin embargo, estará marcada por su radicalización y activismo políticos. Posicionado en el extremismo del ultranacionalismo, critica abiertamente la autoridad del Mandato británico, a los líderes sionistas y el desarrollo de su proyecto en Palestina. Su *Libro de la acusación y la fe* (1937) es una mezcla de poesía e ideología en la que desarrolla un discurso violento contra la incapacidad de los líderes laboristas de Palestina para preparar a los judíos ante el forzoso conflicto con los árabes y manifiesta la necesidad de la guerra como el único modo de instaurar fuertes ataduras con la tierra. Aunque sin duda alguna es una de

2. No obstante, y en contra de lo sostenido hasta la actualidad en la inmensa mayoría de las historiografías literarias, Grinberg continuó escribiendo en yídís las décadas de 1930 y 1940, y especialmente a partir de los años cincuenta. Este hecho fue silenciado, ya que en el mundo de la literatura yídís, el poeta, uno de sus mayores prodigios, había sido considerado un «traidor», mientras que por otro lado, en la política lingüística del *yishub*, que defendía la supremacía del hebreo como lengua del Estado judío que se estaba construyendo, no resultaba oportuno reconocerlo (Chaver 2001, 40-42)

sus obras maestras, lo excesivo e intransigente de su alineación ideológica provoca su marginación en el mundo cultural del *yishub*.

En los años previos a la formación del Estado, Grinberg, ahora un *outsider*, contempla una Europa donde los judíos —como ya anunciara proféticamente él años antes— estaban siendo masacrados. Así, en 1945 abandona el destierro para publicar en el periódico *Haaretz*³ una serie de elegías sobre la destrucción de la judería europea, convirtiéndose estas en una de las primeras y más importantes réplicas de la literatura hebrea a la catástrofe que apenas está siendo descubierta y en la que el propio poeta ha perdido a todos los miembros de su familia. Después vendrá *Las calles del río* (1951), una recopilación de sus poemas de la Shoá en los que el poeta lanza una vehemente y mordaz queja por los judíos masacrados en ríos de sangre y lágrimas. Sus versos analizan el desastre en múltiples niveles, llenos de emociones, desprecio, rabia, venganza y la duda sobre la existencia del Dios judío.

Grinberg se asemeja a un antiguo profeta impetuoso y apasionado, vaticinando la caída del Imperio británico, la soberanía judía en Israel y la Shoá. Un judío antieuropeo que siente una enorme ira contra el mundo gentil, cuyas formas poéticas rehúsa, pero de las que finalmente se apropia dándoles un carácter judío y personal con fuentes tomadas de la Biblia, la cábala y las leyendas judías medievales (Varela 1992a, 147), entroncando así la nueva poesía en la larga historia de la poesía hebrea conservada a través de los siglos y la diáspora. Los últimos veinticinco años de su vida los pasó escribiendo una poesía diferente marcado, manifiestamente, por la sombra perdida de su árbol genealógico en Europa. Poemas líricos de búsqueda del significado de su existencia y de su trabajo, de exploración de un equilibrio cuando en el horizonte de su vida, marcada toda ella por eventos teñidos de sangre y catástrofe, se ve la muerte.

2. *Yisjac Lamdan* (1899-1954)

Llegado también a Palestina tras la primera guerra mundial, este poeta y traductor nacido en la ciudad ucraniana de Mlinov, había debutado para la literatura hebrea en Europa, en las páginas de la revista *Ha-shiloaj*. En su primera década en el *yishub*, Lamdan, un escritor de veinte años con una amplia educación religiosa y laica, con talento para la literatura y grandes deseos de escribir, vaga por Palestina trabajando en el campo y en la construcción, porque así lo requiere la empresa sionista. Son años en los que los pioneros deben renunciar a su antiguo sistema de valores e inclinaciones personales para alcanzar los objetivos comunitarios en la Eretz y por eso la actividad intelectual ha de quedar relegada por el trabajo productivo para la sociedad. Aun así, publica la obra que le dará fama y reputación, *Masada* (1927). Compuesta entre 1923 y 1924, *Masada* es un extenso poema, estructurado en seis cantos, dividido entre lo épico —el poeta clama, «¡Masada no caerá jamás!», «Oh Dios, salva a Masada»— y lo dramático —sus versos expresan inquietud, desesperación, ansiedad y angustia. En él escribe sobre

3. En el caso del diario *Haaretz* se ha preferido emplear la grafía más habitual en lugar de seguir el criterio general del libro que separa con guión el artículo del sustantivo.

su emigración a Eretz Israel, sobre el nuevo medio natural y sobre su adaptación a este. La mítica fortaleza judía es para Lamdam el remanente de un pasado glorioso, la representación de la resistencia nacional judía; símbolo de la subida a la tierra de Israel y de la renovación de la vida nacional en esta (Ben-Yehuda 1995, 221-222). *Masada* se convierte así en una alegoría del retorno de los judíos a la antigua tierra y sus numerosas ediciones hacen que sea incorporada al canon literario del *yishub*. Inspirados por ella, grupos de jóvenes judíos marcharán hacia el desierto de Judea en búsqueda de la leyenda del conjunto fortificado y durante muchos años se convierte en lectura obligatoria en todas las escuelas israelíes, ejerciendo un fuerte impacto en varias generaciones de sabras.

A mediados de la década de 1930, abandona el trabajo de pionero para dedicarse por completo a su verdadera vocación. A partir de entonces sus poemas aparecen recogidos en diferentes revistas al tiempo que dedica buena parte de su tiempo a la traducción y, especialmente, a la edición de *Gilyonot*. A diferencia de la mayoría de las publicaciones literarias del periodo, es imparcial políticamente, aunque su editor dará a conocer sus propios puntos de vista sobre la cultura y política del *yishub*. También tendrán cabida algunos de sus trabajos poéticos, como *De los días* (1940) o *Dos campamentos* (1944).

3. Abraham Shlonsky (1900-1973)

Como Grinberg y Lamdan, Shlonsky llega en la tercera *aliyyá* a Palestina, donde pronto destacará dentro del nuevo grupo de modernistas. Poeta e ideólogo innovador y combativo, Shlonsky disfrutará de un importante estatus entre la clase dirigente de la literatura del *yishub* y será un gran líder, muy influyente entre los jóvenes escritores del periodo por su erudita y compleja poesía, sus innovaciones métricas y estéticas, y su uso desacralizado de la lengua. Su juventud en Europa transcurre en unos años de agitación cultural, de nuevos movimientos literarios, autores y obras. Gran admirador del poeta ruso Alexandr Blok, en su poesía también se dejará sentir la influencia de escritores como Kafka, Mandelstam o el futurista Mayakovski.

Iniciando él también su carrera en el *Ha-shiloaj*, en 1921 se establece en Palestina, donde, como un pionero más, se dedica al trabajo de la tierra. También toma parte en la complicada política lingüística del *yishub*, participando en los acalorados debates sobre el uso del yídis en Palestina y posicionándose a favor de aquellos que consideran esta lengua de diáspora como una seria amenaza para el resurgimiento de la cultura y la identidad hebreas en el *yishub*. Ideas que expresa pasionalmente en revistas como *Ketubim*, donde en un artículo publicado en 1927 bajo el título «Sobre la paz» afirma: «Vemos la catástrofe del bilingüismo como si viésemos la tuberculosis constantemente atormentando los pulmones de la nación. Queremos una respiración israelí para ser hebreos al completo, ¡con ambos pulmones!» (Brenner 2009, 367).

En estos años, Shlonsky, que para algunos críticos encarna el prototipo de masculinidad del nuevo hombre judío y de la figura cultural del poeta modernista, publica varios libros de poemas conducidos por las experiencias en Europa, la política en Palestina y su concepción del paisaje

como algo que puede ser leído como un texto: *Mis aflicciones* (1924), *En la rueda* (1927), *A papá y mamá* (1927) y *En estos días* (1930). A pesar de su claro posicionamiento en la política lingüística del *yishuv*, en estos primeros trabajos eretzisraelíes se pueden encontrar muchos elementos de la lengua y la cultura yídís de la que él es un renegado heredero.

Tal y como ha apuntado el profesor Ari Ofengenden (2010, 329-330), en la trayectoria poética de Shlonsky se distinguen tres etapas. La primera es una fase de identificación con la vida de los pioneros, caracterizada por una actitud herética y agresiva hacia la tradición religiosa en la que aflora la figura narcisista del poeta que vuelve la espalda a Dios para centrarse en sí mismo. Tras ella, una etapa señalada por la desilusión de la vida del pionero que produce en el poeta un estado de alienación. En su último estadio, Shlonsky reconoce la pérdida de la tradición religiosa judía y la culpa que implica deshacerse de dicha tradición. De modo que a mediados de la década de 1930, Shlonsky se centra únicamente en el trabajo intelectual: organiza y participa en tertulias literarias en Tel Aviv, trabaja para varias publicaciones culturales, como *Ketubim* o *Turim*, semanario literario modernista fundado por él (Varela 1992a, 117) y crea el grupo poético *Yajdav*, cuyos miembros, muy influenciados por Blok, Ajmátova, Mayakovski y Khlebnikov —autores traducidos al hebreo por ellos mismos—, intentan transformar la lengua y la poesía hebreas de acuerdo a los dictámenes de estos poetas rusos.

Si en la década anterior Shlonsky había encabezado una rebelión contra el nacionalismo romántico judío de Bialik, en este estadio de alienación urbana, lo hace contra el minimalismo de David Vogel. Son años marcados por la neología y su forcejeo con la lengua para crear una simbiosis entre el hebreo clásico y un vocabulario coloquial a fin de que en la literatura hebrea se pueda expresar todo, pasiones, sentimientos, vivencias. Durante más de veinte años trabaja en una poesía de rebelión en la que se libera de las convenciones clásicas de metro y rima, luchando por despertar a un mundo caótico de adormecidas sensibilidades. Entre 1931 y 1934 escribe *Piedras del caos* (1934), una colección de poemas calada por el sentimiento de crisis que reina en la Europa y la Palestina de los años treinta; poemas sobre París y sobre la construcción de la Eretz, que presagian exterminio y devastación, con los que abre un periodo de poesía maximalista bañada en imágenes y metáforas. *Cantos de la ruina y la reconciliación*, escrito en los años anteriores al estallido de la segunda guerra mundial, es una profecía de la catástrofe que está por llegar.

En la década de los cuarenta, Shlonsky estará influenciado por el realismo socialista, y su poesía permeada de la gran catástrofe de la judería europea, como el célebre «Vete», uno de sus primeros poemas sobre la Shoá⁴ que toma su título de Gn 12,1.

Considerado un agente crucial de la secularización de la cultura hebrea y de la creación de una cultura laica (Ofengenden 2010, 330), Shlonsky, un poeta que nunca se sustrae a las tragedias que le rodean y, al mismo tiempo, un hombre con una gran vena cómica, fue además de poeta, edi-

4. Varios poemas de Shlonsky están traducidos en Varela 1992b, 54-56.

tor y crítico literario, uno de los primeros escritores de poemas infantiles en hebreo —como *Aventuras de Micky Maus* (1947), *Yo y Tali en el país del porqué* (1957)— y un prolijo traductor de literatura europea. En sus últimos años recibió el Premio Bialik y el Premio Israel. Sus últimas obras *Piedras de pergamino* y *Cantos del largo corredor* —ambas de 1969— y *El libro de las escaleras* (1973), que corresponden a su etapa de madurez, son el reflejo de la generación de los *jalutzim* de la tercera *aliyyá*.

4. Natán Alterman (1910-1970)

Ensayista, dramaturgo, traductor, compositor y, por encima de todo, el líder del modernismo poético del periodo erezisraelí. De personalidad compleja, fue uno de los intelectuales más prestigiosos e influyentes de la cultura y la política del *yishub*, y una de las figuras literarias más renovadoras de su generación.

Nacido en Varsovia emigra a Palestina en 1925, estableciéndose en la ciudad de los pioneros. Continúa su educación en el gimnasio Herzlía mientras se pierde por los nuevos paisajes de esa blanquiazul Tel Aviv de artistas y obreros, y pasa largas horas de tertulia en el café literario Shéleg ha-Lebanon. Si bien él no es un auténtico pionero, la vida en la Eretz está marcada por los preceptos de la empresa sionista y, atendiendo a ellos, se marcha a Francia para estudiar agronomía. Allí se encuentra con un París intimista y nostálgico, el centro de la creatividad, la ciudad de la élite de la bohemia artística, y vuelve a Palestina rebosado del nuevo arte del que se ha calado en su vieja Europa. A partir de entonces en su personalidad poética siempre habrá rasgos de las dos urbes. El modernismo, el futurismo y el simbolismo ruso adquirirán en él un vendaval mediterráneo, una irónica sonrisa parisina y una fuerte y medieval veta romántica traída por otras mitologías que le son caras (Schiller y Varela 1991, 15).

Así, a comienzos de los años treinta, Alterman es una figura conocida en la calle Dizengoff, donde se encuentra el Café Kasit, lugar favorito entonces de los artistas de Tel Aviv y, especialmente, de los miembros del grupo poético *Yajdav*. Participa en tertulias junto a otros escritores, músicos y gentes del teatro y el cine, y escribe para niños. De allí saldrá la revista *Turim* de Shlonsky y algunas de las primeras y más emblemáticas canciones de Alterman; también su primer poemario *Estrellas afuera* (1938), que, protagonizado por el caminante que sale al encuentro del camino, de la naturaleza, la libertad, lo encumbra como uno de los nuevos líderes de toda la bohemia erezisraelí y, especialmente, del modernismo⁵. Obra particularmente simbólica, está compuesta por baladas míticas y líricas de enorme dominio y habilidad métricos. El caminante es el hilo a través del cual el poeta conduce sus poemas y Europa el universo mitológico y folclórico en el cual flotan sus estrellas. Y en el caminar van apareciendo paisajes y objetos con vida anímica —incluso el tiempo es personificado— y, sobre todo, dos motivos iterados y confrontados: la mujer y la ciudad. La primera es retratada como un misterioso amor

5. En Schiller y Varela 1991 puede encontrarse una selección de poemas así como un extenso estudio sobre su poética.

sobrehumano y un ser simbólico trascendental que representa el espíritu creativo, la alegría de vivir y la sabiduría divina. La ciudad es presentada por Alterman, al igual que Shlonsky, como un lugar mitopoético de conflicto entre la cultura y lo natural (Mann 2001, 353). Aparecen ciudades asediadas, incendiadas, fantasmagóricas, lluviosas, otoñales e idealizadas (Varela 1994, 68-69). Y, por supuesto, Tel Aviv.

En los años en los que Europa se consume delirante por la segunda guerra mundial y los nazis exterminan a hombres, mujeres y niños inocentes, publica dos obras extremadamente controvertidas, *Alegría de pobres* (1941) y *Poemas de las plagas de Egipto* (1944). La primera es una colección de treinta y un poemas en los que la muerte sucede al caminante como hilo conductor de un poemario en el que el autor explora esencialmente la pérdida de la inocencia. En una decoración gótica de oscuridad, asedio, pobreza, «el muerto», *gilgul*⁶ de «el caminante», regresa para defender a su amada contra el dolor y la guerra. Y esta, a medida que avanzan los poemas, va perdiendo su lozanía e ingenuidad al mismo tiempo que van surgiendo en ella atributos maternos. El universo-Europa de *Estrellas afuera* se ha apagado por completo y ahora el poeta se apoya en motivos folclóricos judíos y en la historia judía contemporánea, haciendo un uso profuso de fuentes bíblicas (especialmente de los libros poéticos de la Torá), litúrgicas y literarias. La obra ha sido interpretada como una elegía de lamento y duelo por la comunidad judía exterminada en Europa —personificada en «el muerto»— y la actitud inconsciente y pasiva del *yishub* —representado simbólicamente por la amada (Varela 1994, 56-60).

Escritos entre 1939 y 1944, los poemas que componen *Poemas de las plagas de Egipto* están divididos en tres secciones. «Camino a no-Amón» y «Estrella de la mañana» abren y cierran el poemario; en la sección central cada uno de sus diez poemas lleva el nombre de una de las plagas bíblicas. Es una obra sobre el sufrimiento, una obra moralizante, de reflexión sobre la civilización occidental y de madurez poética. Situada en una ciudad egipcia llamada no-Amón (la antigua Tebas, el escenario que representa a la Europa que vive el nazismo), en ella escuchamos el diálogo entre un padre y el mayor de sus hijos al tiempo que se van sucediendo una tras otras las plagas, hasta la última, la de los primogénitos, y en esta el niño, con el rostro pálido, llama a su padre desde su oscuro lecho y, el padre le responde mostrando la verdadera fuerza del ser humano. Tras el devastador juicio, Alterman concluye invocando a la estrella de la mañana, luz de esperanza para el hombre que ha de tener voluntad y confianza ante el dolor y la destrucción.

Entre estas dos obras escribirá un cáustico poema sobre los niños inocentes víctimas de la locura nazi en Europa, *De entre todos los pueblos* (1942). Usando un tono descarado, mordaz y cruel, el poeta agradece a Dios el haberles elegido como pueblo, recordando con ironía la oración recitada por los judíos en sus festividades, *Tú nos elegiste*, en la que se proclama: «Dios nos eligió entre todos los pueblos, nos amó y nos deseó».

6. Palabra hebrea que significa «ciclo, transformación, reencarnación». Sobre la muerte como *gilgul* del caminante, cf. Varela 1991, 127-128.

Al llorar nuestro niños a la sombra de los cadalsos
 la ira del mundo no escuchamos.
 Porque tú nos elegiste entre todos los pueblos,
 nos amaste y deseaste a nosotros más que a nadie. [...]
 ¡Y qué preocupación por cuadros y estatuas!
 ¡Que tesoros de arte no estallen!
 Pero tesoros de arte de cabecillas de lactantes
 contra muros y calles destrozan. [...]
 Que nos has elegido entre todos los niños
 para ser inmolados ante tu Trono Glorioso,
 que Tú nuestra sangre recoges en cántaros,
 pues no hay otro que lo haga, sino Tú.

(En Schiller y Varela 1991, 272-273)

Años más tarde también publicará un controvertido poema, *Día del recuerdo y de los rebeldes* (1954), una dura crítica a los actos de conmemoración del Día del Holocausto, centrados hasta entonces solo en el honor judío y el combate heroico contra los nazis. Con él se abrirá un gran debate en Israel acerca de cómo conmemorar la Shoá en el que participarán muchos intelectuales y líderes políticos.

En *La ciudad de la paloma* (1957) se aprecia la transición que está sufriendo el poeta, que se torna más político y menos filosófico. Tras casi una década de existencia del Estado judío, el poemario tiene como punto de partida la lucha que libran los judíos en Israel, una lucha entre David y Goliat, entre una pequeña minoría y toda una multitud.

En la década de los sesenta, la generación del Estado empieza a desplazar a los escritores de la generación de Alterman; sin embargo, para el poeta serán unos años muy productivos, sobre todo como dramaturgo y militante. Con sus obras de teatro, recorre todas sus experiencias de vida, escribiendo sobre los pioneros, *Kinneret Kinneret* (1962), sobre los dilemas y elecciones del hombre y el artista, *La posada de los espíritus* (1963), o comedias de Purim, *Ester la reina* (1968). En el terreno político, Alterman, viejo militante del sionismo laborista, se adhiere al final de su vida al movimiento Gran Israel, precursor del Partido Likud.

Continuador de los experimentos lingüísticos de Shlonsky —su mentor en los primeros años como escritor— es el poeta de métricas estrictas y regulares, de metáforas expresionistas, sobresaliente por la musicalidad de sus versos; quien supo transformar el hebreo hablado en una lengua apropiada para la lírica. Columnista de los diarios *Haaretz* y *Davar*, tradujo al hebreo obras de Molière, Racine y Shakespeare. Pero, sobre todo, fue uno de los grandes trovadores del renacido Israel. Compuso cientos de canciones populares, convirtiéndose, en los años previos a la formación del Estado y los inmediatamente posteriores a esta, en una de las figuras más relevantes y provocadoras del panorama musical hebreo.

Aunque más tarde su poesía será denostada por muchos de los escritores de la generación del Estado, como Natan Zaj, también será reverenciado por escritores de la talla de Dalia Ravikovitch, y tendrá importantes sucesores en David Avidan y en Yair Hurvitz. La admiración y reconocimiento del mundo literario, la crítica y los lectores hacia la figura de este gran poeta israelí se haría patente con la concesión de numerosos premios.

Prueba de que este autor no ha caído en el olvido son el documental *Altermania* (2001), que, dirigido por Eli Cohen, ha acercado al público de hoy la figura del poeta, y su elección en 2005 como uno de los cincuenta israelíes más influyentes de todos los tiempos.

5. *Lea Goldberg (1911-1970)*

Figura femenina central del modernismo eretzisraelí, Lea Goldberg podría ser definida como una erudita literaria. Traductora, escritora de ficción y drama, y crítica literaria, se estima que el conjunto de su obra lírica podría alcanzar los setecientos poemas. Escritora prolífica y merecedora de un lugar de honor en la literatura hebrea por sus innovaciones en los usos de la lengua, ha sido considerada, sin embargo, una poeta poco judía por la temática e influencia europea de sus versos.

Nacida en la entonces ciudad prusiana de Königsberg, cuando aún era una niña se traslada con su familia a la ciudad lituana de Kovno. Su lengua materna es el ruso y por eso sus primeros poemas, compuestos cuando apenas tenía once años, están escritos en la lengua eslava, aunque al mismo tiempo redacta su diario en hebreo, lengua que había aprendido en una escuela judía y que al llegar a la adolescencia elegirá como su auténtica lengua de escritura. Realiza estudios universitarios de Semíticas, Literatura Rusa y Alemán en Kovno, Berlín y Bonn, culminados finalmente con una tesis doctoral sobre las fuentes de la traducción samaritana de la Biblia.

De regreso a Kovno se integra en el pequeño grupo de jóvenes y rebeldes escritores de la ciudad, *Apertura* —que mantiene su propia editorial y publica un periódico para el que Goldberg escribirá bajo el seudónimo de Ada Grant—, y establece contacto con el grupo *Ketubim*, liderado en Palestina por Shlonsky. A través de esta conexión, Goldberg entablará una relación literaria con el poeta que se hace más estrecha con su llegada a Palestina en 1935. Será el propio Shlonsky quien edite *Anillos de humo* (1935), su primer poemario, al que más tarde se irán sumando, entre otros, *Espiga de ojos verdes* (1940), *Canto en las aldeas* (1942), *De mi viejo hogar* (1942), *Sobre el florecer* (1948), *El amor de Sansón* (1952), *Estrella de la mañana* (1955), *Temprano y tarde* (1959) (Goldberg 1994a) y, finalmente, *Con esta noche* (1964) (Goldberg 1994b).

En sus primeras colecciones se puede percibir una fuerte influencia de diversas culturas literarias europeas que irá mermándose en las siguientes décadas. El amor (no correspondido) y el tiempo se entretajan en su obra poética, en la que Goldberg recita en un bello, flexible y rico hebreo sobre la naturaleza, la ciudad, la soledad, la condición humana, las heridas del corazón e incluso el miedo obsesivo a convertirse en una enferma mental —como había sucedido con su propio padre—. Severa en los cánones estéticos, incorpora delicados versos en los que subyacen pasiones del alma, como la melancolía de la ausencia, la desesperación, la furia⁷.

Aunque dividida entre dos patrias, tampoco se resiste a ser seducida por su nuevo hogar y espacio creativo, y toma como musa de varios

7. Para un completo estudio de la obra poética de Goldberg, cf. Pérez Valverde 1996.

de sus poemas la ciudad de los pioneros. Una Tel Aviv que ella describe erigiéndose a mediados de los años treinta, mezcla de lo sagrado y de lo profano; ciudad firmemente instalada en su imaginación y en su interpretación del paisaje local; modulada por las memorias colectivas de sus habitantes (Mann 2001, 355-358, 361).

Entre sus cientos de poemas, el ciclo de sonetos *El amor de Teresa de Mun* (1952) incluido en *Estrella de la mañana*, es uno de los escritos que más han interesado a los críticos literarios. Composición oscura, con recurrentes alusiones al Cantar de los Cantares, a las *Cartas portuguesas* o a Abelardo y Eloísa, es, sin embargo, uno de los escritos más reivindicativos de la artista israelí ya que parece tratar del silencio y la marginación femeninos que a lo largo de los siglos ha imperado en el ámbito de la erudición y la literatura (Zierler 2004, 70-71)⁸.

El último de sus poemarios, *Con esta noche*, compuesto poco antes de su muerte, es algo diferente de los anteriores, ya que en él podemos encontrar más elementos futuristas y de la tradición bíblica y rabínica. Con una reflexión profunda sobre el paso del tiempo y el final de la juventud, Golberg siente el empuje de la nueva generación literaria, que está desplazando y enterrando a la de los fundadores, a ella misma, a quien ellos llaman desdeñosamente «la poeta del corazón roto».

Me siento a la mesa del escritorio
y los muchachos juegan sobre mi tumba.
Yo firmo el último en mis poemas
y ellos borran mi nombre y mi recuerdo,
y nadie sabe ya que yo
soy un pájaro del alba —la alondra:
ellos dicen que fui siempre una cigarra
que cantaba en un rincón.

(Goldberg 1994c, 109)

Si bien la indudable calidad lírica de su producción poética ha acaparado el interés de la crítica, también desarrolló otras facetas literarias. Nada más llegar a Palestina, recibe la invitación de Y. Yatziv, editor entonces del periódico infantil *Davar li-yeladim*, para que escriba en su publicación. Las décadas de 1930 y 1940 corresponden a su etapa más fructífera. Publicará en el periódico sionista un buen número de poemas hebreos para la celebración de las diferentes fiestas judías. En los años previos a la formación del Estado en los que los libros y publicaciones para niños tenían una fuerte carga política y en la que a través de ellos se inculcaba a las nuevas generaciones los valores del pionero y el prototipo del nuevo judío, sus poemas festivos, apartándose de los cánones establecidos en el *yishub*, destacan por su excelencia literaria, por el esmerado estilismo y calidad de expresión, tan característicos de la poeta. Si bien, ello no quiere decir que en algunas de estas composiciones infantiles Goldberg no hiciese referencia a eventos importantes para la nueva nación, a motivos o elementos importantes de la ideología sionista (Amihay 2008, 29).

8. Para un estudio de estos sonetos, cf. Varela 1999, 236-243.

Tras el estallido de la segunda guerra mundial, afirmó públicamente que no estaba interesada en escribir poemas sobre la guerra, pero, indudablemente, la destrucción de la judería europea alteraría las concepciones e intereses de todos los escritores judíos de fuera del viejo continente, incluida Goldberg, que solo media década después, impactada por el genocidio de millones de inocentes, rectificaba: «Sobre qué puede escribir un escritor moderno justo ahora, un escritor vivo que escribe en este momento de la historia: sobre una persona sin madre ni padre, una persona sin hermanos, sobre una persona sin raíces con la tierra, sobre alguien que sobrevivió milagrosamente y alguien que ha sido condenado a la soledad» (Yoffe 1984, 114). Antes de acabada la contienda, escribe sobre la apocalíptica catástrofe de los judíos europeos y la memoria, componiendo una respuesta poética al trauma. Así, publica poemas infantiles con alusiones implícitas o explícitas a Hitler como «¿Qué dicen nuestros niños en Purim?» (1940) o «Purim para animales y pájaros» (1943), y poemarios como el ya mencionado anteriormente *De mi viejo hogar* o el titulado *Con referencia a cuatro hijos* (1950) en el que, reimaginando a los cuatro hijos de la Hagadá como cuatro hijos del Holocausto, ilustra cómo en ese momento la antigua fe religiosa se ha transformado en un destino histórico. También reflexionará sobre este tema en su drama *La dueña del castillo* (1956).

Mujer con una personalidad muy definida, su vida estuvo marcada por un amor imposible, compartiendo siempre su soledad con su madre, con quien mantuvo una relación muy estrecha. Vivió creando y dedicada por completo a la literatura: escribió, fundó el Departamento de Literatura Comparada en la Universidad Hebrea de Jerusalén —donde impartió clases hasta su muerte—, fue experta traductora, especialmente del ruso y el italiano, y miembro de la Academia de la Lengua Hebrea.

Influenciada por el estilo de Gnessin, Goldberg, a su vez, alentó o fue referente de escritores como el poeta Dan Pagis, Hayyim Guri o Dalia Ravikovitch. Esta última demostró y expresó en numerosas ocasiones su admiración y respeto, así como la complicidad que existía entre ambas. A pesar de su importancia, Lea Golberg es poco conocida fuera de Israel. La musicalización de algunos de sus poemas cantados en las voces de reconocidas artistas como Java Alberstein o Noa los ha popularizado —algunas veces sin saberlo— entre una más amplia y variada audiencia.

6. Alexander Penn (1906-1972)

Quizá el gran olvidado de esta generación, Alexander Penn fue el poeta-slogan del comunismo hebreo. Una de las figuras más especiales e individualista —el Mayakovski hebreo— de entre los escritores de este periodo.

Resulta particularmente difícil hacer un retrato de la vida de Penn, ya que las biografías existentes sobre él están llenas de incógnitas y contradicciones. Según el propio escritor, su nombre es Abraham Pepliker-Stern y nació en un pequeño pueblo situado en el círculo ártico. Criado por su abuelo materno tras la temprana muerte de su madre, creció en un ambiente no judío, entre grandes llanuras de nieve e icebergs y la fauna polar. Cuando tiene diez años decide marcharse solo en busca de su padre, Yosef, también poeta. Este, temeroso de que su hijo se convierta en un

vagabundo, le inculca el amor por la literatura a través de los poemas del escritor ruso Mikhail Lermontov. Es entonces cuando da las primeras muestras de esa pasión por el arte que marcará toda su vida y enseguida comienza a escribir poemas. En 1920 se instala solo en Moscú, donde se contagia de las ideas revolucionarias comunistas, atraído por la figura de Lenin. Al mismo tiempo, comienza a surgir en él una profunda pasión por la lengua hebrea. También cursa estudios de cine, una de sus mayores pasiones, y compone poemas en ruso y hebreo. La mayoría de ellos, sin embargo, no verán la luz hasta su llegada a Palestina, en 1927.

Aunque el instalarse en el *yishub* parece responder únicamente a una elección personal sin una motivación político-sionista, a su llegada, Penn se une al trabajo agrícola en el kibutz Rujamá, en el desierto del Néguev. Su débil complexión física pronto le obliga a abandonarlo y se instala en Rohovot. Es entonces cuando comienzan sus problemas personales y su adicción al alcohol, a lo que se suma, cuando ya está instalado en Tel Aviv, la diabetes, enfermedad que condicionará su vida a partir de entonces. No obstante, en el *yihsub* de los *jalutzim*, Penn halla el ambiente bohemio y poético apropiado para desarrollar todo su potencial artístico. Apasionado por el mundo del arte, especialmente por el cine, el teatro y la literatura, Penn diversifica su trabajo.

Conoce a Shlonsky en 1928 y poco después a Alterman y Bialik, quienes lo ayudan a introducirse en el ambiente literario de *yishub*. Comienzan a publicarse sus poemas en *Davar*, *Turim*, *Moznayim*, *Ketubim* y se convierte en asiduo de las tertulias literarias en los cafés bohemios de la joven urbe sionista, donde él, ebrio, recita poemas rusos, especialmente los versos de sus idolatrados poetas suicidas, Esenin y Mayakovski; también participa en el grupo «Jevré Trask», jóvenes *jalutzim* empleados en la construcción y bohemios de Tel Aviv que en las vísperas de shabbat salían a las calles para cantar y bailar amenizando las noches de los viernes a los pioneros.

El poeta se gana la vida traduciendo obras dramáticas y componiendo canciones para Mataté, uno de los primeros teatros hebreos de la ciudad. Son años intensos desde el punto de vista personal, pero realmente difíciles para el artista; Penn compone alrededor de unos treinta poemas que reúne en *Sin techo*, para el que no consigue encontrar un editor. A pesar de que muchos de estos primeros poemas contienen una profunda melancolía, también están imbuidos con el espíritu de los mitos sionistas contemporáneos, como marcan los cánones literarios impuestos en el *yishub*.

A comienzos de la década de 1930 Penn colabora con *Bamifné*, publicación periódica del Partido de los Trabajadores de Sión, y unos años después, como otros destacados intelectuales judíos de Palestina, colabora con ANTIFA (Asociación de Ayuda a las Víctimas del Fascismo y el Antisemitismo). En los años cuarenta, se acerca a los círculos marxistas y sus poemas, muchos de ellos publicados en sus órganos de prensa ideológicos, empiezan a tener un alto contenido político. Utiliza la escritura como un vehículo para protestar enérgicamente contra los agravios cometidos a los árabes y en sus poemas aparece frecuentemente el mito de Isaac e Ismael.

Con la formación del Estado y la guerra de la Independencia, inicia una época de desencanto por el sueño roto de la paz al tiempo que por fin se publican sus poemas en forma de libro, como *Universo en asedio*

(1948) o *A lo largo del camino* (1956). Aunque no será hasta después de su muerte cuando su obra poética sea editada en tres volúmenes: *Ser o no ser* (1972), *La calle de la tristeza con dirección única* (1977) y *Noches sin techo* (1985). Con influencias del primer modernismo ruso y elementos futuristas, su poética, como la del resto de escritores de su generación, presta atención al paisaje, que distintivamente se extiende desde aquel habitado por los *jalutzim* hasta el de las aldeas palestinas. Versos en los que el poeta, sabiéndose apartado por su militancia comunista, se muestra ideológico y crítico, y protesta contra la vida, la difícil existencia en el *yishub* y, por supuesto, contra la tragedia del pueblo palestino y la destrucción de sus aldeas.

También escribió algunos textos para la escena (*Todos como uno*, 1952) y narrativa, destacando la novela *Otoño de estrellas* (1935), que parece ser semiautobiográfica.

II. LA NARRATIVA EN EL PERIODO DE ENTREGUERRAS

1. *Semuel Yosef Agnon* (1888-1970)

Semuel Yosef Halevi Czaczkes, más conocido por el seudónimo de Semuel Yosef Agnon, es originario de Buczacz, ciudad que en el último cuarto del siglo XIX perteneció al Imperio austrohúngaro, y fue un importante centro de los movimientos jasídico y de la Haskalá en Galitzia. Su padre, que era jasid, dirige su formación religiosa, pero Agnon también estudia literatura secular yídís y hebrea, y bajo la influencia de su madre, literatura germana. A los quince años, publica su primer poema en yídís y continúa escribiendo relatos en esta lengua hasta su emigración a Palestina, al tiempo que aparecen en publicaciones periódicas galitzianas cerca de medio centenar de relatos hebreos firmados con su nombre o diferentes seudónimos.

A su llegada al *yishub* en 1907, se establece en Yaffa donde trabaja dando clases particulares. Protegido por Aleksander Ziskind Rabinovitz, se introduce en el círculo cultural de *Ha-poel ha-sair*, que enseguida le reconoce como una de las figuras más destacadas del naciente mundo literario de la Eretz. A ello contribuye especialmente *Atadas*⁹, su primer relato palestinese; una historia en la que inquiera sobre Dios, el pueblo judío, la tradición y la diáspora con una trama centrada en dos triángulos amorosos. Dina, hija de un rico judío que viaja a Jerusalén para ayudar en la reconstrucción de la ciudad, y Ezequiel, un brillante estudiante de *yeshibá* de origen polaco, son una pareja sexualmente distanciada, pues ambos tienen su propio amor imposible —ella está enamorada de Ben-Uri, un artista, y a quien realmente ama Ezequiel es a Freydele, la joven del servicio doméstico de la casa de su padre—. El relato, escrito como un midrás, es una exhibición del ya magistral estilo narrativo de Agnon y contiene una fuerte crítica a los matrimonios concertados y las desigualdades de clase en el mundo judío de la diáspora. A pesar de lo que cabría

9. El término hebreo *aguná*, pl. *agumot*, designa a la mujer casada cuyo marido la ha abandonado o ha desaparecido.

esperar, en la historia no aparece ninguna esposa abandonada ni tan siquiera la palabra *aguná*, ya que Agnon amplía en su relato el significado del término legal de la ley judía al estado emocional de aquellas almas (de mujer u hombre) mal emparejadas. Aunque sí utiliza el título de la historia para derivar el seudónimo bajo el que publicará a partir de entonces, percibiéndose a sí mismo como una figura dentro y fuera de la comunidad, un jasid y un *jalutz*, un escritor entre la tradición y lo moderno, lo sagrado y lo secular, y cuyos escritos y personajes son una mezcla de alienación y búsqueda de identidad.

En 1913 regresará a Europa donde, por más de una década, será profesor de literatura hebrea en diferentes ciudades alemanas. Ello le brindará la oportunidad de trabajar junto a Martin Buber, Walter Benjamin o Gershom Scholem, al tiempo que continúa publicando relatos y colabora en renombradas publicaciones hebreas de la diáspora. En 1924 pone fin a esta etapa vital y regresa a Palestina, fijando su residencia en el barrio jerosolimitano de Talpiot.

Poco después publica *Cuento del mensajero de Tierra Santa* (1925), y tras este comienzan a sucederse decenas de relatos e historias, que se recopilan en diferentes volúmenes a lo largo de dos décadas: *Desde entonces y desde ahora, Relatos de amores, En descanso y satisfacción, Estos y estos y El libro de las acciones*. En todas ellas mostrará su rica y erudita prosa impregnada del ambiente religioso judío del que procede el agnóstico escritor, un maestro del relato hebreo, un moderno *maguid*, un *story-teller* clásico que logra que su trabajo sea una aleación perfecta de fuentes bíblicas y rabínicas, el peculiar mundo judío tradicional asquenazí y motivos de la renovada vida judía en Palestina. Sus escritos, aún permeados por los ideales sionistas y la temática dominante en la Eretz, nunca dejan de beber del valioso folclore de los judíos de la Europa central y oriental. Agnon versiona famosas leyendas y escribe la vida de figuras míticas, y, como Franz Kafka o Joseph Roth, trata con insistencia y nostalgia la desaparición del esplendoroso Imperio austrohúngaro que conoció durante su infancia (Shaked 2004, 85-93); cuenta a menudo sobre Buczacz, su musa espaciotemporal, quedando grabada para siempre en muchas de sus historias, aunque, principalmente, en *Una ciudad y todo cuanto la llena* (1973), una obra única y apoteósica que él escribirá bajo el impacto de la destrucción de la judería europea y con la que intentará salvar una forma de vida extinguida por la Shoá escenificando espectacularmente su ciudad de nacimiento e infancia a través de un soberbio compendio de cuentos tradicionales populares, leyendas, crónicas...

Toda la ficción de Agnon es inmensa, no solo en sentido cuantitativo sino más aún por su complejidad y profundidad. En ella encontramos relatos de ambigua combinación de erotismo y misticismo; historias intensas y penetrantes en las que el escritor, mezclando realidad y fantasía, reflexiona sobre el tiempo y el espacio espiritual; textos profundos sobre la lucha entre la vida tradicional del viejo *shtetl* y la Modernidad, con judíos que, negándose a seguir las costumbres de su comunidad, llegan a perder su pasado, su identidad y su destino en una dura confrontación entre lo viejo y lo nuevo. En su obra, encuadrada por algunos críticos dentro del realismo mágico, se mezcla la piedad, la ironía, la alegoría, lo grotesco, lo

romántico, lo surrealista y lo experimental. La más temprana —y considerada una de sus mejores creaciones— *Dosel de novia* (1931), es una epopeya folclórica ambientada en el ambiente jasídico y protagonizada por Reb Yudel Hasid, un judío de Buczac religioso y pobre, que es capaz de recorrer toda Galitzia hasta conseguir una dote para cada una de sus tres hijas. La siguen la novela realista *Una historia simple* (1935) y su obra más conocida *Huésped por una noche* (1939), un retrato magistral de la crisis de valores y la fragmentación del sencillo modo de vida judío de la diáspora con el que Agnon dibuja un nuevo mundo más complejo donde Dios, sin dejar de existir, sí ha dejado de ser el eje central de la vida judía.

Agnon también refleja la oposición entre diáspora y *yishub* dentro de la propia Palestina a través de sus novelas *Juramento de fidelidad* (1943) y *Ayer y anteaer* (1945). En ellas, la mediterránea Tel Aviv, la joven ciudad del nuevo judío, del *jalutz*, simboliza el presente y la vida en tanto que Jerusalén, al interior, representa el fanatismo religioso del pasado y la muerte, y es un lugar tan exílico como la misma Europa (Bejarano 2011, 25 y 28). De manera específica, *Juramento de fidelidad* retrata el ambiente y los tipos de la Yafo de las primeras décadas del siglo xx, mientras que *Ayer y anteaer*, aun siendo una historia sobre las amargas vidas de los *jalutzim* en Palestina, trasluce el peso de la Shoá y el silencio de Dios. Ambientada también a comienzos del siglo pasado, la historia sigue la trayectoria vital de Isaac Kumer, un joven que, tras llegar a Palestina, donde trabajará como pintor de brocha gorda, no consigue encontrar su lugar, errando entre la joven y secular Jafo y la Ciudad Santa. La novela, juzgada por muchos como su obra más brillante, reproduce con carácter informativo y didáctico acontecimientos, personajes y escenas de la realidad que describe¹⁰.

En las dos décadas siguientes continúa publicando reediciones y nuevas colecciones de relatos: *Contiguo y aparente*, *Hasta aquí*, *En los mangos de la cerradura* y *El fuego y los árboles*. Además, se vuelca en un proyecto junto a Martin Buber en Alemania, centrado en preservar los usos, costumbres, tradiciones y folclore, en resumen, la realidad humana en la vieja Europa judía. Escribe *Días terribles* (1938), un compendio de leyendas y costumbres sobre Rosh ha-shaná, Yom Kippur y los días intermedios, *Historias de saddiqim* (1961) y su póstuma antología *Relatos del Baal Sem Tob* (1987).

En esta última etapa literaria es distinguido con los premios Bialik (1950), Israel (1954 y 1958) y el Nobel de Literatura —siendo el primer israelí y el primer escritor hebreo en ser reconocido con dicho honor—¹¹. En el significativo y espléndido discurso pronunciado en el ayuntamiento de Estocolmo el 10 de diciembre de 1966, Agnon, desplegando toda la excelencia de su retórica narrativa, declara sobre sí mismo:

Vengo de la tribu de Leví, mis antepasados y yo somos de los cantores del templo y según una tradición familiar, procedemos del profeta Samuel, con

10. Para un completo análisis de estas dos novelas, consúltese Bejarano 2011.

11. Concedido *ex aequo* en 1966 a Agnon y a la poeta y dramaturga judeoalemana Nelly Sachs (1891-1970). El escritor galitziano fue laureado «por su arte narrativo absolutamente emblemático, con motivos de la vida del pueblo judío».

cuyo nombre fui llamado [...] Debido a la catástrofe histórica en que Tito, el emperador de Roma, destruyó Jerusalén e Israel fue exiliado de su tierra, nací en una de las ciudades de la diáspora. Pero siempre me he considerado como alguien nacido en Jerusalén.

En cuanto a las fuentes de su escritura, Agnon revela haber sido inspirado por la literatura judía —la Torá, la Mishná y el Talmud, los *midrasim* y los comentarios de Rashi, los *posequim*, los poetas sagrados, los sabios medievales y, especialmente, Maimónides— y la literatura germana, mientras conmemora a sus lectores diciendo:

Los jóvenes artesanos, sastres y zapateros que solían cantar mis canciones mientras trabajaban murieron en la Primera Guerra y entre aquellos que no lo hicieron, algunos fueron enterrados vivos junto a sus hermanas en los hoyos que ellos mismos habían cavado por orden del enemigo, mientras la mayoría fue quemada en los crematorios de Auschwitz junto a sus hermanas, aquellas que habían engalanado nuestra ciudad con su belleza y con dulce voz nos habían amenizado con mis canciones¹².

Tras su desaparición, continúan publicándose, sin embargo, obras inéditas de Agnon: dos novelas, *Shira* (1971) y *La tienda del señor Lublín* (1974), y su ya mencionada *La ciudad y todo cuanto la llena*; también un volumen recopilatorio de correspondencia y discursos titulado *De mí mismo a mí mismo* (1976). En las décadas siguientes se harán diversas recopilaciones de sus relatos y sus obras continuarán siendo publicadas, a pesar de la dificultad de su estilo narrativo, en numerosos idiomas. Lamentablemente, las traducciones al castellano siguen siendo, aún hoy, más de cuatro décadas después, muy escasas y no siempre de calidad.

2. *Hayyim Hazaz (1898-1972)*

Junto con Agnon fueron los grandes escritores épicos de esta renacida literatura y los mayores exponentes en su época del género satírico; creadores de una irónica y compleja retórica, fusionaron el folclore y las tradiciones judías con el espíritu mordaz y punzante característico de la cultura europea de las primeras décadas del siglo XX. Hazaz, además, se señaló por lo variado de su producción, ya que en ella abordó la experiencia judía en el *shtetl* de la Europa asquenazí, la vida de los judíos de Estambul, los pioneros del *yishub* y los modos y costumbres de los judíos del Yemen que desde comienzos de siglo también llegaban a Palestina.

Siendo aún un adolescente abandonó el hogar familiar, cambiando su tranquila vida rural por la turbulenta Moscú de los años previos a la Revolución. Allí inició su andadura profesional trabajando para el periódico hebreo *Ha-am* y comenzó a publicar escritos propios, apareciendo en 1918 su primer relato, «Como el sol», en la revista *Ha-shiloaj*. En 1921, la situación política y el estallido de sucesivos pogromos lo empujaron a aban-

12. El discurso de Agnon puede consultarse íntegramente en la siguiente dirección web: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1966/agnon-speech_he.html.

donar Rusia y establecerse en Constantinopla, ciudad en la que permanecerá durante año y medio junto a un grupo de jóvenes sionistas. Esta breve estancia le dejará una intensa huella, y, más tarde, se verá reflejada reiteradamente en sus escritos. Su próximo destino fue la capital francesa, donde se integró a una comunidad judía de exiliados, revolucionarios y sionistas, y contrajo matrimonio con Yojéved Zhelezniak, una joven poeta hebrea de origen bielorruso (cf. *infra*). Allí empezaría a escribir *Puertas de cobre*, una novela de corte social sobre los conflictos políticos y sociales que llevaron a la destrucción de la vida judía tradicional del *shtetl* que él había conocido en su Ucrania natal. Abordando dos temas centrales de la historia judía moderna —la tensión entre universalidad e individualidad, y el impulso mesiánico de los movimientos de liberación seculares judíos—, la obra quedaría inacabada y el novelista no volvería a trabajar en ella hasta tres décadas más tarde.

Pero el fin del *shtetl* y la alienación que llevó aparejada el abandono de la vida tradicional judía subyacen en la mayor parte de los relatos escritos por Hazaz en la década de 1920 y en su primera novela, *En un asentamiento del bosque* (1930). No obstante, en este periodo europeo, también compuso historias de ambientación distinta, como la de su relato «Novio de sangre» (1925), que, considerado por la crítica como una obra maestra lírica, hacía una relectura moderna de la historia de Séfora y Moisés, retratando a una mujer trágica, abandonada totalmente por su marido, elegido por Dios para salvar a su pueblo.

Deja definitivamente Europa a comienzos de 1931 para establecerse en Jerusalén, ciudad en la que vivirá el resto de su vida dedicado a la escritura de historias y novelas, y al activismo político. Allí compone lo mejor de su obra, donde en su primera década de residencia continúa escribiendo relatos sobre la dureza de la vida en el declive del *shtetl* y también sobre la nueva realidad judía en Palestina, recogidos en *Molinos rotos* (1942); historias sobre las penalidades y desilusiones de los pioneros del este de Europa en la Eretz y sobre la experiencia particular e integración de los inmigrantes alemanes en *Piedras hirvientes* (1947), un volumen en el que, no obstante, destacaba «El sermón», un relato que ahondaba de nuevo en el tema del exilio.

La narrativa de Hazaz, poblada por hombres diaspóricos, emigrantes, pioneros y judíos ortodoxos de Jerusalén, se enriqueció también en estos años con la aparición de «los otros», judíos sefardíes de las comunidades orientales y, especialmente, judíos procedentes del Yemen. Atraído por este colectivo marginado en la sociedad y en la literatura eretzisraelíes, él los convirtió en protagonistas de algunos de sus escritos y, especialmente, de dos novelas: *La que habita en los jardines* (1944), una saga familiar que cuenta la historia de un grupo de judíos yemeníes llegados a Palestina y sus problemas de integración en la comunidad a lo largo de tres generaciones, y *Yaish* (1947-1952), cuyo protagonista homónimo es un símbolo del pueblo que ha regresado a su tierra para construir, con seguridad y energía, la nueva nación. Esta narrativa yemení representó la culminación del arte pictórico y folclórico en Hazaz, y su gran mimetismo y capacidad de dominio de todas las modalidades de la lengua hebrea a través de la diversidad de comunidades y generaciones (Varela 1992a, 176).

Obra rica en experiencia judía, y volviendo constantemente a la diáspora, al análisis del exilio y la redención, y a las visiones apocalípticas del mundo judío, llama la atención, sin embargo, la elipsis de la Shoá y del exterminio de una forma de vida cuyo desmoronamiento había descrito durante dos décadas. Como otros artistas e intelectuales de su generación, como una buena parte del *yishub* volvió la espalda a la realidad judía del crematorio de Europa, guardando un silencio que no tiene explicación y que siempre sería reprobado desde el viejo continente. Tampoco en *Al final de los días* (1950) —obra ambientada en la Asquenaz de los tiempos del falso mesías Shabbetay Sebí—, *El Zodíaco* (1958) o *En una misma cadena* (1963) trataría explícitamente el tema del genocidio, retrocediendo en ellas al impacto del fanatismo mesiánico del siglo XVII, revolviendo sobre la diáspora y ambientando la última de sus novelas en el periodo del Mandato británico. Su estilo, poseído de una gran pasión, continuó invariable manteniendo siempre la tracción entre la destrucción del viejo mundo judío y la nueva revolución sionista, escribiendo ahora a partir de sus viejos relatos nuevas novelas, deshaciendo y rehaciendo sus escritos para dejar tras su muerte una considerable obra manuscrita.

3. Débora Barón (1887-1956)

Definida por los críticos como una modernista temprana, fue, antes que nada, una pionera de la literatura hebrea, una enérgica precursora en mostrar lo auténticamente femenino al mismo tiempo que exhibía una bellísima y melódica voz para el relato y una gran técnica y sensibilidad narrativas. Sin embargo, su desobediencia a los cánones suscritos por su generación literaria provocó que la escritora y su obra quedaran marginadas y olvidadas durante décadas.

Nacida en un *shtetl* de la Rusia Blanca e hija de un rabino, creció en una familia de cuatro niñas y un único hijo. Desde muy pequeña se sintió menos atraída por los juegos de sus hermanas que por el mundo del estudio y el conocimiento al que pertenecían su padre y hermano, por los que profesaba una admiración absoluta. Aunque con siete años escribió una novela romántica en yídis, solo cinco años después, ya dominaba el hebreo y decidió continuar escribiendo en la lengua santa. Sus primeros relatos aparecieron publicados cuando aún era una adolescente, y crítica y audiencia la consideraron un extraño prodigio, pues el hebreo había estado reservado para la esfera intelectual de los varones judíos y hallar a una mujer que escribiera en esta lengua había sido siempre algo extremadamente raro. Más aún sorprendió su maestría en las fuentes tradicionales judías que eran aprendidas solo por los varones en el *jéder* y la *yeshibá*. Pero la amplia educación que ella había recibido de su padre la había introducido en el mundo intelectual de la literatura rabínica, donde adquirió técnicas y herramientas que la ayudaron a ser escritora, permitiéndole usar con fin estético un hebreo bíblico enrevesado y a desplegar un estilo narrativo procedente de la literatura clásica de erudición judía, con registro homilético muy cercano a la de los sermones de los rabinos (Adler 1994, 97-98).

Con un carácter independiente y luchador propio de una mujer adelantada a su tiempo, abandonó a los dieciséis años la casa de sus padres

para continuar estudiando en Minsk, formándose en escuelas laicas del gobierno y haciéndose maestra. Trabajó como institutriz de niños judíos mientras escribía y publicaba relatos en periódicos hebreos de la diáspora. Siendo tan joven y proviniendo de un mundo tan cerrado y apegado a la tradición, sus historias llamaron la atención por su descripción de sentimientos y pasiones ambientadas en el conservador *shtetl*: el amor de un padre por su hija, de un rabino por su Torá, de la mujer de este por su marido; chicas adolescentes que piensan en cambiar sus destinos, liberarse, realizarse tomando las riendas de sus vidas; mujeres maltratadas por sus maridos y judíos severos en la observancia religiosa que someten a sus apetitos carnales a sus esposas, cuyos deseos quedan siempre silenciados. Así, en las primeras décadas de su carrera literaria en Europa, se posicionó abiertamente del lado de las mujeres, que ella consideraba sojuzgadas por las estrictas leyes religiosas —y también por las interpretaciones masculinas de estas—, que pautaban su vida y su sexualidad, no dudando en escribir sobre lo más íntimo y privado de ellas mismas. Fue elogiada como la primera mujer en tomar la pluma, pero también fue reprobada de frívola y falta de pudor, pues, aunque siempre de forma sensible, ahondó en temas demasiado atrevidos y sensuales, rozando el erotismo.

Buscando horizontes nuevos y mayor libertad, decidió marcharse sola a Eretz Israel, adonde llegó con la segunda *aliyyá*. Precedida por su fama, nada más establecerse en Tel Aviv, empezó a trabajar como editora de la sección literaria de *Ha-poel ha-sair*, órgano del Partido Laborista judío y donde colaborarán casi todos los grandes escritores del periodo. Sin embargo, también aquí, en la nueva patria judía, sus escritos resultaron ser discordantes: historias a contracorriente cuyos protagonistas no eran, como cabría esperar, los héroes del *yishub* sino, de nuevo, los miembros más desfavorecidos de la pirámide social del *shtetl*, y, sobre todo, las judías diaspóricas. La crítica literaria y los lectores hebreos de Palestina censuraron su posición exílica dentro del canon literario, ajena a las demandas de los lectores del Israel preestatal.

Su individualismo dentro del mundo literario sionista no significa, sin embargo, que dejase a un lado en sus historias temas y tópicos que ocupaban las de sus colegas masculinos, pero ella siempre los abordaría a su manera y desde su personal punto de vista —marcado por la diferencia de género—. En las primeras décadas del siglo XX muchos de los escritores hebreos asumían y denunciaban por medio de sus personajes femeninos el espacio secundario que ocupaban las mujeres en el judaísmo; yendo más allá, Barón, inventaba jóvenes de ficción que a pesar de su marginalidad e infelicidad lograban ser independientes y creativas. Las desgraciadas a quienes el destino y los hombres trataban cruelmente, a quienes la vida derrotaba en los relatos masculinos, en los suyos, podían ser extrañas o estar lisiadas física o simbólicamente, pero eran capaces de imaginar mundos y posibilidades alternativas para ellas; seres inferiores que lograban convertirse por sí mismas en protagonistas de historias masculinas; mujeres de vidas insignificantes que, como las de Jane Austen, adquirirían una identidad propia en su pasividad (Ramos 2010, 170-173).

Como el resto de los escritores de la Palestina británica, reflejó la experiencia de la emigración, pero lo hizo desde el lado femenino, en el que

las mujeres que dejaban la vieja comunidad judía europea, no lo hacían, en su inmensa mayoría, movidas por ideales patrióticos, sino siguiendo a un amor o forzadas por sus madres, quienes creían que en la Tierra Santa les sería más fácil encontrar un buen marido. Barón rebatió el discurso de los líderes sionistas que, mostrándose a favor de la causa de las mujeres, prometían que la emigración a la nueva patria judía igualmente marcaría el inicio de un proceso de renovación de las vidas femeninas; desmitificó por completo la emigración femenina creando en esos relatos personajes que, tras emigrar, seguían viviendo en el exilio doméstico, secundarias tras las vidas de sus compañeros, que ahora eran los héroes del *yishub* (Zierler 1999).

Después de una adolescencia y juventud intensas, llenas siempre de nuevos retos personales y profesionales, de luchas y reivindicaciones de independencia y realización femeninas, decidió —cuando solo tenía treinta y cinco años— renunciar a su puesto en el periódico sionista y retirarse de la vida social y cultural del *yishub* para recluirse en su modesta casa de Tel Aviv. Durante tres décadas, vivió aislada del mundo, sin más compañía que su marido e hija, y relacionándose solo con un reducidísimo grupo de amigos y escritores cuyas visitas se fueron haciendo menos frecuentes. Viviendo al límite de la pobreza y sometida a un estricto régimen alimenticio que la mantuvo al borde de la malnutrición, se entregó por completo a la práctica y ejercicio de la perfección espiritual y artística. Convertida así a los ojos de los demás en una especie de loca del desván, la escritora alcanzó entonces su madurez creativa adquiriendo su narrativa una belleza, una intensidad y un lirismo cercanos al de otras famosas reclusas, como Emily Dickinson. En esta nueva etapa su temprana rebeldía y reivindicación feminista se templaron, y el erotismo de sus primeros relatos dio paso a una sutil sensualidad. Abjuró de todas aquellas historias que había escrito entre 1902 y 1921, y que solo habían aparecido en publicaciones periódicas hebreas. Nunca consintió que se publicaran, refiriéndose a ellas, despectiva o irónicamente, como «mis trapos». Sin embargo, algunos de los relatos escritos en esta segunda mitad de su carrera, eran una reescritura, una pulida versión de aquellas, tomadas como material básico para entretejer sus nuevas historias (Seidman 1997, 91-92).

En la soledad de su retiro doméstico, ajena a todo lo que sucedía dentro y fuera de la Eretz, dedicó todo su tiempo a la literatura. Por eso, únicamente tras su confinamiento, comenzaron a aparecer publicados los primeros volúmenes con sus nuevos cuentos: *Relatos* (1927), *Pequeñas cosas* (1933), *Lo que fue* (1939), *Por ahora* (1943), *Desde allí* (1946), *El ladrillero* (1947), *Rayos de luz* (1949), *Episodios* (1951), *Eslabones* (1953) y *Desde ayer* (1956). Apenas hay historias ambientadas en el Israel de aquella época. La mayoría están protagonizadas por unas heroínas retiradas a los márgenes —a una especie de extraña y silenciosa comunidad de mujeres donde ellas encuentran libertad, realización, compasión o gracia—, y por héroes corrientes que intentan alcanzar la felicidad, que viven entre la miseria, también en soledad. Personajes, todos ellos, que continúan en ese escenario detenido del *shtetl* judío del que Barón es una de sus mejores retratistas, actuando en una atmósfera espiritual invariable, aletargada por siglos de tradición, y donde se sigue escuchando hablar en yídís.

A pesar de sus años de confinamiento, fue la primera escritora galardonada con el Premio Bialik de Literatura (1933), entre otros premios.

III. EL NACIMIENTO DE LA LITERATURA HEBREA FEMENINA

Débora Barón y Lea Goldberg son dos claros exponentes de la literatura hebrea escrita por las mujeres en el periodo anterior a la formación del Estado. Pero ellas no fueron las únicas, ya que desde comienzos del siglo XX y, muy especialmente, en el periodo de entreguerras, el número de escritoras y la calidad de sus obras fue exponencial. Debido al interés que los ilustrados judíos habían mostrado por la mejora de la deficiente educación de las mujeres judías y, más tarde, al reclamo de los líderes e intelectuales sionistas para que participaran en igualdad en la construcción del Estado judío y de la literatura hebrea que se estaba renovando en el *yishub*, en apenas dos décadas esta dejó de ser patrimonio masculino para llenarse de nuevas voces narrativas y líricas de mujer que, desde el principio, se revelaron diferentes, apasionadas, audaces y reivindicativas.

Aunque la mayoría de las pioneras de la literatura hebrea son reconocidas como poetas —exceptuando a Barón¹³— tocaron todos los géneros e incluso la crítica literaria. Desafiaron lo que se esperaba de ellas para mantener su diferencia y conquistar su libertad para imaginar y crear en un terreno en el que por siglos ellas no habían tenido la palabra. Descolgadas con frecuencia de la historia literaria hebrea del último siglo y medio, esta no podría entenderse sin sus autoras femeninas, en ocasiones, los eslabones que mantienen unida la cadena. Por eso, en las últimas décadas, la investigación literaria se ha centrado en el estudio de sus lenguajes codificados y sus estrategias artísticas, en la importancia, innovaciones y aportaciones de estas figuras dentro de su generación literaria, en el análisis de sus contenidos y sus silencios, y también en entenderlas a ellas y las opciones que tomaron en sus difíciles vidas, juzgadas con frecuencia como extravagantes o incomprensibles simplemente por ser mujeres, olvidando que por primera vez ellas eran creadoras y protagonistas del arte¹⁴.

Rajel (Rahel) Bluvstein (1890-1931), conocida simplemente como Rajel, es la más popular de las poetas femeninas que irrumpieron con fuerza en el periodo de entreguerras y uno de los primeros y más destacados exponentes de la nueva poesía folclórica eretzisraelí. Personal y artísticamente representa a aquellas jóvenes judías de la segunda *aliyyá* que atraídas por los ideales sionistas desearon intensamente participar junto a sus compañeros en el trabajo de la tierra, logrando la reivindicación del trabajo femenino y el reconocimiento de su esfuerzo en la economía agrícola. En

13. Sin duda alguna fue la figura central de la narrativa femenina de este periodo, pero no debemos olvidar a Shulamit Klugai, Batia Kahana, Nehama Pujatsevsky, Hemda ben-Yehuda, Dora Abrahamit, Ribka Alper, Shoshana Shababo, Sara Gluzman, Miriam Bernstein-Cohen, Miriam Tal o Rojl Faynberg-Imri.

14. Uno de los mejores trabajos sobre estas autoras es el del profesor Dan Miron (1991), quien acuñó el epíteto de «madres fundadoras» para referirse a las escritoras de esta generación literaria. Véanse también Ramos 1999 y 2005.

sus poemas, Rajel habló como mujer del *yishub* y para la mujer del *yishub*, aquella que tan bien conocía y amaba los paisajes palestinos, sus flores y sus montes sagrados; aquella que sabía del sacrificio de los *jalutzim*, porque también esta era parte de ellos. Con su poesía, despertó recuerdos sobre acontecimientos históricos y relatos míticos narrados en la Torá, en el mismo escenario ancestral en el que ahora las pioneras como ella luchaban por renovar sus vidas en nuevos horizontes y realizaciones; retomó relatos bíblicos mostrando la fascinación del reencuentro femenino con la tierra y la identificación de esta nueva mujer judía con sus antepasadas, a las que estaba unida a través de los hilos de la historia y que Bluvstein convirtió en heroínas de sus poemas como antiguas habitantes del entorno, no como figuras femeninas de santidad; trazó un puente entre el pasado hebreo de la tierra bíblica y la Palestina del Mandato británico, convirtiéndose así en la gran restauradora de la genealogía femenina hebrea.

Sus tres poemarios *Barbecho* (1927), *Desde enfrente* (1930) y *Nebó* (1932) fueron un producto de su feminidad, su pasión, su enfermedad (Bluvstein 1985)¹⁵. Aunque nacidos con la esencia del pionerismo sionista, la diáspora también asoma intermitente en ellos, distante, como algo que incomoda en unos versos siempre breves y bellos. Entre todos, destacan los que abordan la maternidad/esterilidad, un tema íntimo descrito con tal sensibilidad que uno puede sentir la espera en Rajel del milagro. El sufrimiento, el aislamiento y la invalidez son el hilo que cose sus últimos poemas, autorretratos donde el espíritu de la pionera, enclaustrado en un cuerpo joven pero enfermo, se resiste a dejar de respirar, sentir y gozar la vida que se escapa lentamente.

La poesía de Rajel es natural e inmediata, algo que logró con la utilización de un lenguaje sencillo y coloquial. Esta fue la gran aportación de la artista, donde radicó su innovación, y lo que le dio personalidad a su poesía.

La más joven pero al mismo tiempo también la más compleja de todas las poetas del periodo, *Yojéved Zhelezniak* (1901-1979), es una de los mayores exponentes de la escuela simbolista hebrea, y la maestra, entre las voces femeninas, del retrato del mundo doméstico, tradiciones y espiritualidad de las mujeres de la Europa asquenazí. Conocida con el nombre artístico de Yojéved Bat-Miriam —patronímico elegido por la poeta cuando tenía diecisiete años para establecer su conexión con la genealogía femenina bíblica (Ramos 2005, 129-130)—, comenzó su carrera literaria antes de abandonar Europa. Los poemas pertenecientes a esta primera etapa fueron recogidos en *Desde lejos* (1932), una antología inspirada por la poesía rusa, donde ya mostraba una extraordinaria técnica y calidad lírica. En Palestina, su primer poemario fue *La tierra de Israel* (1937) y tras este, muy cercana al movimiento «Moderna» de Shlonsky y Alterman, publicó *Entrevista* (1940), *Imágenes desde el horizonte* (1942), *Poemas de Rusia* (1942) y *Poemas para el gueto* (1946). En esta etapa, su poesía, siempre de gran dificultad y muy codificada, se caracteriza por grandes contrastes entre lo sagrado y lo profano, entre la nostalgia por su tierra natal, la Rusia

15. Donde también puede verse una semblanza de la autora por A. M.^a Bejarano.

Blanca y sus experiencias como pionera en Palestina; incluso por la contraposición entre la narrativa nacional sionista y la narrativa de destrucción y desesperación, mezcladas en su *Poemas para el gueto*, compuesto inmediatamente después de la Shoá (Kark 2008, 271).

La muerte de su hijo Najum —fruto de su matrimonio con Hazaz—, truncó su vida personal y artística. Víctima de una profunda depresión, decidió abandonar la escritura. A pesar de su alejamiento, nunca fue olvidada por el público ni la crítica, que la distinguieron con el Premio Bialik (1964) y con el Premio Israel de Literatura (1972). *Entre arena y sol* (1975) sería la última recopilación publicada en vida de la poeta.

Junto a Bat-Miriam, *Ester Raab* (1894-1981) representa la postura más radical de la poesía femenina hebrea en el periodo de entreguerras. Siendo la única escritora erezisraelí nativa —nació en Petaj Tikvá, el primer asentamiento judío en Palestina— y teniendo como lengua materna el hebreo, su biografía y su obra difieren de las del resto, con las que no comparte ni el origen y la nostalgia europeos ni la influencia de la tradición poética rusa. Desencajada del espíritu y experiencia de su generación, consciente de su diferencia, siempre fue una escritora independiente. Conocida como poeta, también escribió algunos relatos, destacando como una de las introductoras del erotismo en la literatura *erezisraelí*. Sus versos estaban contruidos sobre el paisaje, la flora y fauna palestineses, pero a diferencia de otros escritores, en los suyos estaban captados de una forma innata, sin los adornos o sentimentalidad imprimidos por los pioneros sionistas. Deteniéndose en todos y cada uno de los elementos de la naturaleza, los versos de Raab marcaban su innovación con recursos estilísticos como la sensualidad, oscuridad y dualidad del lenguaje, su estilo conversacional, una gramática fragmentada e inusual puntuación. Al igual que Rajel, ella se sintió especialmente identificada con las matriarcas bíblicas, los primeros eslabones de una tradición femenina callada por siglos y de la cual ella era heredera, pero también salpicó su poesía con abundantes elementos eróticos, símbolos fálicos, intensas y ardientes escenas de amor y relaciones lésbicas.

Su casa en Tel Aviv fue uno de los más importantes salones literarios del *yishub*, donde recalaban las más jóvenes y prominentes figuras de la literatura hebrea que comenzaba a germinar; Raab estuvo muy vinculada a movimientos de vanguardia, especialmente a través de los grupos poéticos que lideraban publicaciones como *Ketubim* o *Turim*. La pérdida de su marido, acaecida poco antes de que se publicara su primer libro, *Cardos* (1930), hizo que abandonara la escritura durante un largo periodo de tiempo. Este es el motivo de que su corpus poético sea tan breve, ya que hasta 1964 no se publica el recopilatorio *Poemas de Ester Raab*. A este seguiría *Última oración* (1972) y, ya en la década de los ochenta, relatos y poemas reunidos en *Un jardín destruido* y el poemario *Todos los poemas*.

Elisheva Zhirkova (1888-1949) es la única cuyo origen no es judío¹⁶. Conocida como «la Rut de la orillas del Volga», comenzó a publicar sus

16. Nació en la ciudad rusa de Riazan en el seno de una familia ruso-inglesa. Su intensa amistad con jóvenes sionistas y amantes del hebreo, hizo que se enamorara de la lengua judía, que

poemas rusos cuando apenas tenía veinte años y poco después, traducciones del yídís y el hebreo a su lengua materna. Sus primeras composiciones originales en hebreo no verán la luz hasta 1921 en la revista *Ha-tekufá*. A partir de entonces son incluidos en otras importantes publicaciones como los semanarios sionistas *Ha-toren* de Nueva York o *Ha-olam* de Vilna. En los años previos a su marcha a Palestina sus escritos hebreos únicamente dejaban traslucir su intensa atracción por la mítica Sión.

La década de los veinte fue su etapa más fructífera. Tras su llegada a la Eretz entró a formar parte de la bohemia literaria de Tel Aviv y publicó sus dos primeras colecciones de poemas *Una copita* (1926) y *Rimas* (1928), donde ahora sí se advertía una melancolía latente en el corazón de la artista, dividido entre la añoranza por los bellos campos y bosques rusos y la admiración por la santa Jerusalén y toda la nueva tierra. Con versos elegantes, cortos y sencillos, sus poemas, como los de Raab, asociaban cuerpo y paisaje en una extraordinaria fusión de la mujer-poeta con la naturaleza. Destacando como uno de los exponentes del impresionismo literario hebreo, también recurrió a temas como el sexo, la muerte o la experiencia urbana.

La ficción publicada en estos años no siguió, sin embargo, fielmente el canon literario sionista, concentrándose más en la experiencia judía moderna en el este de Europa, especialmente el antisemitismo y el papel judío en los movimientos revolucionarios de comienzos de siglo XX. Su novela *Callejuelas* (1929) es, sin lugar a dudas, la mejor representación de esta ficción, pues con una cuidada prosa poética y ambientada en la Rusia posterior a la revolución de 1917, relata una gran historia sobre la inteligencia judía.

Habiendo publicado también varios ensayos sobre crítica literaria y colaborado en la revista femenina *Ha-ishá*, a favor del movimiento sufragista de los años veinte en Palestina, a comienzos de los treinta, también se retiró del mundo literario a causa de la pérdida de su marido. Sin el apoyo de su mentor y editor, se dedicó a la traducción de obras inglesas y a trabajos precarios para mantenerse. Su aislamiento acabó por llevarla a la soledad y el olvido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adler, R. (1994), «Dvora Baron: Daughter of the Shtetl», en J. R. Baskin (ed.), *Women of the Word. Jewish Women and Jewish Writing*, Wayne State University Press, Detroit, pp. 91-110.
- Amihay, O. (2008), «'A Candle of Freedom, a Candle of Labor, or the Candle of Judah': Lea Goldberg's Jewish Holiday Poems for Children»: *Prooftexts* 28/1, pp. 28-52.
- Bejarano, A. M.^a (2011), «Agnon y el Mediterráneo una nueva vida junto al mar»: *MEAH* 60/2, pp. 23-48.
- Ben-Yehuda, N. (1995), *The Masada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, The University of Wisconsin Press, Madison.

aprendió rápidamente. Se casó con uno de ellos, Shimón Bijovsky, quien la alentó a que escribiera en hebreo.

- Bluvstein, R. (1985), *Poemas*, trad. A. M.^a Bejarano, Riopiedras, Barcelona.
- Brenner, N. (2009), «A Multilingual Modernist: Avraham Shlonsky between Hebrew and Yiddish»: *Comparative Literature* 61/4, pp. 367-387.
- (2011), «Gendering Hebrew Modernism: Rachel Bluvstein and Avraham Shlonsky on the Pages of Musaf Davar»: *Jewish Quarterly Review* 101/3, pp. 383-405.
- Chaver, Y. (2001), «Outcasts Within: Zionist Yiddish Literature in Pre-State Palestine»: *Jewish Social Studies* 7/2, pp. 39-66.
- Goldberg, L. (1994a), *Temprano y tarde I-II*, trad. M.^a Pérez Valverde, Universidad de Granada, Granada.
- (1994b), *Con esta noche*, trad. M.^a Pérez Valverde, Universidad de Granada, Granada.
- Kark, R., Shilo, M. y Hasan-Rokem, G. (eds.) (2008), *Jewish Women in Pre-State Israel. Life, History, Politics, and Culture*, Brandeis University Press, Waltham.
- Mann, B. (2001), «The Vicarious Landscape of Memory in Tel Aviv Poetry»: *Prooftexts* 21/3, pp. 350-378.
- Miron, D. (1991), *Imahot meyasdot, ajayot jorgot*, Ha-kibbutz ha-meujad Publishing House, Tel Aviv.
- Ofengenden, A. (2010), «‘Days Will Come and They Will Demand an Account. What Will I Give?’: The Dynamics of Secularization in Abraham Shlonsky’s Writings»: *Hebrew Studies* 51, pp. 329-350.
- Pérez Valverde, M.^a (1995), «*La dueña del castillo*, de Leah Goldberg»: *Raíces* 23, pp. 21-24.
- (1996), *La imagen poética en la lírica de Leah Goldberg*, Grupo de Investigación Estudios Hebreos Contemporáneos, Granada.
- Ramos, A. (1999), «The First Hebrew Women Writers. Writing on the Margins», en J. Targarona y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century*. Proceedings of the 6th EAJC Congress, Toledo 1998. Vol. II: *Judaism from the Renaissance to Modern Times*, Brill, Leiden/Boston, pp. 215-224.
- (2005), *Herederas del silencio, pioneras de la palabra. Escritoras hebreas aprendiendo a hablar*, KRK Ediciones, Oviedo.
- (2010), «Escribir en femenino en la literatura hebrea. ‘Genizah’, de Dévora Barón: un abrumador relato sobre mujeres y libros judíos», en A. M.^a Muñoz Muñoz y P. Ballarín Domingo (eds.), *Mujeres y libros. Homenaje a la profesora doña Isabel de Torres Ramírez*, Universidad de Granada, Granada, pp. 157-186.
- Schiller, A. y Varela, E. (1991), *Caminante en su tiempo. La poesía de Natán Alterman*, Universidad de Granada, Granada.
- Seidman, N. (1997), *A Marriage Made in Heaven. The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.
- Shaked, G. (2004), «After the Fall: Nostalgia and the Treatment of Authority in the Works of Kafka and Agnon, Two Habsburgian Writers»: *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* 2/1, pp. 81-111.
- Varela, E. (1992a), *Historia de la literatura hebrea contemporánea*, Mirador, Barcelona.
- (1992b), *Antología de la literatura hebrea contemporánea*, Octaedro, Barcelona.
- (1994), *La imagen polisémica en dos poetas modernistas hebreos: Natán Alterman y Alexander Penn*, Universidad de Granada, Granada.

- (1999), «Hypotexts of Lea Goldberg's Sonnets 'Ahabatah shel Tereza di Mon'», en J. Targarona y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century*. Proceedings of the 6th EAJIS Congress, Toledo 1998. Vol. II: *Judaism from the Renaissance to Modern Times*, Brill, Leiden/Boston, pp. 236-243.
- Yoffe, A. B. (1984), *Pegishot in Leah Goldberg* [en hebreo], Tcherikover, Tel Aviv.
- Zierler, W. I. (1999) «'In What World?': Devorah Baron's Fiction of Exile»: *Proof-texts* 19/2, pp. 127-150.
- (2004), *And Rachel Stole the Idols: The Emergence of Modern Hebrew Women's Writing*, Wayne State University Press, Detroit.

LA GENERACIÓN DEL PALMAJ

Guadalupe Seijas

También conocida como *Dor ba-aretz* o generación de la Tierra, la generación del Palmaj reúne a autores que empiezan a escribir en los años cuarenta y que participaron de una u otra forma en la guerra de la Independencia de 1948 y en la creación del Estado de Israel. Muchos de ellos combatieron en el Palmaj¹, y esta realidad les marcó profundamente. Pertenecer al Palmaj no solo era ser soldado; sino mucho más, era adoptar un modo de hacer y un estilo de vida propios. Consagraron su juventud y su vida a la defensa de unos ideales y, con espíritu heroico, antepusieron los valores colectivos a su ser como individuos. Ideológicamente se alineaban a la izquierda, próximos al movimiento obrero y a la ideología del kibutz.

La crítica literaria —que se ha ocupado poco de este periodo de la literatura hebrea moderna— suele considerarla una generación de transición a caballo entre los grandes autores precedentes (Shlonsky, Alterman, Agnon) y los que, a partir de la década de los cincuenta, se integran en la generación del Estado (Amijai, Oz, Yehoshúa). Con la creación del Estado, el entusiasmo inicial decae y se transforma en decepción y nostalgia. Lo que esta generación tiene ante sí no es la plasmación de los ideales a los que habían consagrado sus mejores años, sino una realidad marcada por la burocracia, los problemas inherentes a la constitución de un Estado, la inmigración de judíos provenientes de todo el mundo y el conflicto con los árabes. En gran medida se trata de una literatura ideologizada, centrada en el grupo más que en el individuo y que con el tiempo acabará planteándose si la ideología socialista-sionista ha creado una sociedad más igualitaria. Los autores de esta generación siguieron publicando durante décadas y algunos, incluso, continúan escribiendo en la actualidad, pero, como integrantes de la generación del Palmaj, deben estudiarse las obras escritas en los años cuarenta y cincuenta.

La mayor parte de los miembros de esta generación nació en Palestina o llegó de Europa siendo niños, para los que el mundo de la diáspora les resultaba lejano. Su lengua materna, por tanto, es un hebreo más vivo

1. Brigadas de ataque que formaban parte de la Haganá durante el final del Mandato británico. Creadas en 1941, fueron disueltas en 1948, poco después de la guerra de la Independencia.

y flexible que el de la generación precedente. Muchos de ellos provienen de familias sionistas y laicas que han abandonado la práctica religiosa. Recibieron una educación donde la Biblia² y la literatura moderna tenían un papel destacado, a expensas de los estudios rabínicos y medievales. Para muchos de ellos el inglés, que estudiaban en la escuela, será su segunda lengua. En cambio, ya no podrán acceder al resto de la literatura europea en sus lenguas originales, sino a través de traducciones porque ya no son capaces de leer el alemán o el ruso. Para ellos Europa no es su presente, sino un pasado ligado a sus padres y a las historias que les han contado.

I. POESÍA

Sin duda, el poeta más conocido y representativo de esta generación es H. Guri, cuyos versos forman parte de los libros de texto y de las canciones populares. Junto a él podemos mencionar otros poetas que comparten la misma experiencia vital —la participación militar en la guerra de la Independencia y en la repatriación de los judíos europeos tras la segunda guerra mundial—, pero cuya trayectoria literaria posee rasgos propios. Entre ellos destacaremos tres autores. *Amir Gilboa* (1917-1984) nace en Ucrania y se establece en Palestina en 1937. Sus inicios se sitúan en la poesía simbolista para, más tarde, participar del espíritu colectivo de la generación del Palmaj y de la poesía irónica y existencial de la generación del Estado en los años cincuenta y sesenta. *Abba Kovner* (1918-1987), oriundo de Sebastopol, vivió la segunda guerra mundial en Europa y dirigió el levantamiento del gueto de Vilna en 1943. A pesar de que en su obra los temas de la guerra y el Holocausto tienen un papel destacado, a él no le gustaba ser definido como un «autor del Holocausto», sino como un poeta capaz de distanciarse del pasado, por doloroso que fuera (Porat 2010, 303). *T. Carmi* (1925-1994) es de los pocos poetas nacidos en Estados Unidos que escribe en hebreo. Aunque en ocasiones se ocupa de cuestiones políticas y sociales, su temática es variada. Su poesía se caracteriza, entre otros rasgos, por el uso de alusiones bíblicas, rabínicas y cabalísticas que subyacen en sus textos y con las que establece relaciones irónicas.

1. *Hayyim Guri* (1923-)³

Sus padres emigraron de Rusia en la tercera *aliyyá*, pero él nació en Tel Aviv. Criado en una familia de pioneros, su entorno familiar y social le impulsa a formar parte del Movimiento Obrero Sionista y del Partido

2. La presencia de la Biblia en la literatura de esta generación se hace patente, por ejemplo, en los títulos (*Los días de Siklag* de Yizhar, *Las visiones de Gejazí* de Guri), en los protagonistas (el rey David en *La oveja del pobre* de Shamir), en los temas («Su madre» —sobre la madre de Sísara (Jue 5)—, «Mis Sansones», «Mis Absalones», todos ellos poema de Guri), así como en numerosas alusiones implícitas.

3. El nombre de este poeta también aparece escrito como Jaím Gouri y Haim Gouri. Para una lista completa de las obras escritas por los autores mencionados en este capítulo, así como sus traducciones a otras lenguas, remito a la página web del Intitute for the Translation of Hebrew Literature: <http://www.ithl.org.il/authors.html>.

Laborista, entre otras organizaciones. Participa en el Palmaj entre 1941 y 1949. Tras la guerra, estudia en la Sorbona. A su regreso colabora en el diario *La-merhav* (1954-1970) y más tarde en el periódico *Davar*.

Autor de narrativa⁴, de dos guiones de cine sobre la Shoá y de traducciones de poemas y dramas del francés, Guri destaca sobre todo como poeta. Sin duda es el más importante de esta generación, el poeta por excelencia. Portavoz de una época, se convirtió en todo un símbolo, pues en su persona se reunían todas las características del *palmanik* (varón, sabra, joven, fuerte), un mito fundacional del moderno Israel que él contribuyó a crear. Guri lucha como combatiente en las brigadas para construir el Estado de Israel, una nación que fuera la patria de todos los judíos. En varias ocasiones viajó a Europa tras la segunda guerra mundial con la misión de ponerse en contacto con los judíos recluidos en campos de concentración y allí tomó conciencia de la espeluznante realidad de la Shoá.

Guri describe la ciudad de su infancia, la antigua Tel Aviv como un lugar de convivencia pacífica entre judíos y árabes, que comparten un ritmo de vida sosegado y un universo de sabores y olores:

[...] El sabor del turrón árabe desmenuzado, húmedo y aún pegajoso lo llevo adherido a mis labios como recuerdo. Yaffo, llena de ojos y de rostros, asoma a la superficie de mi memoria. Una brisa sopla al atardecer, cuando la ciudad aún no ha despertado del todo. Una Yaffo de cúpulas y mezquitas, un cielo violeta por encima de los oscuros *bayaras* y un mar metálico que arde sin llamas [...]. Las calles de un sol poniente. Calles de moscas, gritos, comercios, escaparates y cafés, que precisamente ahora sacan sus mesas de *sheshbes* y taburetes que ponen en las aceras. Aquí están los mercaderes de la planicie costera regordetes y sin turbante. Ociosos, la prisa es cosa del diablo. Pequeñas tacitas, narguiles, collares de ámbar entre los dedos. [...]. Estoy yendo a Yaffo, a las melodías infinitas, a las tonadas monótonas, al helado, a los pastelillos grasientos servidos en redondas bandejas de bronce, al mijo y al sésamo, al coco, a la *baclawa* de pistachos verdes, al polvo del *zaatar* que huele como la montaña a fines de verano, al kebab, a los tomates y a las cebollas cocidas sobre brasas... (*El libro loco*, en Varela 1990, 17-19).

No será hasta la guerra de la Independencia cuando el árabe deje de ser amigo y vecino, convirtiéndose en enemigo y obsesión⁵.

En *Flores de fuego* (1949), su primera colección de poemas, el poeta habla de los jóvenes soldados muertos, de su prometedor juventud, de vidas truncadas, del fragor de la batalla y de heroísmo. En el poema «Oración», Guri se detiene en los sentimientos e ideas que cruzan por la mente del soldado en los momentos previos al combate:

Derrama una bendición sobre estos muchachos, llegó el momento.
Míralos silenciosos y dispuestos.
Sus ojos brillan.

4. En la *cabina de cristal* (1950), *El negocio del chocolate* (1965) o *El libro loco* (1970), entre otros.

5. También el relato *Concurso de natación* de B. Tammuz (cf. *infra*) describe las fluidas relaciones entre una familia judía y otra árabe. Sobre la visión del árabe en la literatura hebrea israelí pueden verse, entre otros, Ramras-Rauch 1989 y García Godoy 1994.

Mira, cae la tarde,
 el viento en las copas, tiembla el pino.
 Esta noche habrá combate. Y ellos son muy pocos.
 Bendícelos, llegó la hora.
 Se encienden las estrellas
 sobre múltiples campamentos que se agrupan.
 ¿Quién verá la luz del día?
 ¿Quién caerá? ¿Para quién la victoria?
 ¿Para quién la derrota o la tumba?
 Bendícelos, bendice a los que salen a la guerra.
 Bendice su arma para que no yerre [...].

(En Varela 1990, 91)

Valores como el compañerismo, la abnegación y el sacrificio impregnan sus primeros poemas, junto al recuerdo de los que dieron su vida:

Yo los recuerdo.
 Eran mis amigos.
 Esta es costumbre de los tiempos: remolinos de polvo en columnas,
 Se apaga en ello hasta el fin el tizón de la memoria.
 Este es el secreto de la sangre: que estalla y que salpica
 Sobre el polvo y la piedra
 Al agonizar el olvido en la borrasca primogénita.
 Esta es costumbre de los tiempos: remolinos de polvo en columnas,
 Se apaga en ello hasta el fin el tizón de la memoria.
 Este es el secreto de la sangre: que estalla y que salpica
 Sobre el polvo y la piedra
 Al agonizar el olvido en la borrasca primogénita.
 Pero ellos eran mis amigos [...] ⁶.

En los años cincuenta Guri se plantea el sentido de tanto esfuerzo e inicia una etapa marcada por el cansancio vital y el desencanto que sufren los veteranos. Hastío y desilusión que aparecerán, de forma recurrente, en el conjunto de su obra poética. Es entonces cuando escribe *Canciones para sellar* (1954) y *Rosa de los vientos* (1960), una de sus obras más importantes. De ambiente onírico, en ella se lamenta de que los resultados del presente son muy distintos a los ideales por los que lucharon. Testimonia el agudo contraste entre el pasado de un mundo perdido que solo pervive en su memoria y los nuevos tiempos en los que se siente extranjero.

Tras la guerra de Yom Kippur escribe *Las visiones de Guejazi* (1974), obra que acusa la tensión que rodea a este conflicto. Los poemas se ponen en boca de Guejazi, el criado del profeta Eliseo, un personaje al que la Biblia apenas le dedica unas líneas (2 Re 5,20-26). Los versos adoptan un tono profético y de denuncia que, en ocasiones, se vuelve críptico.

En su última etapa (*Cuadernos de Elul, Y todavía le quiere*) su poesía vuelve más intimista. *Cuadernos de Elul* (1985) es una colección de poemas introspectivos y existenciales. *Elul* es el mes que precede a las celebraciones de Rosh ha-shaná (Año nuevo) y Yom Kippur (Día del perdón), un tiempo de revisión y conversión. Para Guri el hombre puede arrepentirse,

6. Del poema «Los olvidados» de *Noviazgo* (1950), en Varela y Schiller 1990, 103.

pero no puede retroceder ni cambiar el pasado. El poeta asume la culpa, la suya propia, pero también la de la humanidad.

A pesar de que la obra poética de Guri acusa la influencia de poetas como Alterman y Gringberg, su poesía es sencilla, próxima a lo cotidiano y alejada de registros solemnes y grandilocuentes⁷. Un poeta que ha sido definido como «un poeta menor que relata sucesos mayores, porque sin ser el que más luchó es a la vez el que luchó en todas las guerras y el primero que se atrevió a escribir con verso fatigado sobre su cansancio» (Varela y Schiller 1990, 10).

II. NARRATIVA

En los años cincuenta la narrativa adquiere un mayor protagonismo que la poesía y los prosistas toman el relevo de los poetas. El Estado de Israel ha dejado de ser un sueño para convertirse en una realidad dominada por la hegemonía del Partido Laborista. La literatura de estos años carece de fantasía y está incardinada y ambientada en su época. Emplea un lenguaje coloquial, similar al de sus lectores. Se trata de una literatura realista e ideológica que nos permite conocer los cambios a los que se enfrenta el país a través de una reflexión crítica sobre los nuevos tiempos.

En sus relatos y novelas asoma la problemática de la sociedad israelí: la guerra de la Independencia, el conflicto con los árabes, la realidad del kibutz⁸, la llegada masiva de nuevos inmigrantes y sus problemas de integración, la construcción de la nueva identidad judía y el choque entre los hijos de la diáspora y la generación más joven formada por los sabras, los nacidos en Eretz Israel. Un conflicto que aborda A. Megged en el relato *El nombre*. El judaísmo diaspórico o galuítico, marcado por el Holocausto y por la imperiosa necesidad de que perviva el recuerdo de las víctimas, y que ha sobrevivido gracias a su apego a la religión y a la tradición, está representado por el abuelo Ziskind. La mentalidad de los sabras —que se ven a sí mismos como hijos de una época nueva, distinta, desligados del pasado cuyo nexo de unión es la tierra— se refleja en el pensamiento de su nieta Raia y su yerno Yehudá:

—Sí... —dijo Yehudá. Veía con pena que a pesar suyo sería arrastrado a una discusión que le producía un profundo disgusto, sobre todo por enfrentarle a ese anciano que ya no tenía la mente muy despejada. Solamente por respeto se contenía para no decir: «Así es, y basta».

—Sí, pero nosotros nacimos en Israel. Eso es algo distinto.

El abuelo Ziskind lo miró con desprecio. Veía ante sí a una persona analfabeta, hueca, un patán.

—Es decir, que tú crees que acá es todo nuevo —dijo—. Que todo lo que hubo allá, pasó y se fue. Que no tiene continuidad. Que vosotros empezáis aquí todo de nuevo.

—No he dicho eso. Dije solamente que nosotros nacimos en Israel...

—Nacisteis... Muy bien... —dijo el abuelo Ziskind con aire alterado—. ¿Y qué hay con eso? ¿Qué privilegio es este? ¿En qué eres superior a aquellos

7. Para un estudio detallado de su estilo poético, cf. Varela y Schiller 1990, 35 ss.

8. Hasta el punto de que se puede hablar del género «novela del kibutz».

que nacieron allá? ¿Eres más inteligente? ¿Acaso sabes más Torá y realizas mejores acciones? ¿Es tu sangre azul? —Parecía que el abuelo Ziskind estuviera por torcerle la cabeza de una bofetada.

—Tampoco he dicho eso. He dicho que aquí es distinto...

La paciencia del abuelo Ziskind para escuchar absurdos se consumió:

—¡Imbécil! —le lanzó el impropio en medio de su ira—, ¿qué sabes tú de lo que hubo allá? ¿Qué sabes tú de qué clase de comunidades? ¿Qué ciudades? ¿Qué sabes tú qué tipo de vida se hacía allí?

—Es cierto —dijo Yehudá con el ánimo ya muy aplastado—, pero nosotros ya no estamos ligados a eso que fue.

—¿Qué no estáis ligados? —se inclinó el abuelo Ziskind hacia él. Los labios le temblaban, furibundo:

—¿Y a qué... a qué están ligados?

—Pues... A esta tierra —dijo Yehudá, y sonrió sin querer.

Las palabras de Ziskind que ponen punto final a la discusión, dan fe con amargura de ese abismo que separa a unos y otros:

—Oh, hijos, hijos, no sabéis qué estáis haciendo... Estáis concluyendo la obra empezada por los enemigos de Israel. Ellos suprimieron de este mundo los cuerpos, y ustedes, su nombre y su recuerdo... Que no haya continuidad, ni testimonio, ni memoria. Ningún recuerdo...

(Varela 1992a, 167-169, trad. E. Gilon)

1. *Sámej Yizhar* (1916-2006)

Yizhar Smilansky nació en Rehovot, en el seno de una familia de escritores que emigró de Rusia en 1890. Tras luchar en la guerra de la Independencia, fue miembro del Parlamento israelí entre 1948 y 1967 y enseñó educación en la Universidad Hebrea de Jerusalén y literatura en la Universidad de Tel Aviv.

Destaca en él su gran creatividad que se refleja en el uso que hace de la lengua hebrea y en cómo construye sus relatos. Su prosa se caracteriza por la innovación lingüística —acuña nuevas frases, combina elementos del hebreo literario más antiguo con coloquialismos, y mezcla un lenguaje elevado con otro propio del ejército o de la agricultura— y por el ritmo que logra al combinar acción y descripción, y monólogo y diálogo.

En 1938 el poeta y editor David Avidan publica en la revista literaria *Gilyonot*, *Efraim regresa a Alfalfa*, el primer relato de Yizhar, lo que le convierte, cronológicamente, en el primer prosista de la generación del Palmaj. Avidan le dio el nombre literario de Sámej Yizhar y a partir de entonces firmó sus obras con este seudónimo. En 1949 se publican conjuntamente *El prisionero* y *Hirbet Hiza*, un *best seller* que suscitó gran interés en el público. Ambas, junto a *Los días de Siklag*, se sitúan en la guerra de la Independencia.

El prisionero (1949)⁹ refleja con realismo y crudeza la mezquindad y la miseria humanas. La trama gira en torno a una patrulla armada que apre-

9. Traducido en Varela 1992a, 171-185.

sa a un pastor solo y desarmado. La acción se lleva a cabo sin un motivo particular, más bien surge de la necesidad de combatir el tedio y el aburrimiento. La «hazaña» es narrada con sarcasmo e ironía y pone de relieve la desproporción entre el número y las armas de los soldados y el pastor. Aquí el árabe es percibido desde una doble óptica. El ejército, que representa a la colectividad, ve en él un enemigo que pone en peligro su seguridad y del que hay que defenderse. El soldado, que representa al individuo, percibe en él un ser humano, un individuo con vida propia.

La obra se hace eco con realismo de las duras circunstancias en las que viven los soldados. Ya no se describe como un héroe capaz de sufrir todo tipo de privaciones para lograr su ideal; al contrario, nos hallamos ante un hombre que ya no está destinado a cumplir una misión grandiosa y aparece rodeado de pústulas, suciedad, incomodidades y miseria. Al igual que en otras obras de Yizhar, el autor combina acción y descripción. A través de esta última, el narrador se permite dar rienda suelta a sus sentimientos y a sus reflexiones como, por ejemplo, cuando expone los distintos tipos humanos que conforman la patrulla, reflejo de la sociedad israelí:

Y estaba el tipo de camiseta y el gesto asombrado y ansioso de la boca de dientes carcomidos revelaba que los muchos dentistas y las noches sin sueño y los cuartos estrechos y la mujer flaca y pendenciera y la desocupación y la actuación en el partido, no en vano trabajaron para ahondar en él su eterno «Y ahora, ¿qué?». Y había de esos que ya habían conseguido trabajo, y de esos que escalaban posiciones, y de esos que fueron siempre unos infelices sin remedio, y de esos que no se perdían una función de «Habima» y del «Ohel» y de «Mataté»¹⁰ y leían los suplementos sabáticos de dos diarios; y de esos que se conocían al dedillo un capítulo de Isaías y de Hayyim Najman Bialik, y si los apuraban, también de Shakespeare. Y de esos que amaban con locura a sus hijos, a su mujer, el jardincito de su casa y sus zapatillas; de esos que odiaban la «palanca» y abogaban enérgicamente por el turno justo y armaban un griterío por el menor amago de menoscabo; y de esos a quienes la amargura por los impuestos y el alquiler les echó a perder lo que tenían de bueno; y de esos de quienes nada hay que opinar, y de esos que son como son (en Varela 1992a, 175-76).

Yizhar emplea el recurso del monólogo interior —en el que sigue a autores como Gnessin y Brenner— para dar salida al dilema ético. El protagonista se debate entre actuar de un modo justo ante sí mismo e interrumpir esta espiral de violencia arbitraria y sin sentido, permitiendo escapar al prisionero y que de esa manera recupere su vida y su destino («¿Dónde está tu honra, tu 'independencia de criterio' tan sonada?»; «Desnudo estás frente al deber, y este es todo tuyo») o, por el contrario, no intervenir y dejar que los acontecimientos sigan su curso («¿Desde cuándo soy responsable de la insensibilidad de otros?»; «Por otra parte, es la guerra, y ese hombre es del otro bando, del que nos hace la guerra. Tal vez sea un sacrificio gratuito, pero está pagando por otros»). En definitiva, Yizhar se hace eco del conflicto interno que se produce entre «el hombre» y «el soldado». Un conflicto que no se resuelve, porque la indecisión y la falta

10. Nombres de compañías de teatro israelíes.

de coraje impiden al protagonista asumir el riesgo de desobedecer las órdenes de los superiores.

Hirbet Hiza, un poblado árabe (Yizhar 2009) es el relato de un soldado anónimo que participó en la misión, y años después rememora los hechos con desasosiego y vergüenza, que el paso del tiempo no ha logrado atenuar. A una pequeña unidad militar se le encomienda la misión de expulsar y evacuar una aldea árabe¹¹. A medida que avanza la operación militar, el protagonista se ve asaltado por objeciones morales que cuestionan la necesidad de llevar a cabo esta acción. Para sus compañeros, en cambio, los habitantes de la aldea forman parte de una masa anónima de seres despreciables ante los que no sienten ninguna compasión, mostrando apatía ante el sufrimiento de los expulsados. Para el narrador cada uno de ellos tiene su propia vida: mujeres, ancianos, impedidos, niños, adultos. El protagonista, por medio de un atormentado monólogo, da rienda suelta a sus crecientes dudas que desembocan en la convicción de estar cometiendo una injusticia. Al observar la marcha de los árabes en dirección a los camiones que les llevarán a un campo de refugiados, entiende que abandonan todo aquello que hasta el momento constituía su mundo, lo que suscita en él la reflexión de que esta salida es comparable al exilio que sufrieron los judíos. A diferencia del protagonista de *El prisionero*, el narrador se atreve a manifestar sus objeciones ante lo que está sucediendo e incluso algún compañero le apoya. Sin embargo, tampoco en esta ocasión sus pensamientos conllevan un cambio. En el fondo, lo que Yizhar plantea no es el derecho de los judíos a establecerse en Eretz Israel, sino la cuestión de si hubiera podido hacerse de forma diferente, pregunta que queda sin respuesta en el relato. Fue una obra controvertida que provocó una oleada de protestas, pues fue el primer escritor en mostrar la guerra desde el otro bando.

Su obra más importante es la extensa novela *Los días de Siklag* (1958); para muchos críticos, la obra más importante y representativa de esta época. El título toma como referencia la localidad bíblica de Siklag, lugar donde David se estableció antes de convertirse en rey (1 Sam 27-30). Se trata de una alusión simbólica que pone al mismo nivel los inicios de la monarquía y los comienzos del Estado de Israel. La obra relata las experiencias de un grupo de soldados que se encuentra en un refugio antiaéreo del Néguev y que durante siete días se enfrenta al ejército egipcio en la guerra de 1948. El foco del relato se centra en los soldados y no en la acción militar. Yizhar no está interesado en narrar los episodios bélicos de la historia, sino en la impresión que experimentan los soldados al enfrentarse a la realidad de la guerra y los efectos que produce en los protagonistas. A través del «libre fluir de la conciencia» da voz a las experiencias individuales de los militares como el miedo a la muerte, el aislamiento y la soledad. De nuevo la guerra queda despojada de cualquier halo mítico y glorioso, y es percibida como una maldición en la que todas las partes implicadas son culpables.

11. Los críticos discrepan sobre si *Hirbet Hiza* debe entenderse como un relato que describe un incidente aislado o si, por el contrario, representa una situación que se repite en el marco de la guerra de la Independencia. En relación a esta cuestión, y a la acogida y valoración de esta obra, véase Shapira 2000.

A partir de la década de los noventa y tras treinta años de silencio Yizhar vuelve a publicar nuevos trabajos, muchos de ellos de carácter autobiográfico situados en la época anterior a la creación del Estado, como *Primicias* (1992), en la que se describe la vida de los pioneros desde la perspectiva de un niño. Otros tratan de la adolescencia y de las diferencias generacionales como *Malcomiá, la hermosa* (1998). Su último trabajo fue *Descubriendo a Elías* (1999), de carácter autobiográfico.

2. Moshé Shamir (1921-2004)

Nació en Safed y se crió en Tel Aviv. Formó parte del Palmaj y de la Haganá entre 1937 y 1950. En la década de los cuarenta fue miembro del kibutz *Mishmar ha-Emek*. Hombre polémico y controvertido, participó activamente en la escena política de su tiempo. Destaca sobre todo como prosista, aunque cuenta en su haber con un libro de poesías (*Casi*, 1991), obras de teatro y artículos periodísticos hasta publicar más de veinticinco libros. Desde un punto de vista literario, la prosa de Shamir está más cerca de la tradición que de la innovación y, aunque en ocasiones incorpora palabras en *slang* y términos coloquiales, sus obras están escritas en el hebreo literario de los años cuarenta.

La nueva realidad social y política requiere un nuevo tipo de identidad en contraposición a la diáspora judía. La figura del nuevo israelí no está ligada al pasado ni a la tradición, sino a la tierra y a los estrechos lazos que se crean con el grupo. Sus primeras obras reflejan la realidad de los comienzos del Estado de Israel, cuyos héroes son individuos que poseen un arraigado sentido de la colectividad de la que forman parte. En *El caminó por los campos* (1947) —obra que fue adaptada para el teatro— Uri Cahana, el protagonista, es un joven israelí que ejemplifica el prototipo de sabra idealizado. Incluso sus rasgos externos (fuerte, guapo, con el corte de pelo característico de los primeros sionistas) se contraponen a los del judío galutsiano (vestido de negro, débil, torpe y poco atractivo) y siempre antepone sus responsabilidades colectivas a sus necesidades individuales. Shamir dedicó *Con sus propias manos* (1951)¹² a su hermano Elik, muerto en 1948. Al igual que en la obra anterior, el protagonista, que lleva el mismo nombre que su hermano, representa el prototipo de sabra.

Sus novelas posteriores se orientan, en cambio, a la historia judía antigua, en la que encuentra paralelos con la historia contemporánea. Sus novelas históricas suponen un giro en su trayectoria: abandona la novela realista y elige a personajes del pasado como protagonistas. Es el caso del rey asmoneo Alejandro Janeo en *Rey de carne y hueso* (1954)¹³ o del rey David en *La oveja del pobre* (1956). A diferencia de sus obras anteriores, ahora Shamir se permite criticar a sus héroes. Así, Alejandro Janeo, cuyo liderazgo y determinación le habían conducido a importantes victorias,

12. Traducido en Varela 1992a, 143-159. De ella se hicieron versiones para radio y televisión.

13. Traducción de B. Barsky de Maislis. Se trata de un personaje con una personalidad contradictoria y de grandes contrastes. Ha sido comparada con los autores clásicos franceses y rusos, especialmente con *Guerra y paz* de Tolstói.

acaba convertido en un cruel tirano, hasta el punto de que su hermano Absalón se levanta contra él.

En 1966 escribe *La frontera*, en la que afloran los sentimientos de agobio que experimenta la sociedad israelí en la década de los sesenta. El protagonista se lanza hacia la frontera huyendo de sí mismo y del agobio de su existencia. En una carrera sin sentido, busca provocar una crisis que le permita salir de la situación insostenible en la que vive, tanto si le matan los árabes como si le dejan seguir viviendo. En esta obra, Shamir incorpora aspectos nuevos como la angustia existencial, más propia de escritores posteriores.

Tras la guerra de los Seis Días, su posicionamiento político vira a la derecha. Es entonces cuando ocupa un escaño en el Parlamento israelí representando al Likud (1977-1981) y, tras los acuerdos de Camp David, funda su propio partido, el partido nacionalista Renacimiento (*Tehiyyá*). Entre sus últimas obras hemos de mencionar una trilogía compuesta de *Paloma de otro patio* (1973), *El velo de la novia* (1985) y *Hasta el fin* (1991), sobre una saga familiar de pioneros israelíes desde los comienzos del sionismo. También publica *Yair* (2001), una novela autobiográfica en la que el protagonista, el líder de un movimiento clandestino, representa la historia del propio Shamir.

3. Aarón Megged, Janoj Bartov y Binyamin Tammuz

Son muchas las dificultades con las que se enfrentan los críticos a la hora de clasificar por generaciones a los autores de la literatura hebrea escrita en Israel, especialmente en lo que se refiere a la prosa. En estas décadas se superponen varias generaciones literarias y se producen de forma simultánea diversas corrientes y tendencias. Junto a Yizhar y Shamir, se pueden mencionar, entre otros, los nombres de Dan ben Amotz (1924-1989), Yehudit Hendel (1926-2014), Yigal Mossinsohn (1917-1994), la pareja Yonatan y Alexander Send (1921-2004) que escribieron juntos sus obras, David Shahar (1926-1997) o Nathan Shaham (1925-). Entre ellos, tres autores merecen una atención mayor: A. Megged, J. Bartov y B. Tammuz.

Aarón Megged (1920-) nace en Polonia y emigra a Israel con su familia en 1926. Luchó en la guerra de la Independencia y fue miembro del kibutz Sedom Yam entre 1938 y 1950. Editor de varias revistas literarias, también participó en la creación de la revista quincenal *Massa* en 1952. Ensayista, novelista y dramaturgo, es un autor prolífico, cuya obra tiene una fuerte impronta autobiográfica. Sus primeros trabajos se enmarcan en el realismo para, a continuación, adentrarse en el surrealismo y retomar de nuevo el realismo en su última época. En su producción literaria aborda los problemas en el seno de la comunidad, como en *Viento de mar* (1950), inspirado en Sedom Yam, y en los conflictos intergeneracionales como en *El nombre*, citada anteriormente. *Hedva y yo* (1953) es una novela realista que posteriormente fue adaptada al teatro. En ella se narran las desgracias de un hombre que, a instancias de su mujer, pero en contra de su voluntad, abandona el kibutz para vivir en la ciudad. Por primera vez aparece en sus novelas el personaje del «antihéroe», que

permanece al margen de la sociedad, característico de sus obras posteriores. Algunas de sus novelas tratan de escritores y de la relación entre creatividad, imaginación y realidad, donde lo que vive el protagonista se contrapone a la vida imaginaria vivida por personajes ficticios creados por él. En *El vivo sobre el muerto* (1965), Jonal Rabinovitch escribe la biografía de Abraham Davidov, famoso dirigente de un movimiento de resistencia durante el Mandato británico. La vida del escritor se revela a través de la biografía de Davidov, una biografía que nunca se concluye, al igual que la vida de Rabinovitch, que nunca se ve plenamente realizada. Una vida ficticia, la de Davidov y una vida real, la de Rabinovitch. Sin embargo, la de este último dependerá de la primera; de ahí el título de la novela (Miller 2010, 369).

Janov Bartov (1926-) nace en Pétaj Tikvá, uno de los primeros asentamientos sionistas de Israel. Formó parte de la Brigada Judía del ejército británico en la segunda guerra mundial y del Palmaj. Fue miembro del kibutz Ein ha-Horesh. Inicia su carrera como escritor a los diecinueve años y su producción literaria comprende tanto artículos periodísticos y ensayos como relatos, novelas y obras de teatro. Realismo social como recurso para criticar la situación y la ideología de Israel. Varios de sus relatos tratan del moshav y del kibutz a los que otorga un valor mítico, como modelo del auténtico Eretz Israel.

Al igual que hiciera Megged con *En el vivo sobre el muerto*, en su primera novela, *La cuenta y el alma* (1953), plantea la desilusión de los jóvenes israelíes tras la creación del Estado. Un año después publica la novela *Cada ángel tenía seis alas*, cuyo título está tomado de Is 6,2 y de la que también se hizo una versión para el teatro¹⁴. Probablemente esta sea, junto a *Tura* (1962) de Yosef bar-Yosef (Riaño López 1990, 52), uno de los dramas más representativos sobre los problemas sociales de esta época. El argumento relata la llegada de un grupo de inmigrantes que soportan situaciones difíciles a las que se enfrentan con optimismo y solidaridad. En ella se abordan los problemas de adaptación de los recién llegados: la burocracia con su inflexibilidad y trámites interminables, el desconocimiento del hebreo, la desilusión ante la ideología sionista, las dificultades para encontrar empleo y el contraste entre sus costumbres y modos de vida y los que encuentran en Israel. A pesar de que desmonta el mito del Israel próspero y feliz por el reencuentro, Bartov aborda esta problemática desde la esperanza y la fe en su país.

En la década de los sesenta reflexiona sobre el destino judío y la búsqueda de identidad en obras como *Heridas de adolescencia* (1965) donde aborda los problemas de identidad del sabra, *¿De quién eres, niño?* (1970) o *El simulador* (1975), un libro de suspense, espionaje y novela psicológica al mismo tiempo. En ellas aborda el tema de la identidad judía, compleja, dinámica, cambiante, que nace en un breve lapso de tiempo en el que se producen importantes cambios: una lengua propia, el hebreo, y un territorio propio, Eretz Israel.

14. Traducida en Riaño López 1990.

Binyamín Tammuz (1919-1989) nace en Rusia, aunque emigra con cinco años. Durante un año convivió con los beduinos, experiencia que le dejó una fuerte huella. Fue miembro del Palmaj y durante muchos años, editor literario del diario *Haaretz*. Tuvo un papel destacado en el Movimiento cananeo¹⁵ que abogaba por la cooperación con los árabes. Hombre polifacético, fue pintor y escultor además de novelista, periodista y crítico literario. Fundamentalmente escribió novelas, aunque entre su producción literaria también hay relatos¹⁶, ocho libros de literatura infantil y dos obras de teatro.

En sus obras de ficción describe la vida anterior y posterior a la creación del Estado de Israel. Tammuz introduce una nueva forma de escribir. Construye sus personajes a partir de la acumulación de pequeñas pinceladas sobre el ambiente, las personas con las que trata y lo que sucede. En los relatos recopilados en *Arenas doradas* (1950) refleja las pasiones y conflictos de quienes viven en Israel, cuyas vidas están condicionadas por las relaciones con los demás más que por la política.

En la trilogía *Los días de Elyakun* (1965, 1966, 1969) narra las aventuras de un antihéroe, un intruso en la sociedad israelí. El protagonista viaja a España siguiendo a su amada, y regresa a su hogar para acabar en una institución para enfermos mentales. En *El huerto* (1973), una de sus obras más conocidas, la trama gira en torno a dos hermanos nacidos del mismo padre, pero de madres distintas, judía y árabe, respectivamente. Ambos lucharán por el amor de la hija de un efendi turco. La obra tiene una profunda carga de simbolismo, ya que los dos hermanos, Isaac e Ismael, representan la lucha entre los dos pueblos por habitar Israel. *Réquiem por Naaman* (1978) es una sátira sobre el fracaso del sueño sionista y las desilusiones y esperanzas de la generación posterior a través de la saga de la familia Abramson: el padre abandona la diáspora para establecerse en Palestina; el hijo, en cambio, elige vivir en Francia y se vuelve loco; y la tercera generación está representada por el nieto, que muere en la guerra de la Independencia, y por la nieta, que también pierde la cabeza.

Sus últimos trabajos, entre los que se encuentra *El minotauro* (Tammuz 1997), se centran en cómo los nacidos en Israel adquirieron su propia identidad fuera del país y en el propio Israel como parte integrante de la cultura mediterránea, y no solo de la cultura del Próximo Oriente o de la cultura europea.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- García Godoy, M.^a T. (1994), «La dialéctica civilización/barbarie en cinco cuentos israelíes»: *MEAH* 43/2, pp. 139-154.
 Institute for the Translation of Hebrew Literature: <http://www.ithl.org.il/authors.html>

15. Este movimiento tuvo pocos adeptos, pero su influencia se dejó notar en distintos ámbitos, entre ellos, la literatura. Sobre el origen y desarrollo de este movimiento véase Varela 1992b, 270-282.

16. Los relatos *Concurso de natación* y *Horizonte* están traducidos en Varela 1992a, 185-199.

- Miller, G. (2010²), «Megged, Aharon», en S. Kerbel (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Jewish Writers of the Twentieth Century*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Porat, D. (2010²), «Kovner, Abba», en S. Kerbel (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Jewish Writers of the Twentieth Century*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Ramras-Rauch, G. (1989), *The Arab in Israeli Literature*, Indiana University Press/Tauris, Bloomington/Londres.
- Riaño López, A. M.^a (1990), *Teatro hebreo contemporáneo. El realismo social de Janoj Bartov*, Universidad de Granada, Granada.
- Shamir, M. (1957), *Rey de carne y hueso*, trad. B. Barsky de Maislis, Candelabro, Buenos Aires.
- Shapira, A. (2000), «Hirbet Hizah: Between Remembrance and Forgetting»: *Jewish Social Studies* 7/1, 1-62: <http://www.press.umich.edu/pdf/9780472115419-ch4.pdf>.
- Tammuz, B. (1997), *El minotauro* [1980], trad. C. Llobet, Destino, Barcelona.
- Varela, E. (1992a), *Antología de la literatura hebrea contemporánea*, Octaedro, Barcelona.
- (1992b), *Historia de la literatura hebrea contemporánea*, Mirador, Barcelona.
- Varela, E. y Schiller, A. (1990), *Flores de fuego, años de fuego. La poesía de H. Guri*, Universidad de Granada, Granada.
- Yizhar, S. (2009), *Hirbet Hiza, un pueblo árabe*, trad. A. M.^a Bejarano, Minúscula, Barcelona.

LA GENERACIÓN DEL ESTADO (*DOR HA-MEDINÁ*)*Raquel García Lozano*

Nos encontramos ante la primera generación de la literatura israelí. Todos los autores de esta generación comienzan a publicar después de la creación del Estado de Israel, muchos de ellos son sabras, originarios de Palestina, que han nacido en los años treinta y tienen como lengua materna el hebreo. Otros, sobre todos los principales poetas, nacieron en la diáspora, pero emigraron siendo niños y recibieron una educación en hebreo. Los poetas de la generación del Estado comienzan a publicar a principios de los años cincuenta, mientras que los narradores no publicarán sus primeros relatos hasta los años sesenta, una década más tarde.

I. LA POESÍA DE LA GENERACIÓN DEL ESTADO

Los orígenes de la nueva poesía israelí escrita después de la creación del Estado están relacionados con una serie de disputas por el poder editorial. Las revistas literarias, fieles a la poesía de los años treinta y cuarenta, como *Orlogin*, *Masa* o *Molad*, mantienen su fuerte influencia sobre el público. Al mismo tiempo surgen un gran número de revistas que apoyan públicamente a los jóvenes poetas. La primera revista que aglutinó a los miembros de la nueva corriente poética fue *Likrat*, creada en 1952. El grupo «Likrat» editó la revista del mismo nombre en el edificio Terra Sancta de Jerusalén, utilizado entonces como sede de la Universidad Hebrea. Natán Zach era el director de la revista y el ideólogo del grupo de jóvenes poetas a los que Gabriel Moked llamó «generación del Estado» y Gershon Shaked¹, «nueva ola».

La desaparición de *Likrat*, de la que, a pesar de su éxito, solo se publicaron cuatro números, facilitó el camino a la revista *Akshav*, editada a finales de los años cincuenta bajo la dirección de Moked. En ella partici-

1. Gershon Shaked (1929-2006) ha sido el crítico literario más importante de la segunda mitad del siglo XX. Entre sus obras merece destacarse *La narrativa hebrea 1880-1980*, en cinco volúmenes. Shaked también fue miembro del grupo «Likrat», y con él se inicia una etapa de esplendor para los estudios literarios y la crítica literaria.

paron los poetas de la generación del Estado, como Natán Zach, David Avidan o Dalia Ravikovitz, y al mismo tiempo se publicaron los primeros poemas del grupo a quien Avidan llamó «los jóvenes de los jóvenes»: Meír Wiseltier, Yona Wallach o Yair Hurvitz. En 1961 Zach fundó junto a Uri Bernstein la revista *Yokani* y, enfrentándose a estas dos, en el 63 aparece *Qiltartan*, donde participarían poetas como Wieseltier y Wallach, que más tarde se reunirían en torno a la editorial Siman Kriah.

A pesar de que muchos poetas tuvieron que esperar varios años hasta encontrar una revista dispuesta a publicar sus poemas, estos jóvenes llegaron a ser poetas consagrados que han ocupado y todavía ocupan un puesto de honor dentro de la literatura israelí. La «nueva ola» no es una generación homogénea con líneas de acción comunes o un modelo poético compartido, y se identifica más por todo lo que la separa de la poesía anterior que por un estilo común de todos sus miembros. En 1966, Natán Zach publica un artículo en el diario *Haaretz*² en el que expone los puntos fundamentales que caracterizan a su generación, entre los que destacarían la oposición a la poesía estrófica y rimada, la introducción del mundo moderno y de la lengua hablada, el situar en un lugar central los aspectos secundarios y prosaicos de la vida cotidiana, la oposición a las largas obras épicas y la tendencia a las formas líricas pequeñas, la oposición a la copia epigónica y la reivindicación del derecho a escribir una poesía individual en un estilo propio, difícil y hermético, el gusto por una poesía que exprese armonía con la realidad personal del poeta y la acentuación de la individualidad del poeta.

Zach arremetió duramente contra el estilo de la poesía modernista, fundamentalmente contra Natán Alterman, y contra la temática de la generación del 48, y lo hizo en artículos, en ensayos y también, por supuesto, con sus propios poemas, como en «Arrepentimiento» (Zach 1960, 33), donde presenta la antítesis del personaje sufriente y sublime del muerto-vivo altermaniano:

Todo lo que vive, vive, dijo el vivo,
pero hermano, no tengas miedo del muerto.
Nunca, nunca podrá arrepentirse.

1. *Natán Zach (1930), un absoluto renovador*

Hablar de la nueva literatura israelí es hablar de Natán Zach³, y nada puede resumir mejor su importancia capital para la historia de la literatura hebrea que las palabras que le dedica el profesor Dan Miron, en el diario *Yediot Aharonot* del 1 de enero de 1982, cuando dice que la aparición de su segundo libro de poemas, *Poemas diferentes* (1960), solo es comparable en importancia a «la aparición de la primera colección de poemas de Bialik en 1902, a la aparición de *Anacreonte en el polo de la tristeza* en 1928 y de

2. «Hacia el clima estilístico de los años cincuenta y sesenta en nuestra poesía», 29 de agosto de 1966.

3. El apellido de este poeta puede escribirse también Zaj o Zakh.

Estrellas de afuera y *La alegría de los pobres*»⁴. Con este libro, continúa diciendo Miron, Zach «hizo todo lo que un poeta puede hacer por su lengua, su cultura y su generación».

Natán Zach nace en Berlín en 1930 y emigra a Eretz Israel en 1936. Como poeta, y también como editor, crítico y traductor, ha sido una figura clave para la poesía hebrea moderna. Ha publicado diez libros de poesía, uno de relatos cortos, dos colecciones de ensayos, un libro de memorias y cuatro libros para niños. Su primer libro de poemas aparece en 1955, *Primeros poemas*, y desde entonces no ha dejado de publicar hasta el día de hoy. El año más fértil de su carrera fue 1966, en que publicó dos libros de poemas *Toda la leche y la miel*, *En vez de un sueño* y uno de crítica literaria que cambió los gustos estéticos de poetas y críticos, *Tiempo y ritmo en Bergson* y *en la poesía moderna*. No volvió a publicar hasta 1979, año en que apareció *Nordeste*, y desde entonces ha publicado cuatro libros más de poemas, además de prosa, drama y literatura infantil⁵.

Posiblemente Zach sea el más importante renovador de la poesía hebrea contemporánea. Sus poemas eran completamente nuevos, no solo en la forma, sino también en la temática, con influencia por primera vez en la historia de la literatura hebrea de la poesía anglosajona. Fue el ideólogo del grupo «Likrat», que aglutinó a los jóvenes poetas y críticos que encontraron nuevas alternativas poéticas a la retórica de la poesía modernista y a la poesía ideológica y exaltada de la guerra de la Independencia. En los años cincuenta, el poder editorial seguía en manos de Shlonsky y su grupo, que acogieron favorablemente a los escritores de la generación del 48, pero no a estos jóvenes renovadores, que tampoco contaron con el apoyo de la crítica más conservadora. El público estaba acostumbrado a esas obras que, a pesar de su lenguaje oscuro y hermético, daban consuelo a un pueblo que había sufrido y visto morir a sus jóvenes y necesitaba encontrar un sentido a tanta sangre y a tanta muerte. Así pues, ni la industria editorial, ni la crítica, ni el público estaban preparados para aceptar y comprender la nueva poesía que se escribía después de la guerra de la Independencia y la creación del Estado. Posiblemente, sin el puente entre las dos generaciones tendido por Yehudá Amijai, estos poetas no habrían llegado a convertirse en figuras clave para la historia de la literatura hebrea contemporánea.

Hubo otro factor fundamental para entender cómo esta nueva generación llegó a ocupar el lugar central de la poesía hebrea en los años cincuenta y sesenta, y fue el ataque directo que lanzó Zach contra la poesía modernista de la generación anterior. Ya desde la aparición del primer libro de Alterman, *Estrellas afuera*, Zach calificó esa poesía como incapaz de expresar la experiencia vital auténtica y la individualidad del poeta, como una poesía artificial, anticuada y esteticista. A pesar de que hubo opositores a las críticas de Zach, sus artículos tuvieron una gran repercusión, y muchos poetas abandonaron las normas poéticas hasta entonces aceptadas y heredadas de la poesía rusa. Así pues, Zach se convirtió

4. De Uri Zvi Greenberg, el primero, y de Natan Alterman los dos últimos.

5. Existe una amplia antología de este autor, con poemas no traducidos directamente del original hebreo: *Continente perdido*, en Zach 2006.

también en una figura fundamental como crítico literario que marcaría el gusto estético de toda una generación. De este modo, Alterman perdió su puesto de honor en la poesía hebrea y, en los años sesenta, Zach se convirtió el líder espiritual de los jóvenes poetas israelíes. Él enseñó a toda una generación a liberarse de la retórica muerta y, en palabras de D. Miron, a domesticar y civilizar la lengua de la calle y a descubrir su potencial poético, a utilizar la omisión y rimas sorprendentes, a utilizar poéticamente las citas, a servirse de la ironía, a dar nueva luz a imágenes y conceptos clásicos que resonaban en la mente de los lectores.

Para Zach, la poesía es el reflejo de lo cotidiano, del día a día, y no de un mundo ideológico. El lugar central lo ocupa el «yo» que observa la realidad con ironía, sin intentar cambiarla. La ironía domina toda su poesía. Se rechazan por completo los conceptos de heroísmo y sacrificio por un mundo mejor. La poesía debe ser la expresión del habla cotidiana, pues las experiencias personales deben expresarse en la misma lengua en que se han vivido. En su poesía se eliminan los fines nacionales, colectivos y sociales, sin embargo, años más tarde, poco antes de iniciarse la guerra del Líbano, reflexiona sobre la posición del poeta frente a la política y la guerra, y en *Nordeste* escribe: «¿En este momento crítico / hay que escribir poesía política? / O quizá sea mejor calmarse / y escribir poesía amorosa» (Zach 1979, 131).

Su poesía, alejada del modelo simbolista de Alterman y de la poesía social y nacionalista de Guri, introduce el mundo moderno y la lengua hablada, sin embargo, en contra de lo que cabría pensar, no es sencilla para el lector. Sus personajes universales, su lenguaje figurativo, su mundo poético cargado de simbolismo, sus enigmáticas alusiones o sus metáforas hacen que muchos de sus poemas sean de difícil interpretación. Y esa dificultad cumple una función en la construcción de algunos de los temas centrales de su obra, como puede apreciarse en su famoso poema «Me siento al borde de la calle»: la incompreensión y la falta de comunicación entre las personas, la desconexión del hombre con el mundo inexplicable, la soledad del hombre ante un mundo enigmático, caótico, sin solución y sin una mano que lo guíe, el paso del tiempo que borra todo vestigio del pasado, la inevitabilidad de la muerte. La imagen del mundo que presenta Zach le une al existencialismo.

2. *Yehudá Amijai (1924-2000), un puente entre lo viejo y lo nuevo*

Yehudá Amijai⁶ nace en Würzburg (Alemania) en el seno de una familia burguesa de comerciantes y agricultores con profundas raíces religiosas. Según sus propias declaraciones, a los quince años dejó de creer y no le quedó nada de la religiosidad de sus padres, sin embargo, su profundo conocimiento de los textos sagrados se refleja continuamente en sus poemas. En 1935 emigra con toda su familia a Eretz Israel, por lo que ningún miembro de su familia sufrirá el horror del Holocausto. La figura que representa ese horror en su obra, tanto en poesía como en su úni-

6. Su nombre puede encontrarse también con otras grafías: Amichai, Amihai, Amikhai.

ca novela, *No de ahora, no de aquí* (1963), es la pequeña Rut, una amiga de su infancia que murió en los hornos crematorios y a la que, por tanto, Amijai siempre recordará como una niña. Participó en la segunda guerra mundial como voluntario en la Brigada inglesa, y será en ese momento cuando descubra la poesía, concretamente la poesía anglosajona, y comience a escribir. Durante la guerra de la Independencia forma parte del Palmaj y lucha en la misma brigada que H. Guri. Por tanto, aunque cronológicamente, y por las experiencias vividas, pertenece a la generación del Palmaj, literariamente se enmarca dentro de la generación del Estado. La experiencia de la guerra, la visión de la muerte, la soledad, el miedo, el desamparo, marcarán definitivamente su obra. Si bien son sus primeros trabajos los que tienen como tema central las experiencias personales de la guerra, en casi todos sus poemas, escritos a lo largo de más de cuarenta años, su presencia será constante. Tras la guerra comienza a estudiar literatura hebrea y biblia en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Posteriormente ejerce como profesor de enseñanza media, un hecho que, según sus propias palabras, lo ayudó a ser un escritor libre, es decir, a no depender económicamente de la escritura.

Con su primer libro de poemas, *Ahora y en los días venideros* (1955), obtiene el más prestigioso premio de poesía en Israel, el Premio Bialik, en 1956. Desde el inicio de su carrera literaria, Amijai se convirtió en uno de los más grandes poetas de Israel. Sus poemas fueron rechazados por el grupo de Shlonsky y ese rechazo le abrió el camino hacia el grupo «Likrat», que le publicó este primer libro. El rotundo éxito de *Ahora y en los días venideros* significó también el éxito de todo el grupo. La especial situación de Amijai hizo posible que su poesía fuese un puente entre los dos lados, aparentemente irreconciliables, que la nueva situación histórico-cultural había creado. En ese doble carácter de Amijai radicó su gran éxito: sus signos poéticos eran nuevos, pero la realidad espiritual que esos signos describían era conocida por el público; «la poesía de Amijai es un cómodo eslabón de unión para verter 'lo viejo' en lo 'nuevo'» (Tzvik 1988b, 7).

Su primera obra está marcada por la experiencia de la guerra de la Independencia, una guerra que se intentó disfrazar con la máscara del heroísmo, del derecho, de la valentía de unos pocos jóvenes soldados dispuestos a morir por unos ideales. Una guerra en la que el israelí, no ya el judío, era el héroe, el vencedor, y no la víctima. Pero parece que la realidad fue bien distinta: esos «héroes» también tuvieron que luchar contra una población civil indefensa, se convirtieron en «vencidos pintados con los colores del vencedor», como dice Amijai, y volvieron a ser las víctimas de un proceso histórico sin sentido. Todos los ideales se transformaron en un sentimiento de absurdo. Al clima de exaltación de los ideales socialistas y sionistas siguieron años de oscuridad, de soledad, de silencio, de pobreza espiritual, de esos «corazones sin provisiones» de los que habla Amijai y que tan bien refleja el poema «Y mi hermano callaba» de Amir Gilboa.

La muerte de los jóvenes en aras de la nación deja de simbolizarse en la literatura con el mito del sacrificio del héroe que da su sangre por el pueblo. La sangre derramada ya no regará una tierra de la que brotarán «flores rojas», como en el poema de Guri «Ahí yacen nuestros cuerpos»,

y el caído en la batalla no será ya el muerto-vivo que estará siempre en la memoria colectiva, como en «La bandeja de plata de Alterman». El soldado deja de ser un héroe que se brinda en una «bandeja de plata» al pueblo y se convierte en un ser indefenso, solo y abandonado cuya sangre se derrama en «la ardiente arena» o, más aún, «se heló en las venas. Por eso no podrá derramarse, / solo romperse en pedazos» (Amijai 2004a, 15).

Si en la poesía de la generación anterior se aprecia una significativa ausencia de referencias a los textos bíblicos, a la religión, al pasado del pueblo, las obras de muchos de los miembros de la generación del Estado están salpicadas de referencias a la Biblia, a la liturgia, a la poesía medieval, a los textos ya clásicos de la literatura hebrea moderna. Y esto ocurre especialmente en la poesía de Amijai. Sus poemas están cuajados de citas o referencias a los textos sagrados, y la presencia de Dios, o mejor dicho, la ausencia de Dios llena sus obras. Sin embargo, estas referencias se insertan en contextos nuevos en los que el significado original cambia de principio a fin o en versos donde esas alusiones hacen que el poema adquiera un sentido completamente distinto.

Tras la exaltación del héroe valiente y luchador, tras la exaltación del grupo que se sacrifica por la nación, Amijai, que ha vivido esas mismas experiencias en la guerra, habla del «héroe por obligación», de la soledad, de la búsqueda de un refugio, de un hogar, aunque para ello haya que «amueblar incluso las fauces de un león, si no hay otro sitio», como lo expresa en «Quiero morir en mi cama». La desilusión de aquellos que lucharon en la guerra, de los que vieron caer a sus compañeros y se vieron obligados a matar a personas indefensas, se plasma en la pérdida de los valores por los que luchaban, en el retraimiento hacia un mundo individual, en el recogimiento en un microcosmos privado: la única fortaleza capaz de resistir los ataques del mundo hostil. La dualidad entre el interior del hombre y el exterior, entre el «yo» y el mundo es una realidad incontestable; y el hombre, que ha perdido todas sus esperanzas en el mundo mejor por el que luchó, se recluye en su universo privado, en su «yo».

En 1969 se publica su libro *Ahora en el ruido*, con el que obtiene el Premio Brenner. Con la publicación de *Y no para recordar* (1971) y *Detrás de todo esto se oculta una gran felicidad* (1974) se inicia una nueva etapa en su carrera literaria. En 1977 se publica *El tiempo*, libro que prepara el camino para su poesía tardía, la de los años ochenta. En 1981 recibe el Premio Israel de Poesía y el Congreso Nacional le nombra «poeta nacional», como en su día también lo fue Bialik. Durante los años ochenta, además de *Gran tranquilidad: preguntas y respuestas* (1980) (Amijai 2004b), publica tres libros más⁷.

La poesía de Amijai ha estado a lo largo de los años marcada por la experiencia de la guerra y por el alejamiento de la voz colectiva, de la primera persona del plural, que caracteriza a la generación del Palmaj. Sin embargo, el paso del «nosotros» al «yo» no significa necesariamente la elección del «individualismo», o al menos no en la poesía de Amijai. Decir «nosotros» es hablar de una colectividad en torno a algo común: nosotros,

7. *Una hora de gracia* (1982), *Hombre eres y al hombre volverás* (1985) y *También el puño fue una vez una mano abierta y dedos* (1989).

el pueblo judío; nosotros, jóvenes soldados judíos; nosotros, soldados del Palmaj. Se trata de un «yo» en plural separado de todo aquello que no les es común. Pero decir «yo-tú» también es hablar de una colectividad aunque no de una comunión. El poeta que fue un puente entre lo viejo y lo nuevo, un puente entre dos generaciones literarias, buscó a lo largo de su vida la palabra poética que creara un puente con el padre, con la amada, con los hijos, con sus compañeros caídos en el campo de batalla, con Dios; buscó la palabra creadora que uniese los elementos que la creación por separación disgregó.

Y a esa palabra poética que une los elementos separados dedicó su último libro, *Abierto, cerrado, abierto* (1998), un testamento poético y espiritual que nos da las claves para comprender todo lo que estaba latente en sus obras anteriores. Dos años más tarde, Amijai muere en Jerusalén, donde siguió viviendo desde que era niño, una ciudad que nunca abandonó y que también marcó una parte importante de su obra, al igual que los paisajes que le arroparon durante la guerra.

3. David Avidan (1934-1995) y el futurismo

David Avidan es, sin duda, el poeta más controvertido. Nació en Tel Aviv y estudió literatura y filosofía en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Sus primeros poemas se publican a comienzos de los años cincuenta en el periódico del Partido Comunista israelí *Qol Haam*, y en 1954 aparece su primer libro de poemas *Grifos de labios cortados*.

La poesía de Avidan, como la de Zach y Amijai, no tiene nada que envidiar a la de Milosz, Herbert, Brodsky, Walcott o Heaney, dice G. Moked en el diario *Haaretz* del 10 de junio de 2009; es más, su nivel y su potencia se equiparan más a los «padres fundadores» del modernismo, Eliot y Auden, que al nivel y la potencia de cualquier poeta anglosajón de las generaciones posteriores. Pero su poesía también surge del modernismo hebreo, de la revolución artística iniciada por Greenberg y Shlonsky en sus primeras obras. Sin embargo, la crítica conservadora de la época la atacó duramente por la figura del «yo poético» como superhombre, por su tendencia a acabar con las convenciones sociales y los tabúes, por ocuparse de los estratos más bajos de la realidad y describir sin tapujos la violencia y la humillación.

Avidan tuvo una gran influencia del modernismo europeo, sobre todo del futurismo, al que llegó a través de los poetas modernistas hebreos y de sus traducciones de la poesía rusa. Como los modernistas hebreos de los años treinta y cuarenta, Avidan demostró un gran virtuosismo lingüístico y un impresionante dominio del ritmo regular tan criticado por Zach. Pero, al mismo tiempo, en el lenguaje utilizado, en la realidad que describe, en la posición central del «yo poético» universal y en la temática, su poesía se enmarca dentro de la «nueva ola». En los años cincuenta la ideología nacionalista sionista perdió su lugar central en la vida cultural y artística y las obras literarias se ocuparon de temas personales e íntimos y, al mismo tiempo, universales. El optimismo sionista dejó paso a una desilusión existencial que se reflejó en los poemas de Zach, Amijai y también de Avidan.

En 2009 se empezó a publicar en Hakibbutz Hameuchad/Mosad Bialik su obra completa en cuatro volúmenes. El primero recoge los poemas

de 1951-1963, libros como *Ínterin* (1960), *Poemas de presión* (1962) o *Algo para alguien* (1962). Con motivo de esta publicación, el poeta y crítico Eli Hirsch escribe en el diario *Yediot Aharonot* (*Mosaf 7 leilot*, 3 de marzo de 2009):

Respiraba futuro, soñaba futuro, revoloteaba por un mundo maravilloso que era todo futuro, un mundo donde la omnipotente tecnología lingüística ocuparía el lugar de las limitaciones humanas, entre ellas la muerte y la dependencia del prójimo. Los elementos científico-ficticios de su poesía, su pasión por los juegos del hombre-máquina o de la poesía-ordenador y sus viajes en el tiempo y en el espacio, le alejaron de muchos poetas y críticos serios, que ven la poesía como un instrumento político o psicológico [...] Avidan no es el primer poeta futurista. Le precedieron los profetas.

El futurismo no pudo sobrevivir en Europa a la segunda guerra mundial, sin embargo, Avidan fue su heredero en la nueva sociedad que surgía en esos momentos en Tel Aviv, donde no se podía mirar atrás y solo quedaba el futuro. En sus poemas plasmó todas las revoluciones de su tiempo: la revolución del *rock and roll*, del pop, la cultura de las drogas, el ordenador o la realidad virtual. Todo ello le llevó a una poesía cada vez más experimental, que se concreta sobre todo en los poemas escritos entre 1965-1973, poemas que forman el segundo volumen de sus obras completas, en el que se incluyen los libros *Poemas imposibles* (1968), *Informe personal sobre un viaje de L.S.D.* (1968) o *Poemas exteriores* (1970).

En el tercer volumen se recogen sus escritos desde 1973-1978: su libro de poemas *Transcripciones de un satélite espía* (1978), la obra *Mi psiquiatra electrónico* (1974), que, según Hirsch, «documenta los experimentos de Avidan para divertirse con el *software* que intenta imitar la inteligencia humana» (*Yediot Aharonot, mosaf 7 leilot*, 29 de enero de 2010), y una serie llamada *Digumim*, un término acuñado por Avidan, que son copias paródicas de otros poetas hebreos del siglo xx. En el cuarto volumen, que aún no se ha publicado, se recogerán sus obras entre 1985-1991, como *El libro de las posibilidades* (1985) o *Avidanium 20* (1987).

Avidan fue un poeta único, provocativo, cuya poesía causó inquietud y desconcierto, pero también la admiración de los más jóvenes.

Junto a ellos, otros miembros importantes del grupo «Likrat» son Mosé Dor (1932), Mosé ben Shaul (1930-2007) y Aharon Shabtai (1939).

4. *Dalia Ravikovitch* (1936-2005)

Dalia Ravikovitch es la poetisa más importante de la generación del Estado, aunque no pertenece al grupo «Likrat». Nació en Ramat Gan (Tel Aviv) y, tras la muerte de su padre, a los seis años, fue enviada al kibutz Gueva. Estudió en la Universidad Hebrea de Jerusalén y después trabajó como profesora de literatura en un instituto y como traductora, sobre todo de literatura infantil. Publicó diez libros de poemas, tres colecciones de relatos y siete libros para niños. Ha sido galardonada con los más importantes premios, como el Bialik en 1987, el Israel en 1998 y el Primer Ministro en 2005.

Ravikovitch comienza a publicar sus poemas en 1955, pero no en las revistas del grupo de Zach, sino en la revista *Orlogin* editada por Shlonsky. Tal vez esa distancia con la poesía moderna de los años cincuenta explica la aceptación que tuvo su primera obra por parte de la crítica y el público. No en vano señala Y. Laor (*Haaretz*, 25 de agosto de 2005) que sus primeros poemas «recuerdan a veces a una poesía que ya no existe», y en ellos se oye algo profundo, femenino, del viejo estilo, siempre lleno de deseo de amor, amor de una hija a su padre, de una madre a su hijo.

En su primero libro de poemas, *El amor de la naranja* (1959), aparecen ya todos los elementos estilísticos y temáticos que caracterizarán la obra de Ravikovitch. Uno de los críticos más entusiastas con las primeras obras de la poetisa, Baruch Kurzweil (1982, 262), afirma: «Este modesto libro de poemas supera en valor poético, originalidad y verdad a decenas de libros de poesía, tanto de estilo tradicional como modernista, que han aparecido aquí». En estas críticas podemos observar, por una parte, que Ravikovitch no se unió al comienzo de su carrera a la nueva poesía de la generación del Estado, y por otra, cómo se repiten algunas de las características que, según la crítica, constituyen el modelo la poesía femenina desde la irrupción de Rahel en el panorama poético de los años veinte: una poesía modesta, con musicalidad, que se ocupa de temas personales, como la soledad, la nostalgia de la juventud, la muerte, y de temas femeninos como el amor no correspondido o la falta de hijos.

La temática de sus poemas es la añoranza del padre, de la infancia, del amor, de tierras lejanas y paisajes irreales. Sin embargo, lo singular de Ravikovitch es su expresión poética que combina la lengua bíblica con el hebreo moderno de la vida cotidiana, que de forma clara, con frases sencillas, escasez de metáforas, con musicalidad a veces rimada, crea mundos legendarios llenos de imágenes coloristas, pero bajo todo ello «se oculta la serpiente, con la belleza y el horror latente en ella», se oculta «la mordedura de las palabras elegidas» (Y. Laor, *Haaretz*, 25 de agosto de 2005).

Un claro ejemplo de ello es el poema «Muñeca mecánica» (Comey 1987, 198), esa muñeca que no paraba de moverse a su antojo hasta que se hace pedazos y, aunque la arreglan con manos expertas, y ahora es una muñeca entera «razonable y obediente», ya siempre será una muñeca de segunda clase, rota por dentro pero perfecta en las formas, con pasos «medidos y rítmicos». La dualidad entre la potencia de la experiencia personal y la tendencia a la contención, a lo impersonal y la objetivación del sentimiento será una de las características más destacadas de su poesía, donde una máscara de seguridad y aparente optimismo oculta un profundo dolor interior. Las técnicas de ocultación del «yo» y de alejamiento del sentimiento recorren todas sus obras, y en las más tempranas incluyen el uso del lenguaje bíblico, las repeticiones que crean un clima mágico y expresiones de anhelo romántico de mundos lejanos.

Esa dualidad de la hablante se muestra de una forma más clara si cabe en su segundo libro *Un duro invierno* (1964). A pesar de estar más cerca ya de la poesía de la generación del Estado, sobre todo en la mayor libertad formal, en el lenguaje más moderno y en la visión del mundo más cercana al existencialismo que al romanticismo, Kurzweil continúa escribiendo buenas críticas de este segundo libro, aunque destaca el uso excesivo de la

repetición de versos en los poemas⁸, una constante repetición que crea un efecto musical, sugestivo, misterioso de gran riqueza poética, sin embargo, «si ese recurso se repite casi en cada poema, la musicalidad se convierte en monotonía», y el efecto natural y libre, con tanta saturación, se convierte «en un efecto forzado» (Kurzweil 1982, 266). Ravikovitch publica ocho libros más de poemas y, aunque su estilo ha evolucionado, ni la temática ni ese recurso de la repetición han cambiado sustancialmente. Con *El tercer libro* (1969) su poesía se abrió hacia terrenos nuevos que ya no eran del gusto de la crítica de la vieja escuela, y ese giro fue fundamentalmente lingüístico, ya que se fue acercando cada vez más a la lengua hablada y, de este modo, a la poesía que imperaba en esos momentos. También en los años ochenta, como reacción a la guerra del Líbano y a la Intifada, se unió a la corriente crítica que comenzó a escribir poemas políticos antibelicistas, como en el libro *Madre con hijo* (1992).

Es necesario destacar también a otros dos poetas que pertenecen a la generación del Estado y son nombres imprescindibles en la historia de la poesía israelí, se trata de Dan Pagis y Zeldá.

Dan Pagis (1930-1986) nació en Bukovina (Rumanía). Cuando tenía cuatro años, sus padres emigraron a Eretz Israel y él quedó a cargo de la familia de su madre. En 1940, cuando Bukovina pasó a manos soviéticas, fueron trasladados a un campo de trabajo en Transilvania. Llegó a Eretz Israel en 1946. Sus primeros poemas aparecieron publicados en 1949. Se doctoró por la Universidad Hebrea de Jerusalén donde más tarde fue profesor de literatura hebrea medieval. Escribió ocho libros de poemas, cuatro estudios de poesía medieval y un libro para niños, así como una edición crítica de la obra de David Vogel y varias colecciones de poesía medieval.

La obra de algunos poetas de esta generación, como ocurre también en narrativa, está marcada por la experiencia de la segunda guerra mundial, los guetos y los campos de concentración. A diferencia de los primeros poemas de Abba Kovner (1918-1987), que mostraban fundamentalmente el heroísmo de los judíos que se rebelaron contra los nazis, algo acorde con la atmósfera que reinaba en la sociedad israelí antes de los años sesenta, parte de la obra de Dan Pagis expresa de forma contenida la atmósfera de terror que envolvía a Europa.

En su primer libro de poemas, *El reloj de sombra* (1959), aún no se incluyen poemas que traten explícitamente el tema del Holocausto, aunque una buena parte de ellos giran en torno a preguntas existenciales sobre la vida y la muerte, y la atmósfera general, con una base mitológica, es de terror. Esa atmósfera de muerte y horror continúa en su obra más conocida, *Metamorfosis* (1970)⁹, donde ya aparecen poemas cuyo tema central es la Shoá, y al que pertenece la larga serie de poemas titulada *Vagón sellado*, un ciclo de poemas que sigue un orden cronológico. Comienza con «Europa, es tarde», en el que, en un tono irónico se describe

8. Este recurso puede verse, por ejemplo, en el poema traducido al español «El tiempo cogido en una red» (Martínez 1994, 149).

9. Los poemas de *Metamorfosis* están traducidos en Pagis 1994.

el año «treinta y nueve y medio» en una Europa confiada en que «aquí no ocurrirá» nada. El segundo poema, «Escrito a lápiz en un vagón sellado», uno de los más famosos de este autor, describe la deportación, y los siguientes muestran distintas situaciones de la vida de los campos. El último poema del ciclo, «Borrador de un acuerdo de reparación», presagia con sarcasmo un futuro esperanzador al terminar la guerra, porque «todo volverá a su sitio», «el grito al interior de la garganta. / Los dientes de oro a la mandíbula».

Tras *Gilgul*, Pagis publica otros cuatro libros de poemas: *Cerebro* (1975), *Sinónimos* (1982), *Doce caras* (1984) y *Últimos poemas* (1987).

Zelda Shneurson Mishkowsky (1914-1984), conocida literariamente tan solo como *Zelda*, nació en Chernigoff (Ucrania), en el seno de una importante familia jasídica que emigra a Jerusalén en 1925. Tras terminar sus estudios de magisterio, dio clases en un colegio religioso de Haifa y, más tarde, en Jerusalén. Su primer libro de poemas, *Ocio* (1968), fue un rotundo éxito de público, que continuó con su segundo libro, *El invisible Carmel* (1971), y fue creciendo con sus siguientes obras.

La literatura hebrea moderna tiene desde sus orígenes un carácter fundamentalmente secular y, a pesar de que las citas y referencias a los textos sagrados hayan enriquecido de forma extraordinaria la literatura y muy especialmente la poesía, esa laicidad será cada vez más acusada en la literatura israelí. En este contexto surge en los años sesenta la poesía religiosa de *Zelda* (1995), que abrirá el camino a una nueva poesía israelí en la que el judaísmo tradicional o el mundo jasídico adquirirán gran relevancia. Otros poetas seguirán este camino en los años ochenta y, en 1989, se fundará la revista *Dimui*, el principal medio de expresión para la poesía religiosa, donde publican poetas como Admiel Kosman (1957), Rivka Miriam (1952) o Miron C. Izakson (1956).

En los años setenta también se abre el camino a otro tipo de poesía, en este caso escrita por autores de origen mizrají. A diferencia de lo que ocurrió en los años sesenta, momento en que los escritores mizrajíes se veían relegados al olvido y eclipsados por la literatura asquenazí, en los años setenta, algunos de estos escritores, como Erez Biton (1942) y su obra *Ofrenda marroquí* (1976), comienzan a hacerse oír en la sociedad israelí. Entre los jóvenes poetas que dan sus primeros pasos a mediados de los años setenta, con un fuerte sentimiento de pertenencia a un grupo, se encuentran Ronny Someck (1951), Eli Bachar (1954) y Peretz-Dror Banai (1947), que escribieron juntos la antología *1 para 3 y 3 para 1* (1980). En el epílogo de la antología, escribe Moked: «Los tres poetas que tenemos ante nosotros representan la integración de los autores de las comunidades mizrajíes en la poesía hebrea moderna» (en Someck, Bachar y Banai 1980, 47).

Entre los poetas de finales de los años setenta y principios de los ochenta, que no pertenecen a un determinado colectivo, cabe destacar también a Maya Bejerano (1949), Yosef Sharon (1952) o Lea Ayalon (1960).

II. REACCIÓN A LA POESÍA DE LA GENERACIÓN DEL ESTADO

A mediados de los años sesenta, como reacción a la poesía de la generación del Estado, comienza a publicar un nuevo grupo de poetas, entre los que destacan M. Wieseltier, Y. Hurvitz, Y. Wallach, M. Geldman (1946) y M. Ben (1948). Esta nueva mirada poética encontró su lugar de expresión en nuevas revistas como *Qiltartan* o *Gug*.

Meir Wieseltier (1941) nace en Moscú y, cuando apenas tenía trece meses, su padre cayó en Leningrado. En 1949 llega a Haifa con su hermana. Desde 1955 vive en Tel Aviv. Estudió Filosofía e Historia en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Publicó sus primeros poemas a los dieciocho años en la revista *Masa*, del grupo de Shlonsky. También su gran amigo Y. Hurvitz publica en *Davar* a los dieciséis años con ayuda de Alterman, lo que refleja el distanciamiento de los llamados «poetas de Tel Aviv» de los poetas del grupo «Likrat». Publica su primer libro, *Capítulo 1, capítulo 2* en 1967, y el segundo *Cien poemas* en 1969. *Cógelo* se publica en 1973 en la editorial Siman Kriah, de la que fue uno de los fundadores. Es un prolífico traductor del ruso, inglés y francés, tanto de poesía, como de teatro y novela. Entre otros premios obtuvo el Premio Israel de Literatura en 2000. El propio Wieseltier, en una entrevista concedida al periódico *Haaretz* el 3 de junio de 2009, habla de sus primeras influencias literarias:

Leí sobre todo poesía inglesa [...] Yeats, Eliot, Pound, Cummings, Auden y Dylan Thomas, también Proust, y en hebreo a Agnon, Pinhas Sadeh, Avot Yeshurun. Ezra Pound fue mi padre espiritual [...] parecía que él había resuelto la fórmula de cómo escribir poesía en el siglo XX, por ejemplo, combinando el *slang* con la lengua antigua, y sobre todo tenía una clave difícil de entender a pesar de que parece muy sencilla: «Make It New». Es decir, cuando lees un poema, debe parecer que se acaba de escribir.

Desde sus primeros poemas¹⁰, la obra de Wieseltier destaca por su tono moral, de ahí que arremeta contra la ironía que domina la poesía de Zach y contra su «yo poético» evasivo y enmascarado. En este sentido, su poesía se acerca a la poesía más personal y autobiográfica de Bialik, en la que el poeta se identifica con el «yo poético», y también a la poesía de Amijai, al que le une la fuerte presencia en sus poemas de la tradición judía popular.

Wieseltier escribe poesía lírica de tema romántico convencional, poesía con una fuerte conciencia social, poesía política e historiográfica y poemas que podríamos llamar de Tel Aviv. Tras quince años de silencio, en 2009 publicó *Merudim* y *sonetos*, en el que continúa con su constante negativa a endulzar lo que marca el destino del hombre: la violencia, la soledad y la muerte.

Yair Hurvitz (1941-1988) nace en Tel Aviv, la ciudad donde permanecerá toda su vida y en la que formará parte de la vanguardia poética de los años sesenta. Como sus dos compañeros de generación, quedó huér-

10. Algunos de sus poemas están traducidos en Martínez 1994, 196-207.

fano de padre siendo niño, y la muerte de su padre, al igual que le ocurre a Ravikovitch, ocupará un lugar importante en sus poemas. Hurvitz empieza a escribir a los quince años. En 1957 envía sus poemas a Alterman y, desde entonces, se crea una estrecha relación de amistad entre ellos. Ese mismo año Alterman publica en *Davar* el primer poema del joven Hurvitz y se convierte no solo en su mentor literario, sino casi en un padre para él. En los años sesenta traba amistad con Wieseltier y Wollach, una relación personal y profesional que durará hasta su muerte, a pesar de que sus estilos son completamente distintos. En 1961 publica su primer libro de poemas, *Poemas desde el borde bajo*, y en 1964 *Poemas para Louise*. En los últimos años de su vida fue un ferviente entusiasta de la poesía escocesa, sobre todo de la poesía de Hugh MacDiarmid.

Al igual que Wieseltier, Hurvitz rechaza el modelo dominante del grupo de Zach, al que se oponía radicalmente al entender que la ironía no debía considerarse un valor poético. Así, a diferencia de toda la generación de los años cincuenta y sesenta, Hurvitz se sentía unido a la poesía de Alterman, cuya lengua se elevaba más allá del lenguaje corriente y cotidiano, para hablar, como dice Shlonsky, en «la lengua de los poetas».

A mediados de los años setenta, Hurvitz comienza un proceso hacia un lenguaje más discursivo. En la última entrevista concedida por el poeta en 1988, dice respecto a ese proceso: «Lo único que de verdad quería era ser más claro para hablar a las personas, y por tanto la frase que antes era florida desde el punto de vista sonoro se convirtió en una frase sintáctica sencilla»¹¹. De este modo llegó Hurvitz a su última obra, *Pájaro enjaulado* (1987).

Yona Wallach (1944-1985) creció y se educó en Kiryat Ono, cerca de Tel Aviv. Tan solo cursó estudios primarios, su único idioma era el hebreo y nunca salió de Israel. Formó parte de los jóvenes poetas vanguardistas de Tel Aviv y en 1966 publicó su primer libro de poemas *Cosas*, que se inicia con su famoso poema «Yonatán»¹². Además publicó *Dos jardines* (1969), *Luz salvaje* (1983), *Formas* (1985) y *Apariencia* (1985).

La poesía hebrea escrita por mujeres se ha caracterizado por la contención, por el dominio de los íntimos sentimientos de desgarró y dolor, y esa tensión interior ha sido expresada normalmente con fidelidad a las formas poéticas tradicionales. La poetisa Rahel es sin duda la principal exponente de esa poesía contenida, pero tampoco les fue completamente ajena a poetisas más libres y rebeldes, como Ester Raab o Yojéved Bat-Miriam, o más intelectuales, como Lea Goldberg. Esa tensión entre el mundo interior desgarrado y la forma clara, sencilla y clásica de los versos, que estuvo a punto de estallar en la obras de algunas poetisas anteriores, como Ravikovitch, estalló definitivamente en la poesía de Wallach.

Wallach construye sus poemas con una mezcla de identidades sexuales, masculina y femenina, y en muchos de sus poemas aparece el motivo del puente, que simboliza la unión entre femineidad y masculinidad,

11. Citado en por S. Sandbank en un artículo publicado en *Haaretz* el 27 de agosto de 2008.

12. Este y otros poemas de Wallach están traducidos en Martínez 1994, 164-175.

pero también entre infancia y madurez, salud y enfermedad, realidad e imaginación, pasión y razón, desesperación y esperanza. Su obra está poblada por ángeles, por santos torturados, por personajes imaginarios que forman una identidad femenina violenta y vulnerable, divina y sacrificial (Hever 1999, 73).

III. LA NARRATIVA DE LA GENERACIÓN DEL ESTADO

Comienza en los años sesenta, unos diez años más tarde que la poesía. Estos autores, en su mayoría nacidos ya en Eretz Israel, inician su carrera literaria escribiendo relatos cortos y, hacia comienzos de los años setenta, publicarán sus primeras novelas. Sus primeras obras están marcadas por el abandono del estilo realista característico de la generación anterior. Sin embargo, la tradición realista sobrevive después de los años sesenta en las obras de escritores inmigrantes de origen sefardí o mizrají, que representan a un numeroso grupo de población dentro de la sociedad israelí, aunque constituyen una minoría económica, sociopolítica y cultural que clama contra la discriminación a la que fueron sometidos cuando, en los años cincuenta, se vieron obligados a dejar sus países de origen y a emigrar a Israel. Esta narrativa de protesta social se inicia con la publicación en 1962 de la obra *El montón* de Shlomo Kalo (1928), una tendencia seguida después por autores tan importantes como Shimon Ballas (1930) y *Campo de tránsito* (1964), Amnon Shamosh (1929) y *La ruta de un barco en medio del mar* (1972), Sami Michael (1926) e *Iguales y más iguales* (1974), y ya en los años ochenta por Eli Amir (1937) y *Chivo expiatorio* (1983).

Un denominador común de los escritores de los años sesenta es el rechazo de la función social y nacional de la literatura y la pérdida de confianza en los valores sionistas y socialistas; este agotamiento de las ideologías hace que se ponga de relieve la función estética de la literatura. De este modo, la realidad israelí deja de representarse de forma mimética y es tratada como un símbolo. La nueva literatura simbolista e irónica, de temática existencialista, se ocupa de los elementos marginales de la sociedad, de los distintos matices de la realidad israelí, y en ella aparecen nuevos personajes antagónicos al héroe que protagonizaba las obras de la generación anterior, al sabra como el ideal del nuevo hebreo perteneciente a una élite militar de pioneros. Se critica de este modo la confrontación entre el nuevo hebreo y el viejo judío, entre el inmigrante y el sabra, el mizrají y el asquenazí.

La guerra de Yom Kippur de 1973 convulsionó a la sociedad israelí y significó el fin de ese sentimiento de relativa seguridad que daba la «clara conciencia de fronteras» de la que habla Yehoshúa (1998, 50), y el fin de la confianza en la existencia nacional, que había llegado a su punto álgido con la guerra de los Seis Días de 1967. Los escritores consagrados de la generación del Estado responden a este sentimiento con una literatura de tintes nostálgicos que vuelve a mirar hacia la época del Mandato británico: A. Oz, *La colina del mal consejo* (1976); J. Bartov (1926), *Niño, ¿de quién eres?* (1970); Y. Kenaz, *Momento musical* (1980); así como Y. Orpaz (1923) o Sh. Hareven (1930-2003). En 1977 aparece la novela

de Y. Shabtai (1934-1981) *Pretérito imperfecto*, en donde se describe un mundo perdido, el de los fundadores de Tel Aviv.

Esta escritura nostálgica y utópica es parte del proceso de acercamiento de la literatura a la realidad social y política. Muchos de los miembros de esta generación comienzan, por tanto, a adoptar un estilo más realista en sus obras, y un buen ejemplo de este proceso es *El amante* (1977) de Yehoshúa. La crítica a la nueva realidad política se generalizará en todos estos escritores tras la llegada del Likud al gobierno en 1977. Un sentimiento apocalíptico inunda la sociedad y la literatura en este momento, como en la novela *Tras la lluvia* (1979) de Y. Ben-Ner (1937), en las obras de A. Kenan (1927-2009) *Shoá II* (1975) y *El camino a Ein Harod* (1984) o en *Un descanso verdadero* (1982) de A. Oz. Frente a esta posición pesimista, H. Beer (1945) en *Plumas* (1979) muestra el contraste entre la visión utópica de un niño en un barrio religioso de Jerusalén y la realidad de la guerra de Yom Kippur; en palabras de H. Hever (1999, 101), en esta obra lo utópico y lo apocalíptico «se entrelazan en una cultura nacionalista que se cuestiona su identidad y que vuelve una y otra vez a los orígenes judíos de esa identidad». A finales de los años setenta también comienzan a oírse voces que, en esa búsqueda de la identidad israelí, pretenden volver a dar a la literatura israelí un perfil judío. Estos escritores intentan acabar con las connotaciones negativas que durante tantos años se le ha dado al judaísmo de la diáspora y presentar el pasado diaspórico del pueblo como algo más que un eslabón temporal y negativo en el camino hacia la identidad israelí. La fuerte oposición de la literatura israelí al cambio político se convertirá, pocos años más tarde, en una oleada de protestas sin parangón en la historia de la literatura hebrea, desencadenada por el trauma moral y político que supuso la guerra del Líbano de 1982.

En los años setenta, la literatura israelí se fue abriendo a nuevas identidades, a nuevos colectivos que, hasta entonces, habían estado marginados y olvidados o que no habían encontrado aún su forma de expresión. Sin embargo, será en los años ochenta cuando estos colectivos que apenas tenían voz irrumpen con fuerza en el panorama literario israelí y la literatura israelí deje de ser una literatura de sabras de origen asquenazí, masculina y laica.

1. Abraham B. Yehoshúa

Abraham B. Yehoshúa y Amos Oz son los dos autores más importantes de la generación del Estado y los más reconocidos dentro y fuera de Israel. Ambos tienen una trayectoria profesional paralela como narradores, ensayistas, profesores de literatura, críticos literarios, articulistas y activos defensores del proceso de paz con los palestinos.

Yehoshúa nace en Jerusalén (1936) en el seno de una familia sefardí establecida en Jerusalén durante cinco generaciones. Estudió literatura hebrea y filosofía en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Entre 1963 y 1967 enseña literatura en París. Más tarde será profesor de Literatura Comparada en la Universidad de Haifa hasta su jubilación. Es uno de los miembros fundadores del grupo pacifista «Shalom Akshav» (Paz ahora). Sus obras han sido traducidas a decenas de idiomas.

Como los demás miembros de su generación, Yehoshúa comienza su carrera literaria escribiendo relatos cortos, relatos simbólicos, surrealistas y grotescos en los que utiliza técnicas que se alejan del realismo de la generación anterior, como *La muerte del viejo* (1963). En el caso de Yehoshúa, destaca la influencia de Kafka y, fundamentalmente, del Agnon de *El libro de las acciones*. Sus relatos están salpicados de alusiones bíblicas y midráscas o cabalísticas y mitológicas, así como a la literatura hebrea moderna y a la literatura universal. Con las alusiones intertextuales, que forman el estrato oculto y simbólico de sus relatos, Yehoshúa se aleja radicalmente también de la inmediatez y el localismo que caracterizan a los autores de la generación anterior. Sin abandonar del todo el estilo simbolista, su escritura irá evolucionando hacia una literatura cada vez más realista. Este proceso se inicia con los relatos de *Frente a los bosques* (1968) y culmina con la novela *El amante* (1977) (Yehoshúa 1980).

El protagonista de *Frente a los bosques*, al igual que los personajes de sus primeros relatos, está atrapado por la soledad y la falta de conexión con el entorno, con el espacio temporal y espacial, y cualquier intento de cambiar esa situación desemboca en destrucción y vuelta al estado de soledad inicial. Sin embargo, en este relato, como en sus novelas posteriores, se añade una dimensión sociopolítica que en los primeros relatos aparece solo aludida en el plano simbólico. La situación personal de soledad y desarraigo en la que se encuentran los personajes tiene una clara analogía con una sociedad que, al igual que los nuevos bosques recién plantados, carece de fuertes raíces y de un sólido pasado en la tierra que ahora está bajo soberanía israelí. Yehoshúa hace una dura crítica a la política sionista, que pretende enterrar el pasado diaspórico del pueblo judío y ensalzar la nueva cultura israelí fuertemente enraizada en la tierra, aunque para ello hubiese que ocultar la tragedia que supuso para la población árabe la desposesión de unas tierras que le habían pertenecido durante generaciones. Con la imagen del bosque plantado sobre las ruinas de un pueblo árabe destruido, así como con la metáfora de las cruzadas, Yehoshúa trata el tema del árabe de una forma poco habitual en la narrativa de los años sesenta y, como la moderna crítica poscolonialista, muestra en cierto modo el carácter imperialista del sionismo.

Al igual que ocurre en las obras de Oz, en las novelas de Yehoshúa de los años setenta disminuye la dimensión simbólica. En *El amante* se puede apreciar la intensificación de todos los medios que constrúan la impresión realista en las obras anteriores: la realidad resulta conocida no solo por los acontecimientos que describe, sino también por el trasfondo político que influye en ella, la guerra de Yom Kippur. Los personajes se comportan con normalidad, trabajan, comen, duermen, se enamoran, van al ejército, y todo ello se expresa en un registro lingüístico mucho más bajo y coloquial que el que utiliza Yehoshúa en sus obras anteriores.

En sus novelas, a excepción de *El señor Mani* (1990)¹³, aparecen menos alusiones y referencias intertextuales a fuentes bíblicas o mitológicas

13. *El señor Mani*, *Divorcio tardío* y *Moljo* han sido traducidos por A. M.^a Bejarano. Las fechas de publicación de las obras que aparecen en adelante remiten a las ediciones originales hebreas, mientras que en las referencias bibliográficas se indican las fechas de las obras traducidas.

que en sus relatos cortos, aunque continúan estando cuajadas de alusiones a la literatura moderna, hebrea y universal. Fundamentalmente en sus dos primeras novelas, *El amante* y *Divorcio tardío* (1982), sigue habiendo claras referencias a Agnon, pero no tanto ya al Agnon surrealista de *El libro de las acciones* como al Agnon simbólico de *Ayer y anteayer*, al simbolismo de dobles significados.

Sus novelas no tienen un único protagonista, como ocurre en la mayoría de sus relatos y, excepto en *Moljo* (1987), donde Yehoshúa vuelve al protagonista único, el protagonista de sus novelas son familias en crisis en un entorno destruido, en medio de una sociedad que ha perdido el rumbo y sus valores.

Si *El amante* está construida como un monólogo, en *El señor Mani* vuelve a utilizar la misma estructura dialogada de *Divorcio tardío*: un diálogo donde solo se oye la voz de uno de los dos interlocutores. Así, se vuelve a la estructura dramática rica en paralelismos argumentales y alusiones explícitas. Es una saga familiar que recorre unos ciento cincuenta años y está dividida en cinco partes que describen cinco etapas de la historia de la familia. Las cinco partes están interrelacionadas por medio de motivos y patrones que se repiten de generación en generación y de capítulo en capítulo, una técnica propia, entre otros autores, de Thomas Mann. En esta obra hay muchas alusiones a los textos clásicos de la cultura hebrea y a la mitología griega. Los últimos capítulos de la novela están llenos de alusiones literarias, de títulos de obras de distintos autores, de versos o de frases de novelas, la mayoría de la literatura hebrea moderna. *El señor Mani* es una novela histórica realista, aunque las alusiones bíblicas y mitológicas le confieren un evidente carácter simbólico. Se podría decir que esta obra, a pesar de ser el inicio de un nuevo camino, continúa la línea general de la obra de Yehoshúa, que «va del simbolismo abstracto al realismo simbólico» (Itzhaki 1992, 222), y este realismo simbólico seguirá dominando sus siguientes obras, como *Viaje al fin del milenio* (1997) o *La novia liberada* (2001). En la primera, el autor abandona la realidad de Israel para describir la vida de los judíos de la Edad Media y el conflicto entre las comunidades sefardíes de Tánger y las asquenazíes de Francia y Alemania. En la segunda, Yehoshúa vuelve a la realidad del Israel actual para narrar otro conflicto, el de las distintas identidades que conviven en Israel, concretamente en Jerusalén, haciendo especial hincapié en este caso en la especial situación de los árabes israelíes¹⁴.

2. Amos Oz

Su infancia está marcada por la cultura de la familia de su padre, entre cuyos miembros está el prestigioso profesor y crítico literario Yosef Klausner, y la melancolía de su madre. Nace en Jerusalén (1939), una ciudad fundamental en sus obras, y allí será testigo de la proclamación del Estado de Israel y de guerra de la Independencia. Estudia en la escuela religiosa Tajkemoní. Poco

14. Tras las últimas obras traducidas al español, *Una mujer en Jerusalén* (2004), traducido por S. de Pedro, y *El cantar del fuego* (2007), traducida por A. M.^a Bejarano, ha publicado, además de libros para niños, *Caridad española* (2011).

después de la muerte de su madre, en 1954, se cambia el apellido, deja de ser Amos Klausner y se convierte en Amos Oz, y se va al kibutz Hulda para iniciar una nueva vida acorde con el espíritu de los tiempos. La sociedad del kibutz será uno de los temas centrales de algunas de sus obras. En 1962 estudia literatura hebrea y filosofía en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Desde los años sesenta se implica activamente en la vida política y después de la guerra de los Seis Días de 1967 comienza a formar parte del grupo «Shalom Akshav». Desde 1985 vive en Arad, una de esas ciudades de nueva construcción donde también se desarrollan sus obras, y es profesor de Literatura en la Universidad Ben Gurión, en el Néguev. Oz es el autor israelí más reconocido internacionalmente y sus obras han sido traducidas a treinta idiomas.

En 1965 se publica su primer libro de relatos, *Las tierras del Chacal*¹⁵, en los que, al igual que ocurre en los primeros textos de Yehoshúa, se muestra la tensión del individuo que se debate entre dos polos opuestos, en este caso entre el mundo seguro, luminoso y civilizado del kibutz, pero al mismo tiempo vacío, desolado y monótono, y el mundo amenazante, oscuro y salvaje del desierto, los nómadas y los árabes, un mundo tan aterrador como atrayente y fascinante. Los personajes atrapados en ese mundo seguro y cerrado sueñan y fantasean con formar parte de ese otro mundo donde puedan liberar sus instintos, sin embargo, como en Yehoshúa, esa liberación implica siempre destrucción y muerte. En el relato *Nómadas y áspid*¹⁶ se contraponen la vida ordenada y civilizada de los miembros de un kibutz a la de los beduinos, descritos como chacales y lobos que amenazan la tranquilidad de la vida del kibutz y, por tanto, estos deben vengarse con un ataque final. Sin embargo, ese eterno conflicto entre campesinos y pastores, entre sedentarios y nómadas sin raíces, adquiere una nueva dimensión a la luz de la alusión al relato bíblico de Caín y Abel, ya que en el relato bíblico es el campesino, Caín, quien se alza contra su hermano pastor, Abel. La alusión intertextual muestra que, desde el principio, son los miembros del kibutz quienes ejercen la violencia sobre los árabes, con su soberanía sobre el territorio, sus vehículos, sus bombardeos y la prohibición de paso para su ganado, una violencia cainita que se desata en la venganza final. Como los primeros relatos de Yehoshúa, esta obra puede leerse como una crítica a la política sionista, y en concreto a la sociedad del kibutz.

Además de los beduinos que, frente a los habitantes del kibutz, se representan como primitivos e inferiores, aparece en el relato otro grupo marginal, el de las mujeres, que también se muestran como dependientes e inferiores en un mundo de hombres. Las mujeres se describen de forma estereotípica como impulsivas e instintivas, frente a los hombres racionales. Los personajes femeninos de Oz, protagonistas de sus primeras obras, están relacionados con el mundo de la naturaleza y la oscuridad, son seres irracionales, salvajes y peligrosos, personajes que se guían por sus instintos, sueños y fantasías y se enfrentan al mundo culto, ordenado y civilizado. En los años sesenta, Oz sitúa en el centro de sus obras a personajes que no forman parte del mundo hegemónico ni de los valores

15. Traducido en Hajdenberg 2002, 142-166.

16. En VV. AA. 1979, 201-225.

aceptados, a personajes marginales de la sociedad, ya sean mujeres independientes, instintivas y también heridas, ya sean hombres extranjeros, diferentes y amenazantes; personajes que al final se convertirán en las víctimas de una violencia entendida como justa frente al maligno instinto que debe ser reprimido.

En 1968 se publica *Mi querido Mijael* (1968)¹⁷, una obra con importantes elementos autobiográficos que, como *Frente a los bosques* de Yehoshúa, significa el paso hacia una escritura más realista. Oz narra las conflictivas relaciones de una familia en la Jerusalén de los años cincuenta. Jana, la protagonista, relata en primera persona la vida cotidiana de una estudiante de literatura hebrea que abandona sus estudios para casarse con un prometedor geólogo. Pero, tras esta aparente normalidad, se esconde la vida de una esposa y una madre atormentada que se protege del mundo que le ha tocado vivir con sus cuentos fantásticos y sus sueños tormentosos, cuajados de fantasías sexuales y pesadillas inconfesables. Como en sus primeros relatos, también en esta novela se muestra el choque entre el mundo tranquilo y cotidiano de la vida familiar y el mundo hostil, oscuro, onírico, peligroso y a la vez fantástico y fascinante, representados por dos hermanos árabes, amigos de la infancia de la protagonista. La novela tiene un evidente contenido social que en los relatos tan solo estaba aludido, y ese contenido social aparece tanto en el estrato nacional y político como en el familiar y privado. A través del personaje de la mujer, Oz muestra la realidad política y social israelí: ella libera sus instintos más ocultos con los sueños, las alucinaciones, las fantasías sexuales y el suicidio; y ellos con la destrucción y la muerte en la guerra del Sinaí.

La atmósfera posterior a la guerra de 1967 hace que muchos escritores tiendan aún más a una literatura centrada en el contexto social, local y actual, y eso es lo que, según G. Shaked, le ocurre también a Amos Oz en los años setenta y ochenta. Lo cierto es que, como explica el propio Oz en su novela autobiográfica *Una historia de amor y oscuridad* (2002), ese fue desde el principio el mundo alrededor del cual gira su literatura: comprendí, dice, que el mundo escrito «gira siempre alrededor de la mano que escribe en el lugar en el que escribe: donde tú estás, está el centro del universo» (2004, 591). Y es que, de una forma u otra, Oz siempre ha escrito, y continúa haciéndolo, sobre el «pequeño mundo» que le rodea, sobre sus padres, el kibutz, Jerusalén, Arad y sus habitantes, si bien es cierto que en los años setenta y ochenta este carácter «local», «realista» es más significativo en sus obras. En esta época escribe novelas sociales, lo que Shaked (1998, 225) llama «novela histórica real», y, entre todas ellas, cabe destacar *Un descanso verdadero* (1982), donde el narrador es una especie de cronista local que narra la decadencia de un tipo de vida, la de los padres del sionismo, en los momentos anteriores a la guerra de 1967. Para ello nos habla de los pioneros que tuvieron que adaptarse a un nuevo paisaje, a un nuevo clima, a un nuevo idioma y que vieron cumplido su sueño de tener una tierra propia y, frente a ellos, de la nueva generación, que ha nacido y crecido ya en esa tierra y que pone en entredicho los métodos

17. Todas las obras de Oz citadas a continuación han sido traducidas por R. García Lozano y publicadas en la editorial Siruela.

utilizados para conseguir todo aquello, personas que quieren realizarse en otro lugar y sentirse individuos anónimos forjadores de su propio destino. Una vez más nos encontramos con personajes que viven en una constante lucha entre su mundo privado y el mundo hostil que les rodea.

Las obras de Oz, al igual que las de Agnon, intentan mostrar la doble cara de la realidad, simbolizada por los dos personajes opuestos y a la vez complementarios de *Un descanso verdadero*, por las dos voces que narran *No digas noche* (1994), por una Jerusalén donde un pálido estudioso tecldea una máquina de escribir extranjera, mientras mujeres descalzas vagan entre ropa tendida, por el kibutz seguro, tranquilo y protector que, al mismo tiempo, aprisiona a sus habitantes, por el desierto amenazante que hace que el deseo se desborde hasta el punto de que una picadura mortal de serpiente se convierte casi en un acto amoroso.

A partir de los años noventa los protagonistas de sus novelas son adultos con todo su pasado a sus espaldas, un pasado que se recrea en un presente donde los personajes intentan proteger su microcosmos y su tranquilidad. Se trata de la domesticación del luchador envejecido. Esos son los protagonistas de *Conocer a una mujer* (1989), *Fima* (1990)¹⁸, *Versos de vida y muerte* (2007) o *Escenas de la vida rural* (2009).

En su obra *Una historia de amor y oscuridad*, el autor afirma que todos sus relatos son autobiográficos, aunque ninguno es una confesión. Oz realiza esta «confesión» después de cuarenta años escribiendo obras en las que, como un *leitmotiv*, se repiten constantemente los mismos elementos, las mismas frases y personajes que, sin duda, forman parte de su biografía. Y es que los chacales que aullaban por las noches a las afueras del kibutz Hulda, aúllan también en los relatos de *Las tierras del chacal* o en *Un descanso verdadero*, los fantásticos cuentos que le contaba su madre de niño están presentes en *Mi querido Mijael*, el amor de su padre por los libros y la lengua hebrea puebla las páginas de *Una pantera en el sótano* (1995), la tensión de los últimos días del Mandato británico se siente en *La colina del mal consejo* (1976), la búsqueda de una nueva vida tras la muerte de la madre la inicia también Riko, el protagonista de *El mismo mar* (1999). Sin embargo, ha tenido que pasar tiempo, han tenido que transcurrir muchos años desde que Oz comenzó su carrera hasta escribir esta obra declaradamente autobiográfica, quizás para reconciliarse consigo mismo, con sus padres, con sus antepasados, con la Jerusalén de su infancia y con la Europa que les rechazó, han tenido que pasar cuarenta años para poder hablar directamente de ellos, o mejor dicho, con ellos. El viaje a lo desconocido que inicia Oz junto a sus personajes se convertirá al final en un viaje de vuelta a todo aquello que se quería dejar atrás, aunque visto ya con los ojos de alguien que ha encontrado el descanso; esa será la única forma de redención: «Después me pondré otra vez a escribir / y quizás consiga hacer volver sano y salvo / al joven que se fue a buscar en las montañas el mar / que está enfrente de su casa. Ya hemos vagado bastante. / Es hora de hacer las paces» (Oz 2002, 215), dice el narrador de *El mismo mar*.

18. Título original, *Ha-masab ha-sblishi* (*La tercera situación*).

Las obras de Oz, ya desde el inicio de su carrera literaria, muestran la realidad de la sociedad israelí tras los años heroicos anteriores y posteriores a la guerra de la Independencia, una realidad «de tristeza y fingimiento, de nostalgia, burla, ofensa e impotencia provinciana, de educación sentimental, ideales anacrónicos, miedos ahogados, resignación y desilusión» (Oz 2004, 590), una realidad completamente distinta a la vivida por los autores de la generación anterior. Sus obras están pobladas por todos esos individuos, pequeños, sencillos que poblaron la literatura de principios de siglo y que la de los años cuarenta relegó al olvido. Con un realismo simbólico, subjetivo, al que también llega Yehoshúa, nos muestra el centro del mundo, el pequeño mundo de un Israel marcado por las guerras, los problemas de identidad, los conflictos intergeneracionales, la incomunicación, el deseo de huida. Un mundo pequeño donde las grandes hazañas y las grandes aventuras son explorar la biblioteca paterna e inventar palabras, regresar a los bosques nevados de los cuentos maternos, sentarse en la terraza al atardecer, comer aceitunas y queso, preparar una maravillosa ensalada cortada en diminutos pedazos, luchar para que los esquejes no agonicen en un huerto imposible, intentar descifrar idiomas desconocidos, reconstruir la vida íntima de un desconocido. Ese es el universo literario de Amos Oz.

3. *Amalia Kahana-Carmon*

Amalia Kahana-Carmon (1926) es otra de las figuras destacadas de esta generación literaria, aunque cronológicamente pertenece a la generación del Palmaj. Nace en el kibutz Ein Harod, estudia en el instituto Hertzliya de Tel Aviv y, más tarde, Filología y Biblioteconomía en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Durante la guerra de la Independencia forma parte del Palmaj como radiotelegrafista. Entre 1951 y 1955 vivirá en Londres y hasta 1957 en Suiza. En 1958 regresa a Israel y trabaja como profesora particular de inglés y bibliotecaria en la Universidad de Tel Aviv.

Su primer libro, *Con una inclinación* (1966), consta de diecisiete relatos escritos a lo largo de doce años y publicados anteriormente en distintas revistas, un hecho que explica las notables diferencias estilísticas que se aprecian entre ellos. En esta obra se muestran las principales características de las primeras etapas de su trayectoria literaria y la evolución de su estilo que culminará en sus novelas posteriores. Esta evolución sigue la dirección opuesta a la de Yehoshúa y Oz. Mientras que ellos parten del simbolismo y la abstracción para dirigirse hacia el realismo, en el primer relato de Kahana-Carmon, *Bersheba, capital del Néguév*, escrito en 1954 y publicado por primera vez en 1956, domina el estilo realista propio de la generación del Palmaj. La evolución hacia un estilo más simbolista se aprecia ya en relatos más tardíos incluidos también en esta primera colección, como *Si he caído en gracia* escrito en 1963, o *Pleno verano, plena luz*, de 1966. Esta diferencia con respecto a los dos grandes autores de la generación del Estado puede deberse al hecho de que vitalmente pertenece a la generación que luchó en la guerra de la Independencia, aunque literariamente, como le ocurre a Amijai en poesía, pertenezca a la generación de autores que comienzan a publicar después de la creación del Estado. Podríamos decir que la obra de Kahana-Carmon se encuentra en un punto

intermedio entre la literatura realista de la generación del 48 y la literatura simbolista de la generación del Estado, aunque finalmente se sitúa entre los más importantes escritores de los años sesenta. El alejamiento del realismo y la tendencia al simbolismo y la abstracción será dominante ya en su segunda etapa, que se inicia con la novela *Y la luna en el valle de Ayalon* (1971) y continúa con *Campos magnéticos* (1977).

Kahana-Carmon critica la discriminación de la mujer como escritora en una literatura dominada por los hombres y dirigida a los hombres. A partir sobre todo de los años ochenta, con la publicación de la colección de relatos *Arriba en Montifer* (1985), se convirtió en el mayor exponente de la crítica feminista de la literatura israelí. Analiza y compara tres tipos de alteridad, definidos por el sexo, la raza y la clase social y, para ello, mostrará la situación de la mujer en la Europa del siglo XVII en paralelo con la de los esclavos negros y la lucha por la libertad. En su última novela, *La acompañé a su casa* (1991), destaca el proceso de liberación de una madura actriz asquenazí que entabla una prolongada relación amorosa con un joven mizrají.

Apenas hay obras de Kahana-Carmon traducidas a ningún idioma. En español se han publicado hasta el momento tres relatos: *Neima Sason escribe versos*, *Velo de novia* e *Imágenes de la casa con peldaños azulados*¹⁹.

4. Aharon Appelfeld y la literatura en torno al Holocausto

La llegada de miles de supervivientes del Holocausto cambió considerablemente la idiosincrasia de la sociedad israelí; sin embargo, esa nueva realidad no comienza a formar parte de la literatura israelí hasta los años sesenta. Durante años, salvo excepciones como la de Ka. Tzvetnik, reinó el silencio en todo lo relativo al drama de los judíos europeos. Fue tras el juicio de Adolf Eichmann, celebrado en Jerusalén en 1961, cuando se produjo el despertar de la memoria histórica colectiva en la sociedad israelí y se comenzaron a publicar obras sobre el destino de los judíos europeos y el horror de la Shoá. Fueron los niños y jóvenes supervivientes que llegaron a Eretz Israel tras la guerra quienes, tras superar el miedo, adaptarse a una nueva sociedad y adquirir una nueva lengua, rompieron el silencio y comenzaron a escribir literatura sobre el tema del Holocausto. Precisamente el problema de la identidad será uno de los ejes centrales de las obras de muchos de estos autores, que también en algunos casos, como el de Uri Orlev (1931), se cambiaron el nombre para enfrentarse al nuevo mundo y a su nuevo destino. Otros niños no sufrieron el Holocausto, pero su infancia les fue arrebatada por el ascenso del nazismo y la guerra, como es el caso de Amijai, como relata en su novela *No de ahora, no de aquí*, y para narrar ese mundo perdido o el sufrimiento vivido, se alejarán del realismo y buscarán otras formas de expresión. El autor más conocido internacionalmente es Aharon Appelfeld, un escritor de nacionalidad israelí que, como él mismo dice, escribe literatura judía, literatura europea o, más concretamente, centroeuropea.

Appelfeld nació en Czernowitz (Rumanía), en 1932, en el seno de una familia acomodada y asimilada. En 1940, a los ocho años, es enviado a un

19. En VV. AA. 1979, 71-94; VV. AA. 1992, 73-93 y Varela 1992, 286-293, respectivamente.

campo de trabajo en Transmitria, de donde conseguirá escapar en 1942. Tras pasar tres años deambulando por Ucrania, trabajará de cocinero para el ejército ruso. Emigra a Eretz Israel en 1946. Los años que transcurren desde su llegada a Eretz Israel hasta la publicación de sus primeras obras, años marcados por el olvido, el silencio y la búsqueda de un lenguaje propio, han sido relatados en su obra autobiográfica *Historia de una vida* (1983) (Appelfeld 2005a). Empieza a escribir a comienzos de los años cincuenta, pero su primer libro, *Humo*, no se publica hasta 1962 y, a partir de ese momento, empieza una carrera imparable publicando casi un libro al año hasta la actualidad. Ya desde el inicio de su carrera literaria, la crítica destaca que Appelfled no escribe sobre el Holocausto, sino sobre sus márgenes, y a pesar de todo ya entonces fue clasificado como «escritor del Holocausto», un apelativo que el propio autor rechaza categóricamente, porque en sus obras, en su literatura como «un presente en llamas», Appelfeld se detiene siempre en el límite del foco del fuego. Sus obras no narran el infierno de los campos de concentración y de exterminio, sino la vida de los judíos europeos inmediatamente antes del Holocausto, como en *Badenheim 1939* (1979)²⁰ y *Katerina* (1989), y la vida de los supervivientes después de la guerra, como en *Vía férrea* (1991). Incluso si narra el tiempo del horror, por ejemplo, en *Flores de sombra* (2006), lo hace concentrándose en un elemento marginal como es la recámara donde permanece escondido un niño durante la guerra.

A finales de los años cincuenta, una época marcada por la narrativa de la generación del Palmaj, Appelfeld (2005a, 116) renuncia a ser un escritor israelí y logra mostrarse como realmente era: «un inmigrante, un refugiado, un hombre que lleva en su interior al niño de la guerra, a quien le cuesta hablar y se esfuerza por narrar con el menor número posible de palabras». La adquisición de una nueva lengua y la búsqueda de un lenguaje propio le llevan a utilizar un hebreo cercano al bíblico, donde los silencios adquieren un gran significado, y técnicas impresionistas semejantes a las de Gnessin para, como hiciera Kafka²¹, lograr verbalizar lo inexpresable.

Appelfeld teje sensibles relatos sobre individuos en el momento anterior y posterior a la Shoá. Sus personajes están afectados por el Holocausto de una forma fundamental: son seres humanos fragmentados, empequeñecidos y mudos, que vagan por sus textos en un estado de búsqueda y se sienten incapaces de verbalizar su situación, de ahí la escasez de diálogos. Raramente hay un solo protagonista y, cuando es así, puede decirse que se trata de un protagonista colectivo. Con la supresión de un marco temporal de referencia, el individuo traumatizado es presentado desnudo, desprovisto de memoria y de deseo, y de toda relación con el pasado y el futuro, con la historia y la estructura social.

Evitar narrar el Holocausto de forma mimética y tratar su dimensión histórica, para él es una experiencia mítica más allá del tiempo y del espacio, aunque está amarrada a un tiempo y un espacio específicos. El ciclo

20. Las obras de Appelfeld citadas a continuación, excepto *Katerina*, que se tradujo del inglés, han sido traducidas por R. García Lozano.

21. Sobre la influencia de Kafka en Appelfeld, cf. Roth 2003, 37-38.

histórico se ha suspendido y ha sido remplazado por una eternidad mística y un infinito invierno sin primavera ni verano. En este sistema de eternidad, su obra describe dos movimientos: una narrativa de la sociedad judía asimilada antes de la guerra, con su exceso de cultura e intelectualidad hasta la atrofia, y una narrativa del superviviente vacío, reducido a un estado elemental sin memoria ni deseos.

En opinión de Gila Ramras-Rauch (1994, 26), *La edad de las maravillas*, publicada un año antes que *Badenheim 1939*, marca un cambio radical en la obra de Appelfeld, sobre todo porque deja de utilizar un narrador autobiográfico en primera persona. El individuo atormentado en una familia desintegrada aparece, ya sea de forma central o marginal, en muchas de sus obras a partir de los años setenta. Los personajes de sus primeras obras son planos, arquetípicos, personajes deprimidos, privados de referencias, de identidad y de familia, mientras que los personajes tardíos, más desarrollados, tienen un pasado, memoria, mayor sentido de sí mismos y capacidad de observar y hablar. Precisamente el idioma será un elemento fundamental de sus obras, uno de los factores que caracterizan a los personajes. El sentimiento de desarraigo cultural es constante. Sus personajes no hablan hebreo, incluso cuando viven en Israel, y esto crea una atmósfera de extrañamiento. La presencia o ausencia de una determinada lengua define a los personajes: los judíos asimilados de *Badenheim* prefieren el alemán, que simboliza para ellos la emancipación y la ilustración, Katerina encuentra un refugio en el yidis, el protagonista de *Flores de sombra* aprende ucraniano para intentar no ser identificado. El proceso de transformación tiene relación con la lengua. El movimiento de un dominio a otro crea la necesidad de una diferente identificación lingüística y así, al tiempo que se trasladan de un ámbito cultural, geográfico y religioso a otro, los personajes cambian de lengua.

En sus obras no se plantea la cuestión de dónde estaba el Dios de los judíos cuando su pueblo estaba siendo masacrado, una pregunta constante, por ejemplo, en *El hombre perro* de Yoram Kaniuk. Appelfeld no escribe historias de lamentación y súplica, elimina dos de los factores más destacados de la literatura tradicional de destrucción: la presencia divina y el enemigo. Eso le permite particularizar la situación de los judíos mediante su universalización. La clave de la estética de Appelfeld está en la búsqueda de un camino que trascienda lo general y lo particular. Para este autor, ni la generalización ni la voz autobiográfica son buenas formas de expresión. Es la visión personal y no la historia personal lo que permite introducir lo particular y lo universal en un texto.

En sus novelas y relatos está ausente la descripción directa del Holocausto, ya que pone en tela de juicio cualquier posible descripción de la Shoá. La exteriorización de la experiencia parece superficial. Es consciente de que muchos de los testimonios son intentos de dar a la experiencia una secuencia cronológica con la vana esperanza de darle una apariencia de orden. La mera supervivencia es problemática, el superviviente existe en un estado del ser sin paralelo con ningún otro, tiene que explicarse a sí mismo y al mismo tiempo intentar el contacto con el otro mundo, un mundo que nunca podrá llegar a alcanzar la esencia del horror.

No podemos concluir sin mencionar, entre los numerosos autores que forman esta generación, a dos narradores de especial relevancia, Y. Kaniuk y Y. Kenaz.

Yoram Kaniuk (1930-2013) nació en Tel Aviv, en el seno de una familia culta de origen asquenazí. Durante la guerra de la Independencia sirvió en las filas del Palmaj y ayudó en la repatriación de refugiados supervivientes del Holocausto. Estudió pintura en la escuela Betzalel y en París, desde allí se trasladó a Nueva York, donde fue pintor, camarero, músico aficionado de jazz. Este mundo neoyorkino, que experimentó durante diez años, se refleja en alguna de sus obras.

En 1963 publicó su primer libro *El que baja hacia arriba*, en 1965 aparece *Himmo, rey de Jerusalén*, sobre la guerra de la Independencia, y en 1968 *El hombre perro* (Kaniuk 2007). Desde entonces ha publicado quince novelas más, entre ellas *El último judío* (1981), *El buen árabe* (1983) (Kaniuk 1988), centrada en el problema de la identidad en la sociedad israelí y, en concreto, en aquellos hijos nacidos de matrimonios mixtos entre árabes y judíos, y su obra autobiográfica *Post mortem* (1992), así como seis colecciones de relatos y cinco obras infantiles y juveniles.

El hombre perro fue el primer libro sobre el tema del Holocausto escrito por un autor que no había sufrido directamente el horror de los campos. Años más tarde, publica otra novela donde une la realidad de los supervivientes con la emigración ilegal a Palestina: *Éxodo: la odisea de un comandante* (1999). En *El hombre perro*, Kaniuk se atrevió a describir los campos de exterminio como un círculo del infierno y a trasladar después ese circo infernal a un manicomio de Israel donde los supervivientes libran una batalla contra su propio pasado y contra un Dios que guardó silencio mientras su pueblo era aniquilado, pero en el que no pueden dejar de creer porque «nadie inicia una guerra contra un enemigo que no existe». De esta obra singular han dicho los críticos que es un libro enmarcado en el realismo mágico, un libro grotesco, expresionista, una novela tragicómica, pero, tal vez, lo más acertado sea decir que es un libro revolucionario que no fue comprendido ni aceptado por la sociedad israelí hasta que, en los años ochenta, comienzan a publicarse obras como *Véase: amor*, de David Grossman, y la novela de Kaniuk es llevada al teatro con gran éxito. Esta y otras obras han sido traducidas y aclamadas internacionalmente, sin embargo, en Israel, el reconocimiento le ha llegado bastante tarde. Ha sido precisamente en estos últimos años, ya cumplidos los setenta, cuando Kaniuk se ha convertido en un escritor de éxito en su propio país, prueba de ello son las recientes reediciones de algunas de sus obras o el rotundo éxito de ventas y de crítica que ha obtenido su último libro *1948*, publicado en 2010 (Kaniuk 2012), donde plasma su experiencia durante la guerra de la Independencia.

Tal vez esto se debió a que, como él mismo reconoce, no formaba parte de ninguna generación literaria, no se sentía cerca de los escritores del 48 ni tampoco de los miembros de la generación del Estado. Él llegó de Nueva York, del jazz, llegó solo escribiendo relatos sobre los supervivientes del Holocausto y sobre las atrocidades de la guerra de la Independencia que nadie quería escuchar. Kaniuk se considera un escritor que comenzó a publicar en el momento equivocado, cuando la sociedad israelí

no estaba preparada para entender, aceptar o asimilar sus obras. Se adelantó a su tiempo y, tal vez por eso, siente que es el padre literario de los jóvenes escritores como Etgar Keret, Ozi Weil y Orly Castel-Bloom. Sus obras son un compendio del Palmaj, Nueva York, los judíos, el desesperado intento de creer, la necesidad de tener relación con el pasado y, sobre todo, hay en ellas una especie de miedo existencial.

Yehoshúa Kenaz (1937) empezó a publicar sus relatos entre 1961 y 1964 en la revista *Keshet*, al mismo tiempo que los primeros textos de Yehoshúa y Oz. Su primer relato, titulado *Mano delicada*, se publicó en el invierno de 1961, cuanto Kenaz se encontraba en París, y lo firmó con el seudónimo de Avi Otniel, nombre que utilizó hasta 1964. Su primera novela, *Después de las fiestas* (1964), nos traslada a finales de los años cuarenta o principios de los cincuenta, a una colonia agrícola durante el Mandato británico, cuando una oleada de gente inunda la colonia, las casas, las tiendas, las calles, inmigrantes extraños que visten ropa extraña y hablan idiomas extraños. La llegada de la familia Weiss amenaza con destruir la armonía del lugar, un estereotipo de la materialización del sueño sionista. La batalla entre inmigrantes y veteranos acaba con la locura de los personajes, la desintegración de las familias y un temblor de tierra que destruye la colonia.

Como casi todos los miembros de esta generación, Kenaz aleja del centro de sus relatos al héroe movido por motivaciones ideológicas y políticas y describe a personajes inmersos en una corriente de violencia, enfermedad, locura y pasiones ciegas. Esa realidad humana, alejada de ideales políticos y de lucha por esos ideales, es la que se muestra también en otras de sus obras: *La gran mujer de los sueños* (1973), *Momento musical* (1980), *Infiltración* (1986), *De camino hacia los gatos* (1991), *Vuelta a antiguos amores* (1997) o *Paisaje con tres árboles* (2000).

Entre la noche y el alba se publica por separado en 2006, pero formaba parte del libro de relatos de 1980 *Momento musical*, junto con *La gallina de tres patas*²². Los dos relatos tienen una relación temática y estilística: transcurren durante el Mandato británico, en zonas donde la población es predominantemente inmigrante; giran alrededor de un niño introvertido y sensible, pero independiente y tozudo, que sale del núcleo familiar asfixiante para hacer sus primeros descubrimientos, sobre todo en el terreno de la sexualidad. En *Entre la noche y el alba*, vuelve una vez más al tema del «otro», el diferente, el que no es como «todos», en este caso representado por un adolescente rudo, salvaje, felino, dionisiaco, en contraposición al grupo liderado por un joven educado, bello, virginal, apolíneo.

Aunque Kenaz es una de las figuras más destacadas de la generación del Estado, y pese a que sus obras han sido traducidas al inglés, francés, alemán, italiano, así como al chino o al árabe, en España sigue inédito, posiblemente eclipsado, como les ha ocurrido a otros autores de su generación, por A. B. Yehoshúa y, sobre todo, por A. Oz.

22. Traducido en Hajdenberg 2002, 118-140. Hasta el momento es el único relato de Kenaz traducido al español.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amijai, Y. (2004a), *Detrás de todo esto se oculta una gran felicidad* [1980], prólogo, trad. y notas de R. García Lozano, La Poesía, Señor Hidalgo, Barcelona.
- (2004b), *Gran tranquilidad: preguntas y respuestas*, introducción, trad. y notas de R. García Lozano, Cátedra, Madrid.
- Appelfeld, A. (2005a), *Historia de una vida* [1983], trad. R. Méndez, Península, Barcelona.
- (2005b), *Vía férrea* [1991], trad. R. García Lozano, Losada, Madrid.
- (2006), *Badenheim 1939*, trad. R. García Lozano, Losada, Madrid.
- (2012), *Flores de sombras* [2006], trad. R. García Lozano, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Avitov, Y. (antólogo) (2007), *El pueblo del libro. Cuentistas de Israel*, Libresa, Quito.
- Comey, A. (1987), *Poesía hebrea moderna*, La Semana, Jerusalén.
- Hajdenberg, H. (antóloga) (2002), *Lengua de tierra. Antología del cuento israelí*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Hever, H. (1999), *Sifrut she-niktevet mi-kan, kitzur ha-sifrut ha-israelit* [en hebreo], Yediot Aharonot Books and Chemed Books, Tel Aviv.
- Itzhaki, Y. (1992), *Ha-pesukim ha-semuyim min ha-ayin. Al yetzirat A. B. Yehoshua*, Bar-Ilan University, Ramat-Gan.
- Kaniuk, Y. (1988), *El buen árabe* [1983], trad. J. Fibla, Versal, Barcelona.
- (2007), *El hombre perro* [1968], trad. R. García Lozano, Libros del Asteroide, Barcelona.
- (2012), *1948* [2010], trad. R. García Lozano, Libros del Asteroide, Barcelona.
- Kurzweil, B. (1982), *Hipus ha-sifrut ha-israelit* [en hebreo], Bar-Ilan University, Ramat Gan.
- Martínez, T. (1994), *Poesía hebrea contemporánea*, Hiperión, Madrid.
- Oz, A. (2001), *Un descanso verdadero* [1982], trad. R. García Lozano, Siruela, Madrid.
- (2002), *El mismo mar* [1999], trad. R. García Lozano, Siruela, Madrid.
- (2004), *Una historia de amor y oscuridad* [2002], trad. R. García Lozano, Siruela, Madrid.
- (2005), *Mi querido Mijael* [1968], trad. R. García Lozano, Siruela, Madrid.
- (2009), *Hasta la muerte*, trad. R. García Lozano, Siruela, Madrid.
- (2011), *La colina del mal consejo* [1976], trad. R. García Lozano, Siruela, Madrid.
- Pagis, D. (1994), *Gilgul. La metamorfosis de Dan Pagis*, introducción y trad. M.^a Pérez Valverde y A. Ramos, Universidad de Granada, Granada.
- Ramras-Rauch, G. (1994), *Aharon Appelfeld. The Holocaust and Beyond*, Indiana University Press, Bloomington.
- Roth, P. (2003), *El oficio: un escritor, sus colegas y sus obras*, Seix Barral, Barcelona.
- Shaked, G. (1998), *Ha-sipporet ha-ibrit (1880-1980)* [en hebreo]. Vol. 5: *Be-harbe ashnavim be-kenisot sdadiot*, Keter, Tel Aviv.
- Someck, R., Bachar, E. y Banai, P.-D. (1980), *1 bishbil 3, 3 bishbil 1* [en hebreo], Akchav, Tel Aviv.
- Tzvit, Y. (ed.) (1988), *Yehudá Amijai. Mebjar maamare bikoret al yesirato* [en hebreo], Hakibbutz Hameuchad, Tel Aviv.

- Varela, E. (1992), *Antología de la literatura hebrea contemporánea*, Octaedro, Barcelona.
- VV. AA. (1979), *Cuentistas israelíes* (Antología), Lasser Press Mexicana, México.
- VV. AA. (1992), *Once escritoras israelíes*, trad. A. M.^a Bejarano y T. Martínez, Icaria, Barcelona.
- Yehoshúa, A. B. (1980), *El amante* [1977], trad. M. Rosenberg, El Cid Editor, Buenos Aires.
- (1988), *Divorcio tardío* [1982], trad. A. M.^a Bejarano, Alfaguara, Madrid.
- (1994), *El señor Mani* [1990], trad. A. M.^a Bejarano, Anaya & Mario Muchnik, Madrid.
- (1999), *Viaje al fin del milenio* [1997], trad. S. de Pedro y R. García Lozano, Siruela, Madrid.
- (1998), «La literatura de la generación del Estado»: *Revista de Letras y Artes de Israel* 107/8, pp. 48-56.
- Zach, N. (1960), *Shirim shonim* [en hebreo] [*Poemas diferentes*], Alef, Tel Aviv.
- (1966), «La-aklimah ha-signonit shel shenot ha-jamishim ve-ha-shishim be-shiratenu» [en hebreo]: *Haaretz*, 29 de julio de 1966.
- (1979), *Tzfonit mizrahit* [en hebreo] [(*Nordeste*)], Hakibbutz Hameuchad, Tel Aviv.
- (2006), *Continente perdido*, trad. J. Talens, Visor, Madrid.
- Zelda (1995), *Zelda. Obra poética*, trad., introducción y notas de R. Lluch, Universidad de Granada, Granada.

«LA OTRA OLA»: POSMODERNISMO Y POSTSIONISMO
(1982-2012)

Ana María Bejarano

I. «LA OTRA OLA», UNA NUEVA FORMA DE ESCRITURA

El profesor de la Universidad de Florida y crítico literario Abraham Bablan publicó en 1995 un estudio en hebreo que tituló *La otra ola*, obra que además de ser fundamental para entender los numerosos cambios por los que ha pasado la literatura hebrea desde principios de los años ochenta del siglo XX, dio nombre al periodo literario que abarca los dos últimos decenios de ese siglo y el primer decenio del siglo XXI. «La otra ola» hace clara referencia a uno de los nombres que recibió la generación anterior, la generación del Estado, que había sido llamada por el escritor Aharon Megged «La nueva ola», denominación que consolidaría en sus estudios el crítico literario Gershon Shaked. La evidencia de que los años ochenta del siglo XX se iniciaron con un giro radical en la sociedad israelí y, en consecuencia, en su literatura, quedó asimismo plasmada en la búsqueda, por parte de otros críticos literarios, de un nombre concreto que diferenciara este nuevo periodo del anterior, y así Yosef Oren llamó a los escritores que empezaban a publicar sus obras en los años ochenta «Las nuevas voces» y Uri Bernstein habló de la «Literatura de un presente continuo», título de un estudio suyo, también publicado en hebreo (1994), sobre el periodo que nos ocupa y cuyo mero enunciado dice mucho de sus características. Se trata de un periodo de treinta años (1982-2012) que en estos momentos de finales de 2012 parece estar cerrando ante unas nuevas voces claramente distinguibles sobre todo en las publicaciones de este último año, unas voces que abogan por un regreso al modernismo, al sionismo, a la poesía religiosa y, en suma, a unos modelos literarios estables y convencionales en los que la tradición judía y el pasado literario hebreo recobran un protagonismo decidido. Una lectura atenta de los suplementos literarios de la prensa israelí, así como de los manifiestos de las numerosas revistas literarias aparecidas sobre todo en los últimos cinco años, revelan que los ciclos de aproximadamente treinta años son prácticamente una constante en la literatura hebrea contemporánea y que en estos momentos se está produciendo un nuevo cambio de rumbo. Este cambio de rumbo lo vemos también confirmado en las modificaciones que para el

curso escolar 2012-2013 ha introducido el Ministerio de Educación de Israel referente a los escritores hebreos y a sus obras que a partir de ahora estudiarán en las asignaturas de literatura hebrea en la enseñanza secundaria y durante el bachillerato los estudiantes israelíes, unos cambios que podemos resumir en una mayor presencia de escritoras mujeres, la inclusión por primera vez de una escritora árabe (Nidaa Khoury, 1959), mayor representación de escritores de origen sefardí y *mizrají*, y menor peso de los escritores asquenazíes.

A pesar de que repetidamente se ha intentado minimizar la influencia de la situación política de Oriente Medio en la literatura, resultaría vano no reconocer que, para bien o para mal, las incesantes operaciones militares, guerras abiertas o revueltas de la población árabe marcan indefectiblemente la literatura que se escribe en Israel. El periodo de treinta años que se ha dado en llamar «La otra ola» se inicia, en realidad, con la primera guerra del Líbano (operación militar llamada oficialmente Paz de Galilea), en junio de 1982 (contienda que se alargó hasta 1985) y parece cerrarse en el otoño de 2012 con la segunda guerra de Gaza¹. Recordemos que no en vano fue en 1982, con el inicio de la primera guerra del Líbano, cuando en Israel, por primera vez en su historia, se dio una absoluta falta de consenso en lo tocante a una «operación de alta seguridad». No olvidemos tampoco que por esa misma razón aparecen en ese momento las primeras objeciones de conciencia en el ejército israelí, y no solamente entre soldados rasos sino también entre altos mandos, cuyos nombres han quedado bien grabados, por haber sido los primeros, en la memoria colectiva. La guerra del Líbano supuso tal conmoción en la sociedad israelí que lo que hizo fue poner al país mismo en una situación posmodernista que facilitaría de inmediato la asimilación de todas las manifestaciones culturales que se estaban dando en el exterior y que tenían unas características muy fácilmente reconocibles como propias en la realidad del momento en Israel (Bejarano 2002-2003). Entre estas dos contiendas, pues, la primera guerra del Líbano (1982) y la operación Pilar defensivo o segunda guerra de Gaza (2012), tenemos como resortes literarios, aunque pretendidamente atenuados en mayor o menor medida, la primera Intifada (1987-1993, o la guerra de las Piedras); el asesinato del primer ministro Yitzhak Rabin (1995); la segunda Intifada o Intifada de Al-Aqsa (2000); la segunda guerra del Líbano (2006); la operación «Lluvia de verano» en Gaza (2006); y la guerra de Gaza (2009)². A pesar de que los escritores que han publicado sus obras durante este periodo han pretendido, con un empeño sin precedentes, desvincular su escritura del lugar geográfico en el que se encuentran, cansados de vivir inmersos en un eterno polvorín, vemos, al leer sus obras, que distan mucho de haberlo conseguido. Las ansias de todo un país, y no solo de sus escritores, por alcanzar una relativa normalidad se han visto y se ven truncadas una y otra vez ante la eterna presencia de la sombra de la guerra, que tras la Primavera Árabe en 2011 ha incendiado todavía más, si cabe, toda la zona. A pesar de este trasfondo político y bélico del que resulta difícil zafarse, también es cierto

1. Operación militar llamada oficialmente «Pilar defensivo» o «Columna de nubes», nombre, por otra parte, tomado de Ex 13,21.

2. Oficialmente llamada operación «Plomo fundido», nombre tomado de un verso de Bialik.

que muchas de las obras literarias de «La otra ola» se caracterizan, más que nunca antes en la literatura hebrea contemporánea, por su universalidad y su tendencia a estar fuera de un tiempo y un lugar concretos y llegan a ser literatura en su estado más puro.

Aunque cualquier intento por encasillar en una generación o periodo literario homogéneo a un número tan grande y diverso de autores como los que vamos a tratar en estas líneas es tarea difícil, bien cierto es también que se dan unas constantes que en mayor o menor medida afectan a la mayoría de ellos. Tampoco debemos olvidar que los autores que han sido catalogados como pertenecientes a «La otra ola» conviven literariamente con autores de las generaciones precedentes, tanto de la generación del Palmaj —cuyo mayor poeta, Hayyim Guri, ha publicado, a los ochenta y seis años, su poemario *Eyval* (2009), o Yoram Kaniuk, a los ochenta y dos años y, sin embargo, uno de los autores más vanguardistas y experimentales, su novela autobiográfica sobre la guerra de la Independencia 1948—, como con los autores de «La nueva ola», ya que escritores de la talla de Amos Oz y Abraham B. Yehoshúa, entre tantos otros, siguen escribiendo y publicando «al estilo de su propia generación literaria», por un lado, a la vez que integrados en la nueva generación, por otro. En muchas de las creaciones literarias de los últimos años, pues, pueden apreciarse dos tendencias principales que conviven: la de los escritores de «La nueva ola» que han considerado el texto literario como un texto complejo a través del cual el artista intenta describir la realidad interna y la realidad externa para dar sentido a la existencia, y la de los escritores de «La otra ola», la mayoría de los cuales se toman el texto literario como un texto mucho más plano que refleja una existencia igual de plana, en parte carente de significado y sumamente caótica. Al mismo tiempo no pocos escritores siguen viendo a los autores de «La nueva ola» como los padres fundadores de la nueva prosa hebrea y siguen por ello, con mayores o menores variaciones, sus pasos. Por otra parte, la esencia de la creatividad de las obras literarias de los jóvenes nacidos a partir de los años sesenta, es decir, los autores que generacionalmente pertenecen a «La otra ola», encuentran su motor principal en la rebelión contra el estilo de los escritores de «La nueva ola», ofreciéndoles a los lectores una percepción literaria del mundo completamente diferente en cuanto a que es en gran medida una percepción posmodernista y postsionista. Las diferencias entre estas dos generaciones literarias son apreciables en muchas de las obras y, a pesar de que los límites sean también a menudo borrosos, incluso dentro de un mismo autor de cualquiera de las dos generaciones, los principales rasgos de identidad de «La otra ola» son los siguientes:

1. Paso del narrador omnisciente en tercera persona al narrador en primera persona.
2. Aumento de la importancia del mundo interior de los personajes.
3. Intento de desvincular la dimensión personal del personaje de la dimensión política.
4. Magnificación de la dimensión metafísica.
5. Minimización y fragmentación del argumento.
6. Difuminación de los límites entre los distintos géneros.
7. Reivindicación de la llamada por algunos críticos «lengua pobre»

(*safá dalá*) como lengua literaria a todos los efectos. La apabullante presencia del hebreo de la calle desdibuja la diferenciación de registros.

8. Posmodernismo frente a modernismo.

9. Todas las categorías antes mayormente marginales pasan a ocupar el centro de la arena literaria: las mujeres, la maternidad, los sefardíes, los *mizrajíes*, la homosexualidad, los árabes, el *yored* (el israelí que deja Israel y marcha a vivir a la diáspora), la diáspora, los trabajadores extranjeros no judíos del África subsahariana, de Filipinas, de Rumanía, el postsionismo.

10. La identidad cobra protagonismo por la imposibilidad de ser definida: ¿somos ya solamente israelíes, o seguimos siendo judíos y hebreos?, ¿acaso tenemos algo de cananeos?

11. Temor ante la posible desaparición física de Israel sin que este haya conseguido todavía llegar a ser un verdadero hogar.

12. El Holocausto revisado y presentado desde un punto de vista de una aparente irreverencia.

13. Nuevo tratamiento del eterno mito del sacrificio de Isaac, en el espejo, ahora, del padre *shakkul* (el padre cuyo hijo ha muerto)³, personaje, este último, que cobra protagonismo.

14. Irrupción de un elevado número de escritores y escritoras muy jóvenes de gran calidad que han sido acogidos por unos editores ávidos de nuevas plumas y unos lectores igualmente ávidos de nuevas experiencias literarias.

15. Ensalzamiento de la cotidianidad y de las banalidades de la vida diaria.

16. Ensalzamiento de la ciudad de Tel Aviv como espacio universal y cosmopolita al tiempo que lugar único y genuino de Israel en un intento por reivindicar la glocalización.

17. Sustitución de la violencia del conflicto bélico por la violencia urbana universal tratada, además, con un extremo sarcasmo y humor negro.

18. Irrupción masiva de novelas policíacas, de suspense y de espionaje originalmente escritas en hebreo y sobre todo por mujeres escritoras, género que antes se nutría de traducciones.

19. Auge del teatro hebreo liderado por los dramaturgos Joshua Sobol (1939), Janoj Levin (1943-1999) y Hillel Mittelpunkt (1949).

20. Presencia masiva de escritoras a partir de mediados de los años ochenta.

Como bien apunta la profesora Tamara Rajczyk en su web de literatura israelí en español (<http://www.literaturaisraeli.com/>):

El concepto de postmodernidad dio lugar a una nueva sensibilidad: el dominio del espacio sobre el tiempo, la velocidad, la instantaneidad, la ambivalencia, el emborronamiento de los límites, el predominio de lo visual, el advenimiento de una cultura más vulgar. Estos cambios en la percepción son alimentados por los medios masivos de comunicación en el marco de lo que

3. En hebreo, a diferencia de la mayoría de las lenguas, existe un término (ya bíblico) para el padre cuyo hijo ha muerto: *ab shakkul*.

se denomina una cultura del espectáculo. ¿Cómo influyen todos estos cambios en la literatura israelí? En primer lugar, los escritores que empezaron a publicar hacia finales del siglo XX son muy jóvenes. Esto significa que han crecido y han sido educados en el último cuarto de siglo, viviendo los procesos mencionados anteriormente. En segundo lugar, se publica una narrativa muy variada. [...] Hasta los ochenta, la literatura israelí era seria y se ocupaba de grandes temas, su objetivo no era entretener, sino que estaba al servicio de la Historia con mayúscula. A partir de entonces cualquier tema puede ser abordado. El Estado de Israel ya no pretende fundir a sus habitantes en una sola cultura, como en los tempranos años de la independencia, sino que hay lugar para expresiones multiculturales y multitemáticas, como en el resto del mundo. En esta era global y posmoderna los límites son borrosos, las reglas se esfuman y parece que todo puede ser legítimo. [...] Estos escritores apelan a la habilidad del lector para relacionar intertextualmente lo que lee, mezclando temáticas y estilos diferentes en una misma obra. Ya no se ocupan de grandes temas nacionales como el destino del pueblo judío o el conflicto con los palestinos, sino que escriben sobre situaciones personales, experiencias en el ejército, la vida cotidiana, la calle, el barrio. Y lo hacen con mucha ironía, utilizando el humor ácido y en ocasiones negro, iluminando de otra manera temas dolorosos de la realidad israelí. La mayoría de ellos vive en Tel Aviv, escribe en diarios locales y produce guiones televisivos. Ellos son parte de una *movida cultural urbana*. [...] Un fenómeno para destacar de este florecimiento de la producción literaria de fin de siglo es que arrastró también a los escritores más veteranos, quienes durante estos últimos años han revitalizado su escritura e incrementado su producción. Tal es el caso de S. Yizhar, que dejó de escribir en los años sesenta y volvió a hacerlo en los noventa. Amos Oz publicó en el año 2002 su novela autobiográfica *Una historia de amor y oscuridad* [...] A. B. Yehoshúa escribió *El retorno de la India* en 1994, *Viaje al fin del milenio* en 1997 y *La novia liberada* en 2001. David Grossman aportó varias novelas de gran repercusión en los últimos años⁴.

Bien es cierto que grandes autores de la generación anterior participan de algunos de los indicadores de la generación más joven y en concreto A. B. Yehoshúa, en sus dos últimas novelas, *El cantar del fuego* (2005) (Yehoshúa 2012)⁵ y *Caridad española* (2011), excepto en lo referente al lenguaje, pues continúa utilizando el hebreo culto de su generación, trata muchos de los temas que están presentes en las obras de los escritores de «La otra ola» como son el deseo de olvidar frente al deber de recordar, la destrucción del mito del israelí guerrero, la intuición de que el israelí es en realidad el peor enemigo de sí mismo, la constante sospecha y el oscuro temor de que Israel, como país, tiene los días contados, la tensión entre Oriente y Occidente en el mismo seno de sus habitantes, las tensas relaciones del israelí con el judío de la diáspora, la israelidad como un mosaico de identidades que además de judaísmo incluye arabidad, la cuestión de los trabajadores extranjeros no judíos cuyos hijos, nacidos ya en el país y educados en él, se han convertido en un nuevo tipo de israelí, la dicotomía Tel Aviv (ciudad moderna, cosmopolita y llena de vida) *versus* Jerusalén («triste ciudad» paralizada por el peso de la historia), los padres que han

4. Véase la ventana «Historia de la literatura hebrea moderna» de esta página web.

5. El título original de la novela en hebreo es *Fuego amigo*.

perdido a su hijo en el conflicto bélico y que se han convertido en una verdadera casta, la reivindicación de la gran valía intelectual de los judíos sefardíes y *mizrajíes* repetidamente despreciada hasta ahora, las relaciones laborales y de amistad de cualquier ser humano, nuevas situaciones como pueda ser la descripción por primera vez en la literatura hebrea de una confesión católica en un confesionario de Santiago de Compostela donde se encuentra el protagonista de *Caridad española*, y todo ello con el acompañamiento de fondo del incesante eco de la Biblia, tan presente en los nombres programáticos de los personajes, en sus acciones y, sobre todo, como motor ineludible de sus destinos. Este último punto, el de la presencia de la Biblia en la literatura hebrea contemporánea en general y en los escritores de «La otra ola» en particular daría para escribir varios libros⁶, pues como siempre sostuvo Gershon Shaked, la literatura hebrea contemporánea no deja de ser, en parte, un nuevo comentario bíblico, un nuevo midrás, porque eso es algo a lo que, como veremos, no han renunciado ni siquiera los escritores más jóvenes.

II. MULTIPLICIDAD DE VOCES

1. *Los autores*

El legítimo heredero de la generación del Estado es *David Grossman* (1954-). Sus primeras obras (*El corredor y otros relatos* [1983], y la novela *La sonrisa del cordero* [1983]) (Grossman 1995) siguieron el estilo de Amos Oz y de A. B. Yehoshúa, pero con la publicación de *Véase: amor* (1986) (Grossman 1993) declaró su independencia como escritor (Shaked 2008, 231). Esta segunda novela, *Véase: amor*, en la que un niño llamado Momik⁷ intenta comprender la diáspora en términos israelíes, presenta una fortísima intertextualidad además de combinar distintas técnicas narrativas y estilos literarios. Mientras que la primera parte se encuentra enmarcada dentro del realismo y el momento histórico es la Jerusalén de los años sesenta, la segunda y la tercera parte, que sitúan la acción durante la segunda guerra mundial, se vuelven fantásticas y paródico-gro-

6. Sobre la influencia de la Biblia en la poesía hebrea moderna y contemporánea recomendamos la obra en dos volúmenes de Malka Shaked (2005), el primero (*Readings*) es un estudio pormenorizado de poemas de tema bíblico y el segundo está dedicado a las fuentes (*An Anthology*).

7. Grossman dice que el nombre de Momik es una síntesis de Mottel, el niño que vive en un *shtetl* de la Rusia zarista, protagonista de la novela *Las aventuras de Mottel, el hijo del cantor sinagagal* (1907) de Shalom Aleijem (1859-1916), y de Elik, el famoso personaje sabra de Moshé Shamir, autor este que acuñó la frase quizá más citada de toda la literatura hebrea contemporánea y que ha traspasado las fronteras de esa literatura para convertirse en una frase hecha: «Elik nació del mar», palabras con las que se inicia su novela *Con sus propias manos* (1951) y que, a pesar de que Shamir desmintió la interpretación que se hizo de ellas, la crítica y el público las tomaron en el sentido de que Elik, como todos los demás israelíes sabras, había nacido del mar porque no tenía pasado: el israelí empezaba de cero y renegaba de la diáspora. Solo desde el conocimiento de ello pueden, asimismo, entenderse los dos primeros versos de H. Guri en su poema «Frente al mar» en *Eyval* (2009, 57): «Yo no nací del mar, ni Elik tampoco, como creyeron. / Paso ya de los 80, y sigo tan confuso como antes». En este poema Guri, lo mismo que Grossman en *Véase: amor*, resume la esencia del Israel actual que aún la imposibilidad de renunciar al pasado y el estado de confusión al que lleva intentar integrar ese pasado en la nueva identidad israelí.

tescas. La novela, además, termina de una manera posmodernista, ya que en su cuarta y última parte el autor abandona la prosa narrativa y pasa a presentarnos, a lo largo de más de cien páginas, una especie de listado enciclopédico de vocablos y conceptos, con sus definiciones, muchos de ellos relacionados con el Holocausto, que es el eje alrededor del cual gira toda la obra, y con los distintos sucesos que aparecen en ella. Esta cuarta parte, encabezada por un «Al lector», se inicia de la siguiente manera:

En las páginas siguientes el lector encontrará un intento, el primero en su género, de compilar una Enciclopedia que abarque la mayoría de los hechos importantes de la vida de un hombre: los procesos del cuerpo y del alma, las relaciones con su entorno, sus aspiraciones, deseos y sueños. [...] La Redacción es plenamente consciente de que el propio concepto que está en la base de la Enciclopedia repugnará a algunos lectores (Grossman 1993, 303-304).

Especial conmoción causó el sorprendente tratamiento que Grossman hace del tema del Holocausto en esta novela rompiendo tabúes de una manera impensable hasta entonces, un tema que ya había estado presente en su primera novela, *La sonrisa del cordero*, de la mano del conflicto árabe israelí pero desde un punto de vista más convencional. Su tercera novela, *El libro de la gramática interna* (1991) (Grossman 2001), es una obra completamente apolítica sobre el fondo de la guerra de los Seis Días, que tan solo le sirve de marco, en la que la vida diaria del niño de doce años Aharon Kleinfeld y su entorno familiar y de amigos es narrada por él mismo en primera persona con un lenguaje propio construido por medio de una gramática íntima o interior que lo mantendrá aislado del mundo de los adultos al que se resiste a acceder. Este punto de vista del niño y del adolescente lo compartirá Grossman con otros escritores de su momento y especialmente con Etgar Keret (1967) quien en muchos de sus escritos también se sitúa en el interior de la cabeza de un adolescente o de un joven que mira de reojo el cruel y absurdo mundo de los adultos. Grossman es uno de los autores israelíes más traducidos, de manera que todas sus obras pueden leerse en español. *Chico zigzag* (1994) (Grossman 1998a) es asimismo una novela originalísima, disparatada y absolutamente en la línea del «texto por el texto» tan propia del posmodernismo. Nono, huérfano de madre, es enviado al cumplir los trece años por su padre a Haifa, a visitar a su tío, pero en el tren es secuestrado por un famoso estafador, Felix Glick, con el que vivirá las experiencias más sorprendentes. A esta obra la sigue cronológicamente *Tú serás mi cuchillo* (1998) (Grossman 2005), considerada como un verdadero homenaje al poder de la palabra. Yair y Miriam, cada uno de ellos casado por separado y teniendo sus propias familias, inician una profunda relación amorosa rebosante de erotismo, exclusivamente por carta. La perplejidad del lector ante ese vínculo epistolar convierte a Grossman, a partir de esta novela, en uno de los más grandes escritores de la literatura universal. Con el eco de fondo de la correspondencia entre Kafka y Milena, en la que el escritor checo dice que «amor es que tú seas el cuchillo con el que yo hurgue en mi alma», Yair se va descubriendo a sí mismo al ir descubriendo a Miriam. Como en tantas de las obras de Grossman, la palabra es la llave que abre el mundo y que da

la vida, algo tan ancestralmente hebreo. En *Tú serás mi cuchillo* nada de lo que sucede tiene lugar en el plano de la realidad, ya que todo se mantiene dentro de los límites de la palabra escrita en esa relación epistolar, y sin embargo la relación de pareja de Yair y Miriam llega a ser para el lector una auténtica relación de carne y hueso. Este mismo homenaje por parte de Grossman al poder de la palabra se extiende ya al resto de sus obras de ficción escritas hasta hoy exceptuando el paréntesis de la novela *Llévame contigo* (2000) (Grossman 2002), en la que el autor regresa al realismo más absoluto para plasmar la historia de un par de adolescentes, Asaf y Tamar, atrapados en el mundo de las mafias de la droga en la Jerusalén de principios del tercer milenio. En cuanto a *La memoria de la piel* (2002) (Grossman 2007), se trata de un dueto de dos *nouvelles*. La primera, *Delirio*, es un viaje al infierno de los celos al que se autodestierra Saúl, el marido obsesionado por averiguar con quién le es infiel su mujer Elisheva. En la segunda *nouvelle* de este dueto, *La memoria de la piel*, Rotem, una joven lesbiana y escritora de éxito que ahora vive en Londres, por lo que es una *yoredet*, le lee a Nili, su moribunda madre hinchada por los medicamentos y que en su día fue profesora de yoga y masajista, la biografía que ha escrito sobre esa misma madre, centrada sobre todo en la apasionada relación que esta tuvo con un adolescente cuando ella, la hija, también era una adolescente. Grossman maneja magistralmente una prosa sorprendente y nos lleva de la mano por los recovecos del deseo, de la infidelidad, de los celos, del fracaso de una maternidad entregada y describe situaciones nunca antes descritas en hebreo, como son, por ejemplo, los masajes que daba la madre en un hotel a orillas del mar Muerto y que nos hacen ver el cuerpo como el alma y el alma como el cuerpo. Rotem, la hija, que ha puesto palabras a la aventura amorosa de su madre con el joven, historia que fue vivida por la hija en su momento como una traición, dice en la primera página de la obra:

Me interrumpe a la tercera frase: ayer vi algo en la tele que me hizo pensar en ti.

Dejo las hojas, no pudiéndome creer que ella me corte de esa manera.

Me desperté y eran las tres, dice, ¿y qué podía hacer? Su cara hinchada se mueve con dificultad sobre la almohada y se vuelve hacia mí. Era algo sobre unos chalados americanos. Se dedican a salvar a los pájaros que chocan contra los rascacielos.

Espera. No veo qué tenga eso que ver conmigo.

Pensé, dice, que podías haber estado entre ellos.

¿Yo?

Las manos se le crispan convertidas en unos puños que golpean la manta. Unos golpecitos casi imperceptibles, nerviosos, un poco como los temblores que la acometen después de una dosis de Haldol, solo que no lo está tomando. Intento ignorar esos movimientos recordándome que no tienen nada que ver conmigo y que no son una crítica contra mi historia, sino unos simples movimientos involuntarios que dentro de unos segundos me sacarán de mis casillas.

Todos los días, a las cuatro de la mañana, dice ella, se apostan a los pies de los rascacielos. Y explica: porque los pájaros migran de noche.

Ahora veo que sí tiene que ver conmigo, le digo colocando bien las hojas de una manera ostensible. Nunca entenderé la forma que tiene de captar

la información y, muchísimo menos, cómo la procesa y la escupe después. Llevo dos meses preparándome para esta velada, y ella va y me interrumpe de esta manera.

Recogen en bolsas los restos, continúa ella, y si todavía se puede los curan, he visto como le daban cortisona a un pájaro... Me hace gracia su solidaridad con los pájaros. Después los echan a volar, los vuelven a dejar en libertad... Ahora sorprendida: parecían personas normales, cada uno con su oficio y todo, uno era abogado, he visto que otra era bibliotecaria, aunque también, ¿cómo te lo diría?, eran de esas personas con principios.

¿De esos que siempre creen llevar la razón?, le pregunto con recochineo.

Ah..., pues sí, reconoce ofendida. Ni ella misma parece saber la razón por la que me ha relacionado con ellos.

Me río, con bastante desesperación. Es mi madre, la reina sabelotodo, pero una completa ignorante en lo concerniente a mí. Yo, justamente, me veo más del lado de los pájaros estrellados contra los rascacielos, se lo digo, y ella, no, no, mientras mueve pesadamente la cabeza, tú eres fuerte, muy fuerte.

Dice «fuerte». Yo oigo «cruel». Ella bucea un poco más en la profundidad de sus abismos, puede que ahí encuentre algunas migajas más de recuerdo y las suba a la superficie emocionada. Nos quedamos calladas. Hacía dos años que no la veía, y hay momentos en los que no la relaciono con la que era antes. Sus labios se mueven, murmuran pensamientos, pero yo me cuido de no leerlos. Vuelve la cabeza y me mira. ¿Para qué sirven los párpados?, le grité en una ocasión, y ahora callo aceptando con resignación mi sino. Una cosa es estar en mi casa en Londres escribiendo esta historia y, una vez por semana, después de llamarla por teléfono, considerarme una mierda durante medio día, porque ella no puede ni llegar a imaginarse cómo la estoy poniendo por escrito, y otra cosa muy distinta es estar aquí leyéndola, palabra por palabra, tal y como ella me lo ha propuesto, o exigido, tal y como me ha obligado a hacer con la autoridad que le da su estado de agonía.

Bueno, te he interrumpido, a partir de ahora me callo. Vuélvelo a leer desde el principio.

(Grossman 2007, 189-191)

Y a partir de ese momento la hija da vida por escrito a la historia de su madre. De nuevo nos topamos aquí con una de las constantes en las obras de Grossman: la palabra que, ya sea escrita o hablada, es la que hace que algo exista. Eso mismo nos lo encontramos en sus dos últimas obras, *La vida entera* (2008) (Grossman 2010a), considerada por la crítica como su obra cumbre hasta la aparición de *Más allá del tiempo* (2011) (2012). Ambas han sido publicadas tras la muerte de su hijo Uri en la segunda guerra del Líbano en agosto de 2006. *La vida entera*, sin embargo, la tenía ya prácticamente terminada cuando su hijo cayó en combate, y por eso mismo el lector se estremece ante su carácter premonitorio. La novela, que en hebreo se titula *Una mujer huye de la noticia* es, en realidad una reescritura en más de seiscientas páginas del pasaje bíblico del sacrificio de Isaac narrado en el capítulo 22 del libro del Génesis. Grossman siempre ha sostenido que si Dios, en lugar de probar a Abrahán hubiera querido probar a Sara y le hubiera pedido a ella que le entregara a su hijo, esta, como madre, le habría respondido con un no. La protagonista de *La vida entera*, Ora, entrega a su hijo Ofer al ejército, que hace las veces de Dios, pero al instante se arrepiente e inicia un viaje a pie por Israel con el único objetivo de no estar en casa para recibir la noticia de la muerte de Ofer en combate. El núcleo

de la novela, que después es mucho más por su sensibilidad psicológica y social, literatura en estado puro, muestra una estructura claramente programática. El hijo, Ofer, que significa «cervatillo» en hebreo y cuyo nombre está tomado del Cantar de los Cantares, es además un homónimo del verbo inglés *offer*, ofrecer, con lo que su identificación con el Isaac bíblico como ofrenda dedicada al sacrificio es propuesta por la propia madre en la novela. La obra tiene dos partes claramente diferenciadas. En las primeras cien páginas Ora, la madre, es una adolescente internada en un hospital de Tel Aviv con una enfermedad infecciosa y allí conoce a Abram y a Ilan, dos adolescentes como ella, ingresados allí por el mismo motivo en plena guerra de los Seis Días. Los tres trazarán una fuerte amistad y con el tiempo Ora tendrá un hijo con cada uno de ellos. Esta primera parte de la novela presenta la escritura fragmentada que refleja el estado febril de los personajes en medio del caos de la guerra. La segunda parte, de más de quinientas páginas, se inicia con el viaje de Ora y Ofer al punto de reunión al que los padres israelíes llevan a sus hijos cuando son llamados para una operación militar. Este punto de reunión viene a ser el altar del relato bíblico; Sami, el taxista árabe que los lleva hasta allí en su taxi, hace las veces de los criados del Abrahán bíblico que los acompañan a él y a Isaac con los burros hasta las proximidades del monte Moria (en la novela de Grossman el «altar» se encuentra a los pies del monte Gilboa, con toda la simbología que ello conlleva); el ejército hace el papel de Dios, al que se le entregan los hijos, y una larga serie de paralelismos pueblan esta compleja novela. Pero lo que a nosotros más nos interesa resaltar aquí es el hecho de que Ora, la madre, para conjurar la posible muerte de su hijo, se propone mantenerlo con vida hablándole de él al padre biológico del chico, Abram, que no lo conoce, ya que Ora se casó con Ilan y formó su hogar con este último. Ofer es fruto de un encuentro puntual de Ora con Abram, su verdadero amor, pero al que en su momento renuncia. Todo lo que sabemos de Ofer es a través de las ansias de su madre de mantenerlo con vida por medio de la palabra: mientras hable de él seguirá insuflándole vida. El final de la novela es abierto y de nuevo vuelve a casar al milímetro con la narración bíblica: en Gn 22, 19 se dice que Abrahán regresó con sus criados y juntos se pusieron en camino hacia Bersheba. Sin embargo, nada se dice de Isaac.

La vida entera es, en suma, una novela fuertemente antimilitarista y que repudia de lleno el sacrificio de los jóvenes israelíes en las guerras. La amoralidad del ejército al reclamar a los jóvenes como sacrificios humanos es puesta en paralelo a la amoralidad del Dios bíblico para el que la entrega de un hijo por parte de su padre es motivo de alabanza a este (Yehoshúa 2004, 208). Esta novela es además un canto a la familia, a los pequeños detalles del día a día, a la vida en pareja, al amor, a la «verdadera vida» que en Israel, sin embargo, tan a menudo se convierte en víctima de la «nacionalización».

En *Más allá del tiempo* se unen la poesía, el teatro, la narrativa y la autobiografía en un intento, según el propio autor, por ponerle palabras a la pérdida de su hijo y dar voz a todos los padres de cualquier lugar y tiempo que hayan pasado por el mismo trance. Quizá sea esta una de las obras más originales y especiales de la literatura hebrea de los últimos años. Un hombre, que ha perdido a su hijo hace cinco años —lo mismo

que el propio Grossman al escribir este libro en 2011—, emprende un viaje hacia el «allí» en el que se encuentra su hijo muerto, con el fin de poderlo ver, aunque solo sea una vez más y decirle que no lo ha olvidado. El diálogo que el hombre mantiene con su mujer, la madre del muerto, y con los distintos personajes (todos padres y madres que han perdido un hijo) que se le van uniendo como una comitiva durante su viaje, se encuentra estructurado en forma de poema teatral. Las metáforas y símiles son escalofriantemente originales e impactantes dando lugar a un texto que es poesía pura con la que hurgar la herida que nunca cicatrizará. La obra comienza en la cocina de la casa familiar, la misma en la que recibieron la noticia de la muerte del hijo por boca de los «mensajeros» del ejército. La pareja se dispone a cenar, cuando el hombre le dice a la mujer que quiere emprender el camino hacia «allí», el lugar en el que se encuentra el hijo muerto. En un lenguaje muy poético, a la vez que conciso y roto, el hombre y la mujer intentan analizar su evolución como pareja desde el momento en el que «aquella noche» se les dio «la noticia». Analizan la transformación de su vida (el hombre: «Cuando te bese, la lengua se me cortará con los añicos de cristal de su nombre en tu boca»). Hablan de la imposibilidad de amarse tras la muerte del hijo y de la asimismo imposibilidad de separarse. El hijo lo ha ocupado todo durante esos cinco años, «agazapado como un feto» en la pupila de la madre, asomando «entre los olores del cuerpo» del padre. Les ronda la idea del suicidio que la madre lleva cinco años intentando evitar, por evitar tomar el camino más fácil, pero ahora es el padre quien quiere ir a reunirse con su hijo. Finalmente el hombre, que es el áter ego de Grossman, emprende la marcha y por el camino se le van uniendo unos personajes que comparten con él el mismo dolor: la muda zurcidora de redes, un viejo profesor de matemáticas, una comadrona a la que nadie da trabajo, su marido zapatero, un duque, y un centauro que no lo acompaña porque es mitad hombre, mitad escritorio y áter ego también del autor. Para todos estos seres la muerte del hijo no es un asunto cerrado. Tras años de mutismo intentan ahora poner voz a su dolor y por medio de la palabra insuflarle aunque solo sea un instante de vida a sus hijos muertos. Se trata de una novela coral en la que Grossman ha querido alejar la acción del Israel físico y la sitúa en una ciudad que podría ser europea por la presencia en ella de un duque y un lago. Se trata de un descenso literario al mundo de los muertos y en realidad viene a ser la continuación de *La vida entera*. Los personajes son otros, pero parece evidente que Ofer, el protagonista de esta, es finalmente sacrificado y sus padres ya no pueden seguir rehuendo «la noticia»:

MUJER:
 ¿Volveré
 algún día
 a verte
 como eres
 y no como
 su no ser?

HOMBRE:
 Yo sí puedo recordarte

sin
 su no ser – tu sonrisa, cándida
 y optimista – y también a mí
 sin su no ser puedo
 recordarme. Pero a él
 no, qué raro: a él
 sin su no ser no puedo
 recordarlo ya. Y cuanto más pasa el tiempo
 se diría que ya
 en su ser
 se le notaba
 su no ser –.

(Grossman 2012, 26-27)

Esta mezcla de géneros, este sorprendente tratamiento de la lengua, estos elementos fantásticos, este pensamiento quebrado y entrecortado, todo ello corresponde a este sello de identidad tan propio de los escritores de «La otra ola».

Pero Grossman, además, es un activista político. De entre sus ensayos, obras fundamentales para intentar entender la complejidad de un país como Israel y la implicación de sus escritores en la vida pública extraliteraria, son de obligada lectura *El viento amarillo* (1987) (Grossman 1998b), *Presencias ausentes: conversaciones con palestinos en Israel* (1992) (2010b) y *Escribir en la oscuridad* (2008) (2010b). Las conversaciones que mantiene Grossman en *El viento amarillo* con palestinos de Cisjordania, y en *Presencias ausentes* con palestinos de ciudadanía israelí, constituyen un documento de primera mano para quien desee adentrarse en las relaciones árabe-israelíes de la mano de un testigo de excepción como es Grossman, el cual, como literato que es, aprovecha siempre para enlazar cuestiones literarias. Sobre todo, es en *Escribir en la oscuridad*, donde nos habla de su necesidad, como escritor, de desligarse de su realidad inmediata en Oriente Medio para escribir pura ficción, aunque no siempre lo consiga. Y es que Grossman es consciente de que «casi todos tenemos nuestra propia ‘situación’», nuestra propia maldición» y pone su esperanza en el poder reparador de la literatura:

Esta es la realidad en la que nosotros, novelistas y poetas, escribimos en Israel, en Chechenia, en Sudán, en Nueva York o en el Congo. A veces, durante mi jornada de trabajo, después de escribir durante varias horas, levanto la cabeza y pienso: en este mismo momento, otro escritor a quien ni siquiera conozco, en Damasco, Teherán, Ruanda o Dublín, se dedica a este oficio extraño, rebatido y maravilloso de crear en el seno de una realidad que contiene tanta violencia, alienación y limitaciones. Tengo un aliado distante que ni siquiera me conoce, pero juntos tejemos una telaraña abstracta que, sin embargo, posee un poder increíble, el poder de cambiar y de recrear el mundo, el poder del doblaje del lenguaje de los mudos y el del *tikún*, la reparación, en el sentido profundo y cabalístico del término (Grossman 2010, 12-13).

Este poder de reparación de la literatura la ejercen, asimismo, las obras de *Etgar Keret* (1967), ya que tratan también de las cuestiones más profundas del ser humano, aunque desde una aparente ligereza y simplicidad, por su lenguaje extremadamente coloquial, por un lado, y por hablar a menu-

do y con extrema crudeza del lado más oscuro de la vida, por otro. Keret es uno de los autores más aclamados por la crítica, tanto en Israel como en el extranjero, y goza del favor de un público especialmente joven. Su hebreo se caracteriza por ser muy coloquial, prácticamente un calco del habla natural de la calle, lo que confiere a su escritura el ritmo trepidante de la vida israelí sobre la base de una espasmódica sucesión de las situaciones más cotidianas y banales de la vida pero tratadas con un humor negro «de marca», el absurdo más divertido, numerosos toques de surrealismo pop y todo desde un originalísimo punto de vista filosófico que las convierte en sorprendentemente tremendistas, nuevas y únicas. Sus relatos, que no suelen superar cuatro o cinco páginas, nos hablan, unas veces desde la realidad y otras desde la fantasía más desbordada hasta llegar a las situaciones más estridentemente grotescas, de una gran variedad de temas: el amor en la pareja, la violencia en la familia, la presencia de las armas en la sociedad israelí, los viajes que casi podríamos calificar de iniciáticos de la juventud israelí a la India, a Sudamérica y a África, la vida gris del ciudadano corriente, la infidelidad en la pareja, el pánico a la paternidad, las relaciones de amistad en la adolescencia, los sueños de la infancia, el complejo de inferioridad, la violencia urbana, los inmigrantes no judíos, el israelí que vive criticando a su país y soñando con la diáspora, el macho israelí, el desamor, el Holocausto, «la Situación» (eufemismo con el que se alude en Israel al conflicto con los palestinos), la amistad masculina, las musas, la añoranza por el pasado vivido inconscientemente en su momento y que conlleva el deseo de poder tener una segunda oportunidad, las distintas maneras que tiene el ser humano de vivir las mismas situaciones en la infancia, la dura travesía de la adolescencia, la noche, el sexo, las drogas, la soledad del hombre y, por encima de todo, la sorprendente aceptación por todos de los absurdos de la vida. Además de cientos de relatos, que es el género en el que Keret destaca, ha publicado dos *nouvelles* que paradójicamente resultan muy israelíes a la par que absolutamente universales. En *La chaladura de Nimrod* (1998) (Keret 2008)⁸, cuatro amigos que están pasando unos días en las playas del Sinaí hablan de sus vidas, aspiraciones y frustraciones desde su situación de treintañeros, que como tantos otros jóvenes de su generación se encuentran incorregiblemente apegados a la infancia y que a pesar de querer seguir siendo unos soñadores que pretenden cambiar el mundo, se sienten, en el fondo, como unos perdedores sin ambiciones. Por su parte, *Pizzería Kamikaze* (1998) (Keret 2008) es una delirante parodia de la faceta mesiánica de Jesucristo encarnado en un «rey Mesías» australiano llamado Gib (en clara alusión al actor Mel Gibson y a su película *La pasión de Cristo*) dispuesto nuevamente a morir para salvar a la humanidad, ya que en su primer intento lo único que ha conseguido es llegar al mundo de los suicidas, lo mismo que el protagonista, Haim, que se ha quitado la vida por desamor y ha llegado a ese mismo mundo paralelo:

Dos días después de haberme suicidado he encontrado trabajo en una pizzería que se llama Kamikaze y que forma parte de una cadena. El encargado de los turnos se ha portado muy bien conmigo y me ha ayudado además a encontrar

8. Otras obras de este autor han sido publicadas por la editorial Siruela.

un piso compartido con un alemán que trabaja en el mismo sitio. El trabajo no es gran cosa, pero como curro temporal no está nada mal, y en cuanto a este lugar, no sé... Siempre que se hablaba de la vida después de la muerte, de lo que habría, de lo que no, y de cosas por el estilo, yo nunca tenía una opinión clara. Lo que es seguro es que cuando pensaba que sí había algo, siempre me imaginaba que habría unos sonidos como los de un sónar, y personas flotando por el espacio, mientras que esto, no sé cómo decirlo, a lo que más me recuerda es a la calle Allenby. Mi compañero de piso, el alemán, me ha dicho que este lugar es exactito a Fráncfort. Fráncfort, por lo visto, también debe de ser un sitio de mala muerte. Por la noche encontré un pub, que mola bastante, la verdad, el Fiambre Bar. Ponen una música que no está nada mal. Puede que no a la última, pero tiene estilo, y muchas tías van allí solas. De algunas puedes saber exactamente cómo acabaron, porque tienen cicatrices en las muñecas y cosas así, pero otras están fenomenal. La verdad es que en mi primera noche aquí una me tiró los tejos, una que sí merecía la pena, solo que tenía la piel un poco floja, suelta, como si hubiera terminado ahogada, aunque tenía un cuerpazo diez, y los ojos también. Pero no me lancé. Para mis adentros me dije que era por Ergá, a la que con todo este asunto de mi muerte no había hecho otra cosa que amar todavía más, pero vete a saber, puede que tan solo sea un cortao.

(Keret 2008, 52-53)

Una escritora igualmente aclamada por la crítica y por el público, tanto en Israel como en el extranjero, es *Tsruyá (Zeruya) Shalev* (1959). Se inició en la escritura como poetisa con su poemario *Una diana cómoda para francotiradores* (1988) y ha publicado hasta hoy cinco novelas, cada una de ellas esperada con impaciencia por sus cientos de miles de entregados lectores. Su primera novela, *Bailaba, esperaba que me sacaran* (1993), sorprendió por la capacidad de la autora de describir todo un mundo de pensamientos y sentimientos del amplio abanico de susstratos del mundo interior del ser humano con un hebreo conversacional y a la par de una riqueza apabullante, lo mismo en el plano léxico que en el sintáctico. Esta maestría de convertir en arte literario las relaciones interpersonales se hace en T. Shalev seña de identidad. En la «trilogía sobre la vida familiar» formada por *Vida amorosa* (1997), *Marido y mujer* (2000) y *Las ruinas del amor* (2005) (T. Shalev 2001, 2002 y 2010)⁹, las protagonistas narran en primera persona desde un monólogo interior las profundas crisis personales por las que pasan y, alejadas de todo cliché, hablan del amor como de una adicción, de las dificultades para poder ejercer de madre cuando prima la dedicación a la pareja y la impotencia que ello conlleva, de las ansias de libertad e independencia cercenadas por el vínculo matrimonial, de las dudas, el aislamiento y el sentimiento de culpabilidad y pena cuando se produce la ruptura junto al análisis de todos los mecanismos que llevan a que los miembros de la pareja acaben siendo dos perfectos desconocidos y sus vidas queden partidas en dos tras la ruptura, aunque esta haya sido buscada, la vida de antes (que al fin y al cabo, quizá no era tan mala) y la de ahora (en la que la ansiada felicidad no acaba de llegar) como le sucede a Ela en

9. La última, *Las ruinas del amor*, se titula en hebreo *Thera*, el antiguo nombre de la isla de Santorini antes de que el terremoto la destruyera, en paralelo al terremoto de sentimientos que sacude a una pareja que se divorcia.

Las ruinas del amor, una vez que ha dejado a su marido Amnón y se ha quedado sola en casa con el hijo de seis años:

¿Dónde está ese mañana prometido cuyas alas baten a mi alrededor sin que consiga asirme a ellas? El día se me presenta como una larguísima escalera de mano cuyo extremo toca el cielo y que carece de mañana, un larguísimo día en el que tengo que llevar a Guili a la escuela y recogerlo de allí decenas de veces, preparar un montón de cenas, llenar cientos de bañeras, escribir cientos de páginas, taponar la pena hora tras hora con un durísimo tapón encajado en mi garganta para que no escape de allí como una bebida gaseosa de su botella, y esperar la noche, no para dormir sino para dejar de disimular, porque si me voy demasiado pronto a la cama se tiende a mi lado un ser quisquilloso y violento que me llena de injuriosas pintadas las paredes del corazón. El fino pabito del sueño se rompe una y otra vez, su extremo se quiebra, y allí yazco despierta, el lecho convertido en el campo de batalla de los recuerdos, los buenos recuerdos en lucha contra los malos, como dos musculosos gladiadores, y me encuentro deseando la derrota de los buenos, dándoles ánimos a los malos recuerdos que, sin embargo, se desvanecen ante mí en contra de mi voluntad hasta el punto de que llego a creer que nuestra vida solo estuvo colmada de bendiciones (T. Shalev 2010, 195).

El complejo mundo de las emociones en el que no solamente resulta difícil aceptar al otro sino sobre todo aceptarse a uno mismo es una de las constantes en estas novelas y merecen asimismo mencionarse los continuos guiños que la autora hace a la Biblia en lo referente a las eternas pasiones del ser humano, como, en realidad hacen prácticamente todos los escritores hebreos.

En *El resto de la vida* (2011), ya no nos encontramos con una protagonista narradora en primera persona, sino que pasa a la narración en tercera persona en boca de una madre ya mayor (Hemda), que desde su lecho de muerte repasa con amargura su vida en el kibutz, como hija de un extremadamente rígido pionero y durante su matrimonio falto de amor con un superviviente del Holocausto, tan estricto y rígido como su padre, y sus dos hijos cuarentones (Avner, el ojito derecho de la madre, un fracasado, y Dina, que renuncia a su vida profesional por intentar darle a su hija el amor de madre del que ella nunca disfrutó). Una novedad en esta novela es el tratamiento de un tema no presente en la literatura hebrea hasta ahora, la menopausia, ese momento en el que la mujer parece hacerse invisible y queda excluida del *mercado masculino*. La escritura de T. Shalev, en suma, la hace merecedora de un lugar de honor en las letras hebreas: su novela *Vida amorosa* fue incluida en la prestigiosa lista de «Las veinte mejores novelas de la literatura universal» de los últimos cuarenta años establecida por *Der Spiegel* en 2004.

Meir Shalev (1948)¹⁰ alcanzó la fama ya con su primera novela, *Novela rusa* (1988), que es conocida también por su título en inglés, *The Blue Mountain*. Resultó un *best seller* en Israel, ya que durante su primer año

10. De familia de escritores es hijo del poeta Yitzhak Shalev (1919-1992) y primo de Tsruyá Shalev.

se vendieron más de cien mil ejemplares y hasta el día de hoy sigue siendo uno de los seis libros más vendidos de la célebre editorial Am Oved¹¹. Considerando que la población de Israel en 1988 no llegaba a los cinco millones de habitantes de entre los cuales un 19 % eran árabes, un 20 % niños y que la mitad de la población judía había nacido en el extranjero, por lo que muchos lectores, aunque se manejaban bien en hebreo, no leían literatura en esa lengua, sino que mantenían el hábito de lectura en la suya propia, unas ventas tan elevadas —que, por otro lado, suelen ser normales en Israel para los autores de primera fila— nos revelan la gran proyección pública de los escritores hebreos en Israel y los altos índices de lectura del país¹². En *Novela rusa* el protagonista, Baruj Shenhaf, narra la historia de su familia en primera persona, desde los días en que su abuelo llega a Palestina como inmigrante de la segunda *aliyyá* (1904-1914) hasta la fundación del Estado de Israel en 1948, y ofrece una visión muy peculiar y novedosa de los mitos de la conquista de la tierra, del asentamiento en ella y de la transformación del paisaje geográfico y humano desde el punto de vista del hombre cándido y simple que es, aunque dotado de un inigualable poder de observación basado principalmente en su costumbre desde niño de escuchar las conversaciones ajenas. Ya en esta primera novela Meír Shalev cautivó a los lectores por su uso de la lengua: dada la condición del hebreo actual de *receptáculo* de absolutamente todos los estadios anteriores de la lengua, lo que da lugar a que prácticamente todo su material lingüístico funcione en una relación de sincronía, que no de diacronía como cabría esperar de una lengua de más de tres mil años de vida, el autor se permite, en sus propias palabras, «servirse del contenido de todos los cajones de la lengua hebrea» y mezclarlo a su antojo. Esta forma de escribir no es exclusiva de M. Shalev, pero en su caso las combinaciones que hace de los distintos registros y sustratos de la lengua confieren a sus obras un inconfundible *estilo Meír Shalev*, un hebreo rico y complejo que lo aleja sobremanera del lenguaje coloquial y llano de muchos de los escritores de «La otra ola», a lo que hay que sumar el tratamiento circular del tiempo interno, en el que la información es liberada dosis tras dosis, y una riquísima intertextualidad, sobre todo basada en un ir y venir de las fuentes bíblicas. Esta presencia constante de la Biblia la encontramos también en sus novelas *Esau* (1991), *Por amor a Judit* (1994) (M. Shalev 2002)¹³ y *El chico de las palomas* (2006) (M. Shalev 2011) en las que el autor trae a colación un gran número de pasajes bíblicos de una manera muy personal. Cada vez que el avezado lector ha identificado mentalmente la alusión bíblica, el texto da un giro repentino apartándose de esta y todo ello mezclando voces y episodios, entrecruzando historias reales y fantásticas, incorporando el humor y la presencia ineludible del destino y de la muerte, esta última, como un personaje más sobre el fondo

11. *The Blue Mountain* ha sido incluida, además, en la lista de *Las cien obras maestras de la literatura judía mundial* por el Yiddish Book Center, 2001, imprescindible para cualquier lector interesado en literatura judía en general y hebrea en particular: <http://www.yiddishbookcenter.org/100-greatest-works>.

12. Equivaldría a que en España los autores españoles más importantes vendieran siempre alrededor de un millón de ejemplares cada vez que pusieran un nuevo título a disposición del público.

13. El título en hebreo es *Como unos pocos días*, cita literal de Gn 29,20.

del paisaje del valle de Yezreel, el valle del Jordán, Tel Aviv y Jerusalén a la vez que centrado en la comunidad *yeke*¹⁴, tan poco tratada en la literatura hebrea, muy al contrario que las comunidades rusa, polaca, iraquí o kurda, por ejemplo. En *El chico de las palomas*, además, nos encontramos con una nueva reelaboración literaria de la figura de Jesús, una figura que el sionismo, desde los inicios, quiso acercar al judaísmo dado el innegable carácter mesiánico de este movimiento. La identificación, desde principios del siglo XX en Palestina, de artistas, poetas, novelistas, dramaturgos y estudiosos e investigadores con el Jesús judío y doliente, es una constante hasta el día de hoy¹⁵. En esta novela se narran dos historias paralelas que poco a poco llegarán a confluir en una sola. La primera es una historia de amor, en los momentos previos a la fundación del Estado de Israel, de dos jóvenes, Miriam, que trabaja en el zoo de Tel Aviv (obsérvese el paralelismo de un zoológico con el arca de Noé) en el que entrena palomas mensajeras, y Bebé, un chico ancho y bajito (de ahí el apodo) de un kibutz del valle del Jordán. La segunda la protagoniza y narra en primera persona Yair, el hijo de esos dos jóvenes, treinta años después. La figura de Jesús está reelaborada en el personaje de Yair cuyo padre (Bebé), agonizante en el campo de batalla, consiguió *in extremis* enviarle a su amada Miriam (que era virgen, lo mismo que Bebé) una cápsula con su semen atada a la pata de una paloma mensajera, semen que ella se inyecta. El simbolismo de la paloma se encuentra explícitamente revelado en el texto: la paloma que Noé suelta tras el Diluvio, la paloma de Picasso, la paloma del Cantar de los Cantares y, por encima de todas, el Espíritu Santo en forma de paloma (M. Shalev 2011, 271-272). Bebé cumple con su tarea antes de morir y envía su simiente a su amada Miriam que dará a luz a Yair y todo ello enmarcado en lo que se ha dado en llamar el *realismo mágico de Meír Shalev* en el que hasta las palomas hablan.

La lengua literaria de M. Shalev se encuentra mucho más próxima a los escritores de la generación anterior por su riqueza y por el exuberante uso que hace de los registros elevados, que a los escritores de su generación, como pueda ser *Orly Castel-Bloom*¹⁶ (1960), una autora que por temática y lenguaje se aproxima mucho más a Keret. En el reportaje cinematográfico *Les-hon qodesh, leshon hol* (*De lengua sagrada a lengua secular*, Velvet Productions, Les Films d'Ici) realizado en 2008 por la cineasta israelí Nurith Aviv, afincada en París, un grupo de escritores y artistas reflexiona sobre el hecho de haber participado como protagonistas en la apasionante transformación del hebreo de lengua sagrada a lengua hablada. En él Castel-Bloom dice:

Cuando empecé a escribir en los ochenta, abrí los libros de otros escritores, de los serios, los que estaban bien asentados en la lengua, y sentí que yo no

14. *Yeke*: judío de origen alemán o de los países de habla alemana que se caracteriza por ser muy trabajador, puntilloso, meticuloso y cabeza cuadrada. En ocasiones se utiliza como insulto en alusión a alguien demasiado estricto y carente de sentido del humor, pero en otras muchas es un elogio a la persona eficiente y recta.

15. Sobre el apasionante a la vez que recurrente tema de la figura de Jesús en la literatura hebrea contemporánea cf. Shinan 1999 y Stahl 2008.

16. El nombre de esta autora en ocasiones aparece como Castel-Blum.

formaba parte del público lector de esa literatura. No me decía nada. Notaba como si sus palabras —por ser tan elevadas y preciosas, tan reverenciales con la lengua, con la lengua sagrada— fueran incapaces de decir nada natural y auténtico acerca de lo que nos estaba sucediendo a mí y a los que por entonces tenían veinte años como yo. Se trataba de una literatura desconectada de la realidad. Por eso me puse a escribir en lo que yo consideraba que era el hebreo normal. Cuando mi primer libro apareció, se me criticó el estilo. Me di cuenta de que no había cumplido con lo que se espera de un escritor. Pero no quiero usar palabras que no siento. [...] Aunque ahora, en estos momentos, hay un ambiente apocalíptico en el aire, que se intenta reprimir, porque no puedes pasarte el día pensando en ello. Eso me une a la ciudad de Tel Aviv, una ciudad que dicen que huye de la realidad. Hacia 2001 empecé a tratar el hebreo que escribo como un documento, como una crónica. Así que mi escritura se ha hecho más realista. No puedo permitirme el lujo de fantasear cuando la realidad es tan inestable. [...] Si, Dios no lo quiera, Israel deja de existir un día, mi escritura será un documento histórico de cómo la gente vivía en Oriente Medio, los hablantes de hebreo. [...] La lengua sagrada no me amenaza, nunca me ha resultado amenazante, solo que ahora soy un poco más consciente y la introduzco en mi escritura por una obligación moral hacia todo lo que es llamado hebreo.

Así vemos como —a pesar de ser consciente del componente sacro de la lengua hebrea y de su inmensa riqueza histórica, que la ha llevado a incluir registros cultos en su escritura— O. Castel-Bloom busca que su lenguaje refleje el momento actual de la sociedad occidental en general y la israelí en particular. Por medio de un lenguaje de apariencia minimalista pero extremadamente sofisticado, que exige un gran virtuosismo, la escritora habla de la marginación que sufren las mujeres y las minorías, de la soledad del ser humano en una sociedad en la que prima el egoísmo, de la paranoia que produce el miedo al terrorismo y que antepone la seguridad a la libertad, de la angustia que supone una maternidad excesivamente protectora y del miedo a la muerte asociado a la decadencia de los valores religiosos que conduce al ser humano al abismo (Holgado 2009, 154). Su escritura es irónica y muy poética a la vez que irreverente, apocalíptica, macabra, satírica y feminista. Según el crítico Dan Miron, ningún otro escritor de su generación es tan interesante como O. Castel-Bloom, ya que escribe como si sus personajes fueran unos dibujos animados que no obedecen a las leyes de la realidad¹⁷. En su primera novela, *¿Dónde estoy?* (1990), narra la crónica de una mujer de cuarenta años sin nombre, divorciada, que vive en Tel Aviv, una ciudad alienada, y que es víctima de una sociedad tan salvajemente materialista que la hace decir «estoy aburrida, y soy aburrida, frívola y vacía». En su segunda novela, *Dolly City* (1992), la más famosa y estrambótica de sus obras y que ha sido incluida en el proyecto «Unesco Collection of Representative Works», la protagonista, médico de profesión, se convierte en una variante posmodernista de la sempiterna abnegada madre judía al adoptar un niño azul que ha encontrado en una mochila en la carretera. Irracionalmente aterrada ante la posibilidad

17. Véase el cuento *Cuando el Kinneret está liso como un espejo, ¿cómo se puede estar nervioso?*, en VV. AA. 1992, 111-120.

de que su hijo enferme, le inyecta todo tipo de anticuerpos y lo somete a las más extravagantes operaciones, llegando al extremo de cosérselo a la espalda para no perderlo, y de grabarle con un bisturí el mapa del antiguo Israel en la piel, un mapa que se transformará a medida que el niño crece y que nos lleva a una segunda lectura del texto en el plano de las relaciones de los personajes con la Tierra de Israel, y todo ello en medio de una imaginación desbocada sazonada con la estética del rap, el punk y el house. En *La Mina Lisa* (1995), Mina, una joven ama de casa israelí se encuentra con que su suegra Flora, una anciana de 200 años —tan longeva gracias a haber cumplido con el mandato bíblico del «honrarás a tu madre y a tu padre y alcanzarás larga vida»— se ha mudado a vivir con ellos, se alimenta de papel y devora los guiones cinematográficos que Mina llevaba años escribiendo y que guardaba en un cajón. Desde el momento en que la anciana prueba esos guiones es lo único que quiere comer. Con cinco novelas publicadas y varias colecciones de relatos, O. Castel-Bloom se ha reafirmado como la escritora más controvertida de Israel con su novela *Textil* (2006), una sátira humorística sobre la vida de los ricos en Israel y en el mundo, entre el extremado amor de estos por el dinero y su patética dependencia de la cirugía estética.

Próximo a esta autora en cuanto a su carácter único y diferente se encuentra *Yoel Hoffman* (1937), que empezó a publicar habiendo pasado ya de los cuarenta, lo que lo sitúa literariamente en la vanguardia de «La otra ola». Sus novelas se caracterizan por unas tramas nada convencionales, que apenas merecen ese nombre y por cómo juega con la lengua, siempre entre la poesía y la prosa. Incluso visualmente sus textos son especiales: las líneas son cortas, con abundantes espacios en blanco entre las palabras, muchas de las cuales están vocalizadas, los párrafos son minúsculos y se encuentran numerados, al contrario que las páginas, que al carecer de numeración presentan reclamo como si de un manuscrito se tratara; a menudo solamente contienen texto las páginas pares, mientras que en las impares aparecen ilustraciones o fotografías. Hace también un uso muy abundante de los paréntesis y le gusta convertir sus textos en una especie de *ars poetica* en la que habla de sí mismo como escritor, del lector, de los protagonistas y del proceso de escritura. La crítica siempre lo ha considerado una voz única en las letras hebreas y sus obras se mantienen en las listas de los libros más vendidos, a pesar de que con toda seguridad su estilo excepcional le resta público lector. Sus principales novelas son *El libro de José* (1988), cuatro relatos en los que el *estilo Yoel Hoffman* ya está presente; *Bernhart* (1989), una autobiografía espiritual; *El Cristo de los peces* (1991), una novela sobre la identidad en la que los protagonistas andan perdidos por Palestina-Eretz Israel; *¿Cómo estás, Dolores?* (1995), donde la narradora habla con Dolores, poesía pura, sin un propósito aparente; *Curriculum vitae* (2007), sobre la soledad del judío en el mundo, y *Estados de ánimo* (2010), en la que arremete contra el mundo académico, los estudiosos de la literatura y los psicólogos.

Otra de las voces más significativas es la de *Lea Aini* (1962) por su escritura experimental, originalísima y atrevida. Su octava novela, *La rosa*

del Líbano (2009), constituye un hito literario en su carrera por la fuerza narrativa que presenta, y por dar voz al Israel más deprimido a través de la figura del padre, un superviviente del Holocausto de la comunidad sefardí de Tesalónica, y de la figura de la madre, perteneciente a la comunidad arameoparlante de la ciudad de Urmia en la zona de Irán fronteriza con Turquía y Azerbaiyán. La protagonista, Vered-Lea (que es la propia autora) narra su vida en primera persona: su infancia en un barrio marginal del cinturón de Tel Aviv con una madre que nunca la quiso y un padre que contaba con todo detalle sus experiencias del Holocausto a la niña pequeña que ella era, sin edad para escucharlas. Aini siempre mete el dedo en la llaga de la sociedad israelí presentándonos su cara más oscura¹⁸.

También *Alona Kimhi* (1966), y en mayor medida, escribe sobre el dolor, la pobreza, la autodestrucción, la enfermedad y la demencia con un humor venenoso y una brutalidad verbal centrada, a menudo, en la exaltación de la vulgaridad. En la colección de relatos *Yo, Anastasia* (1996), el hilo conductor es el descontento de los jóvenes de clase media en la sociedad actual. Su primera novela, *Susana la llorosa* (1999), en la que la protagonista es incapaz de mantener una relación normal con nadie, lanzó a la autora al centro del ruedo de los escritores hebreos más leídos, lugar en el que la mantuvo su novela *Lili la tigresa* (2004) en la que Lili, una joven que vive en Tel Aviv y pesa más de cien kilos, se encuentra, sin embargo, orgullosa de su cuerpo y es una mujer independiente que sobrevive a las situaciones más oscuras en la gran metrópoli.

Judith (Yehudit) Katzir (1963) publicó cuatro *nouvelles* bajo el título de una de ellas, *Cerrando el mar* (1990) (Katzir 1996), en las que en un ambiente de realidad cinematográfica habla de los sueños, la memorias, el sexo, las aspiraciones de la gente corriente y de uno de los temas recurrentes en la literatura hebrea de los últimos años, el afrontar la enfermedad y la muerte en los padres ya mayores. En su primera novela *Matisse tiene el sol en el vientre* (1995), Rivi, una joven veinteañera que mantiene una relación amorosa con un profesor de matemáticas casado que le dobla la edad, termina transformando ese amor que ya ha muerto en una obra literaria con el fin de salvarlo tanto de la banalidad como de la idealización, lo mismo que los personajes de las tres *nouvelles* recogidas en *Faros de tierra adentro* (1999) que terminan siempre por abandonar sus sueños irrealizables y refugiarse en una vida segura y estable. En su colección de relatos *Historias de Tel Aviv* (2008) Katzir realiza una mordiente crítica social desde una aparentemente inocente descripción de la vida diaria y trivial de los israelíes.

Con *Savyon Liebrecht* (1948)¹⁹ el lector penetra hasta el rincón más oculto de la sociedad israelí. En su primera colección de relatos, *Manzanas del desierto* (1986), trata la profunda y tormentosa realidad que subyace bajo la aparente vida corriente de las personas: la guerra, los traumas familiares, las pasiones, el desencanto y todo ello sobre el fondo del pasado

18. Véase el cuento *Blanco*, en VV. AA. 1992, 165-176.

19. Véase el cuento *De camino hacia Cedar City*, en VV. AA. 1992, 29-70.

que, inapelablemente, siempre vuelve y jamás deja de perseguir al ser humano. En *Caballos en la autopista* (1988) todos los relatos tienen como motivo central el Holocausto desde un punto de vista filosófico muy peculiar, pues la autora es hija de supervivientes procedentes de Alemania. En la novela *Un hombre, una mujer y un hombre* (1998) Hamutal, una mujer casada, tiene una relación amorosa con un *yored*, un israelí que se ha marchado a vivir a Chicago y al que conoce en el geriátrico en el que ambos tienen ingresados a sus padres. La fuerte contraposición que se da entre la apasionada relación amorosa, por un lado, y el ambiente de deterioro de los padres ancianos y enfermos, por otro, hace de esta novela una verdadera obra de arte.

Un autor que lo mismo que S. Liebrecht empezó a publicar tardíamente, pero que también se ha convertido en uno de los escritores más populares de «La otra ola», es Eyyal Megged (1948), hijo de Aharon Megged y marido de Tsuyá Shalev. Con un estilo sublimemente lírico nos habla en su primera novela, *Secretos de Mongolia* (1997), de los sueños no cumplidos del complejo hombre moderno y en *Amor de juventud* (1999), de las dificultades que pueda haber en la relación amorosa entre un profesor de literatura de cuarenta y nueve años y su alumna de diecisiete que resultan ser de tipo emocional más que social como cabría esperar. *Vida eterna* (2001) es un pormenorizado análisis de las ansias del hombre actual por alcanzar una vida espiritual, fatigado como está ante tanto materialismo. En *La luz negra* (2002) se pregunta sobre el eterno sufrimiento del pueblo judío y su destino por medio del personaje de Alon Lipsky que dedica su vida al estudio de los movimientos mesiánicos del judaísmo. Por su parte, las novelas, *Tierra, mujer* (2006) y *Cómo vivir* (2010) contienen abundantes rasgos autobiográficos. En la primera establece un sinfín de paralelismos entre el amor por la patria y por la mujer, y en la segunda, escrita en forma de diario, analiza el proceso de volver a nacer por el que pasan los niños adoptados, en este caso un niño adoptado por una pareja ya no tan joven que viaja a por él a Siberia. Si algo caracteriza la escritura de E. Megged es su sugestiva espiritualidad y su omnipresente lirismo, que tan patentes quedan en la novela *Pareja* (2008), una reelaboración *sui generis* del Cantar de los Cantares.

A pesar de que como ya hemos recalcado más arriba la presencia de la Biblia es una constante en la literatura hebrea contemporánea, hay autores en los que al tratamiento «laico» de la Biblia se añade un tratamiento fuertemente religioso debido a su origen. *Hayyim Beer* (1945) proviene de una familia judía ultraortodoxa de Jerusalén, y aunque haya abandonado ese mundo nos abre las puertas a él desde sus inigualables novelas. En la primera, *Plumas* (1979) —una de las obras más importantes de la literatura hebrea de todos los tiempos sobre Jerusalén—, por boca de un niño de un barrio ultrarreligioso, nos habla del ambiente de esta ciudad única en el mundo, razón por la que siempre ha atraído a los personajes más extraños (en esta obra visionarios, vegetarianos y esperantistas) y por encima de todo ello de la sempiterna presencia de la muerte que la ciudad vive como una verdadera obsesión. *La era del ruiseñor* (1987) transcurre

entre 1965 y 1967, unos años de intenso fervor mesiánico en un Israel que soñaba con el «inicio de la redención», pero que revela cómo la religión fracasa cuando se topa con la realidad, materializada en la funeraria del ejército de Israel con multitud de anécdotas de lo más grotescas y macabras enmarcadas en un ambiente paródico alegórico. En *Vanidades* (1998), novela autobiográfica sobre la evolución de un escritor, destaca el personaje del padre, un refugiado de los pogromos de Rusia que se debate entre el mundo religioso en el que ahora vive en Jerusalén y su falta de fe, y todo ello narrado en el riquísimo hebreo de Beer.

Mira Magen (1950) comparte con Beer el hecho de proceder de una familia judía ultraortodoxa. En *Botones bien abrochados* (1994), una colección de relatos, el elemento unificador es el del tratamiento de las relaciones personales en el seno de la comunidad judía ultrarreligiosa de Jerusalén. En el caso de Magen, la inmensa mayoría de los personajes son mujeres, muchas veces víctimas del desamor y en constante lucha contra sus sentimientos que suelen ser encontrados con los códigos de la vida religiosa. La novela *No golpees la pared* (1997) presenta el amor como el sentimiento más esclavizante de todos y como el ser humano busca incansablemente sucedáneos con los que poderse liberar de él. *Sus ángeles se han quedado todos dormidos* (2003) es una originalísima novela en la que una mujer de cuarenta y dos años se enamora de un músico callejero, pero es incapaz de renunciar a su acomodada posición y vivir el amor sin cortapisas. En *Vodka y pan* (2010) una pareja que se separa abandona al mismo tiempo, en un intento por huir de sí mismos, sus prestigiosas carreras. Él, que era procurador, trabaja en una piscifactoría de Eilat, mientras que ella, economista, regenta la verdulería que ha heredado de sus padres en el pueblo. En esta novela Magen muestra una profundísima mirada psicológica de la sociedad israelí.

Lo mismo sucede con *Eshkol Nevo* (1971), uno de los autores más interesantes del primer decenio del siglo XXI, quien en *Cuatro casas y una añoranza* (2004) realiza una minuciosa disección de esa misma sociedad israelí pero sobre el fondo del proceso de paz y el asesinato del primer ministro Yitzhak Rabin revelándonos el choque cultural de las distintas comunidades de Israel y la tragedia de sus habitantes árabes. En esta su primera novela, Noa y Amir, una joven pareja de estudiantes, alquilan un apartamento en el Castel, un pueblo próximo a Jerusalén ahora habitado por judíos del Kurdistán y que hasta 1948 fue un pueblo árabe cuyos habitantes se vieron obligados a huir a causa de la guerra. Noa y Amir viven pared con pared con sus caseros kurdos, Sima y Moshe Zakian, pero en dos mundos completamente diferentes, lo cual no les impide entablar amistad y convivencia. El contrapunto lo establece el personaje de Saddiq, un palestino que trabaja en una obra cercana, y que identifica la casa en la que ahora vive la pareja de estudiantes como la casa de la familia de su madre, de la que fueron expulsados, pero de la que conservan una oxidada llave. Saddiq empieza a frecuentar la casa y descubre el lugar en el que su madre, en su día, escondió las joyas, aunque finalmente es arrestado como sospechoso de terrorismo. En *Neuland* (2011) se presenta el concepto de israelidad enfrentado al de judaísmo, es decir, el abismo cada

vez mayor que parece abrirse entre el judío israelí y el judío universal, y todo ello sobre la trama de una historia de amor en la que se entremezcla el antiguo sueño sionista por alcanzar Palestina-Eretz Israel y el presente sueño israelí por emprender una nueva vida en la diáspora, en una especie de reconversión del verso de Yehudá ha-Leví «Mi corazón está en Oriente y yo en los confines de Occidente» ahora reformulado como «Mi corazón está en Occidente y yo en los confines de Oriente».

Aunque debemos hacer notar que, al mismo tiempo, en los primeros diez años del siglo XXI, en la sociedad israelí ha surgido con fuerza una nueva reivindicación de Oriente, sobre todo por parte de un grupo de escritores y artistas descendientes de los judíos que habían habitado durante siglos en los países árabes, de lengua y cultura árabe, que llegaron a Eretz Israel en los años cincuenta del siglo XX. Por esta razón estos judíos fueron acogidos con no poco recelo por el *establishment* asquenazí, el cual, siguiendo las consignas del sionismo, consideró que constituía un oxímoron ser árabe y judío a la vez, por lo que en lugar de ser llamados judíos árabes recibieron el nombre de judíos orientales o *mizrajies* en un intento por borrarles su arabidad. Entre estos escritores se encuentran *Amira Hess* (1951), *Ronny Someck* (1951), *Ronit Matalon* (1959) *Yosi Sukari* (1959), *Yehezkel Rahamim* (1971), *Eli Eliyahu* (1969); quien en un verso dice de sí mismo: «Qué le voy a hacer si en mi caso la operación resultó tan efectiva que Bagdad para mí ha muerto», *Mati Shemoelof* (1972), *Almog Behar* (1978)²⁰, *Dudu Busi* (1969), *Shimon Adaf* (1972), *Haviva Pedaya* (1965), *Mois (Moshe) Benarroch* (1959)²¹, *Sami Berdugo* (1970), *Alon Hilu* (1972) y *Omri Teg'Amlak Avera* (1977)²². Todos ellos, en mayor o menor medida, se consideran hijos de Oriente por sus antepasados y por el carácter innegablemente oriental de buena parte de la cultura israelí.

También merecen ser nombrados otros autores tan de primera fila como los mencionados con anterioridad y que igualmente han gozado del favor de la crítica y del público: *Rut Almog* (1936), *Maya Arad* (1971), *Gabriela Avitur Rotem* (1950), *Nir Baram* (1976)²³, *Benny Barbash* (1951), *Hannah Bat-Shahar* (1944), *Maya Bejerano* (1949), *Yitzhak Ben-Ner* (1937), *Erez Biton* (1942), *Yochi Brandes* (1959), *Israel Eliraz* (1936), *Alex Epstein* (1971), *Yitzhak Gormezano-Goren* (1941), *Michal Govrin* (1950), *Tamir Greenberg* (1959), *Batya Gur* (1947-2005)²⁴, *Zali Gurevitch* (1949), *Amir Gutfreund* (1963), *Gil Hareven* (1959), *Shulamit Hareven* (1959), *Abraham Hefner* (1935), *Yehudit Hendel* (1930)²⁵,

20. Sobre este poeta y sobre los escritores árabes judíos cf. Bejerano 2013.

21. Véase *Lucena*, en Benarroch 2005.

22. Autor de origen etíope. Existe un pequeño grupo de escritores de origen etíope que ya escriben en hebreo.

23. Véase *Las buenas personas* (Baram 2013).

24. La mayor parte de las novelas policíacas de B. Gur se encuentran traducidas al español por R. García Lozano y S. de Pedro. No pertenece al género policíaco sino al político bélico *Piedra por piedra* (Gur 2005).

25. Por razones de espacio remitimos a VV. AA. 1992, donde el lector encontrará un relato de cada una de las siguientes escritoras: R. Almog, H. Bat-Shahar, N. Semel, S. Lapid, Sh. Hareven y Y. Hendel. Textos traducidos de algunos de los poetas mencionados pueden verse en el blog de Gerardo Lewin *De_canta_sion*: <http://decantasion.blogspot.com.es/>.

Anna Hermann (1973), *Eli Hirsch* (1962), *Shifra Horn* (1951), *Shlomo Kalo* (1928), *Sayed Kashua* (1975)²⁶, *Yitzhak Laor* (1948), *Shulamit Lapid* (1934), *Hezi Leskali* (1952), *Itamar Levi* (1956)²⁷, *Dory Manor* (1971), *Dror Mishani* (1975), *Agi Mishol* (1946), *Elhanan Nir* (1980), *Tal Nitzan* (1959), *Dorit Rabinyan* (1972)²⁸, *Rami Saari* (1963), *Moshe Sakal* (1976), *Nava Semel* (1954), *Ilan Sheinfeld* (1960)²⁹, *Yuval Shimoni* (1955), *David Shutz* (1941), *Joshua Sobol* (1939)³⁰, *Albert Suissa* (1959), *Dan Tsalka* (1936-2005)³¹, *Ran Yagil* (1968) y *Nurit Zarchi* (1941).

2. *Las revistas literarias*

En los comienzos del tercer milenio han sido muchas las revistas literarias aparecidas en Israel que dan testimonio de la vitalidad de esta literatura. *Gag* (1998-) fue fundada por la asociación general de escritores de Israel y su nombre —«techo»— hace referencia a la función que cumple la revista de dar cobijo a los autores que escriben en Israel en las distintas lenguas, no solo en hebreo. *Ha-kivun mizraj* (2000-), de tendencia radical y provocadora, es una revista de literatura, cultura y arte que trata temas de multiculturalidad y, especialmente, de la identidad oriental israelí desde un punto de vista social. Pertenece a la editorial Bimat Qedem, dedicada a la publicación de ensayo y ficción israelí *mizrají*. *Maarav* (2004-) es una revista *online* de arte y cultura que busca dar a conocer la cultura israelí del siglo XXI y el arte que surge a pesar del eterno conflicto con el capitalismo y las salvajes leyes del libre mercado. Defiende el arte digital que carga sobre sus espaldas la «jiba» de la historia, la cultura y la tradición judías, pero también el arte que busca su lugar fuera de los museos y de las galerías y en la cultura popular, un arte cuyos creadores son los activistas, los políticos, los periodistas, los profesores, los músicos, los filósofos y los diseñadores. *Oh!* (2005-) es una de las revistas más influyentes del panorama cultural israelí. Editada por el poeta y traductor Dory Manor, se trata de una publicación de corte tradicional que pretende devolverle a la poesía hebrea el metro y la rima. Se opone al verso libre y blanco, al estilo del grupo literario «Yajdav» (Tel Aviv, 1926-1939) de Lea Goldberg, Abraham Shlonsky y Yojéved Bat-Miriam. La revista quiere devolver a la literatura hebrea sus influencias clásicas y que la poesía vuelva a ocupar el centro de la arena de la cultura hebrea, tras haber cedido el sitio a la prosa durante los últimos treinta años del siglo XX. El propio Manor explica en la presentación de la revista el significado del nombre de esta: es una invitación a tomarse un respiro en medio del día a día no poético para detenerse a leer poesía con sosiego. *Oh!* propone la vía de considerar la poesía hebrea como una poesía que debe mantener un diálogo con obras de escritores no hebreos, que debe mirar con ojo crítico la realidad y debe volverse hacia «el otro hebreo», el multicultural, atemporal

26. Véase *Árabes danzantes* (Kashua 2006). Sobre los autores árabes que escriben en hebreo cf. Holgado 2007.

27. Véase *Letras del sol, letras de la luna* (Levi 2009).

28. Véanse *Novias persas* (Rabinyan 1999) y *Nuestras bodas* (Rabinyan 2002).

29. Véase *Historia de un anillo* (Sheinfeld 2012).

30. Véase *El alma de un judío* (Sobol 1984).

31. Véase *El ABC de Dan Tsalka* (Tsalka 2006).

y presabra. *Beintayim* (2006-) y *Almanaj* (2006-) son las revistas de los estudiantes de los departamentos de Literatura de la Universidad Hebrea de Jerusalén y de la Universidad de Tel Aviv, respectivamente, ambas de corte clásico. La publicación *Daká* (2006-) se propone acercar la poesía a nuevos públicos y devolverla a la calle y en opinión del poeta Eli Hirsh³² es la que mejor muestra la joven poesía israelí. *Orot* (2007-), cuyo nombre fue propuesto por el poeta Meír Wieselzter, la dirige la poetisa Tal Nitzan y publica relatos breves, poesía, cuentos ilustrados, fotografía, ensayos y traducciones. *Sedek* (2007-) es la revista del lamento palestino en hebreo, «una revista sobre la Nakba que no cesa», y a raíz de la guerra de Gaza «Plomo fundido» editó la antología *online Latzet! (iSalir!)*. *Ktovet* (2009-) publica poesía y crítica literaria centrada en Jerusalén pero colateralmente, también, en la sociedad israelí. Concede un lugar preferente al humor, la ecopoética y la justicia social. Por último, *Larochav* (2012-) es una revista *online* del grupo «Guerrilla Tarbut» (Guerrilla Cultural) bilingüe hebreo-árabe, cuyos editores son los escritores Mati Shemoelof, Naama Gershy, Tamer Massalcha y Almog Behar. Los objetivos de esta reciente publicación son aprovechar la plataforma de Internet para alcanzar la máxima libertad de expresión, establecer las bases para el renacimiento del «elemento oriental» en la poesía israelí, tender un puente entre los poetas israelíes y los palestinos y crear una plataforma bilingüe común. La revista busca, además, ser un soporte político literario y binacional. *Larochav* no quiere llevar la poesía a la calle, sino que sostiene que *la poesía es la calle*. En la presentación de la revista, el poeta Erez Biton explicó el motivo por el que habían escogido la palabra «Hurban» («Destrucción») como título del primer número:

[...] porque la destrucción parece acompañar nuestras vidas en este lugar del mundo desde sus inicios. La destrucción se encuentra presente en cada una de las comunidades que viven aquí, presente en las conversaciones sobre el futuro, y se repite una y otra vez en la retórica política que se diría que es un péndulo que oscila entre la figura del agresor y la figura de la víctima. Hemos considerado que se hace necesaria una discusión sobre el tema, una discusión que permita a muchas y distintas voces dar una imagen más estable y compleja, humana y precisa que la que se nos muestra día a día en la televisión, en Internet y en la prensa. Los temas de este primer número de *Larochav* son pues: la Destrucción, la tensión entre el Holocausto y la Nakba, los dolores de parto del Mesías y la Ocupación, el radicalismo religioso y la Primavera Árabe, los misiles sobre Tel Aviv y sobre Gaza, el postsionismo y el fascismo, la muerte del Estado de bienestar, el proceso de paz y la desintegración de la casa eterna de la memoria judía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balaban, A. (1995), *La otra ola*, Keter, Jerusalén.
 Baram, N. (2013), *Las buenas personas*, Alfaguara, Madrid.
 Bejarano, A. M.^a (2002-2003), «Ergar Keret: inhalaciones de normalidad en forma de Ventolín literario postmodernista»: *Anuari de Filologia (Estudis Hebreus i Arameus. Homenatge al Dr. Jaime Vandor)*, XXIV-XXV, E, 11, pp. 43-48.

32. Su blog *Eli Hirsh qoré shirá* (*Eli Hirsh lee poesía*): <http://elihirsh.com/> es imprescindible.

- (2013), «Almog Behar: Identidades imbricadas en la obra literaria de un autor israelí árabe judío», en R. Puig e I. Bejarano (coords.), *Geografies – Jugrafiyyat. Homenatge al Professor Francesc Castelló*, Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 81-90.
- Benarroch, M. (2005), *Lucena (Trilogía tetuani)*, trad. R. Lluch, Moben, Jerusalén.
- Bernstein, U. (1994), «Literatura de un presente continuo»: *Rehov 1*, pp. 94-96.
- Grossman, D. (1993), *Véase: amor* [1986], trad. J. García Herrero, Tusquets, Barcelona.
- (1994), *Presencias ausentes. Conversaciones con palestinos en Israel* [1992], trad. A. M.^a Bejarano, Tusquets, Barcelona.
- (1995), *La sonrisa del cordero* [1983], trad. R. Lluch y M. Forcano, Tusquets, Barcelona.
- (1998a), *Chico zigzag* [1994], trad. R. Lluch, Tusquets, Barcelona.
- (1998b), *El viento amarillo* [1987], trad. J. Font, El País-Aguilar, Madrid.
- (2001), *El libro de la gramática interna* [1991], trad. A. M.^a Bejarano y J. Font, Tusquets, Barcelona.
- (2002), *Flévame contigo* [2000], trad. A. M.^a Bejarano, Seix Barral, Barcelona, 2002.
- (2005), *Tú serás mi cuchillo* [1998], trad. A. M.^a Bejarano, Seix Barral, Barcelona.
- (2007), *La memoria de la piel* [2002], trad. A. M.^a Bejarano, Seix Barral, Barcelona.
- (2010a), *La vida entera* [2008], trad. A. M.^a Bejarano, Lumen, Barcelona.
- (2010b), *Escribir en la oscuridad* [2008], trad. R. Lluch, Debate, Madrid.
- (2011²), *Delirio*, trad. A. M.^a Bejarano, Lumen, Barcelona.
- (2012), *Más allá del tiempo* [2011], trad. A. M.^a Bejarano, Lumen, Barcelona.
- Gur, B. (2005), *Piedra por piedra*, trad. A. M.^a Bejarano, Siruela, Madrid.
- Guri, H. (2009), *Eyval* [en hebreo], Hakibbutz Hameuchad, Tel Aviv.
- Holgado, B. (2007), «El uso de la lengua hebrea por novelistas palestino-israelíes: el caso de Sammas y de Kashua»: *MEAH 56/2*, pp. 181-205.
- (2009), «El postmodernismo en Orly Castel-Blum: de la narrativa grotesca y kafkiana a la denuncia de la realidad social en Israel»: *MEAH 58/2*, pp. 139-158.
- Katzir, Y. (1996), *Cerrando el mar* [1990], trad. A. M.^a Bejarano, Lumen, Barcelona.
- Kashua, S. (2006), *Árabes danzantes*, trad. A. M.^a Bejarano, Tropismos, Salamanca.
- Keret, E. (2008), *Pizzería Kamikaze y otros relatos* [1998], trad. A. M.^a Bejarano, Siruela, Madrid.
- Levi, I. (2009), *Letras del sol, letras de la luna*, trad. A. M.^a Bejarano, Círculo de Lectores, Barcelona.
- Lewin, G., *De_canta_sion*: <http://decantasion.blogspot.com.es/>.
- Rabinyan, D. (1999), *Novias persas*, trad. N. Pujol, Martínez-Roca, Barcelona.
- (2002), *Nuestras bodas*, trad. R. Lluch, Mondadori, Barcelona.
- Shaked, G. (2008), *Modern Hebrew Fiction*, The Toby Press, New Milford/Londres.
- Shaked, M. (2005), *I'll play you forever. The Bible in Modern Hebrew Poetry*, 2 vols., Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books, Tel Aviv.
- Shalev, M. (2002), *Por amor a Judit* [1994], trad. A. M.^a Bejarano, Salamandra, Barcelona.

- (2011), *El chico de las palomas* [2006], trad. M.^a D. Ábalos, Z. Couso y R. Martínez Hersch, Ático de los Libros, Barcelona.
- Shalev, T. (2001), *Vida amorosa* [1997], trad. A. M.^a Bejarano, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.
- (2002), *Marido y mujer* [2000], trad. A. M.^a Bejarano, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.
- (2010), *Las ruinas del amor* [2005], trad. A. M.^a Bejarano, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Sheinfeld, I. (2012), *Historia de un anillo*, trad. G. Lewin, Kindle Edition.
- Shinan, A. (1999), *Aquel hombre. Los judíos narran a Jesús* [en hebreo], Yedioth Ahronot-Sifre Chemed, Tel Aviv.
- Sobol, Y. (1984), *El alma de un judío*, trad. A. M.^a Bejarano, Riopiedras, Barcelona.
- Stahl, N. (2008), *Tzelem: Representaciones de Jesús en la literatura hebrea del siglo xx* [en hebreo], Resling, Tel Aviv.
- Tsalka, D. (2006), *El ABC de Dan Tsalka*, trad. A. M.^a Bejarano, Losada, Madrid.
- VV. AA. (1992), *Once escritoras israelíes. Vida cotidiana en Israel*, trad. A. M.^a Bejarano y T. Martínez, Icaria, Barcelona.
- Yehoshúa, A. B. (2004), «From Myth to History»: *AJS Review*: 28/1, pp. 205-211.
- (2012), *El cantar del fuego* [2005], trad. A. M.^a Bejarano, Duomo, Barcelona.

LITERATURA SEFARDÍ:
UNA BREVE VISIÓN DE CONJUNTO*

Elena Romero

I. GENERALIDADES

Recordemos que la palabra *sefardí* es el adjetivo gentilicio de Sefarad, topónimo hebreo que aparece una sola vez en la Biblia (Ab 1,20) y que a partir de la Edad Media ha venido a identificarse con la península ibérica en su conjunto.

En el DRAE queda definida como «judío oriundo de España»; así pues, podemos decir que los sefardíes son los descendientes de los judíos que salieron de España a fines de la Edad Media¹. Pero, para mejor delimitar nuestro objeto de estudio, conviene completar tal definición, hecha según criterios genealógicos, mediante otras precisiones basadas ahora en criterios culturales.

La presencia judía en España acaba con el desgraciado acto final de la expulsión. Pero los judíos a quienes tocó vivir aquel terrible acontecimiento, los cuales habían heredado de sus mayores un pleno arraigo en las culturas hispánicas, si bien abandonan el solar de sus antepasados, no abandonan del todo el ambiente cultural en el que habían vivido ni su más noble manifestación, que es la lengua.

Esas cultura y lenguas hispánicas de la época de la expulsión son el núcleo a partir del cual se ha desarrollado una cultura sefardí *autónoma* y una también *autónoma* evolución de la lengua. Durante siglos la comunidad sefardí se ha servido de ella como lengua propia de comunicación y también de creación literaria, y es este aspecto de perduración de una lengua, que en su desarrollo autónomo no ha dejado de ser hispánica, lo que nos permite determinar nuestro objeto de estudio según criterios culturales.

* El presente capítulo se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación del Plan Nacional I+D+I: «Sefarad siglo XXI (2009-2011): Edición y estudio filológico de textos sefardíes» (SGPI, MICINN FF2009-10672 [subprograma FILO]).

1. Sobre el a veces incorrecto uso del término *sefardí*, *vid.* mi colaboración en Romero (ed.) 2008, 155-156.

Nos proponemos aquí examinar la creación literaria de los sefardíes². Pero dado que nos encontramos ante una vasta extensión temporal —medio milenio—, más que descender a la particularidad de los detalles, me limitaré a trazar grandes líneas directrices que permitan caracterizaciones globales y a comentar algunas de las más relevantes muestras de la producción literaria sefardí.

II. BREVE ESBOZO HISTÓRICO

Como la creación literaria de cualquier pueblo está en íntima relación con los acontecimientos históricos y sociales circundantes, resulta imprescindible exponer siquiera unos breves datos acerca de la historia sefardí y de la compleja formación de su diáspora.

Se ha señalado una división en tres periodos, designados como abiertos el primero y el último y como cerrado el intermedio³. Al hilo de la exposición iré explicando el sentido de tales denominaciones.

El primer periodo, entre finales del siglo xv y mediados del xvii, se inicia no en 1492, sino a raíz de 1391, año en que tras las alteraciones y desmanes contra judíos que se produjeron en los reinos hispanos, fueron no pocos los que abandonaron el solar de sus mayores, a modo de avanzadilla de los que escogerían el difícil camino del exilio a finales del siglo xv. Pero tampoco finaliza el éxodo en 1492: de entre los judíos que tras proclamarse el edicto de expulsión optaron por la conversión al cristianismo, no pocos, al cabo de un tiempo más o menos dilatado, decidieron exiliarse para unirse a las comunidades fundadas en la que podemos llamar la diáspora sefardí, abrazando de nuevo públicamente el judaísmo. Tal flujo humano de conversos procedentes de la península ibérica —recuérdese que entre 1581 (Felipe II) y 1668 (Carlos II) España y Portugal constituyeron un solo reino—, que dura hasta bien entrado el siglo xvii, representa una vía de comunicación abierta —de ahí la denominación del periodo— entre el mundo sefardí y el país de origen.

En el momento de la expulsión las vías de salida fueron, por el norte, Navarra, de donde fueron expulsados en 1512, tras la anexión del reino a la Corona de Aragón (Fernando el Católico), y el sur de Francia; por el oeste, Portugal, donde en 1497 se verían sometidos a la conversión forzada, huyendo muchos de ellos posteriormente a los Países Bajos; y mayoritariamente, por el sur hacia al norte de África, y por levante hacia Italia, que es tanto punto de destino como etapa hacia los Balcanes y el oriente mediterráneo, es decir, hacia las lindes del Imperio otomano, que por aquellas fechas y de la mano del sultán Bayaceto II (1447-1512) había

2. El presente artículo se completa con una Bibliografía, en la que solo recojo imprescindibles monografías, así como los artículos que me parecen fundamentales. La mayoría de tales estudios incluyen a su vez abundantes referencias bibliográficas sobre los muy diversos temas que aquí se van a tratar, lo que me ahorra su repetición en la presente colaboración.

3. Para una más amplia y detallada presentación de conjunto de la historia del mundo sefardí puede verse, por ejemplo: Díaz-Mas 1986, cap. II y la bibliografía allí anotada; Romero (ed.) 2008, 155-192, y especialmente Romero 2008a, en donde, a través de 182 textos poéticos, se presenta la visión de los sefardíes de sus vivencias históricas y sociales en el ámbito de los Balcanes.

alcanzado un momento de gran esplendor y que aún habría de crecer más con sus sucesores Selim I (1470-1520) y Solimán I (1495-1566), conocido en Occidente como el Magnífico.

Con el paso del primer al segundo de los periodos mencionados, la diáspora sefardí va quedando conformada en dos grandes áreas: una a occidente, en el norte de África, que, tras la ocupación en 1704 de Gibraltar por los ingleses, podemos ampliar a la zona del Estrecho, con núcleos predominantes, primero en Fez y luego en Tetuán; y otra más extensa a oriente, dentro de las fronteras del Imperio otomano, donde las ciudades de Constantinopla y Salónica en todo tiempo, Adrianópolis en los primeros y Esmirna en más tardíos se constituyen a su vez en focos irradiadores hacia otras ciudades menores que acaban por cubrir en tupida red la siguiente amplia extensión territorial, que detallo yendo de oeste a este y de norte a sur: casi toda la península balcánica, las islas del Egeo, las costas de Anatolia, Siria (sobre todo Alepo), Israel (sobre todo Jerusalén y Safed) y Egipto (sobre todo El Cairo y Alejandría). A ello hay que sumar las ciudades de Budapest y Viena, ciudad esta última donde a partir de 1718 se estableció una muy importante comunidad sefardí, fundada por judíos procedentes del Imperio otomano.

Entre ambas zonas —la del norte de África y la otomana— quedan las comunidades sefardíes italianas establecidas en Ferrara, Pisa, Venecia y Liorna; y al norte de todas, las de los Países Bajos, donde Ámsterdam acaba engendrando la de Hamburgo, al este, la de Londres, al oeste y las antiguas del Caribe y más tarde de Estados Unidos al otro lado del Atlántico.

Así conformada la diáspora sefardí, el segundo periodo adjetivado de cerrado, que dura desde mediados del siglo XVII a mediados del XIX, se caracteriza porque la gran masa sefardí, que es la integrada en el Imperio otomano, ve interrumpido casi todo contacto con el país de origen. La diáspora sefardí oriental se desliga de España, constituyendo en los Balcanes una más de las naciones o *milet* integradas en la estructura, casi más administrativa que política, del permisivo Imperio otomano.

Dentro del Imperio, la colectividad sefardí, articulada en comunidades urbanas, y cerrada en sí misma, ha gozado a lo largo de los siglos de una suficiente autonomía, con sus propios dirigentes, tribunales rabínicos, administradores y, lo que es decisivo, con su propio sistema de enseñanza.

A grandes rasgos y con la excepción de las plazas africanas que durante el siglo XVI pasaron a ser propiedad de la Corona española, una situación similar a la descrita para el Imperio otomano, la encontramos para los sefardíes que, acogidos por los respectivos jerifes, se habían establecido en el norte de África. La diferencia sensible radica en que estos sefardíes volvieron a tener contacto directo con España a partir de la finalización en 1860 de la guerra de África contra el sultán de Marruecos y el establecimiento del protectorado español en la zona.

Por los motivos que luego diré, no voy a ocuparme en este estudio de la producción literaria de los sefardíes de Marruecos, ni tampoco de la de los sefardíes establecidos en los Países Bajos, Italia y sur de Francia, donde con el paso del tiempo se pierde la que hemos considerado como rasgo cultural primordial: la lengua española.

La favorable acogida que Bayaceto II dispensó a los sefardíes propició, tras los esperados desajustes y penurias del establecimiento, la favorable situación económica de las comunidades, muchos de cuyos miembros llegaron a enriquecerse con el comercio, la fabricación de armas, y las industrias del vidrio y muy especialmente la textil, siendo también judíos los más buscados médicos e intérpretes y los más idóneos embajadores de la Sublime Puerta.

Pero como entre las rosas también hay espinas, a través de los siglos de su permanencia en tierras otomanas, tres fueron los males que de forma casi endémica padecieron las masas sefardíes: los desmanes de los jenízaros, levantisca tropa con la que en 1826 tuvo que acabar por la fuerza el sultán Mahmud II; los abusos y extorsiones de los gobernadores locales, con frecuencia ávidos de dinero; y las acusaciones de crimen ritual. Las dos primeras afectaron no solo a los judíos sino a todas las minorías religiosas del Imperio; pero sí tiene que ver específicamente con ellos la última, siendo los principales propagadores de la calumnia sus convecinos griegos ortodoxos.

Tras el reinado de Solimán comienza el lento declinar del Imperio que durará desde el siglo XVI hasta entrado el XX. Tal debilidad creciente llevará a los habitantes de la zona a sufrir largos y continuados periodos de guerra, de entre las que solo voy a mencionar, por más cercanas a nosotros, las surgidas desde el último tercio del siglo XIX, es decir: la de independencia de una parte de la actual Grecia, tras una larga guerra que duró de 1821 a 1829; la guerra ruso-turca de 1877-1878; la italo-turca por Tripolitania en 1911; las guerras balcánicas de 1912-1913; y la primera guerra mundial entre 1914 y 1918, a cuyo final, Turquía, que se había aliado con las potencias perdedoras, estuvo a punto de desaparecer como nación, desastre del que escapó gracias al empuje de Mustafá Kemal (Atatürk) y a su victoria en 1922 sobre los griegos.

A los periodos bélicos que he mencionado, provocados por acosos exteriores, hay que añadir las alteraciones internas sufridas por Turquía en los albores del siglo XX, la más significativa de las cuales fue la revolución de los llamados «Jóvenes Turcos», quienes en 1908 se alzaron contra el sultán Abdul Hamid II (1842-1918), al que se puede considerar como el último de los sultanes otomanos. Dando al traste con las reformas liberales de los Tanzimat puestas en marcha desde 1839 por su padre Abdul Mecid (1839-1861) y, tras la abolición de la Constitución proclamada por él mismo en 1877, Hamid gobernó el país durante treinta y un años en régimen despótico, implantando una férrea censura y un sistema de control interno, mediante el espionaje y la delación, que llevó a la cárcel o al patíbulo a cualquiera que fuera sospechoso de mantener una opinión contraria a la suya. Ello provocó el exilio de los elementos librepensadores y liberales del país, entre ellos no pocos sefardíes, que alentaron desde fuera la aludida sublevación militar de los Jóvenes Turcos (*vid.* al respecto el texto que incluyo en el parágrafo V.1 *infra*).

Tal revolución y la consiguiente proclamación de igualdad de derechos civiles para todos los súbditos otomanos, sin distinción de religión o de credo, puso en el candelero un asunto que ya venía fraguándose desde las citadas reformas de los Tanzimat: el servicio militar obligatorio de

todos los jóvenes otomanos. Por lo que respecta a los judíos, tal obligación resultaba particularmente penosa por tres factores: los requisitos de una comida apta desde el punto de vista religioso; su desconocimiento —aunque parezca mentira después de cuatro siglos— de la lengua turca; y lo que desde el principio se temió y que resultó ser verdad: que los judíos reclutados no hicieron un real servicio de armas, sino que mayoritariamente fueron usados como obreros al servicio del ejército, en trabajos tales como desempedrar y construir caminos, abrir túneles y rutas, talar bosques, etcétera.

En 1912, al concluir la primera guerra balcánica, se produjo un hecho de excepcional importancia para la historia de los judíos del Imperio otomano: el paso de manos turcas a griegas de la ciudad de Salónica, en donde la población judía había llegado a ser mayoría. Desde los mismos comienzos de su ocupación de la ciudad, los griegos, que como ya he mencionado arriba habían sido los tradicionales enemigos de los judíos en su convivencia forzosa bajo el Imperio, hicieron sentir sus sentimientos antijudíos.

Diversos y graves acontecimientos fueron abatiéndose sobre la comunidad judía de Salónica a partir de entonces, siendo el más sobresaliente el terrible incendio, para muchos provocado, que en 1917, en plena primera guerra mundial, redujo a cenizas la parte antigua, habitada fundamentalmente por judíos. El desastre, que para muchos historiadores marcó el principio del fin de la rica y culta comunidad sefardí salonicense, se vio agravado por la política de expropiaciones masivas de la zona siniestrada puesta en marcha por el gobierno y que llevó a la más absoluta ruina a miles de familias judías, que se vieron despojadas, sin casi compensación, de las que habían sido sus propiedades seculares. El antisemitismo griego, sustentado por la política de Eleferios Venizelos, quien violó en repetidas ocasiones los derechos civiles de los judíos, alcanzó uno de sus puntos culminantes en el pogromo desatado en la ciudad en 1931. Y aún había de sufrir la judería griega algo mucho más grave, como fue su casi total destrucción en la segunda guerra mundial con la ocupación de Grecia por los alemanes en 1942. Solo unos ocho mil judíos volvieron de los campos de exterminio de los cerca de sesenta mil que fueron arrancados de sus hogares por los nazis.

Mejor suerte tuvieron, por ejemplo, los judíos de Turquía, pues aun durante la guerra no dejó de haber manifestaciones antisemitas, la neutralidad del país, que se mantuvo hasta las vísperas de la finalización del conflicto, permitió a los judíos turcos escapar de una matanza generalizada.

Muchos de los acontecimientos que he señalado —servicio militar, paso de Salónica a manos griegas y su incendio, las constantes guerras y las consiguientes y permanentes crisis económicas— dieron lugar, desde los albores del siglo xx, a una fuerte corriente de emigración de los sefardíes de los Balcanes a diferentes países europeos —Italia, España y sobre todo Francia—, a África —sobre todo al Congo y a Rodesia—, a Israel —recordemos que en 1917 se produjo la llamada declaración Balfour, que permitió la entrada de judíos en la Palestina por entonces bajo Mandato británico— y sobre todo a las dos Américas. La emigración fue sobre todo de gente joven, quienes se llevaron la savia nueva fuera del hogar tradicional en que los sefardíes habían vivido durante casi cuatro siglos; esos emigran-

tes sufrieron las consiguientes transformaciones que luego indicaré en lo que a su herencia cultural hispana se refiere. Este periodo de entreguerras al que me he referido es el tercero que antes he denominado abierto, ya que la comunidad sefardí del que fuera el Imperio otomano se abre de nuevo, pero esta vez al ancho mundo y muy escasamente a España.

III. LITERATURA

Definimos la literatura sefardí que vamos a examinar como la creación literaria de los judíos oriundos de España o a ellos asimilados —me refiero a los romaníotas, judíos establecidos desde siglos en Grecia y hablantes de griego—, producida o transmitida en judeoespañol desde las primeras generaciones de expulsos hasta nuestros días. Tal literatura se ha producido y se ha transmitido en los núcleos en que el judeoespañol se ha mantenido vivo durante cerca de cinco siglos⁴.

Pero antes de entrar en el examen de la literatura sefardí, es preciso hacer algunas consideraciones previas⁵.

Generalmente, por literatura de un pueblo se entiende el conjunto de obras literarias producidas por ese pueblo en la lengua que le es propia y que le sirve de vehículo de comunicación. Tal concepto generalizador no es válido, sin embargo, para todas las culturas y también nos falla a la hora de referirnos a la literatura de los sefardíes en su conjunto. En los tiempos cercanos a la expulsión nos encontramos ante un mundo hispanojudío que puede ser bilingüe, lo que quiere decir individuos capacitados en términos generales para una producción literaria, que tanto puede expresarse en lengua hebrea como en lenguas ibéricas. Con el paso de los siglos y ya en la diáspora de España, a ese bilingüismo inicial habrá que sumar las lenguas de cultura en cuyo entorno el sefardí ha vivido y especialmente las aprendidas en su formación escolar.

Por lo que tiene de judío, el sefardí usa el hebreo y se vale de él en numerosas obras literarias; pero esta parcela de su producción debemos considerarla como integrante de la literatura hebrea general. Y lo mismo cabe integrar en sus respectivas literaturas la producción literaria de sefardíes en otras lenguas: inglés, francés, alemán, holandés, dialectos italianos, portugués, español (de España), búlgaro, turco, neogriego y serbocroata.

4. Sobre el judeoespañol y entre otros muchos estudios que podrían citarse, remito al fundamental artículo de Hassán 1995, y a las colaboraciones de Minervini, Schmid y Mancheva, en Romero (ed.) 2008, 25-49, 51-79 y 81-118, respectivamente, así como a sus amplias bibliografías. Por lo que tienen de visión de conjunto *vid.* Quintana Rodríguez 2006; y García Moreno 2010a-b.

5. Presentaciones generales de la literatura judeoespañola ya han quedado expuestas en otras ocasiones; véase al respecto los libros colectivos de Díaz-Mas (ed.) 1988, y muy especialmente de Romero (ed.) 2008, en donde podrán encontrarse presentaciones de conjunto sobre temas históricos, lingüísticos y literarios, entre los que cabe destacar los apartados dedicados a los géneros de la literatura rabínica sefardí, las coplas, el teatro, el romancero, la narrativa, el cancionero popular, la música tradicional, etc. Tal obra es la más reciente exposición de conjunto sobre el tema y constituye un imprescindible manual para el interesado en el conocimiento de la lengua y de la literatura sefardíes. Hay que remitir asimismo a Romero 1992, donde pueden verse estudios generales sobre los diversos géneros de la literatura sefardí, que van acompañados de amplias bibliografías de lo publicado hasta esa fecha. De muy reciente aparición: Bürki y Romero (eds.) 2014, y Pomeroy, Refael y Romero (eds.) 2014.

En cuanto a la producción literaria de los sefardíes en lengua hispana, tampoco puede ser considerada en su conjunto como un todo uniforme. Tal es el caso de los judíos que abandonaron la Península no en 1492, sino después; estos, pasados necesariamente por la conversión forzada al cristianismo, desarraigados al menos durante una generación de las prácticas judías, que habían vivido integrados en los ambientes culturales españoles y portugueses, y que no perdieron su contacto con España hasta siglos después, una vez exiliados a Holanda y a otros países del occidente de Europa, produjeron durante el siglo XVII obras en un español prácticamente igual al peninsular de la época y tampoco presentan en sus fuentes de inspiración ninguno de los rasgos específicos que se dan en las producidas por sus hermanos de los Balcanes, siendo en realidad obras literarias que podemos considerar como de españoles en el exilio. Así, por ejemplo, las obras de teatro escritas en el siglo XVII por Enríquez Gómez, Leví de Barrios y otros autores, debemos agruparlas por su temática y por su lengua con las del teatro español del Siglo de Oro.

Con el paso del tiempo, primero el español y luego el portugués van paulatinamente desapareciendo como lenguas literarias y de cultura de esas comunidades, dando paso a las lenguas nacionales: el holandés en los Países Bajos, los dialectos italianos en Italia, el francés en el sur de Francia, y posteriormente el alemán en Hamburgo y el inglés en Inglaterra y Estados Unidos⁶.

Caso bien distinto es el de la situación lingüística de los sefardíes asentados en los Balcanes. Primero, porque no les cupo asistir a los profundos cambios que en el siglo XVI se produjeron en el castellano; y segundo, porque aislados en la autonomía de sus comunidades, no se sintieron impelidos a aprender las lenguas del entorno, cifrando en la suya, el judeoespañol, su identidad nacional. Así pues, durante los siglos XVI y XVII las diversas lenguas hispánicas que hablaban se van consolidando en una sola, no exenta de variaciones internas, que presenta un sistema independiente del de la española, a partir de aquella situación inicial en la que ambas eran variedades de un mismo sistema. Eso no sucede, como tan a menudo se ha dicho y se dice, porque la lengua sefardí hubiera quedado frenada en ese punto de partida, fosilizada en su situación inicial, sino porque ambas, y la sefardí no menos que la española, fueron sufriendo cambios hasta llegar a ser dos sistemas diferentes.

Y volviendo ya a la literatura, de todo este complejo cuadro que a grandes rasgos he trazado, voy a ocuparme aquí, por definición, exclusivamente de las obras producidas por los sefardíes en esa lengua a la que me acabo de referir, el judeoespañol, el cual les ha servido de vehículo de comunicación oral y escrita durante siglos.

Podemos distinguir dos áreas geográficas en la producción literaria sefardí. Por un lado, el hábitat del Imperio otomano y el de los países surgidos tras su desmembración, al que hay que sumar la ciudad de Viena. Sus principales centros editoriales fueron Constantinopla, Salónica, Esmirna, Jerusalén, Sofía, Belgrado, Alejandría, Viena, etc. En toda esta zona del

6. Puede verse una visión de conjunto sobre la producción literaria de estos sefardíes, denominados «occidentales» en la colaboración de Díaz Esteban, en Romero (ed.) 2008, 593-610.

oriente de Europa se produce abundante literatura propia y original en judeoespañol y también perviven en ella los géneros de transmisión oral.

La segunda área es la del norte de África, fundamentalmente Marruecos y también Gibraltar, de la cual, y como ya he anticipado, no vamos a ocuparnos aquí, ya que, si bien en ella han pervivido vigorosamente los géneros de transmisión oral, es prácticamente inexistente la producción literaria escrita en jaquetía, nombre que recibe el judeoespañol de la zona del Estrecho, y ello debido a la falta de imprentas hasta épocas muy cercanas.

Por el papel relevante que tuvieron sus imprentas, debemos mencionar también algunas ciudades italianas, como en una primera época Pisa y Venecia, y en todas las épocas la ciudad de Liorna, en donde se reimprimieron un buen número de obras publicadas en los Balcanes que se difundieron en gran medida entre los lectores sefardíes de Marruecos y de Gibraltar. De esta manera Liorna hizo las veces de puente cultural entre los sefardíes del oriente de Europa y los del norte de África.

Como iremos viendo, el desarrollo de la literatura judeoespañola está frecuentemente condicionado por los acontecimientos históricos y sociales en los que se ve inmersa la diáspora sefardí. A este respecto debemos señalar tres hitos relevantes que van a determinar tres diferentes etapas en su producción. Tales hitos guardan estrecha relación con algunas de las situaciones histórico-culturales que ya he señalado antes y cronológicamente podemos situarlos en: el transcurso del siglo XVI, como periodo de instalación; los principios del siglo XVIII; y los mediados del siglo XIX y el devenir del siglo XX.

Antes de entrar en materia conviene hacer aún dos últimas precisiones. La primera es la de que esta literatura se ha escrito hasta prácticamente la segunda guerra mundial mayoritariamente con letras hebreas, es decir, en aljamiado⁷, de forma que para difundir sus textos entre un público hispánico, el estudioso de nuestros días debe someterlos a un proceso de transcripción a letras latinas.

La segunda precisión viene a establecer una cierta clasificación en todo el material literario que conocemos. Observada en su conjunto y atendiendo a su inspiración, a su temática y a su finalidad, podemos distinguir en la literatura judeoespañola dos planos: el religioso y el secular.

Hay que tener en cuenta que para el sefardí, como para el judío en general, lo *religioso* es una categoría que trasciende lo meramente teológico o doctrinal, que incide sin límites precisos en todos los actos cotidianos, y que engloba todo lo que forma parte del patrimonio mental y vivencial del judío, acumulado en el curso de las generaciones. Entendido así el concepto, casi toda la literatura sefardí producida hasta la renovación cultural de mediados del siglo XIX resulta ser literatura religiosa; pero en virtud de las consideraciones precedentes, más propiamente debemos denominarla literatura *patrimonial*. Se trata de una literatura *judía* de contenido y netamente *hispana* en su forma que viene a satisfacer el deseo que tiene el sefardí de *meldar*, es decir, de leer o de estudiar toda suerte de libros de inspiración religiosa los cuales se ocupan tanto de las normas y prácticas

7. Vid. al respecto la colaboración de Hassán sobre sistemas gráficos del judeoespañol en Romero (ed.) 2008, 119-144.

del judaísmo como de sus principios morales, todo ello bajo el paraguas de las fuentes hebreas tradicionales comunes a todos los judíos.

A partir de mediados del siglo XIX, la literatura patrimonial no se interrumpe, pero empieza a convivir con los géneros *seculares* de reciente adopción. Esta literatura *adoptada* es mayoritariamente francesa en su inspiración y está expresada en un neojudeoespañol muy evolucionado y distanciado de su secular antecedente hispánico.

Paralelamente a los géneros patrimoniales y adoptados y a veces entrecruzándose con ellos corre la ininterrumpida corriente de la literatura transmitida, es decir, los géneros tradicionales de transmisión principalmente oral, como son el romancero, el cancionero, el refranero y la cuentística popular, de los que aquí no voy a ocuparme.

Y hora es ya de entrar en materia. Ante la imposibilidad de abordar aquí toda la amplia producción literaria de los sefardíes desarrollada a lo largo de cinco siglos y plasmada en miles de obras que se nos han conservado en impresos y en manuscritos, voy a referirme solamente a aquellos géneros y obras que me parecen más representativos, siguiendo una exposición más o menos cronológica. Así pues, voy a ocuparme de: 1) la producción literaria del siglo XVI y las traducciones de la Biblia; 2) el siglo XVIII como el de Oro de la letras sefardíes; y 3) el siglo XIX y la influencia europea. El presente estudio concluirá con un último apartado sobre la situación de esta literatura en la actualidad.

IV. LA PRODUCCIÓN LITERARIA DEL SIGLO XVI Y LAS TRADUCCIONES DE LA BIBLIA

El siglo XVI es el de asentamiento de las nuevas comunidades creadas por los expulsos de España, y su producción literaria está fundamentalmente encaminada a proporcionar al sefardí no ducho en hebreo los instrumentos necesarios para cumplir mejor con la práctica judía y con los ritos sinagogaes. Durante este periodo, en el que es muy abundante la producción en lengua hebrea, lo que se escribe en judeoespañol se limita en su mayoría a traducciones de esa misma lengua. Se trata de obras cuyos temas los podemos encuadrar dentro de la denominación general de *Jojmat Yisrael*, «sabiduría del pueblo judío», siendo sus fuentes de inspiración las del pensamiento judío tradicional. La mayoría de ellas vieron la luz hacia la segunda mitad del siglo y en buena parte estaban destinadas a rejudaizar a los conversos que en incesante goteo iban llegando al Imperio otomano desde el occidente de Europa.

Entre las obras traducidas y originales cabe mencionar, entre otras, algunas que aparecieron en Salónica y en Constantinopla, como el libro de normativa religiosa *Hiljot shejitá* (ca. 1510), sobre las normas de la matanza ritual de animales para hacerlos *kasher*, es decir, aptos para su consumo, la traducción a cargo de Saddic Yosef Formón de la obra de moral *Jobot ha-lebabot* (*Los deberes de los corazones*) (ca. 1568) del autor hispanojudío del siglo XII Bajya ibn Pacuda y el también libro de moral *Yijús ha-saddiqim* (*El linaje de los justos*) (1593), versión del libro en hebreo publicado en Constantinopla hacia 1515 o 1520 sobre el lugar

donde están enterrados los justos en Israel. Otras obras vieron la luz en Salónica, como el tratado de disputa judeocristiana *Fuente clara* (ca. 1595), y el *Shulján ha-panim* o *Mesa del alma* (1568), con la traducción de los tratados *Yoré deá* (lit. *Enseñará conocimiento*) y *Oraj hayyim* (*Senda de vida*) del código religioso normativo *Shulján aruj* (*Mesa preparada*) del sefardí del siglo XVI Yosef Caro, editado por primera vez en hebreo en Venecia 1565, es decir, solo tres años antes.

Muchas de las versiones citadas están hechas con el sistema de traducción denominado *calco*, que tiene unas características determinadas y una función claramente definida: la de mantener la estructura sintáctica de la fuente hebrea que se traduce y ello por respeto a la lengua santa; el sistema sigue antiguos sistemas de traducción desarrollados antes de la expulsión.

Este proceso cuasi químico de la traducción servil, en la exposición de cuyo sistema no voy a entrar, se hace aún más evidente en las traducciones de los textos hebreos necesarios para el servicio sinagoga, es decir, la Biblia, las oraciones y los poemas litúrgicos de los oracionales de diario y de fiestas, y también otras obras de especial predicamento para la vida religiosa, como el tratadito misnaico de contenido moral *Pirqué abot* y la *Hagadá*, obra que es preceptivo leer en los hogares judíos y en lengua vernácula durante la cena festiva de la segunda noche de Pascua.

A continuación me ocupo muy brevemente solo de las traducciones bíblicas que, si bien se inician en el siglo XVI, sobrepasan ampliamente dicho siglo⁸.

Pero antes de entrar en ello y por su especial interés cabe mencionar las únicas obras de libre creación y fuera del estricto campo de lo religioso que se escribieron en aljamiado durante el siglo XVI, todas ellas debidas a la pluma de Mosé Almosnino (Salónica, 1518-1580)⁹; me refiero a las denominadas: *Regimiento de la vida* (Salónica, 1564), de moral (Zemke 2004), que lleva como apéndice el *Tratado de los sueños*; las de tema científico *Tratado del estrolabio* (manuscrito, redactado en 1560) y el *Canon de reloj de plata* (manuscrito, redactado en 1570); y la histórica *Crónica de los reyes otomanos* (manuscrito, redactado antes de 1567) (Romeu Ferré 1998). Aparte de su interés literario, tales obras tienen también el interés añadido de la lengua en la que están escritas: aquí nos encontramos con un prejudeoespañol, muy próximo al castellano coetáneo, aunque apuntando ya en ellas algunos de los rasgos que más tarde encontraremos plenamente desarrollados en la lengua sefardí de siglos posteriores.

También podemos considerar como de libre creación, si bien dentro del marco de lo religioso, algunas *responsas* redactadas en judeoespañol por los rabinos de la primera generación de expulsos y dispersas en obras mayoritariamente redactadas en hebreo. Recientemente se ha iniciado el estudio de tales pasajes, que hasta ahora no habían sido convenientemente recopilados y estudiados.

8. Vid. al respecto la presentación de conjunto de Pueyo, en Romero (ed.) 2008, 193-263.

9. Sigo los datos de la introducción de Romeu Ferré 1998; vid. allí bibliografía.

1. *Las traducciones de la Biblia*

El libro bíblico más antiguo que nos ha llegado traducido es el de Salmos, que hacia 1540 se publicó en Constantinopla; siete años más tarde, en 1547, vio la luz allí mismo el texto completo del Pentateuco en su muy afamada versión trilingüe, en hebreo, neogriego y judeoespañol.

Algún tiempo después, y probablemente con el propósito de completar la labor iniciada en Constantinopla, se reemprende en Salónica la labor editorial. De los libros publicados entre 1568-1572 y 1583-1585 se nos han conservado Isaías, Jeremías, Ezequiel, dos ediciones de Profetas anteriores y Salmos, Proverbios, Job y Daniel; y la edición más antigua que conocemos del Cantar de los Cantares es de Salónica (1600).

A la tarea de las traducciones bíblicas no fueron ajenos los sefardíes del occidente de Europa, y en 1553 Yom Tob Atías (Jerónimo Vargas) y Abraham Usque (Duarte Pinel) imprimen en Ferrara una traducción completa en letras latinas de la Biblia (Hassán ed. 1994).

Veamos, como ejemplo, un fragmento de tal traducción, tomado del inicio del libro bíblico de Ester, donde puede verse el apegramiento al texto hebreo y la dislocación de la sintaxis del español:

[1] Y Fue en dias de Ahasveros: el Ahasveros el reynan desde India y fasta Ethiopia ciento y veynte y siete prouincias. [2] En los dias essos: como se asentasse el rey Ahasveros sobre silla de su reyno que en Susan la Metropolitana. [3] En año de tres a su reynar fizo combite a todos sus mayoresales y sus sieruos: fonsado de Persia y Media los duques y mayoresales de las prouincias delante el. [4] En su mostrar a riqueza de honrra de su reyno y gloria de hermosura de su grandeza: dias muchos ciento y ochenta dias. [5] Y en cumpliendose los dias estos fizo el rey a todo el pueblo los fallados en Susan la Metropolitana de grande y fasta pequeño combite siete dias: en patio de huerto de palacio del rey. [6] Blanco verde y cardeno trauado con cuerdas de lino y purpura sobre circulos de plata y pilares de marmor: lechos de oro y plata sobre enlosamiento de cristal y marmor y pario Jacinto.

Hijas de Ferrara son las sucesivas reediciones de la Biblia que ya en el siglo XVII aparecieron en Ámsterdam, tornándose bilingües en el XVIII con la rica edición de Salomón Proops.

También en Ámsterdam se llevan a cabo durante el siglo XVII traducciones españolas del Pentateuco y de libros proféticos, necesarios estos últimos para las denominadas *haftarot*. De todas ellas solo mencionaré el Pentateuco de Menassé ben Israel (Ámsterdam, 1655) con sus diversas reediciones.

Volviendo a Oriente, en el siglo XVIII se siente la necesidad de una nueva versión de la Biblia en judeoespañol, y así entre 1739 y 1745 aparece en Constantinopla la traducción de Abraham Asá, primera en letras hebreas que comprende toda la Biblia. Esta traducción marcó un hito en las versiones de la Biblia y sirvió de base a todas las ediciones castizas que se hicieron entre los siglos XVIII y XIX entre los sefardíes orientales.

A principios del siglo XIX (1813-1815) se publicó en Viena una nueva versión completa de la Biblia, la de Yisrael ben Hayyim, conocida vulgarmente como *Minjat Shay* (*Ofrenda de Selomó Yedidyá*) por el nombre

del comentario que acompaña el texto, la cual tuvo también gran difusión entre los sefardíes del norte de África. Por último, en 1838 se publica en Esmirna otra nueva versión de toda la Biblia, llevada a cabo ahora por el clérigo protestante alemán de la Misión americana Wilhelm Gottlieb Schawfler; y por raro que parezca teniendo en cuenta a su autor, podemos considerar esta traducción como la última castiza llevada a cabo entre los sefardíes del oriente de Europa. Aún cabe, sin embargo, mencionar otra versión judeoespañola de todo el texto bíblico que representa ya un espíritu nuevo y distinto del castizo sefardí; me refiero a la llevada a cabo por la Misión protestante escocesa, diferente de las sefardíes sobre todo en su lengua, que vio la luz en Constantinopla (1873) y que gozó de una notable difusión, siendo reeditada allí mismo en 1895 y 1905.

V. EL SIGLO XVIII COMO EL DE ORO DE LA LITERATURA JUDEOESPAÑOLA

Tras el silencio del siglo XVII, del cual casi lo único nuevo que nos ha llegado en judeoespañol son reediciones de obras impresas en el siglo XVI y más pasajes insertos en libros de *responsa*, entramos en el siglo XVIII, a partir del cual y a un ritmo inusitado, las prensas sefardíes empiezan a producir ya de forma imparable centenares de obras en judeoespañol, en su mayoría de libre creación, producción que perdurará hasta ya bien entrado el siglo XX. Esta eclosión literaria viene determinada por varios factores de tipo histórico, de los que mencionaré los más relevantes.

A mediados del siglo XVII sucedió en el seno de las comunidades judías de los Balcanes un acontecimiento que habría de tener muy importantes consecuencias en su desarrollo cultural. Me refiero al surgimiento y frustrante final del movimiento pseudomesiánico de Shabbetai Sebí. Este sefardí, originario de Esmirna (1629-1676), se dio a conocer hacia la mitad del siglo como el mesías esperado por el pueblo judío y arrastró tras sí a numerosos adeptos de entre las comunidades de los Balcanes, saltando el movimiento las fronteras del Imperio otomano y extendiéndose con una fuerza inusitada por las comunidades sefardíes del occidente de Europa (Holanda e Italia) y también por los núcleos judíos de centroeuropea, es decir, los del judaísmo asquenazí. Las polémicas entre adeptos y detractores del falso mesías produjeron grandes disensiones en el seno de las comunidades, dividiendo a sus miembros en bandos inconciliables. El movimiento hizo crisis en 1666, cuando, amenazado por el sultán Mehmed IV con males mayores que afectaban a su integridad física, Sebí optó por convertirse al islam, conversión en la que le siguieron un buen número de adeptos, los cuales habrían de constituir una secta criptojudía dentro del islam —la de los *dömnés*—, que ha perdurado casi hasta nuestros días, especialmente en Esmirna y en Salónica.

Los sefardíes de Oriente se abren, pues, al siglo XVIII bajo el peso de la frustración que había dejado tras sí el amargo fracaso de sus esperanzas mesiánicas. El desgraciado final de aquel ciclón que sacudiera la Europa judía del siglo XVII dejó un reguero de desaliento, y, lo que es peor, descompuso la faz de las comunidades como un cristal quebrado en mil

pedazos. Tal situación confluyó además con el paulatino declinar de los estudios rabínicos en hebreo, que, por diversos motivos, había venido produciéndose desde hacía tiempo en las comunidades sefardíes del mundo balcánico, lo que significaba que eran escasas las gentes del común del pueblo capaces de sumirse en el estudio de las fuentes clásicas del judaísmo en donde habrían podido reponer sus abatidos espíritus.

La lengua hebrea había pasado a ser patrimonio exclusivo de una elite de rabinos y los libros en esa lengua que las gentes sencillas habían heredado de sus antepasados yacían olvidados por inasequibles. Con la falta de lectura de libros religiosos, iba en aumento la incultura del pueblo y la ignorancia de sus propios fundamentos y tradiciones.

Ante estos hechos, y con el fin de despertar el interés por los valores tradicionales religiosos, únicos que por entonces son dignos de ser considerados como valores culturales, surge un grupo de autores, todos ellos dotados de amplios conocimientos rabínicos, que asume la tarea de proporcionar a sus correligionarios la enseñanza religioso-patrimonial judía con el fin de afianzarlos en su propia identidad y precaver también a las gentes contra otras posibles tormentas como la shabetaica. Esta comunicación de los valores propios no podía hacerse en hebreo, sino que había que recurrir a una lengua comprensible para todos, es decir, al judeoespañol. En ello ha visto I. M. Hassán un paralelo con la actitud de nuestro Alfonso X el Sabio cuando promovió la puesta en lengua vernácula del saber que hasta entonces se había expresado habitualmente en latín.

Gracias a la labor de ese grupo de rabinos, que se sienten copartícipes de una misma tarea de reeducación popular, se inicia lo que consideramos como el Siglo de Oro de la literatura judeoespañola.

Conviene subrayar que mayoritariamente —con una notable excepción de la que luego me ocupo— todo lo que se produce en este renacer cultural está teñido por el tono común de lo religioso. Aquellos rabinos buscaron abordar el espíritu del judío sefardí de su tiempo por dos caminos que tienden al mismo fin: la culturización religiosa. En primer lugar, hay que facilitarle la comprensión del texto bíblico y de la liturgia, y por ello Abraham Asá lleva a cabo sus ya citadas versiones de la Biblia, así como del oracional. Pero además hay que proporcionarle textos en judeoespañol que vengan a abastecer la ya aludida necesidad que siente todo judío de *meldar*, es decir, de leer y estudiar toda suerte de textos religiosos.

El renacer literario viene favorecido además por otros dos factores que debemos tener en cuenta. Por una parte, existen en ese momento familias sefardíes enriquecidas por el comercio, que se habían ido encumbrando al socaire de los vientos de bienestar económico que durante el siglo XVII habían soplado por el Imperio otomano y a la implantación en muchas ciudades, sobre todo en las portuarias, de las llamadas Compañías de Levante de diversas naciones europeas; con frecuencia estas familias se convertirán en mecenas editoriales de nuestros autores.

El otro factor importante es el perfeccionamiento de las técnicas editoriales desarrolladas hacia los años treinta del siglo XVIII principalmente en Constantinopla por una familia de judíos centroeuropeos, los Asquenazí, huidos de las persecuciones que por aquellos tiempos se abatían

sobre el judaísmo de Polonia. La actividad de la imprenta de Yoná Asquenazí convirtió a la Constantinopla de entonces en la metrópoli de la imprenta hebrea de todo el Mediterráneo; y a su muerte en 1745, sus hijos Nisim y Reubén continuaron la labor del padre. He aquí cómo, por azares de la fortuna, un asquenazí se convirtió en el más firme propulsor de las ediciones más castizamente sefardíes y en compañero de penas y fatigas de sus autores.

Tenemos, pues, los tres elementos necesarios para que surja el libro: autor, financiación y técnica editorial. Con la combinación de esos tres factores —un grupo de rabinos empeñados en una tarea común de reeducación popular, la posibilidad de un mecenazgo y una imprenta especialmente activa— se inicia lo que consideramos como el Siglo de Oro de la literatura judeoespañola.

No podemos referirnos aquí a los cientos de obras que a lo largo del siglo XVIII publican los sefardíes sobre temas de normativa religiosa, de moral y de otros saberes rabínicos, bien traducidas del hebreo, bien de creación propia¹⁰. Voy a referirme solamente a: 1) la labor traductora del ya citado Abraham Asá; y a las obras más representativas del renacer literario en lengua sefardí, 2) el *Meam loez* —obra que se convierte en género—, y 3) las coplas —género que se plasma en numerosas publicaciones—; ambos desbordan el siglo y siguen produciéndose en los siguientes.

Como arriba anunciaba, la única obra de contenido secular que conocemos del siglo XVIII es el muy interesante libro titulado *La güerta de oro* (Liorna, 1778), de David Bajar Mosé Atías (Lehmann 2005).

1. Abraham Asá y su labor de traducción

En cuanto a Asá no nos han llegado apenas datos de su vida. Se supone que nació en Constantinopla hacia 1710, y es en esta misma ciudad donde aparecen las primeras ediciones de sus obras. La fecha de su muerte se ha fijado hacia 1770.

Aparte de su ya citada versión de la Biblia, entre 1729 y 1762 publica en Constantinopla nueve libros, la mayor parte de los cuales fueron luego reeditados. El primero de la serie es *Letras de rabí Aquiba* (1729), versión del libro cabalístico *Otiyot de-rabí Aquiba*. Siguen su *Séfer Sorjé sibbur* (1733), en el que formula en prosa rimada una recopilación de normas religiosas; y sus traducciones del oracional de diario en el *Bet tefillá* (1739), y del libro de ficción histórica *Séfer Bin Gorión* (1743), al que incorporó una historia sucinta de los sultanes otomanos. Otras obras traducidas por Asá fueron el libro de lecturas morales *Sébet musar* (ca. 1740), escrito en hebreo por el rabino sefardí Eliyahu Cohén, el tratado *Oraj Hayyim* del *Shulján aruj*, que apareció con el título de *Shulján ha-mélej* (1749), y el *Menorat ha-maor* (1762) (Albarral 2001), escrito por el autor hispanojudío Yisjac Aboab, de fines del siglo XIV.

10. Vid., por ejemplo, Lehmann 2005; y Hassán, en Romero (ed.) 2008, 265-300.

2. *El Meam loez*

De entre las obras literarias que en los albores del siglo XVIII se produjeron en judeoespañol destaca por su especial importancia el *Meam loez*, que fue una de las más representativas de su renacimiento literario y en la cual se conjuga la versión al judeoespañol de textos hebreos con la libre creación en lengua sefardí.

Su iniciador fue Yacob Julí, nacido en Palestina (Safed) en 1690 y muerto en Constantinopla en 1732 a la temprana edad de cuarenta y dos años. Las palabras que dan título a la obra, que podemos traducir como «Del pueblo que no habla hebreo», están tomadas del primer versículo del salmo 114, que forma parte de la oración llamada Halel, integrada en la *Hagadá de Pascua*; ese versículo 114,1 reza así: «Beset Yisrael mi-Misráyim, bet Yaacob *meam loez*» (Al salir Israel de Egipto, la casa de Jacob de un pueblo bárbaro), es decir, de un pueblo de *lengua bárbara* o *extranjera*, o como traducen las biblias sefardíes: «pueblo *ladinán*».

Yacob Julí, en su afán de dotar a sus correligionarios de un libro que les sacara de la ignorancia de la ley y de las prácticas del judaísmo y que les devolviera el gusto de leer literatura religiosa, concibió su obra como un vasto comentario a la Biblia en el cual tendría cabida todo cuanto de material legislativo, legendario, histórico, anecdótico y folclórico, moral y místico, y otros temas muy variados, hubiera desarrollado la comentarística rabínica anterior y fuera capaz de aducir el autor en la ilustración de cada versículo o de cada pasaje del texto bíblico. Si bien la finalidad de Julí era la de enseñar deleitando, sin embargo, lo principal para él es transmitir el conocimiento de la norma religiosa o halajá.

Más que un libro el *Meam loez* es un sistema de comentario al que se aplican una docena de autores distintos durante más de siglo y medio. El resultado es una especie de enciclopedia del saber tradicional judío en general y sefardí en particular, en cuya elaboración podemos distinguir tres etapas: la del *Meam loez* clásico (siglo XVIII), la del *Meam loez* de transición (segunda mitad del siglo XIX) y la del *Meam loez* nuevo (finales de ese mismo siglo), separadas por dos periodos intermedios en los que no se produce nada nuevo y solo se reedita lo anterior.

El *Meam loez* que denominamos clásico se publicó entre 1730 y 1777 en Constantinopla y comprende el comentario a los cinco libros del Pentateuco. Yacob Julí redactó el correspondiente al libro de Génesis (1730) y a la mitad de Éxodo (1733). A su muerte retomó la pluma Yisjac Magriso, reanudando el trabajo en el mismo punto y lugar en donde lo había dejado su predecesor. Así, completó Éxodo (1746-1747) y elaboró el comentario a Levítico (1753) y a Números (1764). Continuó la tarea Yisjac Argüeti con el comentario a Deuteronomio, del cual apareció (1773) solo el correspondiente a las tres primeras perícopas de las once que tiene el libro, si bien podemos suponer que el resto del comentario estaba ya redactado y en manuscrito.

A pesar de haber sido elaborado por tres manos distintas, el *Meam loez* al Pentateuco presenta una notable uniformidad, quizá debido a una serie de características comunes a todos ellos, siendo la más relevante la sólida cultura rabínica de sus autores.

Julí y sus inmediatos seguidores usan en su forma de elaborar el comentario un sistema que está íntimamente ligado al espíritu y a la forma de la comentarística rabínica tradicional y secular: es en realidad la tradición rabínica la que habla por tres bocas distintas. Y así mediante la aportación de fuentes o a través de comentarios propios, el texto bíblico da pie para hablar de instituciones, normas y ritos del judaísmo, de su historia y su leyenda, de normas de convivencia e higiene, de principios morales y de mesianismo, para dar noticia sobre geografía e historia de las naciones, de astronomía, meteorología, agronomía, ciencias naturales, profilaxis y magia, y para aducir datos folclóricos y documentales de las comunidades sefardíes.

Las diferencias que podemos notar entre unos libros y otros vienen dadas más por la materia para comentar que por una diferente concepción del comentario de sus respectivos autores.

Veamos un ejemplo tomado del *Meam loez* a Gn 3, en el que puede verse como, a partir del comentario a un pasaje bíblico, el exegeta aprovecha la ocasión para indicar a sus correligionarios cómo deben hacerse las colectas en la sinagoga:

«*Veet Yehudá salah lefanav vego*» [Gn 46,28: Envió por delante de sí a Judá, etcétera] [...]. Y salió Yosef con toda la gente de Misráyim [Egipto] y modos de tañeres y cantares y alegría grande. Y antes que lo conociera, su padre se encorvó a él; que siendo vido Yaacob a un rey con tanta gente, fue hejréah de [tuvo que] hacerlo. Y entonces se apenó Yosef que se le acortaron los años [...] y se abocó [se inclinó] sobre su garganta y lloró mucho [...]. * [Rasi:] Ma [Pero] Yaacob no lo besó a Yosef ni hizo ningún sentimiento porque aquella hora estaba diciendo la Semá. Que sabrés que cuando se dice la Semá no se puede hacer de señas ni con los besos [labios] ni con los dedos ni de ningún otro modo, porque es pecado muy grande, y afilú [incluso] para cosa de misvá [precepto].

«* [D]a (Opinión propia) Y así estas coetas [colectas] que hacen en el cahal [sinagoga], cualo para bicur holim [asistencia a los enfermos] o Talmud Torá [escuelas religiosas] o resto de sedacá [limosnas, donaciones], debe tener cargo el gabay [tesorero] de no arodear en la hora que están diciendo la Semá, tanto la mañana tanto la noche en arbit [oración de la tarde], siendo que le da una pará [moneda] y le hace de señas que le dé dos as' atrás [que le devuelva dos céntimos]; y afilú que si le topa as' menudo [dinero suelto], no puede mancar de revolverse su dáat [pensamiento] de buscarlo y no sabe lo que dice, y se llama hacer misvá con aberá [pecado]. Por esto lo derecho es que después del cadís de «Titcabal» se alevante el gabay y acojga de la gente, que entonces es tiempo de la misvá [buena obra]. Y en tefilá la hora de esto es cuando conpeza [empieza] el mezamer [cantor, chantre] a decir «Vaibárej David» [Y bendijo David] [...] que estando en pies diciendo «Veatá mosel bakol» [Y Tú dominas sobre todo], entonces conviene dar la sedacá, que le sirva de aviso a la persona que la hacienda que tiene no manda él en ella, siendo el Sy"t [Dios] se la dio para hacer misvot y ma'asim tobim [buenas obras] [...].

El *Meam loez* clásico tuvo una difusión inusitada: sus volúmenes fueron numerosas veces reeditados, ocupando el primer lugar Génesis con diez reediciones. Raro ha sido el hogar sefardí donde no hubo al menos algún volumen del *Meam loez*, ni hombre, mujer o niño que no hubiera leído o al que no hubieran leído pasajes del mismo. Aunque grande de formato se convirtió en el libro de cabecera de muchos lectores que encontraban

en él un manantial inagotable de ilustración y de distracción. Como dato curioso sobre el aprecio en el que se tuvo al *Meam loez*, sabemos que en las ciudades del Imperio otomano acostumbraban los padres a dar como exclusiva dote a sus hijas los libros del *Meam loez* al Pentateuco.

En 1851 se inicia la etapa que hemos denominado de transición, en la que se escriben nuevos comentarios que por su contenido, estilo y uso abundante de fuentes rabínicas resultan muy próximos a los del *Meam loez* clásico, pero en los que ya se empieza a acusar alguna característica del nuevo. Este periodo está representado por tres libros: el *Meam loez* a Josué, de Menajem Mitrani, que se publicó en dos partes (Salónica, 1851 y Esmirna, 1870); el *Meam loez* de Ester, de Rafael Pontremoli (Esmirna, 1864); y el *Meam loez* de Rut (Salónica, 1882), redactado por Rafael Y. Benveniste.

Tras un periodo de doce años se inicia la etapa del *Meam loez* nuevo, algunos de cuyos autores no tienen estudios rabínicos, sino que son intelectuales producto de una nueva época, fruto de la «Ilustración» sefardí y de las escuelas de la Alianza Israelita Universal, de las que luego nos ocuparemos, cuya formación religiosa es bien distinta de la forjada en las escuelas rabínicas del siglo XVIII. La adscripción de algunas de estas obras a la serie del *Meam loez* viene determinada más que por el estilo y la forma del comentario, por el hecho de que sus autores se sienten vinculados al método y a la obra iniciada por Julí y así lo declaran en textos de portadas e introducciones o se desprende de los propios títulos.

Dentro de esta etapa de redacción están el comentario a Isaías (Salónica, 1892), de Yisjac Y. Abá, siguiéndole en el espacio de cinco años dos diferentes comentarios a Eclesiastés: el de Salomón ha-Cohén, titulado *Jésec Selomó* (Jerusalén, 1893), y el de Nisim M. Abud bajo el nombre de *Osar ha-jojmá* (Constantinopla, 1898). Cierra el conjunto Hayyim Israel Sakí con su comentario a Cantar de los Cantares (Constantinopla, 1899) (Asenjo 2003).

Además de los previsibles cambios de lengua y estilo, otras importantes diferencias distinguen ese *Meam loez* de las últimas etapas del clásico. No podemos entrar ahora en su examen, pero digamos al menos que el caso extremo lo constituye el *Meam loez* al Cantar de los Cantares, en el cual lo que mayoritariamente encontramos son los comentarios que a su autor, un erudito a la moderna, le sugiere la lectura del poético libro, entendido como el relato del idilio entre Dios e Israel.

3. Las coplas

Si el *Meam loez* confiere al judeoespañol la calidad de lengua apta para la creación libre en prosa y no solamente, según había sido mayoritariamente hasta entonces, como lengua de traducción, también en este mismo siglo XVIII el judeoespañol se consolida, o al menos se nos muestra consolidado, para la creación literaria en verso y como tal se plasma en el género poético de las coplas.

Podemos decir sin lugar a dudas que contemplando en su conjunto los diversos veneros poéticos de la literatura sefardí —las coplas, el romance-ro, la lírica, los himnos litúrgicos y la moderna poesía de autor— resulta ser el de las coplas en donde se remansa la más genuina y castiza producción poética sefardí, siendo, por tanto, el género más representativo.

Explicaré tal aseveración por las siguientes razones obvias que tienen que ver tanto con el contenido como con las estructuras poéticas. El romancero sefardí es mayoritariamente una parcela del hispánico y describe un mundo de vivencias ajenas a las del mundo judeosefardí. Su poesía lírica tradicional se nutre de formas poéticas que provienen de la antigua y moderna española, así como de la de los pueblos balcánicos del entorno, y expresa unos sentimientos que son propios de cualquier ser humano y no exclusivos del sefardí. La poesía litúrgica judeoespañola consiste en su gran mayoría en traducciones más o menos fieles de poemas litúrgicos hebreos, si bien, por las dificultades que ello conlleva, tales versiones no suelen responder a los esquemas estróficos de los originales. Y en cuanto a su poesía moderna de autor, también expresa —salvo en casos muy concretos, como el de la poesía llamada del Holocausto— temas comunes, y además en sus esquemas estructurales ha seguido y sigue las modas y corrientes de la literatura general de su tiempo y en particular de la francesa.

Frente a ello las coplas, por el lado de sus esquemas estróficos están en general enraizadas en la coplística medieval española, y por su temática, por su función e incluso por alguna estructura novedosa —como es el caso de la noneta octo-hexasílaba— constituyen una creación propia y singular del grupo: las han escrito los mismos sefardíes para su particular consumo, buscando sus temas de inspiración tanto en su sustrato cultural religioso judío como en sus vivencias históricas y cotidianas. Es este género, por tanto, el que muestra mejor que ningún otro la dualidad de ese mundo judeoespañol que se expresa en español, y alienta y se desarrolla en un ámbito de vivencias religiosas y conceptuales judías o de experiencias cotidianas de la comunidad.

Antes de seguir adelante empecemos por definir qué son las coplas. Reduciendo al mínimo los rasgos que caracterizan el género, las coplas resultan ser poemas estróficos, formado cada uno por un número de estrofas variable, todas las cuales en cada poema responden a un mismo esquema métrico y ofrecen una ilación temática.

El estrofismo de las coplas es muy variado y en general, como he adelantado, responde a esquemas estróficos presentes en la poesía medieval española (Romero 1991). También es variada su extensión, de entre menos de una decena de estrofas, las más breves, a varios centenares, la más larga. Suelen ser poemas acrósticos, es decir, las letras iniciales de cada estrofa y en ocasiones también de verso siguen un orden determinado o comunican alguna información.

El contenido de las coplas es mayormente narrativo, aunque también ocasionalmente descriptivo o expositivo, e incluso lírico. De un buen número de ellas sabemos que estaban destinadas al canto, bien en grupo, o bien por un individuo en presencia de un público que corearía los estribillos. Las melodías pueden ser propias y específicas, pero también se suelen utilizar las de otros cantares por todos conocidos.

Las coplas son poemas de autor, pero solo en muy pocos casos sus nombres nos son hoy conocidos o presumibles. Lo que sucede es que los impresores y los puntuales repetidores de los textos, o lo que es lo mismo, la conciencia patrimonial, no presta ninguna atención ni le resulta relevante la memoria de sus componedores originales, de suerte que el nom-

bre del autor habitualmente se olvida y puede llegar a ser conocido por el investigador solo mediante la lectura y en muchos casos la reconstrucción de las letras acrósticas si las hubiere o porque las ediciones más antiguas lo recojan en portada o porque esté inserto en alguna estrofa del poema.

En cuanto a su transmisión, digamos que las coplas son poemas de transmisión primordialmente escrita, a través de ediciones o de manuscritos, si bien de un buen número de estos textos escritos disponemos además de versiones orales. A ellas hay que sumar un lote minoritario de coplas que nos han llegado exclusivamente por transmisión oral o en las que es significativa la escasez o unicidad de las versiones escritas frente a la abundancia de las orales.

El corpus textual de las coplas está aún sin cerrar, pero lo conocido hasta el momento arroja ya un balance de alrededor de cuatrocientos textos diferentes, representados en un número que está más cerca de los dos millares que del millar de versiones primarias.

Pertenecen las coplas a las dos tradiciones literarias sefardíes, tanto la del oriente mediterráneo como la de la zona del estrecho de Gibraltar. La diferencia capital entre ambas zonas geográficas es que en la región estrechí las fuentes son solo manuscritas u orales, a causa de la ya mencionada carencia de centros editoriales.

En términos generales podemos hablar de corpus específicos para cada una de esas dos áreas geográficas. Pero también encontramos en el coplario de la zona del Estrecho versiones muy tradicionalizadas de coplas propias de Oriente. Y aún más: en algún interesante caso los textos estrechíes conservan motivos y temas que no figuran en sus versiones paralelas de Oriente, lo que hace pensar en la existencia de una protocopla anterior a la separación de las dos tradiciones.

Veamos ahora la historia de las coplas. Los inicios del género no podemos —y bien querríamos— determinarlos con total precisión; lo que sí sabemos es que se trata de un género longevo, algunos de cuyos rasgos aparecen como muy antiguos y hay que ponerlos en relación con sus claros precedentes, reducidos en número pero significativos, de la Sefarad medieval; recordemos, por ejemplo, las espléndidas y anónimas *Coplas de Yoçef*, las *Coplas morales* de Sem Tob de Carrión, la también anónima *Lamentación del alma ante la muerte* y algunos otros poemas. Unas pocas coplas las podemos fechar sin duda en el siglo XVII, como varias que describen episodios de la vida de Shabbetay Sebí o la que narra el asedio sufrido por la ciudad de Belgrado en 1688 a manos de los austriacos; de otras nos han llegado testimonios que nos demuestran que ya se conocían en ese mismo siglo XVII; y un lote de coplas recientemente descubierto por Dov Cohen y conservadas en manuscrito quizás podrían datarse en el XVI.

El hecho es que ya desde los albores del siglo XVIII la proliferación de ediciones nos muestra el género como pujante, rico y vigorosamente enraizado en la tradición. Tal pujanza y vigor lleva a deducir que, a pesar de la escasez de documentación textual, el género tuvo una larga andadura previa y me inclino a pensar en la existencia de una tradición ininterrumpida en la creación y mantenimiento de coplas desde antes de la expulsión hasta su revitalización en Oriente a principios del siglo XVIII. Tal revitalización puede explicarse por el mismo motivo que propició la

opus magnum que fue el *Meam loez*: el deseo de algunos autores de fortalecer a las gentes del pueblo en su conocimiento del mundo cultural judío tradicional. Y así sucede que las coplas más antiguas que nos han llegado son en su mayoría de temática religiosa en el amplio sentido de la palabra: hagiográficas, de normativa religiosa, morales y paralitúrgicas del ciclo festivo anual.

Durante todo el siglo XVIII y la primera mitad del XIX, el género se desarrolla en rica profusión, y cuando con el último tercio del siglo pasado se produce en la lengua y literatura sefardíes el radical cambio del que luego hablaremos, el género de las coplas no desaparece. Manifiesta, sí, cambios notables de estilo y de temática; pero su vitalidad no decae, y no dejan de crearse nuevas coplas ni de reeditarse las antiguas.

La temática de las coplas es o general judía o específica sefardí, resultando raro encontrar textos que no guarden relación estrecha con algo propio de ese mundo de vivencias. Ese algo puede ser común a todo el judaísmo, como los grandes personajes y mitos del pasado judío, o bien acontecimientos que protagoniza la comunidad sefardí o en los que de algún modo participa o la afectan.

Para su clasificación vamos a seguir aquí la propuesta de ordenación elaborada por I. M. Hassán¹¹, quien las ordena en un contínuum según diferentes coordenadas, la principal de las cuales es la cronológica, válida para todas aquellas —la gran mayoría— que tienen algún referente temporal.

Según ello ordenaríamos las coplas empezando por las que tratan de la creación del mundo y de Adán y Eva, para seguir con los patriarcas: Abrahán y su vocación, Isaac y su sacrificio, Jacob y las doce tribus y José y su novelesca historia, de la cual nos han llegado varios textos diferentes. Viene luego el ciclo de Moisés, con su nacimiento prodigioso, su misión de sacar al pueblo judío de Egipto, el éxodo y la entrega de la ley. Siguen las pocas que hay de otros personajes bíblicos —Aarón, Samuel, Jonás— y las muchas del muy productivo ciclo de la reina Ester para la fiesta de Purim (Hassán 2010 y Romero 2011a).

Veamos un fragmento de una de tales coplas purímicas, la denominada *La historia de Amán y Mardoqueo*, atribuida a Abraham Toledo (1.^a ed. s. l., ca. 1700), que de paso sirve como ejemplo de la arriba mencionada estrofa compuesta por nonetas octo-hexasílabas:

- 1 Enpezar quero a contar hechas del Dio alto,
de lo que quero enmentar nada yo no falto,
con baile y salto y con gran placer
porque Amán el mamzer [bastardo]
mos quiso matarnos, también atemarnos [aniquilarnos].
- 2 Oíd lo que aconteció en tiempo de avante [antiguo]
y lo que se recreció es cosa de encante
con un rey gigante él Ahasverós;
cantaré con grande voz
y con alegría esta maravía. [...].

11. En Díaz-Mas (ed.) 1988, 103-123; *vid.* también Berenguer Amador, en Romero (ed.) 2008, 325-354, y la amplia bibliografía allí recogida. Tal bibliografía, acrecentada en los últimos años, se ha puesto al día en Romero 2011b.

- 5 Dióle la su inteción a hacer un convite,
siendo así su inteción no hay quen se lo quite
el su apetite y su velutad:
—Venidvos y ajuntad,
príncipes míos, condes y gentíos [...].

Los tiempos bíblicos concluyen con las coplas de la destrucción del templo y del exilio. A la época del judaísmo clásico pertenecen las dedicadas a la gesta de los Macabeos y las de alabanza de rabinos del Talmud.

El grupo de coplas citadas, que cantan los grandes mitos y personajes venerados del pueblo judío, empalma con las que se refieren a la propia historia sefardí con muy variados temas: guerras o acontecimientos históricos generales, o bien alborotos y escaramuzas locales en los que de algún modo la comunidad sefardí se salva de un peligro (Romero 2008a).

Mas no todo lo que en relación con el patrimonio sefardí cuentan las coplas tiene un referente cronológico preciso. También se ocupan de cuanto forma parte de la experiencia vivencial, forjada a través de muchos siglos de vivir como judío tradicional y de algunos menos, pero también notables por su impronta, de vivir como sefardí y en un ambiente no menos tradicional.

Por ello encontramos también en la temática del género las creencias y normas del judaísmo, el espíritu de las oraciones, las ceremonias y ritos del ciclo vital o del festivo anual y sus manifestaciones folclóricas, el modo de vida en el medioambiente castizo (cómo pasan las horas del día, los días de la semana, cómo se guisan las verduras), quizás alguna anécdota sentimental, y siempre el ansia del retorno a la Tierra Santa, en las coplas neosiónidas.

Quiero aducir aquí un ejemplo de lo arriba mencionado —los guisos de las verduras—, tomado de la copla anónima titulada *Los guisados de las berenjenas*, procedente del manuscrito de Mosé ha-Cohén (Sarajevo/Venecia, 1702, fs. 156r-157v):

- 1 Cuantos modos de guisados se hacían de la merengena.
La primera las hacía la descansada [fallecida] de Morena:
cortadas a rebanadas y echadas en la cena,
que así la anvezó [enseñó] su consuegra bula [la señora] Lena. [...].
- 17 La de diez y siete las hacía Estrella de Taramato,
hermana de Chuflaculos, la que vende el garato [salazón]:
con ajicos y quesicos escodiadas [servidas] en un plato,
es de comer y gozar de lo bueno y barato. [...].
- 28 La de vente y ocho las hacía Consula la del buen fado [suerte],
lo que vido que hacía rabí Estrugo su cuñado:
las freía rebanadicas como fríen el pescado
y encima le echaba salsa con ajico majado. [...].
- 35 La de trenta y cinco las hacía bula Infanta de Farmela:
con cebollas rebanadas debajo de una cazuela,
con una falda de cinta polvoreadas con canela
y en el forno bien asada a la luz de la candela [...].

Un grupo de especial relevancia lo constituyen las coplas de contenido moral desde el punto de vista de la ética judía, dedicadas a la reprensión

de las malas costumbres, a mostrar lo efímero de la vida y de los bienes terrenales y a encarecer el cumplimiento de los preceptos de la ley (Romero y Valentín 2003).

Veamos como ejemplo unas estrofas de la copla titulada *El cabo del hombre*, de Meir ben Yisjac Leví (en *Librico de Tojájat megulá*, s. l., 1858):

- 5 Vengamos a ver el cabo de el hombre:
de mucho que pena y tanto que core
por fraguar [construir] palacios y una gran tore
al cabo verés se echa en cama
y por el médico manda y lo llama.
- 6 —No vos apretés [angustiéis], tomá esta cura.—
A poco a poco puja hacinura [aumenta la enfermedad],
él se hinche entero de gran caentura;
mandan a llamar médicos validos
de los que se nombran que son muy sabidos.
- 7 Ya vienen muy presto por hacer consuta;
le miran la cara que está muy bruta,
la voz no se oye y la vista curta;
ellos dan y toman, dejan la recefta,
los ducados toman al dip [umbral] de la puerta.
- 8 Sáar [Angustia] mucho toma del vejigatorio,
a los pies le hacen un buen lavatorio,
comer no le dan ni caldo de pollo;
sangre ya le quitan como salaná [matadero],
todos se acogen con gran baraná [estrépito].
- 9 —iHasadim [Misericordia] tengamos min hasamáyim [de los cielos]!;
Jajamim [Rabinos] que vayan a el bet hahayim [cementerio],
sedacá [limosna] daremos a los aniyim [pobres].—
El savaá [testamento] ya deja para los banim [hijos],
después ya enpeza en sus inyanim [asuntos]. [...].
- 11 Le alevantan todos lloro y alguaya [lamento],
todos a un lloro, no hay quen los calla.
—iJaber [Noticia] a la jebrá [enterradores] gente presto vaya!—.
Viene el rojés [lavador ritual] en el hombro el caño
lavar al señor mejor que en un baño.
- 12 Viene el arón [caja] y tamién los llenzos [mortaja],
todo quen lo oye se modre los bezos [labios].
Carne no le queda sino más que güesos,
su haber lo deja y sus bienes solta:
una vez se va otra vez no volta [...].

En muchas de las coplas escritas a partir de finales del siglo XIX se tratan los cambios sociales producidos con el advenimiento de los nuevos tiempos, y en ellas lo descriptivo aparece entremezclado con ribetes de crítica social, como tardío epígono de las coplas de moral. Se contempla ahora de modo burlesco y en ocasiones mordaz los nuevos hábitos impuestos por los cambios de vida: los casamientos por interés, la afición por el juego o por los bailes modernos, las que a los autores —siempre varones— les parecen disparatadas modas femeninas, etc.; son, en suma, producto de los felices años veinte del mundo sefardí, en los que el sentir de lo puramente

tradicional y religioso se atenúa, apareciendo en su lugar una mayor contemplación de lo cotidiano, dentro de unos límites terrenos y si se quiere más triviales (Romero 2008b).

Para terminar con las coplas y aunque no podemos detenernos en ello, digamos que un buen número de ellas cumplen una función paralitúrgica o pueden tener una ocasionalidad determinada en relación con los hitos del ciclo vital —nacimiento, circuncisión y muerte; raramente bodas—, y ello sucede, bien porque para tal ocasión fueron creadas, bien porque a tenor de su temática el uso tradicional así lo ha fijado.

VI. EL SIGLO XIX Y LA INFLUENCIA EUROPEA

El tercer hito histórico se produce a mediados del siglo XIX y sus efectos durarán hasta la segunda guerra mundial. Desde el último tercio de ese siglo asistimos en el mundo sefardí a una total renovación cultural, la cual conmueve y trastrueca los ancestrales moldes de vida, rompiendo las pautas tradicionales de vida mantenidas casi inalteradas durante siglos en el ámbito de las comunidades de los Balcanes.

El ya mencionado cambio que se produjo a principios del siglo XVIII tuvo de singular y de excepcional el haber dado lugar y haber propiciado la eclosión de unas obras literarias de creación libre expresadas en judeoespañol. Pero, como ya hemos señalado, los temas que entonces se desarrollan pertenecen a la arriba llamada sabiduría del pueblo judío, y las fuentes de inspiración siguen siendo mayoritariamente las del pensamiento judío tradicional.

Ahora, sin embargo, el profundo cambio radica precisamente en la ruptura de esos antiguos moldes para abrirse a algo nuevo y hasta esas fechas ajeno a los sefardíes de aquella zona geográfica: el mundo cultural no judío de Occidente.

Varios son los factores que van a provocar tales cambios radicales en la situación sociocultural de los sefardíes de los Balcanes.

Uno es de tipo general, afectando a todos los habitantes de la zona, judíos y no judíos: la recomposición política de la Europa oriental, inaugurada con la independencia de Grecia y continuada tras la guerra ruso-turca de 1877 y las guerras balcánicas de 1912-1913.

Durante ese periodo se va produciendo en los países balcánicos el paulatino despertar del secular letargo en que habían estado sumidos bajo la piel en parte niveladora del Imperio otomano; al desgarrarse su autoridad política, esos países se van a ver sacudidos por los movimientos nacionalistas que agitan la Europa oriental. Bajo la rota piel del viejo Imperio afloran una serie de pueblos que se afanan en pos de la recuperación de su concepción histórica como naciones independientes, de su cultura singular y de su propia entidad nacional. Hay que señalar también la ya aludida revolución de 1908 de los Jóvenes Turcos como acontecimiento de gran relevancia que afectó a todos los habitantes de las zonas que aún pertenecían al, ya en fase terminal, Imperio otomano. La caída de Abdul Hamid puso fin a la férrea censura que tenía atenazadas las plumas de escritores y periodistas, iniciándose un periodo de notable producción lite-

ria, y además significó la libre entrada en el país de libros publicados en el occidente de Europa, cuya importación había estado hasta ese momento perseguida y castigada.

Otro acontecimiento que contribuyó muy especialmente a la transformación del mundo sefardí del oriente de Europa fue el posromántico interés de Occidente por Oriente; recordemos, por ejemplo, los nombres de escritores y pintores como Víctor Hugo, Chateaubriand, Byron, Delacroix, etc., todos ellos comprometidos con la Revolución griega. Tal interés determinó la apertura en los Balcanes de escuelas europeas, italianas y alemanas, y sobre todo el establecimiento desde 1860 por todas las áreas de la diáspora sefardí de la red de las escuelas judías francesas de la Alianza Israelita Universal, por medio de las cuales se canaliza hacia el sefardí la producción literaria y los valores culturales europeos. El sefardí se abre, pues, a Occidente fundamentalmente a través de la cultura francesa, y el francés y lo francés van a influir de modo decisivo en su literatura y de modo irreversible en su lengua.

Frente al sistema de enseñanza tradicional, paulatinamente en extinción, articulado en escuelas comunitarias anejas a las sinagogas y basado en la lectura de las oraciones en hebreo y en los conceptos y valores de la tradición religiosa y cultural judía, se alzan estas nuevas escuelas con un sistema docente a la occidental, inspirado o calcado del francés, con dos intereses específicos. Uno, el muy loable de proporcionar una formación profesional y comercial a chicos y también a chicas; y el otro, muy del estilo francés y de su envidiable política cultural: el de raer de la faz de la tierra —tierra que en este caso son las mentes de los sefardíes hispanófonos de los Balcanes— todo lo que tuviera algún atisbo cultural previo a su desembarco en la zona, para transformar aquel mundo y a aquellos hablantes en otra nueva colonia francesa, como, por ejemplo, La Martinica. Para muestra basta un botón: en las normas que los dirigentes parisinos de la Alianza envían a sus profesores en las escuelas de los Balcanes se les conmina a castigar con dureza a los alumnos que incurrieran en el terrible delito de hablar entre ellos en judeoespañol.

Y a fe que en gran medida consiguieron sus objetivos, a pesar de la oposición frontal que tales escuelas tuvieron, en un principio, por parte de los elementos más conservadores de las comunidades y de una gran parte del rabinato a «la antigua», y más tarde, ya entrado el siglo XX, por parte de los grupos sionistas, que sostenían que la solución del mundo judío no estaba en el laicismo a la francesa que destilaban las escuelas de la Alianza ni en el volcarse hacia el mundo cultural y vivencial del occidente de Europa, sino en el retorno a la patria de sus antepasados y la recuperación del hebreo como lengua nacional de todo el pueblo judío. Entre unos y otros embates quedaba el que sería el perdedor de la disputa: el malhadado judeoespañol.

Los cambios sociales arriba señalados determinan el inicio del tercer periodo de la historia sefardí, abierto como el primero, pero polarizado ahora hacia Francia, cuyos conceptos y valores aceptan los sefardíes a pies juntillas y a través de la cual les llegan los de la cultura occidental y del mundo moderno. Tal influencia, que pudo haber sido tan enriquecedora como lo fuera en su día la de las lenguas y culturas del área turco-balcá-

nica, marcó, sin embargo, como luego veremos, el inicio del imparable declive de la cultura específicamente sefardí, declive del que me ocuparé más adelante.

A partir de esas fechas, si bien la literatura de contenido tradicional religioso no se interrumpe, empieza por primera vez a convivir con géneros *seculares* de reciente adopción.

De lo que en esos momentos hacía España —es decir, nada— por recuperar el semillero sefardí ya me he ocupado en otro lugar (Romero 2008 [ed.], 155-192, 180-182). Lo que me importa aquí es rememorar una serie de tópicos que por entonces se fraguaron, basados en la precipitación y en la ignorancia, de cuyo daño aún hoy nos dolemos. Tales tópicos sobre los sefardíes, amplificados en los albores del siglo xx por la campaña del senador Ángel Pulido al que sirvieron de resonancia algunos sefardíes hispanófilos, se han mantenido vivos y aun vigorosos hasta nuestros días, siendo todavía moneda corriente puesta en circulación por los medios de comunicación de masas.

Para volver una vez más a la que ya se ha convertido en fatigosa tarea de acoso y derribo de esos errores topificados y, aunque volvamos a repetir lo ya dicho en incontables foros, con la esperanza cada vez más perdida en emendar a los divulgadores irresponsables que, como papagayos sin opinión propia, repiten incansablemente lo errado, recordemos algunos de los tópicos más difundidos acuñados por aquellas calendas. 1) El de que los sefardíes hablaran la lengua de la época de los Reyes Católicos, como si una lengua viva pudiera quedar fosilizada en un momento histórico gracias a la varita mágica de una frase que alguien creyó feliz. 2) El de que la literatura sefardí fuera exclusivamente de transmisión oral, imagen que han contribuido a difundir muy honorables hispanistas, deslumbrados por el indudable interés que significa el mantenimiento entre los sefardíes de versiones del viejo romancero hispánico; estos estudiosos han seguido la pauta de que lo que no conozco no existe, ignorando la muy abundante literatura de autor en prosa y en verso producida por los sefardíes. 3) El de que los sefardíes hubieran mantenido su lengua durante cinco siglos gracias a su impercedero amor a la patria hispánica, rimbombante frase con ribetes de imperialismo en la que de forma general se ignora que en el mantenimiento por un pueblo de la lengua que le es propia no hay nada de singular, y en la que de forma particular se desconoce que la lengua hispana fue para los sefardíes en el Imperio otomano tan seña de identidad como nación como lo fuera la religión, y que cuando, por haberse modificado las circunstancias históricas, dejó de ser tal seña de identidad y para su mantenimiento hubiera hecho falta un claro esfuerzo volitivo, fue entonces cuando se inició su imparable ocaso.

Volvamos a lo nuestro. De toda la abundantísima producción literaria de los sefardíes desde finales del siglo xix hasta la segunda guerra mundial —periodismo, teatro (Romero 1979, 2006 y 2008 [ed.], 421-486), narrativa¹², y la literatura que podemos llamar de *erudición*, es decir: la historia, tanto general como particular sobre determinados periodos o aconteci-

12. Vid. Asenjo, en Romero (ed.) 2008, 355-395.

mientos concretos, la biografía, las ciencias naturales, libros pedagógicos; y otros muy diversos temas—, voy a referirme aquí solamente a la prosa erudita judeoespañola —y ello de forma muy breve— y al periodismo.

1. *La prosa erudita*

El nuevo talante del mundo sefardí desde finales del siglo pasado en adelante se plasma en la producción de un tipo de obras que no podemos considerar propiamente literarias, pero a las que hay que aludir para mejor mostrar cuáles eran los nuevos campos de interés que impulsaron a los intelectuales y educadores a coger la pluma.

Resalta en primer lugar la copiosa producción de libros pedagógicos destinados al uso de las escuelas modernas. Algunos son libros que se ocupan de la moral judía para niños, a los que se suman otros muchos manuales, gramáticas y diccionarios encaminados a la enseñanza de lenguas —judeoespañol, hebreo, francés, alemán, turco, inglés— y de las materias propias de las escuelas de comercio por entonces tan en boga.

Un interesante capítulo dentro de este apartado lo constituyen los libros de historia¹³, algunos de los cuales son traducciones, pero la mayoría se trata de originales en judeoespañol. Podemos agruparlos en tres categorías: los que se ocupan de la historia del pueblo judío en general, los relativos a la historia específica del mundo sefardí, y los que abordan una temática general no específicamente judía.

Dentro del primer grupo y por citar solo un ejemplo, mencionemos la obra en doce volúmenes sobre el Israel clásico de Hayyim Israel Sakí, titulada *La historia universal*, que vio la luz en Constantinopla entre 1899 y 1928; y las numerosas biografías, tanto de personajes del pasado como Maimónides, Shabbetay Sebí y la arriba aludida secta de lo *dömnés*, como modernos: el barón inglés Mosé Montefiori, el capitán Alfred Dreyfus, y otros muchos personajes. De las dedicadas específicamente al mundo sefardí cabe destacar por su especial interés las que se ocupan de la historia de comunidades locales, como las varias sobre Salónica, y otras sobre Kastoria, Bosnia, Vidin, Ruse, Sofía y Viena.

Dentro del material historiográfico general encontramos numerosos libros que abordan aspectos de la historia otomana y griega, tanto antigua como moderna, y que se ocupan de famosos personajes históricos, como —por citar solo unos pocos— Napoleón I, Napoleón III y Rasputín. Por su excepcional interés cabe destacar aquí la obra de Yisjac Gabay, *Yildiz y sus secretos y el reino de Abdul Hamid* (Constantinopla, 1908), sobre la vida y desmanes de este sultán. Veamos un ejemplo de esta muy ilustrativa obra (158-167):

La zansura.— [...] Uno de los primeros cuidados de Abdul Hamid fue de romper las péndolas [plumas] de los grandes escritores de la capitala, de mandarlos en exilo, de deperder tales hombres de valor que cualunq[ue] [cualquier] otro país se glorificaría de poseer.

13. Vid. Riaño López, en Romero (ed.) 2008, 397-420.

Es, dunque [pues], desde los primeros años de su reino que Abdul Hamid mostró claramente su enemistad, su saña, su rencor contra la prensa [...].

De otra parte, la Cámara cerrada, la Constitución suprimida, la prensa encadenada, no se necesitaba más de esto por entregar el país y la nación únicamente al rijo [actuación] fantasista de Abdul Hamid, a su manera absolutista de administrar; y desde entonces, la patria y la nación no fueron más que los jüetes [juguetes] del capricio [capricho] y del egoísmo de aquel soberano [...].

La zansura no tadró a hacer su aparición en toda su horror. Una ley especial de la prensa fue hecha, ley excepcional y severa; pero no era esta la verdadera ley aplicada en el jurnalismo [periodismo]. La verdadera no era ni publicada ni escrita, sino que embezada [aprendida] a las calladas y en ocasiones.

Es así que sabemos que ciertas palabras eran enbaradas [borradas] del diccionario, tales que las palabras *constitución*, *libertad*, *patria*, *parlamento*, *revolución*, *balón* [globo aéreo], *anarquía*, *tiranía*, *derechos del pueblo*, *igualdad*, *dinamo*, *dinamita*, *la Duma* [Parlamento ruso], *nación*, *príncipe heredador*, *diputados*, *senadores*, *bomba*, *Midhat Pachá*, *Kiemal Bey*, *sultán Murad*, etc., etc. Además, no se podía nombrar la Maqedonía, la Armenia, etc. [...].

De ningún atentato (proba de matarlo) contra un soberano no se podía hablar. Según todas las gacetas de Turquía, la emperatriz de Austria y el presidente de la América, MacKinley, no fueron matados, sino que murieron de sus dulce muerte natural [...].

En ciertos tiempos ningún romanzo-folletón que contiene ecenas de amor o de matancina no era permitido en los jurnales. ¿Y ónde topar romanzos sin semejantes ecenas, que son sus principal atracción?

Los punticos... eran defendidos [prohibidos], siendo podían dejar divinar mil cosas...

Fuertemente defendido nos era de decir que su maestad Abdul Hamid estaba resfriado, endispuesto o enfermo. Su preciosa salud nunca podía no estar perfecta [...].

Por lo que ocasionalmente tienen de erudición, cabe incluir también dentro de este apartado los muy abundantes libros de contenido misceláneo que se difundieron entre los sefardíes de los Balcanes a partir de finales del siglo XIX y que contienen un variado material: tratamientos médicos (Romeu Ferré 2010 y Albarral 2010), relatos de viajes, anécdotas, historietas, chistes, pasatiempos, sucesos curiosos, datos sobre comunidades, etcétera.

2. *El periodismo*

La moderna erudición está poniendo de relieve en los últimos años la importancia que tuvo el periodismo para la formación de la nueva comunidad sefardí¹⁴. Tres son los puntos en que de forma decisiva se dejó sentir su influencia.

En primer lugar, fue la prensa periódica factor decisivo para despertar y consolidar la conciencia de pertenecer a una comunidad cuya problemática no era exclusivamente de índole religiosa. A través de la información

14. Vid. Romero, en Martín Asuero y Gerson Sarhon (eds.) 2007, 9-35 y la amplia bibliografía allí recogida; y los diversos artículos que sobre el tema se incluyen en Díaz-Mas y Sánchez Pérez (eds.) 2010, y en Sánchez y Varol (eds.) 2013.

que en sus páginas se divulga sobre la vida comunitaria, y ello no solo de aquella ciudad donde se reside sino de otras a todo lo ancho de la diáspora sefardí de los Balcanes, los periódicos contribuyeron a informar, pero también a formar opinión, permitiendo a sus lectores estar al tanto de la problemática diaria y de las posturas divergentes de los miembros de las comunidades a la hora de buscar soluciones.

Desde este punto de vista de los entresijos comunitarios, los periódicos son ciertamente reflejo fiel de la vida interna de las comunidades, de las inquietudes, deseos y esperanzas de los sefardíes durante casi un siglo.

Por otra parte, la información que a través de la prensa le llega al sefardí de los acontecimientos del ancho mundo favoreció el desarrollo de una nueva actitud mental de cuantos hasta entonces habían estado prácticamente al margen de la vida y del devenir de los pueblos allende las fronteras del Imperio otomano.

Finalmente, y este es el punto que aquí más nos interesa resaltar, la prensa sefardí tuvo también una importancia significativa en el terreno de lo literario. En sus páginas encontraron cobijo muchos de los nuevos géneros, como novelas y obras de teatro, poesía de autor, etc., convirtiéndose así en una ventana por la que no solo entraron en las comunidades del oriente de Europa las ideas del progreso, sino por donde además se difundieron las nuevas formas literarias. Asimismo un buen número de las gentes de la prensa, es decir, los editores y redactores de periódicos, estuvieron relacionados con la nueva producción literaria en judeoespañol.

Los repertorios bibliográficos recogen más de trescientos periódicos distintos que tuvieron variada duración, periodicidad y carácter. Se ha dividido el periodismo judeoespañol en tres grandes épocas, cuyos hitos vendrían marcados por su eclosión tras la revolución de los Jóvenes Turcos (1908) y el fin de la censura, y por su casi extinción con la segunda guerra mundial. El periodo comprendido entre estas dos fechas sería su «edad de oro»: en sus poco más de treinta años se publican más periódicos que en los más de sesenta anteriores y en los veintitantos posteriores. Antes había estado el periodismo sefardí o en unos comienzos faltos de tradición o constreñidos por la firme censura de Abdul Hamid; después de la segunda guerra mundial no se registra más que una escasa treintena de periódicos, y en los pocos que en Constantinopla han sobrepasado los años cincuenta, el judeoespañol ha ido cediendo terreno en beneficio del turco.

De forma general cabe decir que dos terceras partes de los periódicos se publicaron en solo cuatro ciudades: Salónica (105), Constantinopla (45), Sofía (30) y Esmirna (23). Con más de diez siguen Viena y Estados Unidos; y con cinco y aun menos, otras ciudades como Ruse, Jerusalén, Plovdiv y El Cairo.

Muy variada es la orientación de la prensa judeoespañola. Hubo periódicos de información general, políticos y comerciales; los hubo con expresa intención literaria e incluso los que a ella se dedicaron mayoritariamente; también hubo alguno enfocado a la recopilación folclórica y la divulgación histórica, y otros de divulgación científica. Algunos periódicos fueron órganos de expresión de clubes y asociaciones, y otros se ocuparon de los intereses de determinados grupos profesionales o comerciales. Un numeroso grupo fue el órgano de expresión de determinados movimientos o tenden-

cias de opinión, como los que se ocuparon de defender ideas nacionalistas, socialistas, comunistas y sionistas. Hubo también periódicos religiosos y laicos, y oficialistas e independientes.

Debemos destacar la abundancia de prensa festiva o de diversión, de la cual conocemos en torno a cuarenta y cinco títulos diferentes y que floreció sobre todo tras la revolución de los Jóvenes Turcos en 1908 y el fin de la censura.

De los temas tratados por la prensa judeoespañola, dos tienen para nosotros especial interés y ninguno ha sido hasta el momento suficientemente estudiado. Uno es el tema de España, es decir, las muchas noticias y comentarios que se refieren a nuestro país y que con frecuencia nos muestran la imagen tópica y nada favorable mantenida por algunos sectores de los sefardíes de los Balcanes a lo largo de siglos: España es casi en exclusiva el país de la Inquisición y de la expulsión; dentro de este apartado son de especial interés los ecos que en la prensa judeoespañola sefardí suscitaron los libros del senador Pulido y sus campañas de recuperación para España del mundo sefardí. El segundo tema es el de las diversas polémicas desatadas en la prensa acerca de la pervivencia del judeoespañol, que muestran las opiniones encontradas de los intelectuales de las comunidades, divididos entre los que querían mantener su lengua tal como estaba, los que pretendían limpiarla de influencias foráneas para aproximarla al español de España, aconsejando algunos como primera acción a emprender el prescindir de los castizos caracteres hebreos y usar los occidentales, y los que frente a ambos preferían olvidarse del judeoespañol para sustituirlo por otra lengua: francés, idiomas locales —sobre todo el turco— o hebreo. Las polémicas se desarrollan, claro está, en judeoespañol, que sigue siendo la lengua que entiende la mayoría (Romero 2010).

VII. PROCESO DE EXTINCIÓN; SITUACIÓN EN LA ACTUALIDAD

En el transcurso del siglo XX va a producirse el ya imparable declive de la literatura judeoespañola. Su fuerza creadora ha durado en tanto que han perdurado las condiciones históricas y sociales que la hicieron posible, a saber: comunidades sólidamente estables que mantenían una fuerte cohesión interna y con un vehículo expresivo, el judeoespañol, a cuya situación de agonía estamos asistiendo.

Las aludidas nuevas nociones culturales surgidas a finales del siglo XIX no fueron asumidas e integradas en el que de todas formas hubiera sido un nuevo talante hispanosefardí, sino que por el contrario representaron el golpe de gracia de esa cultura al dañar el segundo de los dos componentes específicos de lo judeoespañol. Al arrojarse los intelectuales sefardíes en brazos de la lengua y de la cultura francesa, adquirieron la noción de que esa era la única senda a seguir si se quería entrar en la Modernidad y de que había que prescindir de la lengua tradicional —el judeoespañol—, que empezaron a considerar como un «jargón bastadreado» (jerga bastarda), una impura prolongación del castellano, la cual, además y por si lo primero fuera poco, había sido la lengua de los inquisidores y de los pérfidos reyes que acabaron con el judaísmo hispánico. El desprecio de aquellos intelectuales

tuales a la violeta por la lengua que les había servido como vehículo de comunicación y como instrumento de creación literaria influyó en el resto de la comunidad sefardófona y acabó por determinar algo previo pero no menos grave que el abandono de la lengua: su relegamiento al nivel de lengua coloquial, el desarraigo de su tradición castiza, el desinterés total por cuanto se había producido en lengua sefardí en los siglos anteriores y la equiparación, en suma, de su comportamiento al de aquellas lenguas que carecen de tradición literaria.

Desde finales del siglo XIX se inicia además la arriba mencionada corriente de migración de sefardíes fuera del hábitat en que habían vivido durante siglos. En las inéditas circunstancias de nuevos entornos geográficos el proceso de desarraigo de la cultura propia ha seguido su imparable curso. En las diezmadas comunidades que se han mantenido en sus lugares de asentamiento también ha operado en contra el acusado propósito de nacionalizar a sus minorías presente en la Turquía de Atatürk desde los años veinte y en los otros países renacidos tras la desmembración del Imperio otomano. Las de algunos (especialmente Grecia y las de la antigua Yugoslavia) aún habrían de sufrir un nuevo y literalmente mortal golpe con la deportación y el exterminio que a ellas llevó durante la última guerra mundial la barbarie nazi.

Tras ella se acentúa la emigración de sefardíes a Israel, donde también, sobre todo en las primeras décadas del entonces joven Estado, es intensa la tendencia a fundir en el crisol de una cultura israelí común a todos los hijos de los inmigrantes llegados de los más variados países.

Hoy día el mundo cultural sefardí-hispánico está en las últimas. Comunidad con una mínima entidad en países de la diáspora sefardí tradicional aún queda en Estambul. Las nuevas comunidades sefardíes fruto de las corrientes migratorias señaladas y de otras posteriores, que las hay en prácticamente todos los países del mundo occidental, son sefardíes desde el punto de vista genealógico, pero prácticamente ninguna lo es desde el punto de vista cultural. Y a pesar del cierto *revival* surgido en los últimos años en algunos lugares, nos parece impensable que la lengua, que ya hace años no es literariamente creativa —salvo, quizá, para la poesía—, siga viva más allá de la actual generación terminal, siendo difícil encontrar sefardífonos activos por debajo de los cincuenta años. Los escasísimos autores sefardíes —y al decir autores, digo poetas, porque otros géneros no se cultivan— que hoy en día han alcanzado la calidad literaria suficiente como para integrar un último (póstumo) capítulo de la literatura sefardí, son sintomáticamente aquellos que han acreditado tal calidad también en sus respectivas lenguas de cultura, es decir: inglés, francés, hebreo, griego y serbocroata.

Así pues, y para terminar, diré que a las gentes de las últimas generaciones les ha tocado asistir a la agonía de la literatura judeoespañola que, en sus facetas castizas, solo pervive —y ya en estado de descomposición— en los textos de transmisión oral.

Como ya he dicho en otras ocasiones, ante esta imparable desaparición, que viene determinada por factores de tipo histórico y sociológico, a los estudiosos solo nos resta dar a conocer a la comunidad científica, mediante ediciones y estudios de textos, lo que ha sido la literatura sefardí durante cinco siglos en sus tres facetas: religiosa, adoptada y tradicio-

nal de transmisión oral. Y ello no solo por rescatar para el conocimiento general unas obras literarias en buena parte desconocidas por los españoles e hispanistas y, de intento, olvidadas por los propios sefardíes, sino porque es obvio que cuanto más completo sea nuestro conocimiento de esta literatura, tanto más cabal será el conocimiento que tengamos de las letras hispánicas en su compleja universalidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albarral, P. (2001), *Una cala en la literatura religiosa sefardí*, Universidad de Granada, Granada.
- (2010), *Quen se cura, dura: El Libro de higién de Albert Saúl (Constantinopla, 1922)*, Tirocinio, Barcelona.
- Asenjo, R. (2008²; 2003¹), *El Meam loez de Cantar de los Cantares [...]*, Tirocinio, Barcelona.
- Bürki, Y. y Romero, E. (eds.) (2014), *La lengua sefardí. Aspectos lingüísticos, literarios y culturales*, Frank & Timme, Berlín.
- Díaz-Mas, P. (1986), *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Riopiedras, Barcelona.
- (ed.) (1988), *Los sefardíes: cultura y literatura*, Universidad del País Vasco, San Sebastián.
- Díaz-Mas, P. y Sánchez Pérez, M. (eds.) (2010), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, CSIC, Madrid.
- García Moreno, A. (2010a-b), *El judeoespañol I: Conceptos básicos*; y *El judeoespañol II: Características*. Publicación en línea dentro de la colección Biblioteca E-Excellence de www.liceus.com.
- Hassán, I. M. (1995), «El español sefardí (judeoespañol, ladino)», en M. Seco y G. Salvador (coords.), *La lengua española hoy*, Fundación Juan March, Madrid, pp. 117-140.
- (2010), *Las coplas de Purim*, Hebraica Ediciones, Madrid.
- (ed.) (1994), *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara, Sevilla, 25-28 de noviembre de 1991, CSIC *et al.*, Madrid.
- Lehmann, M. B. (2005), *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Indiana University Press, Bloomington/Indianápolis.
- Martín Asuero, P. y Gerson Sarhon, K. (eds) (2007), *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol [...]*, Isis, Estambul.
- Pomeroy, H., Refael, Sh. y Romero, E. (eds.) (2014), Actas de la XVI British Conference on Judeo-Spanish Studies, Londres, 13-15 de julio de 2010: *Ladinar* 7-8.
- Quintana Rodríguez, A. (2006), *Geografía lingüística del judeoespañol: estudio sincrónico y diacrónico*, Peter Lang, Berna.
- Romero, E. (1979), *El teatro de los sefardíes orientales*, 3 vols., CSIC, Madrid.
- (1991), «Formas estróficas de las coplas sefardíes», en F. Corriente y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Actas del I Congreso Internacional sobre poesía estrófica árabe y hebrea y sus Paralelos Romances*, Universidad Complutense/Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, pp. 259-278.
- (1992), *La creación literaria en lengua sefardí*, Mapfre, Madrid.
- (2006), «Nueva bibliografía de ediciones de obras de teatro sefardíes»: *Sefarad* 66, pp. 183-217.

- (2008a), *Entre dos (o más) fuegos: Fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los Balcanes*, CSIC, Madrid.
- (2008b), *Y hubo luz y no fue tan buena: Las coplas de Purim y los tiempos modernos*, Tirocinio, Barcelona.
- (2010), «La polémica sobre el judeoespañol en la prensa sefardí del Imperio otomano: Más materiales para su estudio»: *Sefarad* 70/2, pp. 435-473.
- (2011a), *Los yantares de Purim: Coplas y poemas sefardíes de contenido folclórico. Estudio y edición de textos*, Tirocinio, Barcelona.
- (2011b), «Sephardic Coplas: Characteristics and Bibliography»: *European Judaism* 44/1, pp. 72-83.
- , con la colaboración de Valentín, C. (2003), *Seis coplas sefardíes de «castiguerio» de Hayim Yom-Tob Magula. Edición crítica y estudio*, CSIC, Madrid.
- Romero, E. (ed.), Hassán, I. M. e Izquierdo, R. (coords.) (2008), *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- Romeu Ferré, P. (1998), *Crónica de los reyes otomanos*, Tirocinio, Barcelona.
- (2007), *Fuente clara (Salónica, 1595): Un converso sefardí a la defensa del judaísmo y a la búsqueda de su propia fe*, Tirocinio, Barcelona.
- (2010), *Agua tibia, media vida: El Séfer refuot o Libro de medicamentos (Salónica, ca. 1855)*, Tirocinio, Barcelona.
- Sánchez, R. y Varol, M.-Ch. B. (eds.) (2013), *Le presse judéo-espagnole, support et vecteur de la modernité*, Libra Kitap, Estambul.
- Zemke, J. M. (2004), *Moshe ben Baruch Almosnino, Regimiento de la vida; Tratado de los suenyos (Salonika 1564)*, Arizona University Press, Tempe.

LA LITERATURA EN YÍDIS

Joan Ferrer Costa

—Tu padre escribía en yídís.

—¿Y qué es esto?

—Es una lengua judía. Una lengua sin par, que comunica penas y alegrías sin par; una lengua muy rica ofrecida a un pueblo muy pobre.

Elie Wiesel

I. EL YÍDIS, UNA LENGUA JUDÍA

El yídís ha sido la lengua de las comunidades judías asquenazíes —las que vivían en la Europa central y nororiental— desde la Edad Media hasta el Holocausto en el siglo XX (1933-1945). El yídís, como fenómeno lingüístico, posee características muy singulares, ya que fue la lengua de la vida cotidiana de unas comunidades de personas de religión judía que se hallaban diseminadas por un territorio muy extenso donde se hablaban muchas otras lenguas nacionales: Alemania, Bohemia, Moravia, Rumanía, Polonia, Lituania, Ucrania y Bielorrusia; pero con anterioridad al siglo XVIII también hablaban yídís las comunidades judías de Alsacia, Holanda y el norte de Italia. A partir de finales del siglo XIX, con la emigración de muchos judíos a otros países, el yídís pasará a ser hablado en los Estados Unidos de América, Israel, Canadá, México, Argentina, Sudáfrica y Australia.

La lengua ha sido designada con múltiples nombres: *taytsh* —por su proximidad con la lengua alemana—; los textos rabínicos a veces hablan de *leshon ashkenaz* «la lengua de Asquenaz», o *leshonenu*, «nuestra lengua»; *ivre-taytsh*, «hebreo-alemán»; judeoalemán fue la denominación neutra usada en el siglo XIX para referirse al yídís; en referencia a la lengua de los judíos del este de Europa también se usaron denominaciones peyorativas como *jargón*.

El nombre que se ha impuesto en la ciencia filológica moderna es yídís¹. El yídís fue considerado durante mucho tiempo como una «len-

1. *Yiddish* en inglés, francés e italiano y *jiddische Sprache* en alemán.

gua bastarda o corrompida», que los judíos tendrían que abandonar al producirse la emancipación del gueto para adoptar las lenguas nacionales mayoritarias de los diversos países donde vivían. Por regla general, los mismos eruditos judíos, que hablaban en yídis en la vida familiar como todo el mundo asquenazí, pero que utilizaban el hebreo y el arameo —las lenguas de la tradición cultural judía— para el estudio y la escritura de obras cultas, consideraban la lengua popular como una habla de niños, mujeres e ignorantes, es decir, personas que no podían acceder a la alta cultura hebrea.

La cifra de personas que hablaban yídis en Europa oriental, antes del Holocausto es difícil de calcular. Las estimaciones de Dovid Katz (2004) dan las cifras siguientes:

Polonia	3.300.000	Lituania	158.000
Ucrania	1.530.000	Zonas adyacentes	
Chequia		a las Repúblicas Bálticas	920.000
y Eslovaquia	315.000	Bielorrusia	375.000
Hungría	403.000		
Rumanía	800.000		
Letonia	5.000		
		Total	7.806.000

Los nazis exterminaron a la mayoría de personas que hablaban yídis y su cosmovisión, íntimamente vinculada a la lengua.

1. *La lengua de Asquenaz*

En el versículo 3 del capítulo 10 del libro bíblico del Génesis, conocido como «Tabla de los pueblos», aparece el término «Asquenaz» para designar a los pueblos escitas. Las fuentes rabínicas medievales utilizaran el nombre para designar una de las nuevas regiones europeas donde los judíos, procedentes del Próximo Oriente, se habían establecido en un momento que no se puede precisar de la Edad Media, quizás a partir del siglo IX. En concreto, Asquenaz fue un término que designó a las comunidades judías de Renania, como Maguncia, Worms y Speyer, pero hacia el siglo XII se identificó con Alemania, de modo que los judíos alemanes pasaron a ser los asquenazíes. A partir del siglo XIV, con la emigración de los judíos hacia el este de Europa, el sentido de Asquenaz se amplió y pasó a ser sinónimo del judaísmo europeo, que se extendía por las regiones del norte de Francia (Sarfat), la antigua Lotaringia (Lotar), Alemania (Asquenaz), Hungría (Hagar) y los países eslavos (Kenaan).

Las comunidades judías se caracterizaron por la voluntad de mantener su identidad cultural y religiosa en la vida cotidiana y por no dejarse absorber por el ambiente en el que vivían; esta voluntad propició la emergencia de una lengua particular. Uno de los signos más evidentes de la diferenciación cultural y religiosa lo constituye la adaptación de la escritura hebrea para transcribir la lengua de las comunidades judías europeas. Este hecho se produjo de forma espontánea, ya que en la sociedad judía tra-

dicional los niños se educaban en escuelas judías donde aprendían a leer y a escribir usando la Biblia hebrea y el Talmud, escrito en hebreo y arameo. Cuando las comunidades judías sintieron la necesidad de transcribir la lengua de la vida cotidiana, el yídis, la elección de la escritura hebrea fue algo simplemente natural.

Los textos en yídis se escriben de derecha a izquierda —como el hebreo y el arameo— con alfabeto hebreo. Se presentaba el problema de la representación de las vocales, que en yídis, que es una lengua de base indoeuropea, son esenciales, mientras que en hebreo no son fundamentales y se representan con un sistema de puntos y rayitas que se escriben en la parte inferior y superior de las consonantes. La solución al problema fue fácil: las guturales hebreas *álef* y *ayin* se convirtieron en vocales y se usaron algunos puntos vocálicos hebreos para precisar el valor de determinadas vocales y diptongos. La escritura yídis se fundamenta —para los vocablos que no son de origen hebreo o arameo, que constituyen la mayor parte del léxico de la lengua— en una correspondencia exacta entre un sonido y una letra o grupo de letras. Las palabras que proceden del fondo hebreo-araméo de la lengua conservan la ortografía tradicional, pero se pronuncian según las reglas de la pronunciación asquenazí del hebreo, que son distintas de las del hebreo moderno.

Tradicionalmente coexistieron dos pronunciaciones de la lengua hebrea: la asquenazí y la sefardí. La variante del sistema de pronunciación sefardí del hebreo que se utilizaba en las comunidades judías de Israel a fines del siglo XIX y a principios del siglo XX fue la que se impuso como pronunciación estándar del hebreo moderno, mientras que la pronunciación tradicional del hebreo que se usaba en las comunidades judías del centro y norte de Europa —la pronunciación asquenazí— es la que determina la pronunciación de las palabras del fondo hebreo-araméo que forman parte del yídis. Así, por ejemplo, la palabra שלום, «paz», en hebreo moderno —que sigue la pronunciación sefardí— se pronuncia *shalóm*; pero según la pronunciación asquenazí del hebreo se pronuncia *shólem*, de modo que la palabra yídis שלום, «paz» —que procede del hebreo— se articula *shólem*.

En el mundo judío tradicional europeo existía una unión íntima entre la lengua yídis y el modo de vida judío (oraciones, fiestas religiosas, costumbres culinarias, sistema de educación y de estudio del Talmud, etc.). Esta cosmovisión judía que se expresaba en yídis y que aparece reflejada de modo entrañable en el habla de los personajes que pueblan el mundo imaginario de las narraciones del gran escritor Shalom Aleijem (1859-1916) se ha denominado la *yidishkeyt* (visión judía del mundo expresada en lengua yídis).

2. Nacimiento y evolución del yídis

La periodización del yídis ha sido objeto de diversas propuestas académicas. La de Max Weinreich en su monumental *Geshikhte fun der yidisher shprakh* (1973) y la más reciente de Dovid Katz (1987), complementada por los estudios de Dov-Ber Kerler (1999). Las propuestas se resumen en la tabla siguiente:

Weinreich		Katz	
Protoyídis	orígenes-1250	Yídis antiguo	orígenes-1350
Yídis antiguo	1250-1500	Yídis medio	1350-1650
Yídis medio	1500-1700	Yídis moderno temprano	1650-1800
Yídis moderno	1700-actualidad	Yídis moderno	1800-actualidad

Se debe añadir a este esquema una precisión de carácter geográfico: Weinreich distingue entre *Asquenaz I* y *Asquenaz II*. *Asquenaz I* comprende desde los orígenes hasta cerca de 1250 y se sitúa en los territorios de Europa occidental y central en el periodo en el que se configura la estructura fundamentalmente germánica del yídis. *Asquenaz II* es el espacio geográfico que se inaugura en los siglos XIII-XIV y corresponde a la expansión de las comunidades judías por los territorios del este de Europa. Se caracteriza por la entrada en contacto del yídis con las lenguas eslavas, que aportaran aspectos importantes a la configuración de la lengua.

Según la tesis tradicional formulada por Weinreich, el yídis empieza a cristalizar durante la alta Edad Media, cuando judíos procedentes del norte de Francia y de Italia se instalaron en la región de Renania hacia los siglos IX-X. Estas personas hablaban lenguas románicas y poseían un conocimiento profundo de los textos religiosos judíos escritos en hebreo y en arameo. Estos inmigrantes comenzaron a absorber las variedades regionales del alemán en la región del Rin y del Mosela. Diversos movimientos de población hacia la región de Baviera, al sur de Alemania, pusieron a las comunidades judías en contacto con otros dialectos que también dejaron huellas en la lengua. A partir de estos momentos debió de empezar un proceso de autonomía dentro de la órbita de las hablas germánicas.

El punto de partida del yídis se encuentra en los dialectos germánicos medievales y a partir de esta base de produjo un proceso de evolución fonológica, léxica, morfológica y sintáctica propio, que se vio favorecido por los fenómenos socioreligiosos característicos de la vida judía: segregación física dentro de los guetos de las ciudades medievales y separación voluntaria de la sociedad judía con respecto a la sociedad cristiana mayoritaria, con el objeto de preservar su fe y sus modos de vida.

A lo largo del siglo XX los lingüistas han investigado la filiación del yídis en relación con los dialectos germánicos medievales. La historia lingüística de la familia germánica durante la Edad Media es muy compleja. Se divide en dos ramas: el *bajo alemán* (*Plattdeutsch*) y el *alto alemán* (*Hochdeutsch*). Este, a su vez, se subdivide en diversos estratos cronológicos: el alto alemán antiguo, del siglo VII al IX, formado por los dialectos alemánico, fránico y bávaro. El yídis en este momento aún no se ha formado. La etapa siguiente en la historia del alemán es la del *alto alemán medio*, del siglo XI al XV. Es durante este estadio —formado por dos periodos: *alto alemán medio clásico* (1170-1350) y *tardío* (1350-1500)— cuando el yídis se estructura como lengua.

Los judíos se encontraron en contacto con diversos dialectos del *alto alemán antiguo* —el alemánico, el bávaro— y del *alto alemán medio* del

oeste propio de la región de Renania. El yídis presenta rastros de todos estos contactos sin identificarse con ningún dialecto concreto.

Según la tesis de Max Weinreich, los judíos que emigraron a Lotaringia —las actuales regiones de Lorena y Brabante— hacia los años 900-1000 hablaban lenguas románicas (francés e italiano). Según esta teoría, los judíos adoptaron los dialectos de la zona de Renania y en un espacio de tiempo difícil de precisar —alrededor del año 1000—, se produjo la fusión de los dialectos románicos que hablaban los judíos con los dialectos germánicos del valle del Rin y los elementos hebreo-arameos de la cultura judía. Esta formulación se ha tenido que abandonar, puesto que si las hablas romances se hubieran encontrado en el punto de origen del yídis, necesariamente hubiesen dejado más rastros en la lengua.

Es más plausible suponer que el yídis cristalizó en tierras de Alemania cuando las comunidades de Renania —que se debieron de establecer allí en tiempos de la conquista romana, hacia los siglos IV-V— adquirieron importancia económica y cultural. Este hecho atrajo a judíos que emigraron de países donde se hablaban lenguas romances. La fusión lingüística se debió de realizar entre el habla de los judíos autóctonos —que ya tenían los dialectos germánicos como lengua materna— y la de los emigrantes de tierras donde se hablaban lenguas romances y que en algunos casos ya debían de tener, por causa de contactos comerciales o religiosos, un conocimiento parcial de los dialectos germánicos. El aporte románico no tuvo una influencia decisiva en la estructura del yídis y el nacimiento de la lengua se tiene que vincular a la implantación de los judíos en las regiones alemanas del centro y del sur. Durante su periodo de gestación el yídis formaba parte de la órbita de los dialectos del alto alemán medio: el yídis sería el dialecto judío del alemán medieval.

La frase que aparece escrita entre los huecos de las letras capitales hebreas del libro de oraciones (*majzor*) de Worms de 1272 es uno de los raros testimonios filológicos de la lengua yídis de los orígenes. Dice lo siguiente:

Gut tak im betage shewar dis makhazor in beys hakneses trage

Sea gratificado con un buen día quien traiga este *majzor* a la sinagoga.

Se trata de una bendición dirigida al criado que transportaba el grueso volumen de oraciones desde la casa de su propietario a la sinagoga. Es una frase destinada a un «ignorante», que probablemente no debe saber suficiente hebreo, pero que, a la vez, sí que puede leer las letras hebreas. La estructura de la frase es germánica, pero se observan en ella elementos dialectales y tres palabras procedentes del hebreo (*makhazor*, *beys hakneses*) y una que tiene su origen en las lenguas románicas (*tragen* < *trahere*). En conjunto, esta primera frase en yídis que tiene una fecha bien establecida presenta de modo preciso la característica lingüística principal de la lengua: la fusión de diversos elementos lingüísticos dentro de un marco cultural y religioso muy bien definido.

Otros lingüistas han desplazado ligeramente las coordenadas geográficas de la cuna del yídis: la lengua debió de nacer en la Alemania del sudeste y en el valle del Danubio. Según D. Katz, las características propias de la región del Rin tienden a desaparecer desde el siglo XI, en el momen-

to en el que el centro de gravedad del judaísmo asquenazí se desplaza hacia el sudeste. A partir de entonces, la lengua de la región de Ratisbona se convertirá en la norma dominante que se difundirá por todo Asquenaz. Según este lingüista, es necesario considerar dos momentos en la formación de la lengua yídis: un primer tiempo de cristalización en la región de Lotaringia y un segundo estadio de emergencia del yídis propiamente dicho en la región de Ratisbona, en el valle del Danubio.

La historia del yídis experimenta un avance decisivo cuando la lengua de las comunidades judías que ha partido de Lotaringia y se ha desplazado hacia Alemania del centro y del sur pasando por la región de Bohemia-Moravia (lo que explica la presencia de elementos del checo antiguo que se detectan en el yídis), entra en contacto con las hablas eslavas del este de Europa. La presencia de comunidades judías en Polonia está documentada desde los siglos XIII-XIV: Plock en el 1237, Kalicz en el 1287, Cracovia en el 1304 y Varsovia hacia el 1414. Casimiro el Grande otorgó privilegios a los judíos para que se instalaran en las tierras de Polonia en el siglo XIV. Las comunidades judías más antiguas dentro del Gran Ducado de Lituania debieron de ser las de Grodno y Brest, formadas por refugiados que habían huido de las comunidades germánicas. En Polonia y en Lituania, las ciudades donde residían los judíos se desarrollan entre el 1300 y el 1500. Las expulsiones de judíos de diversas ciudades de Alemania —Brandenburgo (1446), Breslau (1453), Hildesheim (1457)— ocasionó la emigración de estas personas hacia tierras más acogedoras del este de Europa. El desplazamiento de muchos judíos de un ambiente lingüístico germánico hacia el este, donde se hablaban lenguas eslavas, contribuyó a consolidar las características del yídis con la fusión de elementos procedentes de esas nuevas lenguas con las que las comunidades judías habían entrado en contacto. Esta fusión quedó plenamente consolidada entre los siglos XVI-XVII; entonces el yídis se convirtió en la *lingua franca* de los judíos del este de Europa y en uno de los signos más visibles de la separación entre los judíos y el resto de la población.

3. *El yídis lengua literaria*

El manuscrito extenso más antiguo fechado (1382) en yídis contiene una antología probablemente escrita en Egipto, encontrada en la gueniza de El Cairo a fines del siglo XIX. Debió de pertenecer a alguna familia asquenazí que huyó de las persecuciones contra los judíos de Europa y que se estableció en El Cairo durante la Edad Media. La reciente antología de Jerold Frakes (2009) recoge muestras arcaicas en yídis de una gran variedad de géneros literarios: tratados de medicina, crónicas de hechos históricos y de desgracias locales, adaptaciones de temas de la épica germánica (Arturo y Hildebrand), traducciones de literatura hebrea (Biblia, Misná, leyendas judías), diccionarios, concordancias bíblicas, documentos legales, historias y poemas de amor, textos teatrales, etcétera.

La *Hagadá de Pascua* publicada en Praga por Guershom ben Solomon Cohen (1526), contiene la primera página escrita en yídis publicada dentro de un libro judío: se trata del himno «Almekhtiger Got», que es la versión en yídis del cántico hebreo «Adir hu».

La imprenta en yídis da el primer paso, posterior al himno de Pascua impreso en el año 1526, cuando los hermanos Helicz de Cracovia publicaron hacia el año 1534 la concordancia bíblica bilingüe hebreo-yídis de rabí Anshel titulada *Mirkeves ha-mishne* o *Seyfer shel rabi Anshel*, con el objetivo de que cualquier persona pudiera entender el texto hebreo de la Biblia. La imprenta de los hermanos Helicz estableció los usos de las tres familias de letras hebreas que se usaron hasta el siglo XIX:

1) Letras «cuadradas» para el texto hebreo-araméo de la Biblia y el Talmud.

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל
מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת		

2) El tipo de letra que reproducía la escritura cursiva sefardí, que pasará a ser conocida como la «escritura Rashi» —porque en ella se imprimieron los comentarios de Rashi (1040-1105) a la Biblia y al Talmud— para los comentarios a los textos sagrados.

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל
מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת		

3) El tipo de letra que reproduce la escritura manuscrita asquenazí —que será conocida como letra *máshkit* o *méshit*— para los textos en yídis.

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל
מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת		

Es necesario tener en cuenta una serie de movimientos socioculturales que se produjeron entre los judíos de Europa para comprender la evolución de la lengua yídis literaria, la que accede a los textos impresos. En primer lugar, durante el siglo XVIII se produce la desaparición del dialecto yídis occidental, víctima de las tendencias asimilacionistas de la población judía de Europa occidental durante este siglo, en conjunción con la fuerza ideológica del movimiento de la Haskalá (la Ilustración judía)

en la Alemania de la década de 1780. Mosé Mendelssohn (1729-1786), fundador de la Haskalá, y sus discípulos mostraron una gran hostilidad hacia el yídis, puesto que creían que la lengua de las comunidades judías era uno de los principales obstáculos que era necesario eliminar para conseguir la plena integración de la población judía en la sociedad alemana de la Ilustración.

Como consecuencia de este hecho histórico, el yídis occidental declinó drásticamente como lengua literaria en las últimas décadas del siglo XVIII. A partir de estos momentos, el mercado de libros en yídis de Europa occidental se desintegró y el yídis literario antiguo, que era la lengua literaria que había constituido el estándar escrito desde muy antiguo decayó de modo irrecuperable. Por otra parte, la asimilación de los judíos alemanes a la lengua alemana moderna produjo una significativa germanización del yídis occidental escrito. Se produjeron intentos contemporáneos de escribir e imprimir «alemán judío» usando letras hebreas y no latinas, como la traducción del Pentateuco realizada por Mendelssohn (1780-1783) en lengua alemana escrita con caracteres hebreos.

En la Europa del este, los movimientos ideológicos fueron muy distintos y los efectos sobre el yídis también. Durante el siglo XVIII se produjo el nacimiento del jasidismo, el movimiento de renovación carismática del judaísmo, obra de rabí Israel ben Eliézer (ca. 1700-1760), conocido como el Besht, acrónimo de Baal Sem Tob —«Señor del buen Nombre [de Dios]»—, por sus facultades de curandero carismático.

El movimiento jasídico encontró la oposición frontal de los ilustrados del este de Europa, que se inspiraron en Mendelssohn y los ilustrados alemanes. A pesar de su contraposición ideológica, ambos movimientos promovieron el nacimiento del yídis literario moderno.

Los judíos jasídicos, al usar el yídis como lengua para expresar la vida espiritual en los diálogos entre los *rebbe*s (los maestros jasídicos) y sus seguidores, contribuyeron a cambiar la percepción popular —de desprecio a valoración— de la lengua de la vida cotidiana; por otra parte, el movimiento jasídico jugó también un papel muy importante en la adopción del yídis moderno oriental como lengua literaria, pero fueron los partidarios de la Ilustración del este de Europa los que causaron el cambio decisivo en la formación del yídis literario moderno y el abandono del antiguo modelo de lengua yídis que se había impuesto desde la época de los primeros textos impresos en yídis.

A pesar de que las características del yídis literario antiguo pueden seguirse en manuscritos yídis del siglo XIV, en realidad el impulso decisivo para la fijación de esta lengua literaria se debe al impacto de la imprenta yídis que permitió que los libros impresos en esta lengua tuvieran un mercado paneuropeo dentro de las comunidades judías. Se trataba de una lengua escrita, relativamente homogénea, que procedía de la lengua hablada por los responsables de las obras —autores, traductores, editores— que hablaban variedades occidentales de yídis, pero que tenían como objetivos literarios y comerciales servir a toda la comunidad hablante de yídis, tanto occidental como oriental.

El yídis literario moderno —que durante décadas mantuvo elementos de la lengua literaria antigua y que fue cambiando paulatinamente—

se basa en los dialectos del yídis oriental —coterritoriales con las lenguas eslavas y bálticas— y se impuso cuando la comunidad de lectores de yídis del occidente de Europa había dejado de estar interesada en su lengua porque deseaba hablar y escribir la lengua alemana moderna.

La antigua lengua literaria se fue convirtiendo en ininteligible para los lectores de yídis. Los prólogos de los editores de obras antiguas durante los siglos XVIII y XIX advierten a los lectores que han modernizado la lengua antigua con el objetivo de convertirla en comprensible para los lectores de su época. Otros factores que influyeron en el cambio de modelo de lengua literaria sobre la base de los dialectos orientales fueron: 1) el declive de las publicaciones en yídis del oeste de Europa; 2) la nueva organización del mapa del mercado del libro yídis de Europa, centrada exclusivamente en las comunidades judías del Este; 3) el rápido crecimiento de la imprenta yídis de la Europa oriental; 4) la emergencia de nuevos fenómenos religiosos y socioideológicos en *Asquenaz II* (jasidismo, Haskalá); 5) la necesidad de publicar libros en géneros literarios radicalmente nuevos, que nunca habían existido anteriormente en lengua yídis y que la convertirían en medio de expresión de una literatura muy poderosa.

II. LA LITERATURA YÍDIS ANTIGUA

1. *La Biblia en yídis*

La primera obra publicada en yídis es una concordancia bíblica bilingüe hebreo-yídis de rabí Anshel titulada *Mirkeves ha-mishne* o *Seyfer shel rabi Anshel* (Cracovia, 1534). El objetivo que se proponía el autor era ayudar a cualquier persona que se propusiera estudiar el libro sagrado de manera que pudiera saber rápidamente el significado de cada voz bíblica. La lengua en la que se dan los significados es el *taytsh* (yídis antiguo). Rabí Anshel explica que se inspira en el *Majbéret* de Dunásh ben Labrat del siglo x. Veamos algunos ejemplos de la raíz *gdl*, «grande»:

<i>hagdolim</i>	<i>di grosen</i>	Gn 41,16
<i>hagadol</i>	<i>dos gros</i>	Gn 6,1
<i>gedolot</i>	<i>grose</i>	Nm 13,29
<i>yagdel</i>	<i>er zol makhn gros</i>	Is 42,51

En otras obras antiguas en yídis, las palabras son explicadas según el orden de aparición en la Biblia. Así en el *Beer Moshe* de Moshé ben Isajar ha-Leví Sertels (Praga, 1604), vemos que a cada expresión hebrea le corresponde una traducción calco en yídis:

<i>bereshit</i>	<i>in ershtenish odr am an fang</i>
<i>bara</i>	<i>beshefenish</i>
<i>tohu vabohu</i>	<i>vist un ler</i>
<i>tehum</i>	<i>apgrunt</i>

El objetivo de estas obras antiguas era ayudar a los maestros a la formación de los niños en la cultura religiosa del judaísmo. El yídis, la lengua de la vida cotidiana, era, pues, un instrumento imprescindible.

Estas glosas encuentran su continuación en los *Humesh-taytsh*, traducciones palabra por palabra del Pentateuco, usadas también en las escuelas para ayudar a la comprensión del texto sagrado. Entre estas obras es muy interesante la publicada en Constancia (1544) por el erudito Paulus Fagius y traducida por el judío converso Mijael Adam. En el prefacio explica:

Toda persona que tenga pocos conocimientos puede poner este libro al lado de una Biblia en hebreo y de esta manera estudiar. Cualquier dueño de casa que solo sepa leer el yídis, puede estudiar con su hijo y hacerle comprender el Pentateuco. [...] Este libro es también bueno para las mujeres y las jóvenes que saben en conjunto leer bien el yídis, pero pasan el tiempo en la lectura de libros necios como el *Dietrich de Berne*, el *Hildebrant* y otros que no son otra cosa que mentiras y cosas profanas.

Los Salmos, que ocupan una posición central en la oración judía, fue el libro bíblico traducido con mayor frecuencia al yídis entre los siglos XVI-XVIII. La versión más antigua fue la de Elías (Bahur) Levita, editada por Cornelius Adel Kind en Venecia (1545). El «Prefacio» es un poema en el que el traductor explica que las mujeres son las destinatarias de su traducción:

A vosotras, mujeres piadosas y devotas / que deseáis alabar al Todopoderoso. / Alzad los ojos y mirad / el santo salterio que es bueno y justo. / El rey David lo compuso, que la paz sea con él. / Es recitado por todo el mundo. / Pero no se encuentra fácilmente en yídis / de modo que hemos decidido imprimirlo. / Encontraréis en él los principales pasajes / traducidos según la gramática / a fin de que los maestros de escuela que enseñan a los niños / y que quieren traducir correctamente los Salmos / puedan servirse de este salterio / y evitar las faltas de traducción. / Por esto ninguna mujer debe privarse de él / y lo debe comprar cuando podrá / para leerlo cada semana / según el orden de los cánticos indicado en el libro. / Entonces Dios le atorgará su gracia / y la luz del jardín del Edén cuando morirá.

Las traducciones integrales de la Biblia en yídis tendrán que esperar hasta el final del siglo XVII: serán dos y aparecerán de modo simultáneo en Ámsterdam, fruto del trabajo ímprobo de Yecutiel ben Yisjac Blitz (1676-1679) y de Yosef Witzzenhausen (1679), documentos lingüísticos y tipográficos de primera magnitud y precursores de la Haskalá.

2. La literatura homilética

La obra más célebre de la homilética judía en yídis es el *Tseená u-reenah* (las dos primeras palabras en hebreo de Ct 3,11, «Salid y mirad, [hijas de Sión]»), pronunciadas en yídis *Tsenerene*, de Yacob ben Yisjac Asquenazí de Janow, obra compuesta durante el siglo XVI, y publicada por primera vez en Lublin (1622). El autor era un predicador itinerante y vendedor

de libros, originario de Janow (aldea cercana a Lublin). Murió en Praga en el año 1628. El *Tsenerene* es un comentario al Pentateuco, a los Cinco Rollos (Rut, Cantar, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester) y a las *haftarot*. La obra es un compendio de tradiciones que provienen de una multitud de fuentes (comentarios exegéticos a la Torá, leyendas talmúdicas y midrásicas, el *Zóhar*, libros de costumbres, etc.). Fue el libro más divulgado durante siglos entre las comunidades judías medievales. Ya el título indica que se trata de un compendio de temas religiosos destinado especialmente a las mujeres. Durante el descanso sabático, los hombres piadosos solían estudiar una página de la Guemará (*a blat gemore*, en yídis), mientras que las mujeres y los hombres que no sabían suficiente hebreo para poder leer literatura religiosa en la lengua santa leían el *Tsenerene*, que permitió durante siglos que la tradición religiosa judía entrase en los hogares más humildes.

El autor tiene un enorme sentido pedagógico y literario. Quiere transmitir de forma clara el sentido de la Torá y arrojar luz sobre los pasajes más oscuros, y lo hace sirviéndose de las leyendas y explicaciones más útiles del gran repertorio rabínico y medieval. Veamos el texto del primer versículo del Génesis según el *Tsenerene*:

Al principio creó Elohim los cielos y la tierra (Gn 1,1). Al principio de la creación de cielo y tierra estaba la tierra vacía, y el trono de la gloria de Dios estaba suspendido en el aire encima del agua.

¿Por qué empieza la Torá con *bet*? Para mostrar que así como una *bet* está cerrada por tres lados y está abierta por el cuarto, así también en el mundo el Santo, bendito sea, ha hecho tres lados y por el lado del norte el Santo, bendito sea, allí no ha hecho cielo.

Aún otra interpretación: porque la *bet* es «bendición» (*berajá*) y el *álef* es «maldición» (*arur*), por esto ha empezado el Santo, bendito sea, por la *bet*. El *álef* voló delante del Santo, bendito sea, y le dijo: «Empieza conmigo la Torá ya que soy la primera letra del alfabeto». El Santo, bendito sea, le respondió: «En la montaña del Sinaí yo daré los Diez Mandamientos y empezaré por el *álef*: ‘Yo (*anoji*) soy el Señor tu Dios’ (Ex 20,2)».

Por esto empieza la Torá por la palabra *Bereshit* (*Al principio*) para enseñarnos que el mundo ha sido creado para que la Torá fuese llamada «principio de su camino» (Pr 8,22).

El libro es una verdadera enciclopedia de la cosmovisión judía asquenazí de los siglos XVI-XVII. El mundo se encuentra poblado de demonios que atormentan a los humanos (el texto contiene múltiples alusiones y denuncias a prácticas demonológicas), el cuerpo humano es también una fuente incesante de conflictos (enfermedad, sexualidad, embarazo y parto, la felicidad del cuerpo en el otro mundo) y el predicador intenta mantener un delicado equilibrio entre tendencias racionales y supersticiones, entre religión instituida y desviaciones populares. Por otra parte, la obra intenta construir un edificio del judaísmo en el que encuentren lugar los aspectos ideológicos y las prácticas y, a su vez, las personas más débiles y marginales de este complejo religioso y cultural en unos siglos marcados por las violencias antijudías, las persecuciones, las conversiones forzadas y las crisis internas que amenazaban la supervivencia de las comunidades.

3. *Poemas épicos*

La Biblia fue también fuente de historias, leyendas y narraciones escritas en yídis, que tenían como objetivo distraer, instruir y edificar. Los testimonios más antiguos se encuentran en el manuscrito de Cambridge (1382) que proviene de la gueniza de El Cairo. Se trata de un conjunto de poemas inspirados en temas bíblicos y posbíblicos (talmúdicos y midrásicos) y en tradiciones épicas germánicas.

A partir del siglo XV se encuentran adaptaciones épicas de materia bíblica. La más célebre es la *Aqedas Yisjoq* (*La atadura de Isaac*), poema litúrgico que se encuentra en numerosos manuscritos e impresos hasta el siglo XVIII. El sacrificio de Isaac fue un tema predilecto del judaísmo por el hecho de que en él los lectores encontraban un símbolo de su historia trágica y de sus sufrimientos en el exilio.

La tradición de poemas épicos culmina en dos obras: *Shmuel buj* y *Melojim buj*, que circularon entre los siglos XVI y XVII en forma manuscrita e impresa y que conocieron una gran popularidad entre los lectores en lengua yídis. Son canciones de gesta que adaptan los temas de los libros bíblicos de Samuel y Reyes a la estructura métrica del *Cantar de los Nibelungos* germánico, pero con influjos de la poesía hebrea, especialmente de los piyyutim, en el ritmo de los acentos. Constan de 1.800 estrofas (AABB) y según parece eran poemas destinados a ser cantados, tal como consta en una colofón de la edición de 1544: «La melodía del *Shmuel buj*, que todo el pueblo de Israel conoce».

En estos poemas épicos, la tradición bíblica es aumentada a partir de fuentes talmúdicas y midrásicas. Así, en el episodio de la construcción del templo de Salomón (1 Re 6-7) se hace intervenir al rey de los demonios, Asmodeo, y al gusano *shamir*, que según la tradición talmúdica (TB Git 68a-68b), Moisés utilizó para tallar las piedras preciosas del pectoral del gran sacerdote.

4. *Elías (Bahur) Levita y el romance caballeresco*

En el norte de Italia se editarán dos *romans courtois* que constan como obras maestras de la literatura yídis antigua. Son obras atribuidas al sabio Elías (Bahur) Levita (1468/1469-1549), especialmente conocido como amigo y profesor de hebraístas cristianos, gramático de la lengua hebrea (*Séfer ha-bajur*, *Meturgueman*, *Tishbi*) y autor de tratados masoréticos (*Massoret ha-Massoret*, Venecia, 1538). Se trata del *Bovo buj* y del *Paris un Viene*.

El *Bovo buj* (Isny, 1541, publicado por Paulus Fagius) y el *Paris un Viene* (Verona, 1594, atribuido a Levita, por los múltiples puntos en común con el *Bovo*, pero sin que exista ninguna prueba indiscutible de que procede de su pluma).

El *Bovo buj* se inspira en una novela de amor y caballería italiana. Levita se separa con esta obra de la tradición de las canciones de gesta germánicas e inventa una nueva versificación que influirá en toda la poesía yídis posterior. Se inspira en una epopeya anglonormanda del siglo XIII, el *Bueve de Hantone*, que fue adaptada a diversas lenguas. Una

de estas fue *Reali di Francia* de Florentin Andrea di Barberino (siglos XIII-XIV) que contiene una parte titulada *Buovo d'Antona*, que constituye la fuente de la obra en yídis. Levita, sin embargo, realiza un trabajo muy original: suprime alusiones a otras religiones que no sean el judaísmo, acorta episodios y los judaiza con el objetivo de hacerlos más creíbles a los lectores en yídis.

La estrofa en la que compone la obra es una adaptación al yídis de la *ottava rima* italiana (ABABABCC), con alternancia de rimas masculinas y femeninas. Cada verso tiene cuatro acentos. El autor explica que se canta con una melodía italiana. La edición *princeps* del 1541 va acompañada de un apéndice con una lista alfabética de palabras italianas que aparecen en la obra, indicio de que estaba destinada a ser leída por lectores de yídis de Europa central y oriental.

La obra está escrita con gran vivacidad y el autor interviene frecuentemente con comentarios dentro del relato poético. Veamos cómo narra uno de los viajes del héroe:

Él cabalgó sin conocer camino ni ruta,
encontró muchos dragones
y cabalgó a través de muchas landas salvajes.
Encontró innumerables animales de formas fantásticas;
en camino, cayó sobre un gigante
que le impedía el paso con furor.
Antes de matarlo, le molió a palos.
Yo no lo voy a describir, porque considero que todo esto son mentiras.

El argumento principal del poema es la forma como Bovo venga a su padre, Guidon, duque de Antona, que ha sido asesinado por Brandonia, la madrastra, hija del rey de Borgoña, que «pasaba buenos días pero malas noches [con el viejo duque]». La bella Brandonia contará con la complicidad maléfica del duque Dodon de Maguncia. Este mata a Guidon y se apodera de la ciudad de Antona. Brandonia decide eliminar también a Bovo, hijo de Guidon. Él conseguirá escapar de las garras de su madrastra, que le quería envenenar, y huir. A partir de aquí la narración se mueve dentro del canon de los libros de caballerías. Unos comerciantes compran a Bovo y le venden al rey Armonía, al cual servirá como palafrenero. Se enamora de la hija del soberano, la bella Druzeina. Se besan por primera vez debajo de una mesa, después de un banquete. Después huyen a un bosque. El texto contiene escenas amorosas insólitas en la historia de las literaturas judías:

Comieron lo que encontraron en el lugar
y quedaron muy reconfortados.
Entonces conocieron por primera vez el gozo.
Bovo hizo aquello que se supone que tenía que hacer.
Druzeina gritó como un ladrón en un establo.
Él no tuvo que luchar para cortarla,
ya que ella no ofreció ninguna resistencia.
Lo que pasa, te corresponde a ti [lector] imaginarlo.

Macabron, hijo de un señor poderoso, pide la mano de Druzeine. El rey Armonía organiza un torneo para honrar al pretendiente, pero Bovo le vence. En estos momentos se explica que el sultán de Babilonia está asediando la ciudad con diez mil soldados. Druzeine acaba descubriendo que Bovo no es un palafrenero sino un príncipe desafortunado, entonces le da una espada mágica y un caballo encantado para que pueda combatir al sultán. Bovo vence al ejército dirigido por el hijo del sultán, pero con engaño es atraído a la corte y allí es condenado a ser colgado. Margarete, la hija del sultán, se enamora del guapo prisionero. La princesa consigue que su padre le perdona la vida con la condición de que se convierta al islam. Bovo renuncia a convertirse y al final consigue huir embarcándose en un navío. Pasado un tiempo, Druzeine acepta casarse con Macabron, pero el día de la boda, Bovo llega a la ciudad disfrazado de mendigo. Allí la convence para que huyan juntos. La princesa da un brebaje a Macabron para que se duerma y los dos amantes huyen cabalgando el caballo encantado. Los dos amantes viven una vida errante en el bosque hasta que Macabron les envía el monstruo Pelucan, mitad hombre mitad bestia, para que desafíe a Bovo, pero el monstruo, gracias a la intervención de la princesa, se convierte de enemigo en protector en el bosque. Entonces la heroína da a luz a dos mellizos. Bovo decide ir hacia la costa para encontrar un bajel con el que transportar a toda la familia a Lombardía. Durante su ausencia, dos leones atacan a Pelucan y le devoran. Al quedarse sola y ver que Bovo no regresa, la princesa va hacia la costa con los niños y consigue embarcarse en un navío del rey Armonía. Después de diversas peripecias y luchas para vengar a su padre, Bovo decide regresar a Antona disfrazado de médico. Allí mata a Dodon y hace encerrar a Brandonia en un convento. Entonces recibe un mensaje de Margarete, la hija del sultán, que le dice que un príncipe moro quiere que se case con él por la fuerza. Bovo parte para ayudar a la desafortunada. La princesa, agradecida, decide adoptar la religión de Bovo y casarse con él. Druzeine recibe la noticia del noviazgo y se disfraza de mendiga, va a Babilonia con sus dos hijos y se presenta ante él, que la reconoce. Toda la familia regresa a Antona, donde ella podrá pasar sus días feliz, en el reino que ha vuelto a ser importante. El poema acaba con dos estrofas que narran quién es el autor y qué pretende el libro:

Ahora voy a decir de veras
 quién ha hecho y escrito este libro.
 «Se llama Elías Boher [Levita].
 Ha pasado un año entero en él
 y lo ha escrito en el año
 que es designado 267 [= 1507].
 Lo acabó en *nisán* y lo empezó en *iyyar*².
 Que Dios nos preserve de todas las bestias malas
 y que Él nos pueda librar de todos nuestros sufrimientos
 y que pueda conceder
 que todos seamos dignos
 de experimentar la Época del Mesías.

2. *Nisán e iyyar* son dos meses del calendario judío.

Que nos conduzca a Jerusalén
 o a algún pueblo cercano
 y que Él reconstruya el Templo para nosotros.
 Hágase tu voluntad. Amén, que así sea.
 Esta es la conclusión de la obra
 Bovo d'Antona.

El segundo *roman courtois* en yídís nacido en contexto italiano es *Paris un Viene* (Verona, 1594), obra de existencia efímera, ya que no fue reeditada nunca. La única copia completa se descubrió en el año 1986 en la biblioteca del seminario de Verona. No figura ningún nombre de autor, pero todos los indicios estilísticos apuntan a la personalidad del autor del *Bovo buj*. La tradición que está detrás del *Paris* es también larga. En el origen se encuentra un texto occitano en prosa escrito a final de la Edad Media, que fue traducido posteriormente a muchas lenguas de Europa. El autor del poema en yídís —unos seis mil versos en *ottava rima*— se inspiró directamente en una versión italiana de principio del siglo XV. El poeta, a pesar de partir de un modelo cortés, se ha esforzado en lo posible por judaizar el tema. Así, cuando Paris se reencuentra con su padre, nos encontramos con una clara alusión al encuentro de José con su viejo padre Jacob:

El padre llora todo lo que puede
 después habla: «Oh, hijo Paris,
 yo no pensaba volver a ver tu cara
 y resulta que Dios me muestra también a tu mujer.
 Que sea Dios alabado
 que te ha traído
 para que yo te pueda ver en este día.
 Ahora voy a morir saciado
 porque he contemplado tu cara en vida».

Elías Levita, gran erudito y poeta, renovó radicalmente con estos dos poemas la literatura yídís antigua, que siguió enraizada en sus orígenes judíos, pero con sabia nueva procedente de la tradición italiana del siglo XVI.

5. Libros de moral y de costumbres

Un objetivo de la literatura popular en lengua yídís era facilitar la instrucción religiosa de las comunidades judías, en tiempos de notable relajamiento de las prácticas rituales y de ignorancia de la tradición religiosa judía.

Entre los libros más antiguos encontramos *Azhoras noshim* (*Advertencias a las mujeres*, 1535) de David ha-Cohen y el *Seifer midas* (*Libro de moral o tratado de virtudes*, 1542). Entre los tratados más célebres está el *Brantshpigl* (*Espejo ardiente*, 1602) de Mosé Henochs Yerushalmi. Esta obra explica el objetivo que se propone:

Este libro ha sido escrito en yídís [*taytsh*] para las mujeres y los hombres que no pueden estudiar mucho. El sábado y los días de fiesta vienen y lo pueden leer y comprender lo que leen. En efecto, nuestros libros santos están escritos en hebreo; a veces hablan de *pilpul* [casuística talmúdica], están llenos de fragmentos de la Guemará que mucha gente no puede comprender. [...] Yo he escrito este libro para las mujeres y los hombres que, como yo, no pueden leer ni comprender perfectamente los libros santos en hebreo ni los sermones predicados los sábados. Yo he tenido piedad [de estos ignorantes] y he decidido redactar esta obra en yídís para que ellos de esta manera sepan lo que es un ser humano, por qué ha sido creado y en qué cosas Israel es un pueblo mejor que las demás naciones.

Por una parte, los autores detectan que las comunidades judías del centro y el este de Europa sufren una relajación de las prácticas, la ignorancia de la Ley y de las costumbres, y el desconocimiento de los rituales de las fiestas que jalonan el calendario judío. Por otra parte, la proliferación de conductas heterodoxas y de supersticiones tiende a hacer irreconocible el sentido del mensaje divino que es transmitido por las Escrituras judías. Los libros de moral dedican muchos capítulos a los deberes de la mujer, esposa y madre, que es la columna vertebral de la casa judía. Los tratados mezclan consejos prácticos, ejemplos sacados de los personajes bíblicos o de los maestros talmúdicos con el fin de que las mujeres y los hijos, de los que ellas son las grandes educadoras, interioricen las normas que conforman el universo ético y religioso del judaísmo.

6. *Libros de oraciones*

El hebreo, la lengua de las sagradas Escrituras, es la lengua central de la liturgia judía, de modo que los libros de oraciones en lengua vulgar solo podían ocupar un espacio periférico, aunque esencial, puesto que muchas personas ignoraban el hebreo y el arameo de las plegarias y los himnos litúrgicos. Es necesario recordar que el primer texto escrito en yídís es una bendición que se encuentra escrita dentro de los espacios que dejan las letras unciales (en el folio 54) de una oración adicional para el rocío recitada el primer día de Pascua, contenida en el *Majzor* (libro de oraciones para las festividades) de Worms (1272). El destinatario de la bendición, como ya se ha dicho, es el criado del propietario, que trasladaba el pesado manuscrito de la casa del señor a la sinagoga. Está en yídís, que es la lengua de la vida cotidiana, de modo que el criado podía leerla y comprenderla, pues seguramente no entendía el hebreo.

A partir del siglo xvii se editan en los principales centros de impresión judíos de Europa central y oriental unos libritos titulados *Seyder tehines u-vakoshes* (*Libro de súplicas y de peticiones*), destinados principalmente a un público femenino. Algunos de estos libros tienen como autoras a mujeres judías, como Sara Bas-Tovim (siglo xviii), que escribió dos de estas obras: el *Sheyker ha-heyn* (*Mentida es la gracia*, publicado sin lugar ni fecha de edición) y el *Shloyshé sheorim* (*Las tres puertas*, publicado después de la muerte de la autora en el año 1838). El estilo de estas súplicas constituye una mezcla de confidencia íntima y de imploración patética dirigida a Dios.

7. *El Mayse buj*

El cuento (*mayse* en yídis) constituye, junto con el *mashal* o parábola una parte fundamental de los sermones que los predicadores (*maguid*) pronunciaban en la sinagoga como comentarios al fragmento de la Torá leído semanalmente. Ayudaban a inculcar consejos éticos y a recordar conductas virtuosas. El compendio más popular en yídis de estos cuentos es el *Mayse buj* (Basilea, 1602), que fue reeditado doce veces hasta el año 1763. Es un conjunto de 255 historias, cuentos y leyendas que tienen su origen en la literatura posbíblica: Talmud, midrás, acciones milagrosas de rabí Samuel y de Yehudá el Piadoso, dos grandes figuras de los *hasidé Asquenaz*, los piadosos judíos renanos de la Edad Media, y otras historias de origen diverso (Rashi, Maimónides, folclore popular). La lengua de este libro va a influir enormemente sobre la literatura yídis hasta que se produjo la renovación en el siglo XIX.

8. *El Purim Shpil*

La representación de la fiesta de Purim (*Purim Shpil*) era originariamente un monólogo acompañado de actuaciones de carácter teatral que se realizaban durante la comida familiar de la festividad. Hay manuscritos de poemas yídis sobre la historia de Purim, que se fundamenta en el libro bíblico de la reina Ester, desde el siglo XV y las versiones impresas empezaron a circular a principio del siglo XVI. Los monólogos eran fundamentalmente paráfrasis rimadas de la historia bíblica junto con parodias de textos litúrgicos escritos para entretener a la audiencia. El epílogo de este teatro embrionario en yídis acaba diciendo:

¡Hoy Purim ha venido,
mañana ya se va,
dadme un simple *groschen*
y amablemente echadme!

III. LA LITERATURA YÍDIS MODERNA

A partir de los siglos XVII-XVIII la literatura yídis antigua, con textos centrados alrededor del mundo judío —con la excepción de los poemas de tema de caballerías de Elías Levita— cesará progresivamente y surgirá una nueva literatura, transformada radicalmente. Aparecerán en esta lengua novelas de tema moderno, folletines, comedias y melodramas, poesías, prosa periodística, memorias, etc. Todos los temas y géneros propios de cualquier literatura europea moderna van a ser tratados en yídis.

1. *El jasidismo*

El mundo del gueto desapareció con la llegada de la Haskalá, la Ilustración judía, pero el paso previo fue la aparición del movimiento jasídico moderno,

nacido en Ucrania hacia el 1750 por obra de la personalidad carismática de Israel ben Eliézer (1700-1760), conocido como el Baal Sem Tob (Besht). El jasidismo desafiará a las tradiciones rabínicas de carácter intelectual centradas en el estudio del Talmud y pondrá como centro del judaísmo la piedad espontánea y llena de alegría de los ignorantes. De esta manera todos los actos de la vida pasarán a ser actos sagrados. La danza, el canto y el éxtasis serán el centro del nuevo movimiento, y los *rebbe*s, los líderes carismáticos, atraerán a millares de visitantes que buscarán una atmósfera mística y fraternal, las enseñanzas, las bendiciones e, incluso, las curaciones taumatúrgicas de los jefes espirituales. La obra *Shivbé ha-Besht (Alabanzas del Baal Sem Tob, 1815)*, un conjunto de leyendas, editado en hebreo y en yídis, sobre el fundador del movimiento jasídico, será muy influyente.

Otra de las obras maestras del jasidismo es el conjunto de cuentos cabalísticos de rabí Najmán de Bratislava (1772-1810), *Sippuré mayses* (publicados por su secretario y discípulo Natán Sternhartz en 1815). El cuento es un elemento fundamental de la espiritualidad jasídica, puesto que narrar permite vestir los pensamientos religiosos más profundos, aleja el sufrimiento y permite —bajo el aspecto de la simplicidad y la humildad— adquirir una comunión más grande con Dios. Los cuentos son caminos que rabí Najmán sugiere para salir del laberinto que constituye la vida y obtener la redención a través de la revelación de la fe, la comunión con Dios, la alegría, el canto, la danza y la plegaria que aceleran el fin del estado de sufrimiento de los creyentes. Estas narraciones tendrán una gran influencia en la literatura judía moderna: las obras de Y. L. Peretz, Der Nister y Franz Kafka manifiestan que sus autores los habían leído con enorme interés.

2. La literatura de los maskilim en yídis

El jasidismo comunicó a la literatura yídis la marca mágica de la imaginación. La Haskalá le dio el racionalismo de los enciclopedistas. Los ilustrados despreciaban el yídis, que para ellos era una jerga, un «alemán corrupto». En las comedias satíricas de Yisjac Euchel y de Aaron Wolfsohn (1790) solo los personajes despreciables hablan en yídis; los héroes se expresan en alemán puro.

Pero los maskilim (ilustrados) utilizarán el yídis como medio pedagógico para difundir sus ideales de educación de las masas judías. Así, el doctor Marcuse escribirá un *Seyfer refues (Libro de remedios, 1790)* para difundir entre la población judía una serie de normas de higiene y de salud, junto con consideraciones sobre la modernización de la vida judía.

La lucha contra el jasidismo desde el punto de vista literario la realiza Yosef Perl (1773-1839), pedagogo que, para combatir lo que él consideraba la «secta» de los judíos jasídicos, escribió la novela epistolar paródica *Megallé temirin (El revelador de secretos, 1819)*, en forma de libro jasídico publicado por un tal Obadía ben Petajia, que, como si fuera una historia casi detectivesca, desacredita la irracionalidad de los cuentos jasídicos y desenmascara la vanidad del grupo religioso³. Yisjac Meír Dick

3. La obra fue publicada en hebreo, pero en 1937 se publicó la versión original en yídis, que se conservaba en el archivo de Perl.

(1814-1893) fue el primer escritor popular de ficción en yídis. Escribió más de trescientas historias y novelas cortas en hebreo y en yídis. Usó la literatura de folletín para popularizar las ideas de la Haskalá. Introdujo en yídis la literatura sentimental y las historias realistas. Muchos de sus escritos eran traducciones adaptadas de otras obras en forma de folletines de 48 páginas publicados por el editor Romm de Vilna y distribuidos en muchos miles de ejemplares cada semana.

3. *Los tres grandes maestros de la literatura yídis moderna:*

Méndelev Móierv Sforim, Shólem Aléijem y Yitzjok Léibush Peretz

*Méndelev Móierv Sforim*⁴ (Méndelev, el vendedor de libros) fue el seudónimo que utilizó Shólem-Yankev Abramovitz (1836-1917) para firmar sus obras escritas en yídis y en hebreo. Fue un hombre de la Haskalá. Nació y creció en el *shtetl* lituano de Kapuliev y pronto quedó huérfano. Durante algunos años estudió en la academia talmúdica de Slutsk, pero la abandonó para pasar un tiempo viajando con un mendigo profesional. Posteriormente entró en contacto con A. B. Gottlober (1810-1899), que le introdujo en la literatura de la Haskalá y supervisó sus estudios civiles. Escribió un tratado de zoología en tres volúmenes, *Toledot ha-teba* (*Historia natural*, 1862-1872) y una novela realista en hebreo, *Limdu heteb* (*¡Aprended bien!*, 1862).

A partir de 1864 decidió escribir en yídis para analizar las contradicciones del mundo judío que él conocía tan bien. *Di klyatshe* (*La yegua*, 1873) es una alegoría del judío como chivo expiatorio del mundo, que se ha convertido en una degradada y sufrida bestia de carga, que tiene que errar eternamente.

Crisis personales (la muerte de su hija y el exilio y posterior conversión al cristianismo de su hijo) y colectivas (los pogromos de 1881-1882) le convirtieron en un escritor mucho más maduro. Escribió en un hebreo moderno formado a partir de elementos procedentes de toda la historia de la lengua —una lengua que constituye un claro precedente de la de S. Y. Agnon— y en yídis revisó casi toda su obra anterior. En *Fishke der krumer* (*Finkel, el cojo*, última edición 1888⁵) recrea el mundo de los mendigos, vagabundos y ladrones judíos, donde a veces brilla la nobleza entre una miseria y un sufrimiento agobiantes.

Shólem Aléijem (seudónimo que significa «La paz sobre vosotros», el saludo tradicional judío) fue el nombre que adoptó como escritor Shólem Rabinowitz (1859-1916). Nació en Pereyaslav (Ucrania) y creció en Voronkov, pueblecito que inmortalizó como Kasrilevke, un *shtetl* simbólico. Perdió toda la fortuna que le había dejado su suegro en 1890 y realizó todo tipo de trabajos, hasta que descubrió que la mejor forma de ganarse la vida era escribiendo. En la década de 1890 creó sus personajes más famosos, entre los cuales destaca Tevye, el pobre y esforzado lechero judío que tiene siete hijas para casar. Tevye usa su filosofía de andar por casa para explicar

4. Su nombre en hebreo es Méndelev Mojer Seforim.

5. Traducido en Abramovitz 2005.

la manera de ser del hombre y del mundo, que contiene en realidad una profunda sabiduría⁶. Otros dos personajes famosos son Menájem Méndel —el soñador desafortunado que construye en su imaginación desbordada todo tipo de futuros prometedores, que siempre acaban fracasando en la realidad— y Mótel, el huérfano que emigra a América en busca de una vida mejor, como lo hicieron tantos judíos de las aldeas del centro y este de Europa durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX.

Yisjac Leyb Peretz, en yídís Yítzjok Léibush Peretz (1852-1915), fue escritor de historias cortas, dramaturgo, poeta, ensayista e ideólogo del modernismo judío de la Europa oriental. Nació en Zamosc, en el sur de Polonia, donde ejerció de abogado durante unos años. Hacia 1890 se trasladó a Varsovia donde publicó una revista literaria, *Di yidishe bibliotek* (1891-1895). Durante la década siguiente pasó por una fase de exaltación socializante que posteriormente abandonó para regresar al monólogo jasídico, al romance medieval y al cuento folclórico. Usó estas formas narrativas para presentar de forma alegórica un alegato en favor de valores como la libertad, la duda y el amor, juntamente con aproximaciones alegóricas a los grandes desafíos sociales de su tiempo.

En el teatro, la obra de Peretz evolucionó desde el naturalismo de la vida urbana judía *Shvester / bashefel* (1904-1906), al drama visionario, que presenta el conflicto entre diversas generaciones *Di goldene keyt (La cadena de oro, 1907-1913)* y al drama simbolista en verso *Bay nakht afn altn mark (De noche en el viejo mercado, 1906-1915)*.

4. La literatura yídís entre las dos guerras mundiales

Es imposible hacer justicia a la literatura en lengua yídís en el periodo que se extiende entre las dos guerras mundiales y a la que logró sobrevivir a la gran catástrofe de la Shoá.

En prosa son especialmente significativos Yosef Opatoshu, Israel Joshua Singer, Sholem Ash e Yisjac (Isaac)⁷ Bashevis Singer.

Yosef Opatoshu (1886-1954). Hijo de una familia jasídica, estudió ingeniería en París y acabó la carrera en los Estados Unidos, donde llegó en el año 1907, huyendo de los pogromos de Rusia. Su primera novela fue *A roman fun a ferd-ganev (Novela de un ladrón de caballos, 1917)*, basada en la historia de un conocido suyo, un ladrón de caballos real, que fue asesinado mientras defendía a unos judíos maltratados por unos polacos en la plaza de un mercado. Se hizo especialmente famoso por sus extensas novelas históricas: *In poylishe velder (En los bosques de Polonia, 1921)*, ambientada en la mitad del siglo XIX, donde describe la decadencia de la corte jasídica de Kotzk. En *A tog in Regensburg (Un día en Regensburg, 1933)*, ambientada en el siglo XVI, recrea el mundo de los trovadores en yídís, que cantaban baladas de caballerías medievales,

6. Traducido en Shólem Aléijem 2004. El musical y película cinematográfica *Fiddler On the Roof (El violínista en el tejado, 1964)* está basada en las historias de Tevye.

7. Entre el público de habla hispana este autor es conocido como Isaac Bashevis Singer.

en una lengua arcaizante, para describir el día de gozo en que se celebra una importante boda. Crítico con el tono lacrimógeno de las historias de judíos, prefería narrar el mundo gozoso de la vida judía. Sus personajes son aventureros astutos que se las ingenian para superar las dificultades de la vida. Son poseedores de un código moral propio, que el autor nunca juzga. Poco antes de su muerte acabó *Der Letster Oyfshtand (La última sublevación, 2 vols., 1948-1952)*, donde realiza una imaginativa reconstrucción de la vida de la Palestina conquistada por los romanos antes de la revuelta de Bar Kojba.

Sholem Ash (o *Asch*) (1880-1957), empezó su carrera como escritor en lengua hebrea, pero bajo el influjo de Peretz pasó a escribir en yídis, que consideraba que tenía que ser la lengua nacional judía. Sin embargo, su lengua es un poco tosca y llena de germanismos. A pesar de sus limitaciones lingüísticas, fue un escritor muy popular en su tiempo, prolífico y muy traducido a diversas lenguas. Destacamos dos obras: *Motke ganev (Motke, el ladrón, 1916)*, obra muy imaginativa, en la que desfila todo un mundo de pícaros y saltimbanquis. El protagonista comienza sus aventuras como ratero, hace incursiones en el bajo mundo de la prostitución y encuentra finalmente la redención por el amor. En *Der Thilim yid (El judío de los Salmos, 1934)* narra la vida de un hombre que lucha por hallar la verdad dentro de la religión, acatando los preceptos hasta los extremos más increíbles. Sus obras teatrales cosecharon grandes éxitos entre la población judía emigrada a los Estados Unidos: *Got fun nekome (Dios de venganza, 1907)*.

Israel Joshua Singer (1893-1944). Fue el hermano mayor del premio nobel I. Bashevis Singer. Hijo de una familia de rabinos, recibió una educación tradicional religiosa, de orientación jasídica. Rehusó ser rabino y abandonó la casa paterna. Se estableció en Varsovia como pintor. Sintió simpatía por la Revolución rusa y se trasladó a Kiev en 1918, pero pronto se desilusionó con el régimen soviético. Fue corresponsal en Polonia del *Forverts*, el diario más importante en yídis editado en los Estados Unidos. En 1932 publicó *Yoshe Kalb*, que constituye un fresco de las cortes de los *rebbe*s de Galitzia del siglo XIX. Su obra más importante es *Di brider Asquenazi*⁸ (*Los hermanos Asquenazí, 1936*), una novela épica formidable que retrata un siglo de la vida judía de Lodz, desde el periodo posterior a las guerras napoleónicas hasta la República Polaca de la década de 1920. Los héroes de esta novela, comparable a las grandes novelas de Tolstói, son los gemelos Max y Yacob Asquenazí, hombres tenaces e inteligentes, que llegaron a dominar la industria textil de la ciudad. La primera guerra mundial acabó con la industria de Lodz y el antisemitismo, con Max Asquenazí, pero de la ciudad moribunda salieron algunos grupos de pioneros sionistas hacia Palestina y otros muchos judíos embarcaron hacia América. También Israel Singer se estableció en Nueva York en 1933. Allí murió, de un ataque al corazón, en 1944.

8. Traducido en Yehoshúa Singer 2003.

Yisjac Bashevis Singer (1902-1991), hermano de Israel Singer, es el más conocido de los escritores en yídis del siglo xx por el hecho de haber recibido el Premio Nobel de Literatura en 1978. En el discurso de recepción del galardón justificó con estas palabras su adhesión al yídis:

A mí me gusta escribir historias de fantasmas. No hay nada que sea más adecuado a una historia de fantasmas que una lengua moribunda. Cuanto menos viva está la lengua más vivos están los fantasmas. Los fantasmas adoran el yídis; todos lo hablan. Por otra parte, yo creo en la resurrección de los muertos. Yo estoy seguro de que el Mesías vendrá, y entonces, millares de muertos hablantes de yídis saldrán de sus tumbas y formularán directamente una pregunta: «¿Hay nuevos libros en yídis?».

Su obra es muy extensa, ya que desde su llegada a Nueva York, siguiendo los pasos de su hermano Israel, trabajó como escritor profesional en el diario *Forverts*. Utilizaba diversos nombres para disimular que una sola persona fuese el autor de tantas páginas diariamente (Yisjoc Bashevis, Yisjoc Varshavski y D. Segal).

La primera novela que publicó fue *Der sotn in Goray* (*Satán en Goray*, 1935). La acción transcurre en el pueblecito de Goray, en Polonia, habitado por judíos, hacia el año 1665, pocos años después de las matanzas realizadas por los cosacos de Chmielnichi, cuando llegan las noticias de la revelación de un Mesías judío, Shabbetay Sebí. Un rabino poco escrupuloso incita a los fieles a abandonar sus bienes y a vivir en el pecado con el fin de prepararse mejor para la redención. Singer crea un mundo mágico y fascinante donde los anhelos más sublimes se mezclan con la vida cotidiana. El vendedor ambulante que ha traído las noticias de la manifestación del Mesías y del retorno de los judíos a Jerusalén se casa con Raquel, considerada una profetisa, pero el hombre, víctima de los ayunos y la depresión, se ha vuelto impotente, lo que conlleva la burla de las gentes de Goray.

Neshome-ekspeditsyes (1974, publicada en inglés bajo el título de *Shosha*, 1978) es una compleja historia de amor, que se desarrolla en Varsovia durante los años treinta del siglo xx, época del ascenso del nazismo. El protagonista, Aaron Greidinger, conocido familiarmente como Tsutsik, es un hombre de gran talento, formidable narrador de fábulas e historias de amor, que se encuentra sentimentalmente relacionado con cuatro mujeres: Betty, que admira su talento; Celia, mujer casada, mayor que él; Tekla, muchacha campesina, que trabaja como criada en su nuevo piso, y Dora, la marxista, a punto de partir hacia la Unión Soviética. Un día de primavera redescubre su pasado en la persona de su compañera de juegos de infancia, Shosha, que aún es una joven inocente... El posterior destino de Tsutsik y Shosha, revelado en un epílogo en Israel, corona esta novela que puede ser leída como la parábola del judío sin raíces, como la historia de una educación sentimental, como el viaje iniciático de un artista o como una saga de imprevisibilidad humana, autoengaño y humor en medio de la tragedia.

Entre 1957 y 1958 Singer publicó en el diario *Forverts*, en forma de serial, una novela que no fue conocida por el gran público hasta que se tradujo al inglés con el título: *Shadows on the Hudson* (1997) (Bashevis Singer 2000). Está ambientada en Nueva York en 1947, entre un grupo

de judíos polacos supervivientes del Holocausto. En el centro de esta gran novela coral, llena de subtramas, se encuentra Hertz Grein, antiguo profesor de hebreo, que se debate entre tres mujeres: su esposa, su amante y la fascinante Ana, hija del rico y piadoso Boris Makaver, en otro tiempo alumna de Grein. La historia sigue un ritmo trepidante: Ana deja a su segundo marido para huir a Florida con Grein, mientras su rico padre la deshereda. La aventura acaba en fracaso, los amantes se separan y regresan a Nueva York. Mientras tanto, una dentista fanática del espiritismo, organiza una sesión, con una actriz, que hace creer al segundo marido de Ana que su exesposa, difunta, ha regresado a la vida. El hombre muere a causa del *shock* y Ana decide regresar con su primer marido, un actor de teatro yídís que se ha hecho famoso en Broadway. Grein, debatiéndose siempre entre la lujuria y la vida religiosa, se trasladará a Jerusalén, donde intentara encontrar el sentido de la vida en los ambientes piadosos jasídicos de la Ciudad Santa.

En poesía, la selección de los mejores escritores en yídís es todavía más difícil que la de los prosistas. Un tanto al azar, podríamos citar a Celia Dropkin (1888-1956), Jacob Glatstein (1896-1971), Moyshe Leyb Halpern (1886-1933), Rachel Korn (1898-1982), Moyshe Kulbak (1896-1940), Zisha Landau (1889-1937), H. Leivick, seudónimo de Leivick Halpern (1888-1962), Itzik Manger (1901-1969), Anna Margolin (1887-1952), Kadya Molodowsky (1894-1975), Leyb Naydus (1890-1918), Melech Ravitch, seudónimo de Zacharia Berger (1893-1976), Abraham Sutzkever (1913-2010) y Aaron Zeitlin (1889-1973).

A modo de ilustración traducimos una de las más bellas poesías de la historia de la literatura en yídís. Se trata de «Oyfn veg shteyt a boym [En el camino hay un árbol]» de Itzik Manger:

En el camino se encuentra un árbol,
está encorvado,
todos los pájaros, del árbol
han volado.

Tres hacia el oeste, tres hacia el este,
y el resto, hacia el sur,
y al árbol han dejado solo,
abandonado antes de la tempestad.

Yo digo a mamá: —Escúchame,
tú solo tienes que no estorbarme,
yo, mamá, cuenta uno, dos...,
pronto me convertiré en un pájaro...

Me sentaré en el árbol
y lo meceré,
sobre el invierno, con alivio,
con una bella melodía.

Dijo mamá: —No, hijo.
—llorando con lágrimas—

¡Dios nos libre!, sobre el árbol,
te me quedarás helado.

Digo yo: —Mamá, es una pena,
tus bellos ojos!
antes de nada,
yo seré un pájaro.

Llora mamá: —Itzik, corona,
mira, por el amor de Dios,
toma una bufanda,
puedes resfriarte.

Ponte los chanclos,
viene un crudo invierno,
y toma también la gorra,
¡ay de mí, pobre de mí!

Y la camiseta de invierno tómala
y póntela, tonto,
si no quieres ser un huésped
entre todos los muertos.

Alzó el ala, es difícil,
demasiadas, demasiadas cosas
ha puesto mamá
a su débil pajarito.

Me miro tristemente al interior
de los ojos de mi madre:
que yo me convierta en un pájaro,
no le ha dejado amor.

En el camino se encuentra un árbol,
está encorvado,
todos los pájaros, del árbol
han volado.

La poesía de Manger recibió un fuerte influjo de Rilke y de las antiguas baladas en yídis. En prosa publicó *Dos buj fun ganeyden* [*El libro del paraíso*] (Varsovia, 1939), una obra maestra de la literatura yídis, que, a partir de la leyenda talmúdica que explica que los niños antes de nacer viven en el paraíso como angelitos, narra la historia de Shmuel Abe Abervo, antes de su nacimiento. En el paraíso aparece un universo que es imagen de la amarga vida de los *shtetl*, con la única diferencia de que allí no existe la muerte.

El futuro de la literatura en yídis, después del Holocausto, es muy incierto. Existen revistas literarias en diversas partes del mundo —Israel, Estados Unidos y Canadá— que siguen publicando narrativa y poesía en esta lengua que ha sabido expresar a lo largo de muchos siglos, con tanta belleza y perfección, al modo de ser judío.

TERRITORIOS DE LA LENGUA YÍDIS



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abramovitz, S. Y. (M. Mojer Seforim) (2005), *Fishke, el Cojo*, trad. del yídís por V. Fiszbein, Sefarad Editores, Madrid.
- Baumgarten, J. (1990), *Le Yiddish*, Presses Universitaires de France, París.
- Ferrer Costa, J. (2008), *El yídís. Historia y gramática de una lengua judía*, Universidad de Girona, Gerona.
- Frakes, J. (2009), *Early Yiddish Texts (1100-1750)*, Oxford University Press, Oxford.
- Katz, D. (1987), *Grammar of the Yiddish Language*, Duckworth, Londres.
- (2004), *Words on Fire. The Unfinished Story of Yiddish*, Basic Books, Nueva York.
- Kerler, D.-B. (1999), *The Origins of Modern Literary Yiddish*, Oxford University Press, Oxford.
- Shmeruk, Ch. (2004), *Breve storia della letteratura yiddish*, Volland, Roma.
- Shólem Aléijem (2004), *Tevie, el Lechero*, Riopiedras, Barcelona.
- Singer, I. B. (2000), *Sombras sobre el Hudson*, trad. J. Abecassis realizada del original yídís, Ediciones B, Barcelona.
- Singer, I. Y. (2003), *Los hermanos Ashkenazi*, trad. R. Henelde y J. Abecassis, Ediciones B, Barcelona.
- Weinreich, M. (1973), *Geshikhte fun der Yidisher Shprakh*, 4 vols., YIVO, Nueva York.

GLOSARIO

Aliyyá, pl. *aliyyot*: Con dicho nombre se designa a las oleadas migratorias de judíos a Palestina que se suceden desde finales del siglo XIX.

Galut: Diáspora.

Guematría: Interpretación exegética basada en el valor numérico de las palabras.

Gueto: Zona que se establece para residencia de los judíos.

Hagadá de Pascua: Obra que es preceptivo leer en los hogares judíos y en lengua vernácula durante la cena festiva de la segunda noche de Pascua.

Haftará, pl. *haftarot*: Pasajes de los libros de los Profetas anteriores y posteriores que se leen en el servicio sinagogal.

Jalutz, pl. *jalutzim*: Pioneros judíos que llegaron a Israel en las *aliyyot*.

Jazán: Cantor de la sinagoga.

Jéder, pl. *jadarim*: Escuela elemental donde se impartía una educación religiosa basada en el estudio de la lengua hebrea, la Torá y el Talmud.

Ketubbá: Documento matrimonial que recoge las obligaciones del novio y la cuantía de la dote de la novia.

Litvak: Judío procedente de la zona comprendida entre Lituania, el noreste de Polonia, el norte y oeste de Bielorrusia, el sur de Letonia y el noreste de Prusia.

Majzor: Libro de oraciones para las festividades religiosas.

Maskil/Maskilá: Término masculino y femenino que designa a los seguidores de la Haskalá.

Meguilot: El término hebreo significa «rollos» y se utiliza para designar los libros de Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester.

Mezuzá: Receptáculo que contiene un pergamino con pasajes bíblicos y que se coloca en las jambas de las viviendas judías para cumplir con el precepto bíblico de Dt 6,9.

Middá/Middot: Reglas hermenéuticas que se emplean en la exégesis rabínica.

Mitnagguedim: Oponentes al jasidismo.

Mizrají (oriental): Nombre que reciben los judíos procedentes del Medio Oriente y del norte de África, y sus descendientes.

Parashá, pl. *parashiyyot*: Perícopas de la Torá correspondientes a la lectura sinagogal de cada sábado según la tradición babilónica que seguía un ciclo correspondiente anual.

Pesaquim: Compendio de leyes sin designación de fuentes talmúdicas.

Pésaj: Pascua.

Purim: Fiesta religiosa que conmemora la victoria de los judíos sobre los persas narrada en el libro de Ester.

Qiná, pl. *qinot*: Endechas o elegías fúnebres.

Rebbe: Maestro jasídico.

Sabra: Nacido en Eretz Israel.

Seder, pl. *sedarim*: Perícopas de la Torá correspondientes a la lectura sinagoga de cada sábado según la tradición palestinese que seguía un ciclo correspondiente trianual.

Selijá, pl. *selijot*: Poemas penitenciales.

Shabuot: Fiesta de las Semanas.

Shemá: Oración que los judíos recitan dos veces al día y es la principal confesión de la fe en Yahvé. Incluye los pasajes de Dt 6,4-9, Dt 11,13-21 y Nm 15,38-44.

Shtetl: Comunidad judía piadosa y tradicional del centro y este de Europa.

Shoá/Holocausto: Exterminio nazi de los judíos en la segunda guerra mundial.

Siddur: Libro de oraciones.

Sukkot: Fiesta de los Tabernáculos o Chozas.

Tefilá, pl. *tefilim* (filacterias): Pequeñas cajas de piel que contienen un pergamino con determinados pasajes de la Escritura, a las que se unen unas tiras para poder atarlas a la frente y al brazo izquierdo.

Tosafot: Comentarios medievales al Talmud.

Yeshibá, pl. *yeshivot*: Escuela de estudios talmúdicos. Academia rabínica en la que los muchachos adquirían la etapa superior de su educación religiosa.

Yishub: Asentamiento judío en Palestina previo a la creación del Estado.

Yom Kippur: Día de la Expiación.

Yored - yoredet: Término masculino y femenino, respectivamente, que designa a los israelíes que abandonan Eretz Israel.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

BIBLIA

- Alter, R. y Kermode, F. (eds.) (1987), *The literary Guide to the Bible*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Asociación Bíblica Española, Revista *Reseña Bíblica*, números monográficos dedicados a los libros bíblicos, EVD, Estella.
- Coogan, M. D. (2006), *The Old Testament. A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- Freedman, D. N. (ed.) (1992¹), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., Doubleday, Nueva York.
- Römer, Th., Macchi, J.-D. y Nihan, Chr. (eds.) (2008), *Introducción al Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Una aproximación al estudio de la Biblia*
- Barton, J. (ed.) (2001), *La interpretación bíblica hoy* [1998], Sal Terrae, Santander.
- Capoa, Ch. de (2003), *Episodios y personajes del Antiguo Testamento*, Mondadori/Electa, Barcelona.
- Davies Ph. R. y Rogerson, J. W. (2005²), *The Old Testament Word*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY.
- Del Olmo Lete, G. (dir.) (2008-2010), *La Biblia en la literatura española*, 3 vols., Trotta/Fundación San Millán de la Cogolla, Madrid.
- Gabel J. B. y Wheeler, Ch. B. (1990²), *The Bible as Literature. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York.
- García Cordero, M. (1977), *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, Cristianidad, Madrid.
- González Echegaray, J. *et al.* (2010⁷), *La Biblia en su entorno*, EVD, Estella. Nueva ed. corregida y aumentada 2013.
- Goosen, L. (2006), *De Abdías a Zacarías. Temas del Antiguo Testamento en la religión, las artes plásticas, la literatura, la música y el teatro*, Akal, Madrid.
- Hayes, J. H. y Holladay, C. R. (2007³), *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook*, Westminster John Knox Press, Louisville/Londres.
- Matthews, V. H. y Benjamin, D. C. (2004), *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente bíblico* [1997], trad. R. A. Díez, Sal Terrae, Santander.

- McKenzie, S. L. y Hayes, S. R. (eds.) (1993), *To Each its own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY.
- Rogerson, J. W. y Lieu, J. M. (eds.) (2006), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York.
- Simian-Yofre, H. (2001), *Metodología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca.
- Sparks, K. L. (2005), *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible. A Guide to the Background Literature*, Hendrickson, Peabody.

El Pentateuco

- Alter, R. (1981), *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, Nueva York.
- Bar-Efrat, S. (2003), *El arte de la narrativa bíblica* [1979], Cristiandad, Madrid.
- Blenkinsopp, J. (1999), *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia* [1992], EVD, Estella.
- Childs, B. S. (2003), *Pentateuco: el libro del éxodo: comentario crítico y teológico* [1974], trad. E. Sanz Giménez-Rico, EVD, Estella.
- Clines, D. J. A. (1997²), *The Theme of Pentateuch*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- García López, F. (2003), *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, EVD, Estella.
- (2009), «La formación del Pentateuco en el debate actual»: *Estudios Bíblicos* 67, pp. 235-256.
- Lohfink, N. (1997), *Las tradiciones del Pentateuco en torno al exilio*, EVD, Estella.
- Otto, E. (1994), «Del libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco»: *Estudios Bíblicos* 52, pp. 195-217.
- Pury, A. de (ed.) (1989), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, Ginebra.
- Sicre, J. L. (2011²; 1993¹), *Introducción al Antiguo Testamento*, EVD, Estella.
- (2004), *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*, Buenos Aires, San Benito.
- Ska, J. L. (2001), *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* [1998], EVD, Estella.
- Ska, J. L., Sonnet, J.-P. y Wénin, A. (2001), *El análisis narrativo de los relatos del Antiguo Testamento* [1999], EVD, Estella.
- Whybray, R. N. (1995), *El Pentateuco. Estudio metodológico* [1987], Desclée de Brouwer, Bilbao.

La historiografía bíblica

- Barr, J. (2005), *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the End of a Millenium*, Oxford University Press, Nueva York.
- Campbell, A. F. y O'Brien, M. A. (2000), *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*, Fortress, Minneapolis.

- Finkelstein, L. y Silberman, N. A. (2007), *David y Salomón: En busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental* [2006], trad. J. L. Gil Aristu, Siglo XXI, Madrid.
- Hamilton, V. P. (2001), *Handbook on the Historical Books*, Baker, Grand Rapids.
- Kratz, R. G. (2000), *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibel-Kritik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
- McKenzie, S. L. (2000), «The So-Called Succession Narrative in the Deuteronomistic History», en Th. Römer y A. de Pury (eds.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids: Neue Einsichten und Anfragen*, Universitätsverlag, Friburgo Br., pp. 123-135.
- (2010), *Introduction to the Historical Books. Strategies for Reading*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge.
- Noth, M. (1991), *The Deuteronomistic History*, Almond, Sheffield.
- Rost, L. (1982), *The Succession to the Throne of David*, Almond, Sheffield.
- Römer, Th. (2005), *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical, and Literary Introduction*, T&T Clark, Londres.
- Van Seters, J. (1983), *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, Yale University Press, New Haven.
- (2009), *The Biblical Saga of King David*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- Von Rad, G. (1953), «The Deuteronomistic Theology of History in the Books of Kings», en G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, Regnery, Chicago, pp. 74-91.
- Williamson, H. (1977), *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1985), *Ezra, Nehemiah*, Word, Waco.
- Wolff, H. W. (1982), «The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work», en W. Brueggemann y H. Wolff (eds.), *The Vitality of Old Testament Traditions*, Westminster John Knox Press, Atlanta, pp. 83-100.

Profetismo y libros proféticos

- Alonso Schökel, L. y Sicre, J. L. (1982), *Profetas I-II*, Cristiandad, Madrid.
- Ausín Olmo, S. (ed.) (1997), *De la ruina a la afirmación*, EVD, Estella.
- Blenkinsopp, J. (1996), *A History of the Prophecy in Israel* [1983], Westminster John Knox Press, Louisville, KY.
- Crenshaw, J. L. (1986), *Los falsos profetas. Conflicto en la religión de Israel* [1971], trad. J. M.^a Abrego, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible* (en curso de publicación), Fortress Press, Filadelfia.
- Koch, K. (1989), *The Prophets*, 2 vols., Fortress Press, Filadelfia.
- Reditt, P. L. (2008), *Introduction to the prophets*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge.
- Sicre, J. L. (1984), «Con los pobres de la tierra». *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid.
- (1986), *Los profetas de Israel y su mensaje: antología de textos*, Cristiandad, Madrid.
- (2008²; 1992¹), *Profetismo en Israel*, EVD, Estella.
- (2012), *Introducción al profetismo bíblico*, EVD, Estella.

- Westermann, C. (1991), *Basic Forms of the prophetic Speech* [1971], Lutterwork Press-Westminster John Knox Press, Cambridge/Louisville.
- Wilson, R. R. (1980), *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Filadelfia.
- Zimmerli, W. (1998), *La ley y los profetas* [1963], Sígueme, Salamanca.

La poesía bíblica: Salmos, Cantar y Lamentaciones

- Alonso Schökel, L. (1990), *El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor. Traducción y comentario*, EVD, Estella.
- Alonso Schökel, L. y Carniti, C. (1992-1993), *Salmos I-II*, EVD, Estella.
- Cunchillos, J. L. (1976), *Estudio del Salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- Fernández Tejero, E. (2007⁴; 1994¹), *El Cantar más bello. Traducción y comentario*, Trotta, Madrid.
- González, Á. (1977), *El libro de los salmos*, Herder, Barcelona.
- Gunkel, H. (1983), *Introducción a los salmos*, EDICEP, Valencia.
- Hossfeld, F.-L., Zenger, E. y Baltzer, K. (2005), *Psalms*, vols. 2-3, Fortress, Minneapolis.
- Kraus, H.-J. (1993), *Los salmos I-II*, Sígueme, Salamanca.
- Luzárraga, J. (2005), *Cantar de los Cantares. Sendas del amor*, EVD, Estella.
- Morla, V. (1994), *Libros sapienciales y otros escritos*, EVD, Estella.
- Pope, M. H. (1977), *Song of Songs*, Doubleday, Garden City, NY.
- Ravasi, G. (1993), *El Cantar de los Cantares*, Paulinas, Bogotá.
- Trebolle, J. y Pottecher, S. (2001), *Libro de los salmos. Himnos y lamentaciones*, Trotta, Madrid.
- Walsh, C. E. (2000), *Religion, the Erotic, and the Song of Songs*, Fortress Press, Minneapolis.

La literatura sapiencial

- Alonso Schökel, L. y Sicre, J. L. (1983), *Job. Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid.
- Alonso Schökel, L. y Vilchez, J. (1984), *Sapienciales I. Proverbios*, Cristiandad, Madrid.
- Alter, R. (1985), *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, Nueva York.
- (2010), *The Wisdom Books. Job, Proverbs and Ecclesiastes. A Translation with Commentary*, W. W. Norton & Company, Nueva York.
- Asurmendi, J. (2001), *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios*, EVD, Estella.
- Berry, D. W. (1995), *An Introduction to Wisdom and Poetry of the Old Testament*, Broadman & Holman, Nashville.
- Crenshaw, J. L. (2010³), *Old Testament Wisdom: an introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- Michaud, R. (1988), *Qohelet y el helenismo*, EVD, Estella.
- Morla, V. (1994), *Literatura sapiencial y otros escritos*, EVD, Estella.
- (2004) «La teología del sabio»: *Reseña Bíblica* 41, pp. 21-28.
- Pritchard, J. B. (1966), *La sabiduría del Antiguo Oriente*, Garriga, Barcelona.

- Trebolle, J. y Pottecher, S. (2011), *Job*, Trotta, Madrid.
 Vílchez, J. (1994) *Eclesiastes o Qohelet*, EVD, Estella.
 Von Rad, G. (1985), *La sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid.
 Whybray, R. N. (1989), *Eclesiastes*, Sheffield Academic Press, Sheffield.

El texto bíblico y sus versiones

- Barthélemy, D. (1963), *Les devanciers d'Aquila*, Brill, Leiden.
 Brooke, A., McLean, N. y Thackeray, H. St. J., *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus* (1906-1940), Cambridge.
 Fernández Marcos, N. (1998²), *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, CSIC, Madrid.
 — (2008), *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*, Sígueme, Salamanca.
 — (ed.) (1985), *La Septuaginta en la investigación contemporánea*, CSIC, Madrid.
 Fernández Marcos, N. y Spottorno, M. V. (coords.) (2008), *La Biblia griega: Septuaginta I. El Pentateuco*, Sígueme, Salamanca.
 — (2011), *La Biblia griega: Septuaginta II. Libros históricos*, Sígueme, Salamanca.
 Harl, M., Dorival, G. y Munnich, O. (1994²), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf/CNRS, París.
 Jellicoe, S. (1968), *The Septuagint and Modern Study*, Clarendon Press, Oxford.
 Pérez Fernández, M. y Trebolle, J. (2006), *Historia de la Biblia*, Trotta/Universidad de Granada, Madrid.
 Piñero, A. (coord.) (2006), *Biblia y helenismo*, El Almendro, Córdoba.
Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, Gotinga, 1931-2006.
 Swete, H. B. (1914²), *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press, Cambridge.
 Thackeray, H. St. J. (1923²), *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, British Academy/Oxford University Press, Londres.
 Trebolle, J. (2013⁴; 1993¹), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid.

El proceso de formación de los libros bíblicos. El canon de la Biblia

- Alexander, Ph. y Kaestli, J.-D. (eds.) (2007), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Zèbre, Lausana.
 Carr, D. (2011), *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford.
 Chapman, S. (2000), *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*, Mohr Siebeck, Tübinga.
 Dozeman, Th. B. y Schmid, K. (2006), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Society of Biblical Literature, Atlanta.
 Evans, C. A. y Tov, E. (eds.) (2008), *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Baker Academic, Grand Rapids, MI.

- Harrington, D. (1999), *Invitation to the Apocrypha*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge.
- Kooij, A. van der y Toorn, K. van der (eds.) (2003), *Canonization and Decanonization*. Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religion (LISOR) Held at Leiden, 9-10 January 1997, Brill, Leiden.
- McDonald, L. M. (2007), *The Biblical Canon. Its Origin, Transformation, and Authority*, Hendrickson, Peabody, MA.
- McDonald, L. M. y Sanders, J. A. (eds.) (2002), *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody, MA.
- Nickelsburg, G. W. E. (2005²), *Jewish Literature between the Bible and Mishnah*, Fortress, Minneapolis.
- Römer, Th. (2009), *The So-Called Deuteronomistic History*, T&T Clark, Londres/Nueva York.
- Sicre, J. L. (2011), *Introducción al Antiguo Testamento*, EVD, Estella.
- Ska, J. L. (2010), *Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, EVD, Estella.
- Trebolle, J. (2013⁴; 1993¹), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid.
- Weissenberg, H. von, Pakkala, J. y Martilla, M. (eds.) (2011), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, De Gruyter, Berlín/Nueva York.

*Escritos entre la Biblia y la Misná:
literatura judeohelenística, Apócrifos y Qumrán*

- Aranda, G., García Martínez, F. y Pérez Fernández, M. (2000²), *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella.
- Charlesworth, J. H. (ed.) (1983-1985), *The Old Testament Pseudepigrapha I-II*, Garden City, Nueva York.
- Collins, J. J. (1998²), *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Nueva York.
- Denis, A.-M. (2000), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, 2 vols., Brepols, Turnhout.
- Díez Macho, A. (1983-1987), *Apócrifos del Antiguo Testamento I-V*, Cristiandad, Madrid.
- Díez Macho, A. y Piñero, A. (2009), *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*, Cristiandad, Madrid.
- García Martínez, F. (2009⁶; 1992¹), *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid. Edición inglesa corregida y aumentada: *The Dead Sea Scrolls Translated*, Brill, Leiden, 1994.
- Kraft, R. A. y Nickelsburg, G. W. E. (eds.) (1986), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Scholars Press, Filadelfia.
- Nickelsburg, G. W. E. (2005²), *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Fortress Press, Minneapolis.
- Sacchi, P. (1981-2000), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET/Paideia, Turín/Brescia.

- Stone, M. E. (ed.) (1984), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Van Gorcum/Fortress, Assen/Filadelfia.
- Trebolle, J. (2013⁴; 1993¹), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid.
- Vegas Montaner, L. (1999), «Los textos de Qumrán y la literatura apócrifa judía», en J. Trebolle (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, pp. 181-211.
- (2005), «Enoc, viajero celeste más allá de la muerte»: *Revista de Filología Románica*, anejo III, pp. 23-38.
- (2007), «La apocalíptica judía»: *Hesperia. Culturas del Mediterráneo* 6, pp. 207-238.

LITERATURA RABÍNICA

- Pérez Fernández, M. (1996), «Literatura rabínica», en G. Aranda, F. García Martínez y M. Pérez Fernández (eds.), *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella, pp. 417-562.
- Strack, H. L. y Stemberger, G. (1988), *Introducción a la literatura talmúdica y midrástica*, ed. preparada por M. Pérez Fernández, Institución San Jerónimo, Valencia.

Rabinismo y literatura rabínica: introducción

- Ayaso, J. R. (1990), *Iudea Capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 d.C.)*, EVD, Estella.
- (1993), «La ‘comarca de los sabios’: la reconstrucción del judaísmo en un cruce de culturas», en J. R. Ayaso *et al.* (eds.), *Biblia y culturas*, IV Simposio Bíblico Español, Fundación Bíblica Española, Valencia/Granada, pp. 233-243.
- Del Valle, C. (ed.) (1997²), *La Misná*, Sígueme, Salamanca [1981¹, Editora Nacional, Madrid].
- Martín Contreras, E. (2002), *La interpretación de la creación. Técnicas exegéticas en «Génesis Rabbah»*, EVD, Estella.
- Pérez Fernández, M. y Trebolle, J. (2006), *Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid.
- Rodríguez Carmona, A. (2001), *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid.
- Ruiz Morell, O. (2011), «Usos del texto bíblico en la literatura rabínica», en J. Martínez Delgado (ed.), *El viaje lingüístico de la Biblia*, Universidad de Granada, Granada, pp. 111-126.
- Schäfer, P. (2003), «Bar Kokhba and the Rabbis», en P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt Against Rome*, Mohr Siebeck, Tübinga, pp. 1-22.
- Schürer, E. (1985), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús II. Instituciones políticas y religiosas*, Cristiandad, Madrid.
- Stemberger, G. (2011), *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*, trad. L. Miralles Maciá, Trotta, Madrid.

Literatura halájica: Misná, Tosefta y Talmud

- Girón Blanc, L. F. (1993), «Literatura rabínica»: *Sefarad* 53/2, pp. 377-398.

- (1998), *Textos escogidos del Talmud*, Riopiedras, Barcelona.
- (2006), *El Talmud*, Ediciones del Orto, Madrid.
- Herranz Pascual, C. (1997), *Los sabios del Talmud*, Riopiedras, Barcelona.
- Martín Contreras, E. (2009), *Los ángeles en el Talmud y en el Midrás*, Riopiedras, Barcelona.
- Neusner, J. (1976-1986), *The Tosefta*, 6 vols., Ktav Publishing House, Hoboken.
- (1982-1991), *The Talmud of the Land of Israel*, 35 vols., University of Chicago Press, Chicago/Londres.
- (1991), *The Mishnah. A New Translation*, Yale University Press, New Haven.
- Pérez Fernández, M. (1992), *La lengua de los Sabios*, EVD, Estella.
- (1994), «La Misnah: literatura y teología»: *El Olivo* 40, pp. 5-33.
- (2001) «Veinte años de investigación española sobre la lengua y las literaturas rabínicas (1981-2001)»: *MEAH* 50/2, pp. 113-131.
- Ruiz Morell, O. (2000), «Tosefta Yebamot: síntesis de un estudio»: *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 3, pp. 39-77.
- Ruiz Morell, O. y Salvatierra Ossorio, A. (2001), *Tosefta III. Nashim*, EVD, Estella.
- Salvatierra Ossorio, A. y Ruiz Morell, O. (2009), *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*, Riopiedras, Barcelona.
- Steinsaltz, A. (2000), *Introducción al Talmud*, Riopiedras, Barcelona.

Los midrasim

- Agua, A. del (1985), *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- Ayali, M. (1992), *Te voy a contar un cuento... Parábolas de los Rabinos*, Palas Atenea, Madrid.
- Girón Blanc, L. F. (1991), «Exégesis y homilética en el *Cantar de los Cantares Rabbá*»: *MEAH* 40/2, pp. 33-54.
- (1992), «Literatura derásica»: *El Olivo* XVII/36, pp. 83-103.
- Girón Blanc, L. F. y Motos, M.^a del C. (2000), «*Patar y Pataj* en Qohélet Rabbah», en L. F. Girón Blanc (coord), «Exégesis rabínica: lengua y literatura»: *'Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 3, pp. 159-197.
- Heinemann, J. (1971), «The Proem in the Aggadic Midrashim. A Form-Critical Study»: *Scripta Hierosolymitana* XXII, pp. 100-122.
- Mann, J. (1971²), *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Ktav Publishing House, Nueva York.
- Martín Contreras, E. (2002), *La interpretación de la creación. Técnicas exegéticas en «Génesis Rabbah»*, EVD, Estella.
- Martín Contreras, E. y Seijas, G. (2011), *Masora. La transmisión de la tradición de la Biblia Hebrea*, EVD, Estella.
- Navarro Peiro, Á. (1987b) «Las treinta y tres Reglas de Interpretación según el texto de la Misná de Rabbí Eliezer»: *MEAH* 36/2, pp. 55-72.
- Neusner, J. (1994), *Introduction to Rabbinic Literature*, Doubleday, Nueva York.
- Pérez Fernández, M. (1988), *Parábolas rabínicas. El Mašal midrásico o el mašal como recurso hermenéutico para abrir la Escritura. (Ensayo sobre los Mesalim del Midrás Sifre Números)*, Universidad Pontificia de Salamanca/Universidad de Granada, Murcia.

- Ribera Florit, J. (1987) «De la traducción a la interpretación: El Targum»: *El Olivo* XI/26, pp. 111-126.
- Romero, E. (1989), *La ley en la leyenda*, CSIC, Madrid.
- Stern, D. (1991), *Parables in Midrash – Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Harvard University Press, Cambridge.
- Wright, A. (1967), *The Literary Genre Midrash*, Society of St. Paul, Nueva York.

El Targum

- Aranda, G., García Martínez, F. y Pérez Fernández, M. (1996), *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella.
- Díez Macho, A. (1972), *El Targum: Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, CSIC, Barcelona.
- Ferrer Costa, J. (2004), *Esbozo de historia de la lengua aramea*, Universidad de Córdoba, Córdoba/Barcelona.
- García Martínez, F. y Tigchelaar E. J. C. (1997-1998), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 2 vols., Brill, Leiden.
- Le Déaut, R. (2002), «Targum», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, París.
- Le Déaut, R. y Robert, J. (1978-1981), *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, 5 vols., Cerf, París.
- Martínez Borobio, E. (2003), *Arameo antiguo. Gramática y textos comentados*, Barcelona.
- Martínez Sáiz, T. (2004), *Traducciones arameas de la Biblia: los Targumim del Pentateuco I. Génesis*. Versión crítica en edición sinóptica de los Targumim Neofiti y PseudoJonatán con variantes, glosas y notas. Introducción de J. Ribera Florit. Apéndice de materias de M. Pérez Fernández, EVD, Estella.
- Ribera Florit, J. (1988), *Targum de Isaías*, Institución San Jerónimo, Valencia.
- (1992), *Targum de Jeremías*, EVD, Estella.
- (2004), *Targum de Ezequiel*, EVD, Estella.
- Sperber, A. (1992), *The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, 4 vols., Brill, Leiden.
- Stevenson, W. B. (1974), *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* [1962], Oxford University Press, Oxford.
- Taradach, M. (1991), *Le Midrash*. Labor et Fides, Ginebra.

Las academias de Palestina y Babilonia

- Baron, S. W. (1968), *Historia social y religiosa del pueblo judío*, 8 vols., Paidós, Buenos Aires.
- Ben-Sasson, H. H. (1988), *Historia del pueblo judío*, 3 vols., Alianza, Madrid.
- Cano, M.^a J. y Espinosa, M. Á. (2007), *Historia y cultura del pueblo judío*, Universidad de Granada, Granada.
- Carmi, T. (ed.) (1981), *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Penguin Books, Nueva York.
- Herranz Pascual, C. (1997), *Los Sabios del Talmud*, Riopiedras, Barcelona.
- La Misná* (1997²), trad. C. del Valle, Sígueme, Salamanca.
- Malter, H. (reimp. 1970), *Saadia Gaon, His Life and Works* [1942], The Jewish Publication Society of America, Filadelfia.

- Neusner, J. (1971), *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Brill, Leiden.
- The Mishnah* (1933), trad. H. Danby, Oxford University Press, Londres.
- Urbach, E. (1979), *The Sage: their concepts and beliefs*, The Magnes Press, Jerusalén.
- Vidal Manzanares, C. (1995), *Textos para la historia del pueblo judío*, Cátedra, Madrid.
- Waxman, M. (1960²), *A History of Jewish Literature I*, Th. Yoseloff, Nueva York/Londres.

Textos hebreos y arameos

Judaic Classics Library, Version 2.2 (2001), 4 DVD, Davka Corporation-Institute for Computers in Jewish Life, Chicago-Nueva York.

La oración sinagoga y el piyyut palestinese

An invitation to piyut: <http://www.piyut.org.il/>.

Canciones y textos: http://www.piyut.org.il/cgi-bin/close_search.pl?act=alphabetic.
Carmi, T. (ed.) (1981), *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Penguin Books, Nueva York.

Center of Jewish Music and poetry: <http://hibba.org/en/allmusics>.

Fleischer, E. (1975), *Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages*, Keter, Jerusalén.

— (1984-2006), «Piyyut», en S. Safrai *et al.* (eds.), *Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. The Literature of the Sages. Second part: Mi-drash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*, Van Gorcum/Fortress Press, Assen/Filadelfia, pp. 363-374.

Heinemann, J. y Petuchowski, J. J. (2006), *Literature of the Synagogue*, Gorgias Press, Nueva Jersey.

Kimelman, R., «Rabbinic Prayer in Late Antiquity», en W. D. Davies, L. Finkelstein y S. T. Katz (eds.), *The Cambridge History of Judaism: The late Roman-Rabbinic period*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 575-611.

Millás Vallicrosa, J. M. (1948), *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Instituto Arias Montano, Madrid/Barcelona.

Navarro Peiro, Á. (1988), *Literatura hispanohebraica: siglos X-XIII: panorámica*, El Almendro, Córdoba.

Sáenz-Badillos, Á. y Targarona, J. (1988), *Poetas hebreos de al-Ándalus (siglos X-XII) Antología*, El Almendro, Córdoba.

Reif, S. C. (1993), *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York.

Yahalom, J. (1978), *A Collection of Geniza fragments of piyyute Yannai: collected and edited with indices and an introduction on the ancient transmission of piyyutim by Joseph Yahalom*, Makor, Jerusalén.

— (1997), *Palestinian vocalised piyyut manuscripts in the Cambridge Genizah collections*, Cambridge University Press, Cambridge.

LITERATURA MEDIEVAL

- Mosé ibn Ezra (1985), *Kitab al-muhadara wal-mudakara*, 2 vols., ed., trad. y estudio por M. Abumalham, CSIC, Madrid.
- Navarro Peiro, Á. (2006), *Literatura hispanohebrea*, Laberinto, Madrid.
- Sáenz-Badillos, Á. (1991), *Literatura hebrea en la España medieval*, Fundación Amigos de Sefarad, Madrid.
- Sáenz-Badillos, Á. y Targarona, J. (1988), *Diccionario de autores judíos de Sefarad (siglos X-XV)*, El Almendro, Córdoba.
- Los judíos bajo el islam: literatura judeoárabe*
- Blau, J. (1980), *Judaeo-Arabic Literature: Selected Texts* [en hebreo], The Magnes Press, Jerusalén.
- (1999), *The Emergence and Linguistic background of Judaeo-Arabic: A study of the origins of Middle Arabic*, Ben Zvi Institute, Jerusalén.
- Drory, R. (2000), *Models and contacts: Arabic literature and its impact on medieval Jewish culture*, Brill, Leiden.
- Fenton, P. (1990), «Judaeo-Arabic Literature», en M. J. L. Young *et al.* (eds.), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period. Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 461-476.
- Frank, D. H. (2001), «The study of medieval Karaism, 1989-1999», en N. de Lange (ed.), *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 3-22.
- Gallego, M.^a Á. (2003), «Gramática y exégesis en tradición judeoárabe»: *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones* 8, pp. 17-32.
- (2006), *El judeo-árabe medieval. Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitāb al-taswi'a de Yonah ibn Ġanāḥ*, Peter Lang, Berna.
- (2011), «De Sa'adia al sharh: traducciones de la Biblia al judeo-árabe», en J. Martínez Delgado (ed.), *El viaje lingüístico de la Biblia*, Universidad de Granada, Granada, pp. 169-179, 274-276, 334-335.
- Goitein, S. D. (1967-1993), *A Mediterranean society: The Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, 5 vols., University of California Press, Berkeley.
- Hary, B. (1996), *Multiglossia in Judeo-Arabic. With an edition, translation & grammatical study of the Cairene Purim Scroll*, Brill, Leiden.
- Lewis, B. (2002), *Los judíos del islam*, Letrúmero, Madrid.
- Niessen, F. (2004), «La geniza de El Cairo y las traducciones y comentarios bíblicos en judeo-árabe de la colección Taylor-Schechter»: *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones* 9, pp. 47-74.
- Pollack, M. (1997), *The Karaite tradition of Arabic Bible translation. A linguistic and exegetical study of Karaite translations of the Pentateuch from the tenth and eleventh centuries c.e.*, Brill, Leiden.
- Reif, S. (2000), *A Jewish archive from old Cairo: A history of Cambridge University's Genizah collection*, Curzon Press, Richmond.
- Steinschneider, M. (1902), *Die arabische Literatur der Juden: ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen*, Kauffmann, Fráncfort M.
- Tobi, Y. (2010), «Literature, Judeo-Arabic», en N. Stillman *et al.* (eds.), *Encyclopaedia of Jews in the Islamic World III*, Brill, Leiden, pp. 271-278.

Introducción a la literatura hispanohebra

- Brann, R. (1991), *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Johns Hopkins University Press, Baltimore/Londres.
- Decter, J. P. (2007), *Iberian Jewish Literature: Between al-Andalus and Christian Europe*, Indiana University Press, Bloomington.
- Drory, R. (2000), *Models and Contacts. Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*, Brill, Leiden.
- Levin, I. y Sáenz-Badillos, Á. (1992), *Si me olvido de ti, Jerusalén. Cantos de las sinagogas de al-Ándalus*, El Almendro, Córdoba.
- Prats Oliván, A. (2008), «A Letter of Consolation by Solomon Bonafed (Fifteenth Century)»: *Comparative Literature Studies* 45/2, pp. 182-209.
- Rosen, T. y Yassif, E. (2002), «The study of Hebrew literature of the Middle Ages; Major Trends and Goals», en M. Goodman (ed.), *The Oxford's Handbook of Jewish Studies*, Oxford University Press, Oxford, pp. 21-46.
- Sáenz-Badillos, Á. (2000), «Selomoh Bonafed at the Crossroad of Hebrew and Romance Cultures», en C. Carrete Parrondo *et al.* (eds.), *Encuentros y desencuentros. Spanish-Jewish Cultural Interaction Throughout History*, University Publishing Project, Tel-Aviv, pp. 343-379.
- Scheindlin, R. P. (1986), *Wine, Women and Death. Medieval Hebrew Poetry on the Good Life*, Jewish Publications Society, Filadelfia/Nueva York/Jerusalén.
- (1991), *The Gazelle. Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul*, Jewish Publications Society, Filadelfia/Nueva York.
- Schippers, A. (1994), *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition*, Brill, Leiden/Nueva York.
- Targarona, J. (2002), «Los últimos poetas hebreos de Sefarad»: *Revista de Filología Románica* 19, pp. 249-268.
- Tobi, Y. (ed.) (2010), *Between Hebrew and Arabic Poetry. Studies in Spanish Medieval Hebrew Poetry*, Brill, Leiden.
- Wacks, D. A. (2007), *Framing Iberia. Maqamat and Frametale Narratives in Medieval Spain*, Brill, Leiden.
- (2010), «Toward a History of Hispano-Hebrew Literature in its Romance Context»: *eHumanista* 14, pp. 178-209.

La poesía hispanohebra

- Brann, R. (2002), *Power in the Portrayal. Representations of Jews and Muslims in Eleventh and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton University Press, Princeton/Oxford.
- Brann, R., Sáenz-Badillos, Á. y Targarona, J. (1996), «The Poetic Universe of Samuel ibn Sasson, Hebrew Poet of Fourteenth-Century Castile»: *Proof-texts* 16, pp. 75-103.
- Fleischer, E. (1983), «The Gerona School' of Hebrew Poetry», en I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides. Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Harvard University Center for Jewish Studies, Cambridge/Londres, pp. 35-49.
- Mesulam de Piera (2008), *Poemes de Meixulam de Piera (Girona, siglo XIII)*, trad. catalana y castellana de J. Ribera Florit y E. Jiménez, Patronat Call de Girona, Gerona.

- Navarro Peiro, Á. (1994), *El tiempo y la muerte. Las elegías de Mošeh ibn 'Ezra'*, Universidad de Granada, Granada.
- (2001), «Mošeh ibn 'Ezra': El poema de los dos exilios»: *Sefarad* 61/2, pp. 381-393.
- Pérez Castro, F. (1989), *Poesía secular hispanohebrea*, CSIC, Madrid.
- Rosen, T. (2003), *Unveiling Eve. Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Sáenz-Badillos, Á. (1992), *El alma lástimada: Ibn Gabirol*, El Almendro, Córdoba.
- (2000), «Selomoh Bonafed at the Crossroad of Hebrew and Romance Cultures», en C. Carrete Parrondo *et al.* (eds.), *Encuentros y desencuentros. Spanish-Jewish Cultural Interaction Throughout History*, University Publishing Project, Tel-Aviv, pp. 343-379.
- Scheindlin, R. P. (2008), *The Song of the Distant Dove. Judah Halevi's Pilgrimage*, Oxford University Press, Nueva York.
- Selomó ibn Gabirol (1987), *Poemas I. Seculares*, trad. M.^a J. Cano, Universidad de Granada, Granada.
- (1992), *Poesía religiosa*, trad. M.^a J. Cano, Universidad de Granada, Granada.
- Semuel ibn Nagrella ha-Naguid (1988), *Poemas I. Desde el campo de batalla*, ed. y trad. Á. Sáenz-Badillos y J. Targarona, El Almendro, Córdoba.
- (1998), *Poemas II. En la corte de Granada*, ed. y trad. Á. Sáenz-Badillos y J. Targarona, El Almendro, Córdoba.
- Targarona, J. (1999), «El diwan de Selomoh de Piera. Estado de la cuestión», en J. Targarona y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, Brill, Leiden/Boston, pp. 541-551.
- Yahalom, Y. (2009), *Yehudah Halevi Poetry and Pilgrimage*, The Magnes Press, Jerusalén.
- Yehudá ha-Leví (1994), *Poemas*, introducción, trad. y notas Á. Sáenz-Badillos y J. Targarona, Estudios literarios A. Doron, Alfabeta, Madrid.
- Yisjac ibn Jalfun (1988), *Yisbaq ibn Jalfun, poeta cortesano*, trad. M.^a J. Cano, El Almendro, Córdoba.

La narrativa hispanohebrea

- Abraham ibn Jasday (1987), *El príncipe i el monjo*, trad. T. Calders i Artis, AUSA, Sabadell.
- Al-Jarizi, Yehudá (1988), *Las asambleas de los sabios (Tahkemoni)*, trad. C. del Valle, Universidad de Murcia, Murcia.
- (2001), *The Book of Tahkemoni*, trad. D. S. Segal, The Littman Library of Jewish Civilization, Portland.
- Arduziel, Sem Tob Ben Yisjac (1980), *Maasé ha-Rab*, ed. Y. Nini y M. Fruchtman, Universidad de Tel Aviv, Tel Aviv.
- Calila y Dimna (versión hebrea) (1881), *Deux versions hebraïques du livre de Kalilâh et Dimnâh*, ed. y trad. J. Derenbourg, F. Vieweg, París.
- Granja, F. de la (1976), *Maqamas y risalas andaluzas*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.
- Navarro Peiro, Á. (1988), *Narrativa hispanohebrea (siglos XII-XV). Introducción y selección de relatos y cuentos*, El Almendro, Córdoba.

- Sendebbar* (versión hebrea) (1967), *Tales of Sendebbar*, ed. y trad. M. Epstein, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia.
- (1988), *Los cuentos de Sendebbar*, trad. Á. Navarro Peiro, AUSA, Sabadell.
- Yehudá ibn Sabetay (2006), *La ofrenda de Judá*, introd., trad. y notas de Á. Navarro Peiro, Universidad de Granada, Granada.
- Yisjac ben Selomó ibn Sahula (2004), *Meshal haqadmoni. Fables from the Distant Past*, 2 vols., ed. y trad. R. Loewe, The Littman Library of Jewish Civilization, Portland.
- Yosef ben Meír ibn Zabarra (1931), *Llibre d'ensenyaments delectables*, trad. I. González Llubera, Alpha, Barcelona.
- (1960, reimp.), *The Book of Delight* [1932], trad. M. Hadas, Columbia University Press, Nueva York.
- (1983), *Libro de los entretenimientos*, trad. M. Forteza Rey, Editora Nacional, Madrid.

Los estudios sobre la lengua hebrea

- Del Valle, C. (2002), *Historia de la gramática hebrea en España I. Los orígenes (Menahem, Dunaš y los discípulos)*, Aben Ezra, Madrid.
- Dotan, A. (1999), «Saadia Gaon: A Master Linguist», en J. Targarona y Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century*. Proceedings of the Sixth EAJIS Conference, vol. I, Toledo 1998, Brill, Leiden, pp. 26-30.
- (1990), «De la Masora à la grammaire: Les débuts de la pensée grammaticale dans l'hébreu»: *Journal Asiatique* 278, pp. 13-30.
- Greenspahn, F. E. (2000), «Medieval Jewish Biblical Exegesis in Northern Africa», en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*. Volume I: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. Part 2: *The Middle Ages*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, pp. 89-95.
- Jiménez Sánchez, J. (1988-1989), «El influjo de la gramática árabe en Hayyûy: el trilateralismo»: *MEAHS* 37-39, pp. 299-304.
- Khan, G. (2000), *Early Karaite Grammatical Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- (2003), «The Contribution of the Karaites to the Study of the Hebrew Language», en M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Brill, Leiden/Boston, pp. 291-318.
- Kokovtsov, P. y Del Valle, C. (2006), *Historia de la gramática hebrea en España XI. Samuel ha-Naguid como gramático y exegeta*, Aben Ezra, Madrid.
- Levin, A. (2004), «The Status of the Science of Grammar among Islamic Sciences»: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 29, pp. 1-16.
- Maman, A. (2004), *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages. From Sa'adia Gaon to Ibn Barun (10th-12th C.)*, trad. D. Lyons, Brill, Leiden/Boston.
- (2005), *La semitística comparada en Alandalús: De los orígenes a Ibn Barûn*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza.
- Martínez Delgado, J. (2008), «Caracterización general de la lexicografía hebrea andalusí»: *Revista Española de Lingüística* 38, pp. 103-128.
- Sáenz-Badillos, Á. (2002), «El contacto intelectual de musulmanes y judíos: gramática y exégesis», en M. Fierro (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Ándalus y el Magreb: contactos intelectuales*, Casa de Velázquez, Madrid, pp. 29-58.

- Sáenz-Badillos, Á. y Targarona, J. (1988), *Gramáticos hebreos de al-Ándalus (siglos x-xii)*. *Filología y Biblia*, El Almendro, Córdoba.
- Zwiep, I. (1997), *The Mother of Reason and Revelation: A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought*, J. C. Gieben, Ámsterdam.

Textos y filósofos medievales

- Bajya ibn Pacuda (1994), *Los deberes de los corazones*, ed. y trad. J. Lomba, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- Cantón Alonso, J. L. (ed.) (2007), *Maimónides y el pensamiento medieval*. VII Centenario de la muerte de Maimónides, Universidad de Córdoba, Córdoba.
- Frank, D. H. y Leaman, O. (eds.) (2003), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2005²), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Frank, D. H., Leaman, O. y Manekin, Ch. H. (eds.) (2000), *The Jewish Philosophy Reader*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Guttman, J. (1973), *Philosophies of Judaism*, Schocken Books, Nueva York.
- Hayoun, M. R. (1991), *La philosophie médiévale juive*, Presses Universitaires de France, París.
- Hyman, A., Walsh, J. J. y Williams, T. (eds.) (2010³), *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Hackett, Indianápolis/Cambridge.
- Mosé ben Maimón (1987), *Sobre el Mesías, Carta a los Judíos del Yemen, Sobre astrología, Carta a los Judíos de Montpellier*, trad. J. Targarona, Riopiedras, Barcelona.
- (2008³; 1994¹), *Guía de perplejos*, ed. y trad. D. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid.
- Peláez del Rosal, J. (ed.) (1991), *Sobre la vida y obra de Maimónides*. I Congreso Internacional (Córdoba, 1985), El Almendro, Córdoba.
- Ramón Guerrero, R. (2001), *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid.
- Selomó ibn Gabirol (1987), *La fuente de la vida*, trad. F. de Castro y Fernández, rev. C. del Valle, Riopiedras, Barcelona.
- (1990), *La corrección de los caracteres*, ed. y trad. L. Lomba, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Sirat, C. (1983), *La philosophie juive au Moyen Âge*, CNRS, París.
- Vajda, G. (1950), *La teología ascética de Bahya ibn Paquda*, CSIC, Madrid.
- Zonta, M. (2002), *La filosofía ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Roma.

Los escritos científicos y su transmisión

- Barkai, R. (1998), *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*, Brill, Leiden.
- Caballero Navas, C. (2011), «Medicine among Medieval Jews: The Science, the Art, and the Practice», en G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 320-342.
- Davidson, H. A. (2005), *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Nueva York.

- Ferre, L. (2000), «Los judíos, transmisores y receptores de la sabiduría medieval»: *Revista Española de Filosofía Medieval* 7, pp. 81-94.
- Freudenthal, G. (2011), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge.
- García-Ballester, L., Ferre, L. y Feliu, E. (1990), «Jewish Appreciation of Fourteenth-Century Scholastic Medicine»: *Osiris* (2.^a serie) 6, pp. 85-117.
- Goitein, S. D. (1967-1993), *A Mediterranean Society: The Jewish Community of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 5 vols., University of California Press, Berkeley.
- Gómez Aranda, M. (2003), *Sefarad científica. La visión judía de la ciencia en la Edad Media*, Nivola, Tres Cantos.
- Langermann, Y. T. (1999), *The Jews and the Sciences in the Middle Ages*, Ashgate, Aldershot.
- Millás Vallicrosa, J. M. (1949), *Estudios sobre Historia de la Ciencia española*, CSIC, Madrid.
- (1960), *Nuevos estudios sobre Historia de la Ciencia española*, CSIC, Madrid.
- Romano, D. (1992), *La ciencia hispanojudía*, Mapfre, Madrid.
- Sela, S. (2003), *Abraham ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*, Brill, Leiden.
- Shatzmiller, J. (1994), *Jews, Medicine and Medieval Society*, University of California Press, Berkeley.
- Zonta, M. (2011), «Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts», en G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 17-73.

La exégesis medieval

- Alobaidi, J. (1998), *The Messiah in Isaiah 53: The Commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham and Yefet ben Eli on Is 52:13-53-12*, Peter Lang, Berna.
- Frank, D. H. (2004), *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origin of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, Brill, Leiden/Boston.
- Funkenstein, A. (1982), «Nahmanides' Symbolical Reading of History», en J. Dan y F. Talmage (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Association for Jewish Studies, Cambridge, pp. 129-150.
- Gómez Aranda, M. (2001a), «Exégesis filosófica en las interpretaciones de Ibn Ezra al libro de Job»: *Sefarad* 61, pp. 367-380.
- (2001b), «Aspectos científicos en el Comentario de Abraham ibn Ezra al libro de Job»: *Henoch* 23, pp. 81-96.
- (2006), «The Meaning of Qohelet according to Ibn Ezra's Scientific Theories»: *Aleph* 6, pp. 339-370.
- Idel, M. (1989), *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany.
- Klein-Braslavy, S. (2005), «Bible Commentary», en K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 245-272.
- Nemoy, L. (1969), *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, Yale University Press, New Haven/Londres.

- Polliack, M. (2003), «Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries», en M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Brill, Leiden/Boston, pp. 363-413.
- Sæbø, M. (ed.) (2000 y 2008), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, 2 vols., Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga.
- Simon, U. (1991), *Four Approaches to the Book of Psalms. From Saadia Gaon to Abraham ibn Ezra*, State University of New York Press, Albany.
- Walfish, B. D. y Goering, J. W. (eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford University Press, Oxford.

Los códigos legales

- Elon, M. (1994), *Jewish Law. History, sources, principles*, 4 vols., The Jewish Publication Society, Filadelfia.
- Finkelstein, L. (1964), *Jewish Self-government in the Middle Ages*, Abraham Berliner Series, Nueva York.
- Goldish, M. (2008), *Jewish Questions. Responsa on Sephardic Life in the Early Modern Period*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Haas, P. J. (1996), *Responsa: Literary History of a Rabbinic Genre*, Scholars Press, Atlanta.
- Hansel, G. (1998), «El Mishná Torá y la controversia de la codificación», en Íd., *Exploraciones talmúdicas. Principios básicos y su inspiración*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 305-321.
- Henschke, D. (2000), «Maimonides' Reasons for Halakhic Decisions»: *Maimonidean Studies* 4, pp. 45-48.
- Hoening, S. N. (1979), «Halakhot Gedolot: An Early Halakhic Code»: *The Jewish Annual* 2, pp. 45-55.
- Judaica Responsa* (Bar-Ilán University): <http://www.biu.ac.il/jh/Responsa/books.htm>.
- Kellner, M. (2001), «The Literary Character of the Misneh Torah: On the Art of Writing in Maimonides' Halakhic Works», en G. Blidstein *et al.*, *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Magnes Press, Jerusalén, pp. 29-45.
- Klein, I. (1995), «Le statut du 'Choulhan Aroukh' dans la loi juive», en R. Krygier, *La Loi juive à l'aube du XXI siècle*, Messer, París, pp. 65-81.
- Meyuhas, A. (2007), «La actitud de los rabinos sefardíes del Imperio otomano ante los conversos: el caso del *yavam mesummad*», en Y. Moreno Koch (ed.), *La mujer judía*, El Almendro, Córdoba, pp. 129-148.
- Moreno Koch, Y. (1987), *Fontes Iudaeorum Regni Castellae V. De iure hispano-hebraico. Las taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*, Universidad Pontificia de Salamanca/Universidad de Granada, Salamanca.
- Mosé ben Maimón (2010), *Leyes sobre el matrimonio (Hilkot Ishut) del Mishné Torá*, ed. y trad. A. Salvatierra Ossorio y O. Ruiz Morell, EVD, Estella.
- Orfali, M. (1982), *Los conversos españoles en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI*, Universidad Pontificia de Salamanca/Universidad de Granada/Federación Sefardí de España, Salamanca.
- Ta-Shma, I. (1998), «The law is in accord with the later authority (*hilkata kebatrai*): historical observations on a legal rule», en H. Ben Menahem y S. N. Hecht

(eds.), *Authority, process and method: studies in Jewish Law*, Harwood Academic Publishers, Australia, pp. 101-128.

Literatura apologética y de polémica

- Abulafia, A. S. (1995), *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Alba, A. y Sainz de la Maza, C. (2008): «Pensamiento, cábala y polémica religiosa en el judaísmo hispano-hebreo medieval. Aproximación bibliográfica (II)»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 13, pp. 259-308.
- Baer, Y. (1981), *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2 vols., Altalena, Madrid.
- Berger, D. (1979), *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, JPSA, Filadelfia.
- Blumenkranz, B. (1963), *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Mouton, París/La Haya.
- Chazan, R. (1989), *Daggers of Faith: Thirteenth Century Christian Missionizing and Jewish Response*, University of California Press, Berkeley.
- Cohen, J. (1999), *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley.
- Dahan, G. (1991), *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Albin Michel, París.
- Del Valle, C. (ed.) (1998), *Homenaje a Domingo Muñoz León. La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, CSIC, Madrid.
- Lasker, D. (1977), *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Ktav, Nueva York.
- Limor, O. y Stroumsa, G. G. (eds.) (1996), *Contra Iudaeos. Ancient and medieval polemics between Christians and Jews*, C. J. B. Mohr, Tubinga.
- Orfali, M. (1998), *Talmud y cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, Riepiedras, Barcelona.
- Pacios, A. (1957), *La disputa de Tortosa*, 2 vols., CSIC, Madrid/Barcelona.
- Tostado, A. (2009), *La disputa de Barcelona de 1263. Controversia judeocristiana*, Universidad Pontificia, Salamanca.
- Trautner-Kromann, H. (1993), *Shield and sword: Jewish polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500*, Mohr-Siebeck, Tubinga.

Cábala y mística

- Abrams, D. (trad. y ed.) (1994), *The Book Bahir. An Edition Based on the Earliest Manuscripts*, introd. M. Idel, Cherub Press, Los Ángeles.
- Alba, A. (2001), «Abraham Abulafia»: *Pensamiento y mística hispano judía y sefardí*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 193-210.
- (2011), «La reencarnación en el judaísmo», en *La reencarnación en el mundo antiguo*, Abada, Madrid, pp. 437-473 y 668-675.
- Dan, J. (2006), *Kabbalah. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Nueva York.
- Díez Macho, A. (1984), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*, Cristiandad, Madrid.

- Idel, M. (1986), *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany.
- (1989), *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany.
- (1988), *Studies in Ecstatic Kabbalah*, State University of New York Press, Albany.
- Jones, R. (1909), *Studies in Mystical Religion*, Mcmillan, Londres.
- Mopsik, Ch. (2003), *Cabale et Cabalistes*, Albin Michel [París].
- Satz, M. (trad.) (2003), *El libro de la claridad*, Obelisco, Barcelona, 2003.
- Schäfer, P. (1995), *El Dios escondido y revelado*, Caparrós, Madrid.
- Scholem, G. (1994a), *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, Riopiedras, Barcelona.
- (1994b), *Grandes temas y personalidades de la cábala*, Riopiedras, Barcelona.
- (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid.
- (2001), *Los orígenes de la cábala*, 2 vols., Paidós, Barcelona.
- Tishby, I. (1989), *The Wisdom of the Zohar*, Littman Library, Oxford.
- Underhill, E. (2006), *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid.

Judaísmo europeo medieval

- Baumgarten, J. (ed.) (1994), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Liana Levi, París.
- Börner-Klein, D. y Zuber, B. (2010), *Josippon*, Marixverlag, Wiesbaden.
- Bregman, D. (2006), *The Golden Way: The Hebrew Sonnet during the Renaissance and the Baroque*, trad. A. Brener, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Arizona.
- Carmi, T. (ed.) (1981), *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Penguin, Nueva York.
- Cohn-Sherbok, D. (2003), *Judaism. History, Belief and Practice*, Routledge, Londres.
- Dahan, G. (1991), *Guersonide en son temps*, Peeters, Lovaina.
- Gruber, M. I. (2007), *Rashi's Commentary on Psalms*, The Jewish Publication Society, Filadelfia.
- Liber, M. (1938), *Rashi*, The Jewish Publication Society, Filadelfia.
- Lubecki, F. (1997-2001), *Houmach Rachi. Le Commentaire de Rachi sur la Torah*, 5 vols., Ness, Creteil.
- Roth, C. (ed.) (1966), *The World History of the Jewish People II. The Dark Ages*, Massadah Publishing, Tel Aviv.
- Schippers, A. (1998), «Les troubadours et la tradition poétique hébraïque en Italie et en Provence; les cas de Abraham ha-Bedarshi & Immanuel ha-Romi», en A. H. Touber (ed.), *Le Rayonnement des troubadours. Colloque de l' AIEO (Ámsterdam, octubre de 1995)*, Rodopi, Ámsterdam, pp. 133-142.
- Tamani, G. (2004), *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*, Morcelliana, Brescia.
- Touati, Ch. (ed.) (1968), *Les guerres du Seigneur. Livres III et IV*, París/La Haya.
- Veronese, A. (1989), *Mešullam da Volterra: Viaggio in Terra d'Israele*, Luisè, Rimini.
- Zadoff, E. J. y Barilko, J. (1975), *El Pentateuco con el comentario de Rabí Shlomo Yitzjaki (Rashi)*, 5 vols., Yehuda, Buenos Aires.

Literatura hebrea en los siglos XVI-XVIII

- Bataillon, M. (1966), *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México/Buenos Aires.
- Biale, D. (ed.) (2002), *Cultures of the Jews: a New History*, Schocken Books, Nueva York.
- Brann, R. y Sutcliffe, A. (eds.) (2004), *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture. From Al-Andalus to the Haskalah*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Etkes, I. (2002), *Gaon of Vilna. The Man and His Image*, University of California Press, Berkeley.
- Ginsburg, Chr. D. (1867), *Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita*, Longmans, Green, Reader & Dyer, Londres.
- MacDonald, A. A., Von Martels, Z. R. W. M. y Veenstra, J. R. (eds.) (2009), *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*, Brill, Boston.
- Norwich, A. y Yaron, E. (2008), *Jewish Literatures and Cultures: Context and Intertext*, SBL, Atlanta.
- Ortega, M.^a T. (2008), «Textual Criticism of the Bible in the Spanish Renaissance»: *Textual Criticism* 13, en <http://rosetta.reltech.org/TC/vol13/vol13.html>.
- Pérez Castro, F. y Voet, L. (1973), *La Biblia Políglota de Amberes*, FUE, Madrid.
- Rekers, B. (1973), *Arias Montano*, trad. Á. Alcalá, Taurus, Madrid.
- Revilla, M. (1917), *La Políglota de Alcalá*, Imprenta Helénica, Madrid.
- Richardson, B. (1994), *Print culture in Renaissance Italy: the editor and the vernacular text, 1470-1600*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1999), *Printing, writers and readers in Renaissance Italy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ruderman, D. B. (2010), *Early Modern Jewry. A New Cultural History*, Princeton University Press, Princeton/Oxford.
- Shulvass, M. A. (1973), *The Jews in the World of Renaissance*, Brill, Leiden.

El jasidismo

- Blumenthal, D. (1982), *The Philosophic-mystical Tradition and the Hassidic Tradition*, Ktav, Nueva York.
- Borovich, B. (1991), *El jasidismo*, Lumen, Buenos Aires.
- Buber, M. (1906), *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Fráncfort M., Fischer. Trad. inglesa, *The Tales of Rabbi Nachman*, Souvenir Press, Londres, 1974.
- (1990¹¹), *Cuentos jasídicos* [1949], 2 vols., Paidós, Buenos Aires.
- Charlier, C. (2007), *Tratado de las lágrimas* [2003], Sígueme, Salamanca.
- García-Baró, M. (1993), *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós, Madrid.
- (2007), *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca.
- Idel, M. (2005), *Mystiques messianiques: de la Kabbale au Hassidisme*, Calmann-Lévy, París.
- Robberechts, É. (1990), *Les Hassidim*, Brepols, Turnhout.
- Schatz, R. (1993), *Hassidism as Mysticism*, Princeton University Press, Princeton.
- Scholem, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía* [1955], Siruela, Madrid.
- (1974), *The Messianic Idea in Judaism and other essays on Jewish Spirituality*, Schocken, Nueva York.

- Wiesel, E. (1996), *Contra la melancolía* [1981], trad. M. García-Baró, Caparrós, Madrid.
- (2003), *Celebración jasídica* [1972], trad. M. García-Baró, Sígueme, Salamanca.
- Zenone, G. (2005), *Il Chassidimo, filosofia ebraica*, Cavinato, Brescia.

LITERATURA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

- Kerbel, S. (ed.) (2010²), *The Routledge Encyclopedia of Jewish Writers of the Twentieth Century*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Varela, E. (1992), *Historia de la literatura hebrea contemporánea*, Mirador, Barcelona.
- (1992), *Antología de la literatura hebrea contemporánea*, Octaedro, Barcelona.

El encuentro con la Modernidad: desde la Haskalá hasta nuestros días

- Ben-Sasson, H. H. (1988), *Historia del pueblo judío* [1969] III, Alianza, Madrid.
- Bourel, D. (2004), *Moses Mendelssohn: la naissance du judaïsme moderne*, Gallimard, París.
- Feiner, S. (2004), *The Jewish Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Feiner, S. y Sorkin, D. (eds.) (2001), *New Perspectives on the Haskalah*, Littman Library of Jewish Civilization, Londres.
- Frank, D. H. y Leaman, O. (eds.) (1997), *History of Jewish philosophy*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Guttman, J. (1973), *Philosophies of Judaism: the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, introd. R. J. Zwi Werblowsky, trad. D. W. Silverman, Schocken Books, Nueva York.
- Lange, N. de (2000), *El judaísmo*, trad. M. Cándor, rev. P. Cintora, Cambridge University Press, Madrid.
- Silberschlag, E. (1973), *From Renaissance to Renaissance. Hebrew Literature from 1492-1970 I*, Ktav Publishing House, Nueva York.
- Strauss, J. (1991), *La Haskala. Les débuts de la littérature hébraïque moderne*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy.
- Ruderman, D. B. (1995), *Jewish thought and scientific discovery in early modern Europe*, Yale University Press, New Haven/Londres.
- (2010), *Early modern Jewry: a new cultural history*, Princeton University Press, Princeton.

Los comienzos de la literatura hebrea moderna: la Haskalá

- Balin, C. B. (2000), *To Reveal Our Hearts: Jewish Women Writers in Tsarist Russia*, Hebrew Union College Press, Cincinnati.
- Bartal, I. (2007), «On Periodization, Mysticism and Enlightenment. The Case of Moses Hayyim Luzzatto»: *Simon Dubnow Institute Yearbook* 6, pp. 201-214.

- Breuer, E. (1996), «(Re)creating Traditions of Language and Texts: The *Haskalah* and Cultural Continuity»: *Modern Judaism* 16/2, pp. 161-183.
- Feiner, S. y Sorkin, D. (eds.) (2001), *New Perspectives on the Haskalah*, The Littman Library of Jewish Civilization, Londres.
- Garb, J. (2001), «The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context»: *Eighteenth-Century Studies* 44/2, pp. 189-202.
- Kaufman, S., Hasan-Rokem, G. y Hess, T. S. (eds.) (2000), *The Defiant Muse: Hebrew Feminist Poems from Antiquity to the Present*, Loki Books, Londres.
- Klausner, J. (1972), *A History of Modern Hebrew Literature*, Greenwood Press, Westport.
- Patterson, D. (1964), *The Hebrew Novel in Czarist Russia*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Pelli, M. (2001), *Dor ha-measfim be-shajar ha-haskalá* [en hebreo], Ha-kibbus ha-meujad, Tel Aviv.
- Ramos, A. (1996), *Génesis de la novela hebrea moderna: 'Ahabat Siyon*, Grupo de Estudios Judíos Contemporáneos, Granada.
- Varela, E. (1991), *Moseh Hayyim Luzzatto y su obra La-Yesarim Tebillah*, Universidad de Granada, Granada.
- Wodzinski, M. (2005), *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland: A History of Conflict*, Littman Library of Jewish Civilization, Portland.
- Zinberg, I. (1977), *History of Jewish Literature X. The Science of Judaism and Galician Haskalah*, KTAV, Nueva York.
- (1978), *History of Jewish Literature XI. The Haskalah Movement in Russia*, KTAV, Nueva York.
- (1978), *History of Jewish Literature XII. Haskalah at its Zenith*, Hebrew Union College Press, Cincinnati.

El renacimiento de la literatura hebrea: ha-Tejiyyá

- Alter, R. (1975), *Modern Hebrew Literature*, Berhman House, Nueva York.
- Band, A. J. (2003), *Studies in Modern Jewish Literature*, Jewish Publication Society, Filadelfia.
- Barzel, H. (1979), *Meshorerimbigdulatam. Masotmejkar al meshorerimibriim* [en hebreo], Yachdav, Tel Aviv.
- Bialik, H. N. (1987), *La ciudad del exterminio*, trad. J. M. Millás Vallicrosa, Los Poetas del Dragón, Madrid.
- Burnshaw, S. et al. (eds.) (2003), *The Modern Hebrew Poem Itself*, Wayne State University Press, Detroit.
- Comey, A. (antólogo) (1987), *Poesía hebrea moderna*, La Semana, Jerusalén.
- Hever, H. (1996), «The Struggle over the Canon of Early-Twentieth-Century Hebrew Literature: The Case of Galicia», en S. Kepnes (ed.), *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, New York University Press, Nueva York, pp. 243-380.
- Holtzman, A. (ed.) (2004), *Hayyim Nahman Bialik: ha-shirim* [en hebreo], Dvir, Tel Aviv.
- Lelchuck, A. y Shaked, G. (eds.) (1989), *Ocho obras maestras de la narrativa hebrea*, Riopiedras, Barcelona.
- Miron, D. (2000), *H. N. Bialik and the prophetic mode in modern Hebrew poetry*, Syracuse University Press, Siracusa.

- Shaked, G. (2000), *Modern Hebrew Fiction* (orig. hebreo *Hasiporet Haivrit 1880-1970*), Indiana University Press, Bloomington.
- (2006), *The New Tradition: Essays on Modern Hebrew Literature*, Hebrew Union College Press, Cincinnati.
- Tchernichovsky, S. (1993), *Cantos y baladas del periodo de Eretz Israel (1931-1943)*, trad. R. Lluch, Universidad de Granada, Granada.
- Vogel, D. (1988), *Una vida de casado*, trad. J. I. Lerman y C. Álvarez, Anaya & Mario Muchnik, Madrid.

Literatura hebrea en el periodo de entreguerras

- Abramson, G. (2008), *Hebrew Writing of the First World War*, Londres, Vallentine Mitchell.
- Abramson, G. y Parfitt, T. (eds.) (1985), *The Great Transition: the Recovery of the Lost Centers of Modern Hebrew Literature*, Rowman & Allanheld, Totowa.
- Alter, R. (1988), *The Invention of Hebrew Prose: Modern Fiction and the Language of Realism*, University of Washington Press, Seattle.
- Hagbi, Y. (2009), *Language, Absence, Play: Judaism and Superstructuralism in the Poetics of S. Y. Agnon*, Syracuse University Press, Siracusa.
- Jelen, S. E. (2007), *Intimations of Difference: Dvora Baron in the Modern Hebrew Renaissance*, Syracuse University Press, Siracusa.
- Kronfeld, Ch. (1996), *On the Margins of Modernism: Decentering Literary Dynamics*, University of California Press, Berkeley.
- Miron, D. (1991), *Imajot meyasdot, ajayot jorgot* [en hebreo], Ha-kibbus ha-meujad, Tel Aviv.
- Pinsker, Sh. M. (2010), *Literary Passports. The Making of Modernist Hebrew Fiction in Europe*, Stanford University Press, Stanford.
- Ramos, A. (2005), *Herederas del silencio, pioneras de la palabra. Escritoras hebreas aprendiendo a hablar*, KRK, Oviedo.
- Schiller, A. y Varela, E. (1991), *Caminante en su tiempo: la poesía de Natán Alterman*, Universidad de Granada, Granada.
- Shaked, G. (1989), *Shmuel Yosef Agnon: A Revolutionary Traditionalist*, New York University Press, Nueva York.
- (2000), *Modern Hebrew Fiction*, Indiana University Press, Bloomington.
- Varela, E. (1994), *La imagen polisémica en dos poetas modernistas hebreos: Natán Alterman y Alexander Penn*, Universidad de Granada, Granada.
- (1996), *De los ríos de Babel. Estudios comparativos de literatura hebrea*, Universidad de Granada, Granada.
- Zakin, E. S. (2006), *To Build and Be Built: Landscape, Literature, and The Construction of Zionist Identity*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

La generación del Palmaj

- Comey, A. (1987), *Poesía hebrea moderna*, La Semana, Jerusalén.
- Institute for the Translation of Hebrew Literature: <http://www.ithl.org.il/authors.html>.
- Martínez, T. (1994), *Poesía hebrea contemporánea*, Hiperión, Madrid.
- Ramos, A. (1997), «El conflicto árabe-israelí en la ficción hebrea», en E. Varela, A. Ramos y M.^a Pérez Valverde (eds.), *Las guerras de después de la Guerra: El conflicto en Oriente Medio*, ed. las autoras, Granada, pp. 163-186.

- Ramras-Rauch, G. (1989), *The Arab in Israeli Literature*, Indiana University Press/Tauris, Bloomington/Londres.
- Riaño López, A. M.^a (1990), *Teatro hebreo contemporáneo. El realismo social de Janoj Bartov*, Universidad de Granada, Granada.
- Shaked, G. (2000), *Modern Hebrew Fiction* (orig. hebreo *Hasiporet Haivrit 1880-1970*), Indiana University Press, Bloomington.
- Shamir, M. (1957), *Rey de carne y hueso*, trad. B. Barsky de Maislis, Candelabro, Buenos Aires.
- Shenfeld, R. (1993), *From King Messiah to King of Flesh and Blood: The Hebrew Novel in the Twentieth Century*, Papyrus Publishing House, Tel Aviv.
- Varela, E. y Schiller, A. (1990), *Flores de fuego, años de fuego. La poesía de H. Gurí*, Universidad de Granada, Granada.
- VV. AA. (1977), *Cuentistas israelíes. Antología*, trad. E. E. de Hotter y E. Gilon, La Semana, Jerusalén.
- Yizhar, S. (2009), *Hirbet Hiza, un pueblo árabe*, trad. A. M.^a Bejarano, Minúscula, Barcelona.
- Yudkin, L. I. (1984), *1948 and After: Aspects of Israeli Fiction*, University of Manchester, Mánchester.

La generación del Estado (Dor ha-mediná)

- Amijai, Y. (1997), *Un idioma, un paisaje. Antología poética 1948-1989*, introd., trad. selección y notas de R. García Lozano, Hiperión, Madrid.
- Appelfeld, A. (2006), *Badenheim 1939*, trad. R. García Lozano, Losada, Madrid.
- Burnshaw, S. et al. (eds.) (2003), *The Modern Hebrew Poem Itself*, Wayne State University Press, Detroit.
- Comey, A. (1987), *Poesía hebrea moderna*, La Semana, Jerusalén.
- García Lozano, R. (1999), «Hacia un nuevo nosotros: Análisis de la poesía de Yehudá Amichai»: *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century II. Judaism from the Renaissance to Modern Times*, Brill, Leiden, pp. 194-201.
- (2003), *La poesía de Yehuda Amijai*, Universidad Complutense, Madrid, <http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/3/H3059101.pdf>.
- (2011), «Allí todos tenían el mismo nombre: Ka. Tzvetnik. Reflexiones sobre la novela *Salamandra*»: *MEAH* 60, pp. 99-133.
- Horn, B. (1997), *Facing the Fires. Conversations with A. B. Yehoshua*, Syracuse University Press, Siracusa.
- Komem, A. y Ben-Mordechai, I. (eds.) (2000), *Sefer Amos Oz*, Universidad Ben Gurion Benegev, Bersheba.
- Kremer, S. L. (2002), *Holocaust Literature: An Encyclopedia of Writers and Their Work*, Routledge, Nueva York.
- Martínez, T. (1994), *Poesía hebrea contemporánea*, Hiperión, Madrid.
- Miller Budick, E. (ed.) (2001), *Ideology and Jewish identity in Israeli and American literature*, State University of New York Press, Albany.
- Mintz, A. (ed.) (2003), *Reading Hebrew Literature*, Brandeis University Press, Hannover (NH).
- Oz, A. (2004), *Una historia de amor y oscuridad*, trad. R. García Lozano, Siruela, Madrid.

- Shaked, G. (2000), *Modern Hebrew Fiction* (orig. hebreo *Hasiporet Haivrit 1880-1970*), Indiana University Press, Bloomington.
- Yehoshúa, A. B. (1994), *El señor Mani*, trad. A. M.^a Bejarano, Anaya & Mario Muchnik, Madrid.

«La otra ola»: *posmodernismo y postsionismo (1982-2012)*

- Bejarano, A. M.^a (2002-2003), «Etgar Keret: inhalaciones de normalidad en forma de Ventolín literario postmodernista»: *Anuari de Filologia (Estudis Hebreus i Arameus. Homenatge al Dr. Jaime Vandor)*, XXIV-XXV, E, 11, pp. 43-48.
- (2011), «Literatura israelí: Entre el documento testimonial y la extrema libertad artística», en A. Hidalgo Lavié y J. Tobiass (eds.), *Israel siglo XXI. Tradición y vanguardia*, Netbiblo, La Coruña.
- (2013), «Almog Behar: Identidades imbricadas en la obra literaria de un autor israelí árabe judío», en R. Puig e I. Bejarano (coords.), *Geografies-Jugrafiyyat. Homenatge al Professor Francesc Castelló*, Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 81-90.
- De_canta_sion. Blog de Gerardo Lewin sobre literatura hebrea, <http://decantacion.blogspot.com.es/>.
- Galron-Goldschläger, J., *Modern Hebrew Literature. A Bio-Bibliographical Lexicon*, <http://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/>.
- Grumberg, K. (2011), *Place and Ideology in Contemporary Hebrew Literature*, Syracuse University Press, Siracusa.
- Holgado Cristeto, B. (2007), «El uso de la lengua hebrea por novelistas palestino-israelíes: el caso de Sammas y de Kashua»: *MEAH* 56/2, pp. 181-205.
- (2009), «El postmodernismo en Orly Castel-Blum: de la narrativa grotesca y kafkiana a la denuncia de la realidad social en Israel»: *MEAH* 58/2, pp. 139-158.
- Literatura hebrea*. Blog de Ana María Bejarano sobre literatura hebrea. <http://ana-bejarano.blogspot.com.es/>
- Literatura israelí en español*. Web de Tamara Rajczyk <http://www.literaturaisraeli.com.ar/>.
- Postdata. Revista de Artes, Letras y Pensamiento* 24 (2003). (Número titulado *Narrativa israelí* y dedicado íntegramente a A. B. Yehoshúa, A. Oz, D. Rabinyan, D. Grossman, M. Shalev, B. Gur y Z. Shalev).
- Radio Sefarad, Cultura, El marcapáginas (28 de abril de 2011): «Un hombre sin cabeza» de Etgar Keret, con Ana M.^a Bejarano. http://www.radiosefarad.com/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=9710:el-marcapaginas&catid=65:el-marcapaginas&Itemid=84.
- Shaked, G. (1993), «Struggling against the Ashkenazi Establishment»: *Modern Hebrew Literature* 10, pp. 4-9.
- (2008), *Modern Hebrew Fiction*, The Toby Press, New Milford-Londres.
- Varela, E. (2001), «Cincuenta años de literatura hebrea en España»: *MEAH* 50/2, pp. 221-246.
- Yehoshúa, A. B. (2004), «From Myth to History»: *AJS Review* 28/1, pp. 205-211.

LITERATURA JUDÍA

La literatura sefardí: una visión de conjunto

- Albarral, P. (2001), *Una cala en la literatura religiosa sefardí*, Universidad de Granada, Granada.
- Asenjo, R. (2003¹; 2008²), *El Meam loez de Cantar de los cantares [...]*, Tirocinio, Barcelona.
- Benaim, A. (2011), *Sixteenth-Century Judeo-Spanish Testimonies: An Edition of Eighty-four Testimonies from the Sephardic Responsa in the Ottoman Empire*, Brill, Leiden.
- Bunis, D. M. (1999), *Voices from Jewish Salonika: Selections from the Judezmo Satirical Series Tio Ezrá I Su Mujer Benuta and Tio Bohor I Su Mujer Djamila by Moshé Cazés*, Jerusalén/Salónica, Misgav Yerushalayim/The National Authority for Ladino Culture/The Ets Ahaim Foundation of Thessaloniki.
- Díaz-Mas, P. (1986), *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Riopiedras, Barcelona.
- Díaz-Mas, P. y Sánchez Pérez, M. (eds.) (2010), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, CSIC, Madrid, pp. 55-64.
- García Moreno, A. (2004), *Relatos del pueblo ladínán (Me'am lo'eÿ de Éxodo)*, CSIC, Madrid.
- (2010), *El judeoespañol I. Conceptos básicos; II. Características*. Publicación en línea dentro de la colección «Biblioteca E-Excellence» de www.liceus.com.
- Girón-Negrón, L. y Minervini, L. (2006), *Las Coplas de Yosef: entre la Biblia y el midrash en la poesía judeoespañola*, Madrid, Gredos.
- Harris, T. K. (1994), *Death of a Language: The History of Judeo-Spanish*, University of Delaware Press, Newark.
- Hassán, I. M. (2010), *Las coplas de Purim*, Hebraica Ediciones, Madrid.
- (ed.) (1994), *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Actas del Simposio internacional sobre la Biblia de Ferrara (Sevilla, 25-28 de noviembre de 1991), CSIC et al., Madrid.
- Lazar, M. (ed.) (1999), *Sepharad in my heart: A Ladino reader*, Labyrinthos, Lancaster (CA).
- Lehmann, M. B. (2005), *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Indiana University Press, Bloomington/Indianápolis.
- Martín Asuero, P. y Gerson Sarhon, K. (eds.) (2007), *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol [...]*, Isis, Estambul.
- Romero, E. (1979), *El teatro de los sefardíes orientales*, 3 vols., CSIC, Madrid.
- (1988), *Coplas sefardíes: Primera selección*, El Almendro, Córdoba.
- (1992), *La creación literaria en lengua sefardí*, Fundación Mapfre, Madrid.
- (2008a), *Entre dos (o más) fuegos: Fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los Balcanes*, CSIC, Madrid.
- (2008b), *Y hubo luz y no fue tan buena: Las coplas de Purim y los tiempos modernos*, Tirocinio, Barcelona.
- (2011), *Los yantares de Purim: Coplas y poemas sefardíes de contenido folclórico, Estudio y edición de textos*, Tirocinio, Barcelona.
- Romero, E. (ed.), Hassán, I. M. e Izquierdo, R. (coords.) (2008), *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.

- Romeu Ferré, P. (1998), *Crónica de los reyes otomanos*, Tirocinio, Barcelona.
 — (2000), *Las llaves del Meam loez. Edición crítica, concordada y analítica de los Índices del Meam loez de la Torá*, Tirocinio, Barcelona.

La literatura en yidis

- Abramson, G. (1989), *The Blackwell Companion to Jewish Culture. From the Eighteenth Century to the Present*, Blackwell, Oxford.
 Baumgarten, J. (1990), *Le Yiddish*, Presses Universitaires de France, París.
 — (1994), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Liana Levi, París.
 — (2001), *Récits hagiographiques juifs*, Cerf, París.
 — (2002), *Le yiddish. Histoire d'une Langue errante*, Albin Michel, París.
 Ertel, R. (2008-2009), *Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish*, 2 vols., Robert Laffont, París.
 Ferrer Costa, J. (2008), *El yidish. Historia y gramática de una lengua judía*, Universidad de Girona, Gerona.
 Katz, D. (1987), *Grammar of the Yiddish Language*, Duckworth, Londres.
 — (2004), *Words on Fire. The Unfinished Story of Yiddish*, Basic Books, Nueva York.
 Liptzin, S. (1985), *A History of Yiddish Literature*, Jonathan David Publishers, Nueva York.
 Madison, Ch. A. (1968), *Yiddish Literature. Its Scope and Major Writers*, Frederick Ungar, Nueva York.
 Shmeruk, Ch. (2004), *Breve storia della letteratura yiddish*, Voland, Roma.
 Shmeruk, Ch. y Prager, L. (2007²), «Yiddish Literature», en *Encyclopaedia Judaica* XXI, Mcmillan, Detroit, pp. 338-372.
 Whitman, R. (1995), *An Anthology of Modern Yiddish Poetry. Bilingual Edition*, Wayne State University Press, Detroit.
 Wisse, R. R. (1973), *A Shtetl and other Yiddish Novellas*, Behrman House, Nueva York.
 Zumoff, B. y Goldsmith, E. (2009), *Yiddish Literature in America 1870-2000*, KTAV, Jersey City.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Aaron ben Mosé ben Asher: 651
 Aaron ben Zalman Emmerich (Aaron Selomón Gumpertz): 663, 687
 Abá, Y. Y.: 859
 Ábalos, M.^a D.: 841
 Abasí, califato: 248, 250, 444
 Abba Arika: 347
 Abba bar Abba: 347
 Abbahu, rabí: 343
 Abdallah ibn al-Muqaffa: 442
 Abderramán III: 352, 392
 Abdul Hamid II: 846, 865, 868ss.
 Abdul Mecid: 846
 Abecassis, J.: 899
 Abelardo, P.: 577, 586, 756
 Aben Cebrol (Avicebrón o Avicembrón): 495
 Aberbach, D.: 713, 719
 Abner de Burgos (Alfonso de Valladolid): 19, 410, 577s., 580ss., 590ss., 595ss.
 Abraham Abigdor: 531
 Abraham Abulafia: 553, 613, 615
 Abraham Alfaquí: 523
 Abraham bar Jiyya (ha-Bargueloní; Savasorda): 274, 429, 346, 410, 517s., 522, 525s., 533, 577, 607
 Abraham ben David de Posquières (Rabad): 508, 568
 Abraham ben Mosé ben Maimón: 381, 384, 508
 Abraham ben Selomó de Torrutiel: 411
 Abraham ben Yisjac de Béziers: 635
 Abraham Benveniste: 563
 Abraham ibn Alfakar: 452, 455
 Abraham ibn Daud (Rabad): 251, 350, 393, 401, 411, 494, 499s., 510
 Abraham ibn Ezra: 17, 19, 60, 352, 361, 386, 401, 404, 412, 427s., 480s., 518, 522, 526s., 540, 543-547, 551, 553, 607, 647, 695
 Abraham ibn Jasday: 443, 463, 915
 Abraham Simjá de Amcislaw: 664
 Abraham Toledo: 862
 Abraham Usque (Duarte Pinel): 853
 Abraham Zacuto: 411, 523
 Abrahamit, D.: 767
 Abramovitz, Sh. Y. (*v.* Mojer Seforim)
 Abrams, D.: 607, 626, 920
 Abramson, familia: 784
 Abramson, G.: 925, 929
 Abravanel, B.: 702
 Abrego, J. M.^a: 905
 Abtalyón: 251, 345
 Abu al-Farag Jarún: 381, 385, 470ss.
 Abu Ayyub Sulayman ben Yahya ben Gabirol: 493
 Abu Bakr M. ibn Zagariya al-Razi (Razhes): 386, 530
 Abu ibn-Musa Al-Juarismi: 526
 Abu l-Faray Furqan (*v.* Yeshua ben Yehudá)
 Abu l-Hasan Daud ibn Imran ben Leví: 379
 Abu Nasr al-Farabi: 488, 490s., 503, 509
 Abu Yusuf ben Ibrahim al-Basir: 382, 386
 Abud, N. M.: 859
 Abulafia, A. S.: 920
 Abumalham, M.: 389, 412, 437, 913
 Adad-Nirari III: 200
 Adaf, Sh.: 837
 Adam, M.: 884
 Adel Kind, C.: 884
 Adelardo de Bath: 635
 Adler, R.: 764, 770
 Adón de Ecrón: 315
 Adorno, Th. W.: 693
 Adriano: 174ss., 330s., 335, 356

- Agnon, S. Y. (S. Y. Halevi Czaczkes): 759
 Agobardo de Lyon: 585
 Agua, A. del: 294, 311, 910
 Agustín de Hipona: 172, 183, 185, 579, 585, 587
 Ahad ha-Am: 694, 712, 721-725, 727s., 735
 Ahmad ibn Burd al-Asgar: 462
 Ahmed ibn al-Jazzar: 528, 530
 Aini, L.: 833s.
 Ajai de Sabja: 564
 Ajmatova A.: 751
 Akademo: 329
 Al-Afdal, sultán: 372
 Al-Fadil al-Baysani: 501
 Al-Farabi (*v.* Abu Nasr al-Farabi)
 Al-Fasi (*v.* David ben Abraham al-Fasi y Yisjac ben Yacob ha-Cohen al-Fasi)
 Al-Hakam II: 248, 392
 Al-Hamadani (Isa ibn Hisam): 407, 444, 446, 463
 Al-Hariri de Basora: 444
 Al-Mubarrad: 477
 Al-Razi (*v.* Abu Bakr M. ibn Zagariya al-Razi)
 Alba, A.: 15, 19, 441s., 463, 487, 582, 594, 597, 608, 613, 626, 920
 Alba, duque de: 650
 Albalíá, familia: 499
 Albarral, P.: 856, 869, 873, 928
 Albert, B.-S.: 587, 595
 Alberto Magno: 388, 504
 Alberstein, J.: 757
 Albiac, G.: 685, 694
 Albright, W. F.: 33
 Alcalá, A.: 922
 Aleijem, Sh.: 675, 694, 705, 712, 820, 877
 Alejandro de Macedonia (Magno): 210, 239, 245, 316, 636
 Alejandro Janeo: 781
 Alejandro Polihistor: 231s.
 Alejandro II: 721
 Alejandro III: 722
 Alexander, Ph.: 907
 Alexander, T.: 486
 Alfonso, E.: 16, 392, 395, 411, 586
 Alfonso de Alcalá: 449s.
 Alfonso de Valladolid (*v.* Abner de Burgos)
 Alfonso (Alonso) de Zamora: 649ss.
 Alfonso I de Aragón: 525
 Alfonso VI de Castilla y León: 499, 576
 Alfonso X el Sabio: 410, 430s., 451, 523, 855
 Ali ibn al-Abbas al-Majusi: 528
 Ali ibn Ridwan: 528, 530
 Ali ibn Sulayman: 379, 381, 493
 Almaraz, C. de: 649
 Almog, R.: 837
 Alobaidi, J.: 538, 540, 554, 918
 Alonso Ávila, Á.: 119
 Alonso de Espina: 594
 Alonso Schökel, L.: 13, 16, 25, 40, 44, 97, 118, 121, 136, 139, 142, 149, 155s., 158, 160, 164, 905s.
 Alper, R.: 767
 Alt, A.: 33
 Alter, R.: 35, 121, 139, 638, 903s., 906, 924s.
 Alterman, N.: 731, 745ss., 752ss., 758, 760, 773, 777, 788ss., 792, 798s.
 Altman, A.: 493, 510
 Alvar, J.: 189
 Álvarez, C.: 743, 925
 Álvarez de Morales, C.: 534
 Álvarez Turienzo, S.: 638, 664
 Álvaro, obispo: 577
 Amenofis IV: 128
 Amihay, O.: 756, 770
 Amijai, Y.: 17, 773, 789-793, 798, 807s., 813, 926
 Amir, E.: 800, 836
 Anán ben David: 250, 317, 351, 379, 470, 538, 541
 Anselmo de Canterbury: 586
 Anshel, rabí: 881, 883
 Ansky, Sh.: 728
 Antígono de Soco: 251
 Antíoco I Soter: 167
 Antíoco IV Epífanes: 210s., 228, 233
 Antonino Pío: 331
 Antoninos, dinastía: 246
 Appelfeld, A.: 17, 808ss., 813, 926
 Aquiba ben Yosef: 14, 137, 174, 246, 252, 255s., 260, 271, 297s., 308, 310, 333, 337s., 342, 441, 600s., 604, 674
 Áquila: 169, 171, 173-178, 183, 188s., 324
 Arad, M.: 837
 Aranda, G.: 211, 213, 216, 221, 226, 233, 240, 264, 287, 312, 328, 558, 573, 908s., 911
 Arduziel (*v.* Sem Tob ben Yisjac Arduziel)
 Argüeti, Y.: 857
 Arias Montano, B.: 650-653
 Aristarco: 178
 Aristóbulo: 232
 Aristóteles: 401, 465, 468, 472, 488, 506, 509, 530, 545, 550, 581, 636
 Armenteros, V.: 311
 Arnau de Vilanova: 524, 531
 Arquevolti, M. S.: 660
 Arsácidas, dinastía: 249
 Arsham: 316
 Artajerjes I: 91s., 344
 Artajerjes II: 92
 Artápano: 232

- Artola Arbiza, A.: 217, 241
 Asá, A.: 853, 855s.
 Ascarelli, D.: 702
 Asenjo, R.: 859, 867, 873, 928
 Asmoneos, dinastía: 170, 215
 Asaf «el Médico»: 514
 Ash (Asch), Sh.: 894s.
 Asher ben David: 610
 Asher ben Yejiel (ha-Rosh): 566, 569s., 571
 Asquenazí, M.: 895
 Asquenazí, N.: 856
 Asquenazí, R.: 856
 Asquenazí, Y.: 856
 Assaf, S.: 353
 Assí, rabí: 282, 348
 Astruc, J.: 60
 Astruc Rimoch (*v.* Francesc de Sant Jordi)
 Asurbanipal: 96
 Asurmendi, J.: 906
 Atatürk (*v.* Kemal, Mustafá)
 Atías, D. B. M.: 856
 Ausín Olmo, S.: 905
 Austen, J.: 765
 Avempace (Abu Bakr ibn Bayyah): 488, 490
 Avendeut (*v.* Johannes Hispanus)
 Avera, O. T.: 837
 Averroes (Abu-l-Walid Ibn Rushd): 488, 509, 530, 581, 633, 662
 Avicembrón (Avicembrón) (*v.* Aben Cebrol)
 Avicena (Abu ibn Sina): 488, 490, 500, 509, 515, 530s.
 Avidan, D.: 754, 778, 788, 793s.
 Avitov, Y.: 813
 Avitur Rotem, G.: 837
 Aviv, N.: 831
 Avneri, S.: 728, 742
 Ayali, M.: 305, 311, 910
 Ayalon, L.: 797
 Ayaso, J. R.: 909
 Azaria Figo: 687
 Azcárraga, M.^a J. de: 657s., 664
 Azriel de Gerona: 410, 611
 Azzay, rabí: 256
- Baal Sem Tob (Besht; Israel ben Eliézer): 663, 667-672, 675, 697, 706, 882, 892
 Bachar, E.: 797, 813
 Bacher, W.: 335
 Baer, Y.: 451, 463, 566, 568, 573, 576s., 579, 581, 584, 590, 592-595, 929
 Bajya ben Asher: 553
 Bajya ibn Yosef ibn Pacuda: 401, 496-499, 510, 549, 851, 917
 Bakon, Y.: 742s.
 Bal, M.: 39
 Balaban, A.: 817, 839
- Balin, C. B.: 699, 718s., 923
 Ballarín Domingo, P.: 771
 Ballas, Sh.: 800
 Baltzer, K.: 121, 140, 906
 Banai, P.-D.: 797, 813
 Band, A. J.: 924
 Baram, N.: 837, 839
 Barash, A.: 703
 Barberino, F. A. di: 887
 Barco, F. J. del: 649, 664
 Bar-Efrat, Sh.: 63, 66, 904
 Bar-El, Y.: 726, 742
 Baram, N.: 837, 839
 Barash, A.: 703
 Barbash, B.: 837
 Barilko, J.: 631, 641, 921
 Barkai, R.: 528s., 532s., 917
 Bar Kojba (*v.* Simeón bar Kojba)
 Barón, D.: 703, 705, 747, 764-767, 771ss.
 Baron, S. W.: 345, 348, 353, 660, 664
 Barr, J.: 904
 Barsky de Maislis, B.: 781, 785, 926
 Bartal, I.: 923
 Barthélemy, D.: 167, 173, 176s., 179ss., 189, 907
 Barton, J.: 31, 44, 903
 Bartov, J.: 782s., 800
 Baruc de Maguncia: 637
 Baruj de Medzebozh: 677
 Baruj Torgami: 613
 Barzel, H.: 729, 742, 924
 Barzila, R. H.: 657
 Baskin, J. R.: 770
 Bassani, I.: 700s.
 Bas-Tovim, S.: 890
 Bat Ismail, Q.: 422
 Bat-Miriam, Y. (*v.* Zhelezniak, Y.)
 Bat-Shahar, H.: 837
 Bataillon, M.: 648, 665, 922
 Baumgarten, J.: 640, 899, 921, 929
 Bayaceto II: 844, 846
 Becker, J. D.: 473, 477, 485
 Beer, H.: 801, 835s.
 Behar, A.: 837, 839
 Bejarano, A. M.^a: 15, 761, 768, 770s., 785, 802s., 814ss., 837, 839ss., 926s.
 Bejarano, I.: 840
 Bejerano, M.: 797, 837
 Bel-Etir: 314
 Belkin, O.: 715
 Ben Amotz, D.: 782
 Ben-Ezer, E.: 739, 742
 Ben Hasan: 516
 Ben-Horin, M.: 595
 Ben Laaná: 177
 Ben Labí (De la Caballería), familia: 434, 457

- Ben Menahem, H.: 574, 919
 Ben-Mordechai, I.: 926
 Ben-Ner, Y.: 801, 837
 Ben Petajia/Petahia, O. (*v.* Perl, T. Y.)
 Ben-Sasson, H. H.: 344s., 353, 644, 665, 911, 923
 Ben-Shammai, H.: 536, 554
 Ben Shaul, M.: 794
 Ben Tilgá: 177
 Ben-Yehuda, H.: 750, 767, 770
 Ben Yitzhak, A. (Abraham Sonne): 743
 Benaim, A.: 928
 Benarroch, M.: 837, 840
 Benedicto XIII: 580, 592s.
 Benjamin, D. C.: 903
 Benjamin, W.: 17, 689, 693, 760
 Benjamín de Tudela: 411
 Benvenist ben Selomó ben Labí: 457
 Benveniste, R. Y.: 859
 Berditchev, L. I. de: 678, 711
 Berdichevsky, M. Y.: 722, 724, 735-738, 740, 742s.
 Berdugo, S.: 837
 Berenguer Amador, Á.: 862
 Berenguer Sarriera: 532
 Berejiá ben Natronay ha-Naqdan: 635
 Berger, D.: 920
 Berger, Z. (*v.* Ravitch, M.)
 Berges, U.: 104, 118
 Bergson, T.: 707
 Bernardo de Claraval: 577, 586, 627
 Bernardo de Gordon: 531
 Berlin, A.: 35
 Beroso: 167, 200
 Berry, D. W.: 906
 Bernstein, U.: 788, 815, 840
 Bernstein-Cohen, M.: 767
 Besht (*v.* Baal Sem Tob)
 Betser, Z.: 658
 Bialik, H. N.: 705, 712, 719, 722-733, 735, 742, 751s., 758, 761, 779, 788, 792, 794, 798, 816, 924
 Bickermann, E.: 168, 189
 Bijovsky, Sh.: 770
 Biran, A.: 314
 Biton, E.: 797, 837, 839
 Blasco Orellana, M.: 15, 355
 Blau, J.: 913
 Blenkinsopp, J.: 60, 66, 95, 118, 904s.
 Blidstein, G.: 573, 919
 Blok, A.: 750s.
 Blum, E.: 62s.
 Blumenkranz, B.: 585s., 595, 920
 Blumenthal, D. R.: 574, 922
 Bluvstein, R.: 15, 767ss., 771, 795, 799
 Bogaert, P. M.: 174, 179, 184, 189, 218, 241
 Bomberg, D.: 282, 646, 655ss.
 Bonafós Benveniste
 (*v.* Pedro de la Caballería)
 Bonaventura di Emanuele (*v.* Meshulam ben Menajem de Volterra)
 Borisov, A.: 374
 Börner-Klein, D.: 921
 Borovich, B.: 922
 Bos, G.: 533
 Bourel, D.: 923
 Briage, R.: 510
 Brainin, R.: 716
 Brandes, Y.: 837
 Brandstetter, Y.: 709
 Brann, R.: 395, 403, 412, 423, 425, 431s., 437, 914, 922
 Braudes, B.: 709
 Bregman, D.: 921
 Brenner, A.: 38, 44
 Brenner, N.: 750, 771
 Brenner, Y. H.: 722, 735-742, 746, 779
 Breuer, E.: 924
 Brock, S.: 167, 181, 188s.
 Brodsky, J.: 793
 Brody, R.: 536, 554
 Brooke, St. A.: 907
 Brueggemann, W.: 93, 905
 Bruno de Lombardo: 530
 Buber, M.: 671, 673ss., 681, 689, 760s., 922
 Buber, S.: 311
 Bunis, D. M.: 928
 Burkert, W.: 140
 Burkhardt, J.: 660
 Bürki, Y.: 848, 873
 Burla, Y.: 747
 Burnshaw, St.: 924, 926
 Busi, D.: 837
 Busto, J. R.: 173, 189
 Buxtorf, J.: 651, 655, 660
 Byron, lord: 692, 866
 Caballería, G. de (*v.* Vidal Benvenist ben Labí)
 Caballero Navas, C.: 15, 520, 529s., 533, 917
 Cady Staton, E.: 38
 Cahan, Y.: 731
 Calders i Artis, T.: 443, 463, 915
 Caldich-Benages, N.: 16, 44
 Calígula: 232
 Calístenes: 635
 Calixto III: 586
 Campbell, A. F.: 904
 Canal, G.: 694
 Canetti, E.: 733, 743
 Cano, M.^a J.: 411, 413, 437s., 511, 911, 915
 Cantera Montenegro, E.: 410, 412

- Cantón Alonso, J. L.: 917
 Capoa, Ch. de: 903
 Caracalla: 246
 Carlebach, E.: 707, 720
 Carlin, A. de: 677
 Carlomagno: 627
 Carlos II: 844
 Carmi, T.: 355, 358-361, 363, 365, 367, 634, 640, 774, 911s., 921
 Carniti, C.: 121, 139, 906
 Carr, D.: 192, 207, 907
 Carrete Parrondo, C.: 437, 463, 914s.
 Casimiro el Grande: 880
 Casiodoro de Reina: 16, 121
 Castel-Bloom, O.: 812, 831ss., 840, 927
 Castro, F. de: 511, 917
 Cazelles, H.: 142, 147, 164
 Chalier, C.: 17, 676, 681
 Chapman, S.: 907
 Charlesworth, J. H.: 908
 Chateaubriand, F.-R.: 866
 Chaucer, G.: 713
 Chaver, Y.: 748, 771
 Chazan, R.: 576, 583, 588, 590, 595, 920
 Chéjov, A.: 737s.
 Childs, B. S.: 36, 904
 Chomsky, N.: 482s.
 Cintora, P.: 694, 923
 Cipriano de Cartago: 184
 Cirilo: 181, 186
 Cirilo de Alejandría: 181
 Ciro el Grande: 90, 99, 106, 202, 344s.
 Cisneros, F. Jiménez de: 648-651
 Clemente de Alejandría: 181, 232
 Clemente de Roma: 176
 Clemente VI: 628
 Clermont-Ganneau, Ch. S.: 315
 Clines, D. J. A.: 904
 Cohen, D.: 861
 Cohen, E.: 755
 Cohén, E.: 856
 Cohen, J.: 576, 584, 586, 588, 596, 699, 715, 720, 920
 Cohen, M.: 200, 555
 Cohen, T.: 687, 689, 720
 Cohn-Sherbok, D.: 921
 Collins, J. J.: 232, 241, 908
 Colomer, E.: 590, 595
 Comey, A.: 727, 729, 731, 743, 795, 813, 924ss.
 Cóndor, M.: 694, 923
 Constantino: 247
 Constantino el Africano: 515, 528, 530
 Contardo, I.: 578
 Coogan, M. D.: 95, 118, 903
 Copérnico, N.: 662
 Copio Sullam, S.: 702
 Corominas, J.: 16
 Coronel, P.: 649ss.
 Corriente, F.: 397, 412, 873
 Crenshaw, J. L.: 97, 118, 142, 905s.
 Crescas (*v.* Jasday Crescas)
 Cristina de Pizan: 38
 Cross, F. M.: 73, 81, 173, 181, 195, 207
 Cummings, E. E.: 798
 Cunchillos, J. L.: 127, 140, 906
 Dahan, G.: 920s.
 Dan, J.: 441, 555, 598, 918
 Danby, H.: 271, 286, 912
 Daniel al-Qumisi: 538s.
 Darío II: 344
 Daube, D.: 290, 311
 Dauber, J.: 706, 720
 David al-Fasi (*v.* David ben Abraham al-Fasi)
 David bar Meshulam de Espira: 636
 David ben Abraham: 384
 David ben Abraham al-Fasi: 384s., 469, 471s., 539
 David ben Abraham Caslari: 530
 David ben Boaz: 379
 David ben Marwan ben Muqammis: 382
 David ben Salomon ben Seligman Gans: 687
 David ben Yosef de Narbona: 527
 David ben YOSHUA: 384
 David ha-Cohen: 889
 David ibn Sosan: 432
 David Qimji: 482s., 544, 546ss., 587, 647, 658
 Davidov, A.: 783
 Davidson, H. A.: 917
 Davidson, I.: 353, 456, 463
 Davies, Ph. R.: 96, 118, 903
 Davies, W. D.: 912
 Decter, J. P.: 409, 914
 Delacroix, E.: 866
 Delitzsch, F.: 29, 651
 Demetrio Falerón: 167, 172, 232
 Denis, A.-M.: 908
 Descartes, R.: 686
 Díaz Esteban, F.: 461, 463, 849
 Díaz-Mas, P.: 844, 848, 862, 869, 873, 928
 Dick, Y. M.: 892
 Dickinson, E.: 766
 Dídimo de Alejandría: 181, 227
 Dietrich, M.: 140
 Díez Macho, A.: 189, 213, 240s., 311, 326, 328, 458, 563, 603, 626, 908, 911, 920
 Dilthey, W.: 688
 Diocleciano: 247
 Diodoro: 180
 Dishon, J.: 455, 463
 Dodon de Maguncia: 887

- Doeg ha-Edomi: 527ss., 533
 Dolitzky, M. M.: 722
 Domiciano: 219, 338
 Domínguez, A.: 67, 694
 Donin, N.: 588
 Dor, M.: 794
 Dorival, G.: 171, 189, 907
 Doron, A.: 425, 438, 915
 Dostoievski, F. M.: 676, 678, 738
 Dotan, A.: 466ss., 485, 916
 Douglas, M.: 138, 140
 Dozeman, Th. B.: 907
 Dreyfus, A.: 868
 Droppin, C.: 897
 Drory, R.: 408, 412, 913s.
 Duarte Pinel (v. Abraham Usque)
 Dubnov, S.: 662, 665, 712
 Ducay, E.: 595
 Duhm, B.: 104
 Dujovne, L.: 353, 511
 Dunásh ben Labrat: 394s., 397, 400, 415ss.,
 437, 467, 472-475, 477, 541s., 883
 Dunásh ibn Tamim: 472, 604
 Dunkelgrün, T.: 652, 665
 Duns Scoto, J.: 495
 Durand, J. M.: 201, 208
- Edzard, D. O.: 126, 140
 Efes, rabí: 343
 Efraín de Bonn: 637
 Efraín de Ratisbona: 636
 Efrati, D.: 715
 Efros, I.: 511
 Egidio de Viterbo: 654
 Eichmann, A.: 808
 Eissfeldt, O.: 61, 67
 Elbogen, I.: 363, 367
 Eldad ha-Daní: 441
 Eleazar (Bodón): 577
 Eleazar ben Azaria: 255, 338
 Eleazar ben Kallir: 360, 363, 367
 Eleazar el Grande: 629
 Elías Delmedigo: 662
 Elías Levita (Eliyahú Bajur o Bahur): 482,
 647, 654ss., 889, 891
 Eliézer bar Yehudá de Worms: 606, 637, 746
 Eliézer ben Hircanos: 339, 514, 600
 Eliézer ben Yaqob: 286
 Eliézer ben Yosé ha-Guelilí: 261s., 290
 Elimélej de Lizensk: 678
 Eliot, Th. S.: 793, 798
 Eliraz, I.: 837
 Eliyahú, E.: 837
 Elon, M.: 560s., 563, 566, 568,
 570, 572s., 919
 Eltsin, Sh.: 715
 Emerton, J. A.: 412
- Enheduanna: 126
 Enlil: 126
 Enrique IV: 636
 Enríquez Gómez: 849
 Epifanio de Salamina: 175s.
 Epstein, A.: 837
 Epstein, I.: 281, 287, 353
 Epstein, M.: 916
 Erasmo de Rotterdam: 648s., 652
 Ertel, R.: 929
 Esaradón: 193
 Esenin, S.: 758
 Esopo: 305, 635
 Espinosa, M. Á.: 911
 Erter, Y.: 704, 706ss.
 Etkes, I.: 663ss., 922
 Euchel, Y.: 706, 892
 Euclides: 634
 Eupólemo: 232
 Eurípides: 232
 Eusebio de Cesarea: 175, 185, 231s.
 Eustacio: 180
 Evans, C. A.: 907
 Ewald, H.: 61
 Exum, Ch.: 38
 Ezequiel, dramaturgo: 232
 Ezra ben Selomó: 410, 611
 Ezra de Gerona: 552
- Falerón, D.: 167
 Fanjul, S.: 463
 Faygnberg-Imri, R.: 767
 Féder, T.: 704, 706
 Federico II: 628
 Feiner, S.: 923s.
 Feldman, S.: 509, 511, 685, 694
 Felipe II: 650ss., 844
 Feliu, E.: 519, 534, 566, 573, 918
 Feliu, Ll.: 67
 Fellini, F.: 711
 Felix Pratensis: 646s.
 Fenton, P.: 375, 389, 913
 Fernández de Madrigal, «El Tostado», A.: 553
 Fernández Galiano, D.: 241
 Fernández Marcos, N.: 167, 171ss., 176ss.,
 181s., 189, 555, 665, 907
 Fernández Tejero, E.: 136, 140, 652, 658,
 665, 906
 Fernández Vallina, J.: 16, 555, 683
 Fernando II el Católico: 844
 Fernando IV de Castilla: 517
 Ferre, D.: 411, 516, 519, 534, 578
 Ferrer Costa, J.: 16, 313, 328, 630, 641,
 875, 899, 911, 918, 929
 Fichman, Y.: 731s.
 Fierro, M.: 486, 916
 Figo, A.: 687

- Filón de Alejandría: 60, 165, 172, 177, 183, 206, 224, 232s., 488, 560
 Filón el Viejo: 232
 Finkelstein, L.: 563, 905, 912, 919
 Fioletta de Módena: 702
 Firkovich, A.: 374s.
 Formón, S. Y.: 851
 Fischer, I.: 38, 45
 Fiszbein, V.: 899
 Flavio Josefo: 60, 165, 173, 177, 181, 183, 207, 221, 224, 233, 248, 560, 635s., 640
 Fleischer, E.: 360, 367, 399, 412, 429s., 437, 451, 464, 912, 914
 Flint, P.: 206s., 208
 Flor Serrano, G.: 16, 141
 Fohrer, G.: 61
 Foner, S. F.: 714s., 719
 Font Estela, J.: 463, 840
 Fontaine, R.: 533
 Fontán, A.: 647, 665
 Forcano, M.: 840
 Forteza Rey, M.: 449, 464, 916
 Fox, H.: 274, 287
 Frakes, J.: 880, 899
 Francesc de Sant Jordi (Astruc Rimoch): 580
 Frank, D. H.: 375, 389, 488, 511, 537, 539s., 555, 694, 913, 917s., 923
 Frank, Y.: 669
 Frankel, rabino: 687
 Freedman, D. N.: 189, 903
 Frei, P.: 63
 Freudenthal, G.: 517, 528, 534, 917s.
 Friedman, Sh. Y.: 276, 287
 Fruchtman, M.: 915
 Fuente, A. de la: 649
 Funkenstein, A.: 552, 555, 586, 595, 918
- Gabay, Y.: 868
 Gabel, J. B.: 903
 Gafni, I. M.: 244, 264
 Galeno: 503, 528, 530s.
 Galileo Galilei: 661
 Gallego, M.^a Á.: 16, 371, 377, 389, 472, 485, 913
 Galron-Goldschläger, J.: 927
 Gamaliel, familia: 254, 330, 336, 339, 341, 354
 Gamaliel I el Viejo: 254, 333ss., 338ss.
 Gamaliel II (Gamaliel de Yabne): 246, 330, 335-342, 357
 Gamaliel III: 342
 Gamaliel IV: 343
 Gamaliel V: 343
 Gamaliel VI: 342
 Ganzfried, S.: 573
 Gaón de Vilna: 663, 672
- Garb, J.: 700s., 720, 924
 García, N.: 596
 García-Ballester, L.: 519, 534, 918
 García-Baró, M.: 17, 667, 681, 922s.
 García Cordero, M.: 41, 45, 146s., 157, 164, 903
 García Godoy, M.^a T.: 775, 784
 García Herrero, J.: 840
 García-Jalón de la Lama, S.: 484s.
 García López, F.: 47, 51, 55, 60, 62, 67, 904
 García Lozano, R.: 17, 721, 726, 735, 787, 805, 809, 813s., 837, 926, 928
 García Martínez, F.: 211, 215, 233, 240s., 264, 287, 312, 328, 558, 573, 908s., 911
 García Moreno, A.: 848, 873
 García Oro, J.: 649, 665
 García Sánchez, E.: 534
 Geddes, A.: 61
 Geiger, A.: 391, 691
 Geldman, M.: 798
 Gerardo de Cremona: 493, 530s.
 Gerardo de Solo: 531
 Gerson Sarhon, K.: 869, 873, 929
 Gershy, N.: 839
 Geus, C. H. J. de: 33
 Gibson, M.: 827
 Gil Aristu, J. L.: 905
 Gilbert Crispin de Westminster: 579, 586
 Gilboa, A.: 774, 791
 Gilon, E.: 778, 926
 Ginsburg, Ch. D.: 647, 654, 665, 922
 Gintzburg, M. A.: 708s., 711, 714
 Girón Blanc, L. F.: 17, 259, 264, 267, 282, 287, 289, 292, 298, 301, 303, 305s., 309, 311s., 909s.
 Girón-Negrón, L.: 928
 Giustiniani, A.: 648
 Glatstein, J.: 897
 Gluzman, S.: 767
 Gnessin, U. N.: 705, 722, 736-639, 641, 643, 757, 779, 809
 Goering, J. W.: 554, 919
 Goethe, J. W. von: 730
 Goitein, Sh. D.: 374, 389, 913, 918
 Goldberg, L. (Ada Grant): 17, 733, 743, 745, 747, 755ss., 767, 771, 799, 838
 Goldish, M.: 562, 573, 919
 Goldsmith, E.: 929
 Golomb, S. W.: 719
 Gómez Aranda, M.: 17, 465, 518, 523s., 534s., 545, 555, 918
 González, Á.: 121, 140, 906
 González Echegaray, J.: 903
 González Lamadrid, A.: 28, 44s.
 González Llubera, I.: 449, 464, 916
 González Ruiz, J. M.^a: 16

- Gonzalo de la Caballería (*v.* Vidal Benvenist ben Labí)
- Gonzalo Maeso, D.: 11, 501, 511, 574, 917
- Goodman, M.: 412, 914
- Goosen, L.: 903
- Gordon, A. D.: 739
- Gordon (Yalag), Y. L.: 692s., 695, 699, 705, 712, 716-719, 729
- Gorfinkle, J. I.: 502, 511
- Gormezano-Goren, Y.: 837
- Gottlober, A. B.: 691, 716, 893
- Gottwald, N.: 33
- Govrin, M.: 837
- Grabois, A.: 586, 595
- Graetz, H.: 254, 662, 665
- Granja, F. de la: 446, 462s., 915
- Grayzel, S.: 585, 595
- Greenberg, T.: 837
- Greenberg (Grinberg), U. Z.: 731, 789, 793
- Greenspahn, F. E.: 837
- Gregorio Magno: 585
- Gregorio IX: 588
- Grossman, D.: 15, 811, 819-826, 840, 927
- Gruber, M. I.: 921
- Grumberg, K.: 927
- Guarini, G.: 701
- Guershom, rabí (Rabbenu): 563
- Guershom ben Judá (Guershom de Metz; Meor ha-Golá): 629
- Guershom ben Solomon Cohen: 880
- Gersónides (*v.* Leví ben Guershom)
- Guillaume de Bourges: 586
- Guillaume de Lorris: 409
- Guillén de Brocar, A.: 650
- Guillén Torralba, J.: 16
- Gumpel Schnaber, M.: 687
- Gumpertz, A. S. (A. ben Zalman Emmerich): 687
- Gundisalvo, D.: 494, 499
- Gunkel, H.: 33, 62, 121, 128, 140, 906
- Gur, B.: 15
- Gurevitch, Zali:
- Guri (Gouri), H.: 757, 774-777, 790s., 817, 820, 840
- Gutfreund, A.: 837
- Guttman, J.: 488, 511, 917, 923
- Ha-Am, A.: 722, 743
- Ha-Kohen, Sh.: 704
- Ha-Leví de Zamosc, I. b. M.: 687
- Haas, P. J.: 562, 573, 919
- Hadas, M.: 916
- Haefrati, Y.: 731, 743
- Hagbi, Y.: 925
- Hai Gaón: 349s., 352, 565
- Hajdenberg, H.: 804, 812s.
- Halivni, D.: 309, 312
- Halkin, S.: 701
- Halle-Wolfssohn, A.: 706
- Halpern, L. (H. Leivick): 897
- Hamid, A.: 865
- Hamilton, V. P.: 409, 905
- Handlin, O.: 665
- Hansel, G.: 568, 573, 919
- Harari, M. F.: 657
- Hareven, G.: 837
- Hareven, Sh.: 800, 837
- Harkavy, A.: 374
- Harl, M.: 171, 189, 907
- Harrington, D.: 202, 208, 908
- Harris, T. K.: 928
- Hary, B.: 375, 388s., 913
- Hasan-Rokem, G.: 924
- Hassán, I. M.: 848, 850, 853, 855s., 862, 873s., 928
- Hassan-Roten, M.: 771
- Hauptman, J.: 276, 287
- Hayes, J. H.: 31, 45, 903
- Hayes, S. R.: 903
- Hayoun, M. R.: 917
- Hayyim ibn Musa: 594
- Hayyim Vital: 623
- Hazaz, H.: 762s., 769
- Heaney, S.: 793
- Hecht, S. N.: 574, 919
- Hefner, A.: 837
- Hegel, G. W. F.: 691
- Heinemann, J.: 307, 312, 356, 367, 910, 912
- Helena de Adiabene: 248, 273
- Helicz de Cracovia, hermanos: 881
- Hendel, Y.: 782, 837
- Henelde, R.: 899
- Henry, M.: 678
- Henschke, D.: 568, 573, 919
- Herbert, Z.: 793
- Hermann, A.: 838
- Hermann de Colonia (Yehudá ben David ha-Leví): 578
- Herodes el Grande: 211, 227s.
- Herranz Pascual, C.: 333, 353, 910s.
- Herzl, Th.: 722
- Hesiquio, obispo: 178, 181s., 189
- Hess, A.: 837
- Hess, T. S.: 924
- Hever, H.: 732s., 743, 800s., 813, 924
- Hidalgo Lavié, A.: 927
- Hillel ben Semuel: 530, 559
- Hillel el Viejo: 13, 173, 177, 251, 253, 260s., 269, 290, 297, 299s., 302, 325, 331ss., 335ss., 342, 345, 356, 934
- Hillel II: 343

- Hilu, A.: 837
 Hipócrates: 460, 528, 530
 Hirsch, E.: 794, 838
 Hitler, A.: 757
 Hobbes, Th.: 60, 684
 Hoenig, S. N.: 566, 573, 919
 Hoffman, Y.: 833
 Hofmannsthal, H. von: 732
 Holgado, B.: 832, 838, 840, 923
 Holladay, C. R.: 31, 45, 903
 Holtzman, A.: 725, 727s., 743, 924
 Homero: 167, 178, 692
 Horkheimer, M.: 693
 Horn, B.: 926
 Horn, Sh.: 838
 Hosaya, rabí: 274
 Hossfeld, F.-L.: 121, 140, 906
 Hotter, E. E. de: 926
 Hugo, V.: 866
 Hugo de San Víctor: 659
 Hume, D.: 684
 Hunayn ibn Ishaq: 528
 Hurvitz, Y.: 754, 788, 798s.
 Husik, I.: 488, 496, 511
 Hyman, A.: 917

 Ibn Ferruziel, familia: 425
 Ibn Gabirol (*v. Selomó ibn Gabirol*)
 Ibn Pacuda (*v. Baja ibn Yosef ibn Pacuda*)
 Ibn Saprut, familia: 393
 Ibn Tibbón, familia: 518, 579, 634
 Idel, M.: 553, 555, 613s., 626, 918, 920ss.
 Idí, rabí: 303
 Imber, N. Herz: 722
 Imma Shalom: 339
 Immanuel ben Yacob (Manuello Giudeo;
 Immanuel de Roma): 638s.
 Immanuel ben Yacob Bonfils: 635
 Inocencio IV: 628
 Ireneo de Lyon: 176s.
 Isaac ben Judá: 629
 Isaac de Berditchev, L.: 678
 Isidoro de Sevilla: 577, 585, 659
 Ismael, rabí: 14, 290, 600
 Israel ben Eliézer (*v. Baal Sem Tob*)
 Israel Sarug: 623
 Itzhaki, M.: 427, 437, 803, 813
 Izakson, M. C.: 797
 Izates de Adiabene: 248
 Izquierdo, R.: 16, 412, 437s., 874, 928

 Jacobi, F. H.: 689
 Jacobo de Edessa: 188
 Jadutá ben Abraham: 360
 Jaime I de Aragón: 589
 Jaime I de Inglaterra: 660
 Janina, rabí: 252, 306, 343

 Jarden, D.: 638
 Jasaday Crescas: 410, 509s., 577, 579,
 582, 593, 595
 Jasaday ibn Saprut: 393, 415s.
 Jasón de Cirene: 203
 Jastrow, M.: 263s.
 Jelen, S. E.: 925
 Jellicoe, S.: 907
 Jellinek, A.: 658, 665
 Jenni, E.: 558, 573
 Jeremías, rabí: 339, 347
 Jerónimo de Santa Fe (*v. Yehosúa*
 ha-Lorquí)
 Jerónimo, san: 161, 175, 178, 181,
 183-186, 583, 587, 592
 Jerónimo Vargas (*v. Yom Tob Atías*)
 Jesús de Nazaret (Jesucristo): 122, 133,
 183, 218s., 334, 545, 552, 581-584,
 589s., 827, 831
 Jiménez, E.: 437, 914
 Jiménez Sánchez, J.: 476, 485, 916
 Jiyya, rabí: 274
 Joel, B. I.: 353
 Joel ben Semuel Sirkes: 571
 Johannes de Parma: 531
 Johannes Hispanus (Avendaut; Ibn Daut):
 494, 499, 523
 Jojanán, rabí: 561
 Jonatán ben Uzziel (*v. tb. Teodoción*):
 177, 325, 327
 Jones, R.: 598, 626, 921
 Joshua ha-Cohén: 360
 Joyce, J.: 737
 Juan Crisóstomo: 180
 Juan de Capua: 442
 Juan de Espira: 627
 Juan de Ixar: 434
 Juan de la Cruz: 139
 Juan de Salaya: 523
 Juan de Toledo el Viejo: 580
 Juan Hircano: 203
 Juan Manuel: 580
 Juan Ruiz: 580
 Juan II de Castilla: 579
 Juan II de Portugal: 411
 Judá IV: 343
 Julí, Y.: 857s.
 Juliano, emperador: 247, 249
 Justiniano: 247, 358
 Justino: 174, 176, 575

 Kaestli, J.-D.: 907
 Kafka, F.: 673, 679s., 740, 750, 760, 802,
 809, 821, 892
 Kahle, P.: 180, 651, 656, 665
 Kahana, B.: 767
 Kahana-Carmon, A.: 807s.

- Kalmanovitsh, S.: 719
 Kalo, Sh.: 800, 838
 Kalonimo, familia: 627
 Kaniuk, Y.: 17, 810s., 813, 817
 Kant, I.: 672, 688s.
 Kark, R.: 769, 771
 Karlip, J.: 719s.
 Kashua, S.: 15, 838, 840
 Katz, D.: 876-879, 899, 929
 Katz, S. T.: 912
 Katzelneson, B.: 739
 Katzir, Y.: 15, 834, 840
 Kaufman, S.: 924
 Kaufmann, D.: 659, 665
 Keel, O.: 29, 45, 136, 140
 Kellner, M.: 568, 573, 919
 Kemal, M. (Atatürk): 846, 872
 Kenan, A.: 810
 Kenaz, Y. (Avi Otniel): 800, 811s.
 Kepler, J.: 634
 Kepnes, S.: 924
 Kerbel, S.: 785, 923
 Keret, E.: 15, 812, 821, 826ss., 831, 840
 Kerler, D.-B.: 877, 899
 Kermodé, F.: 903
 Khan, G.: 378, 384, 389, 469s., 485
 Khlebnikov, V.: 751
 Houry, N.: 816
 Kierkegaard, S.: 766
 Kimelman, R.: 912
 Kimhi, A.: 834
 Kind, C. A.: 884
 Kittel, R.: 651
 Klausner, A. (*v. Oz, A.*)
 Klausner, J./Y.: 698, 720, 726s.,
 729s., 803, 924
 Klein, I.: 573, 919
 Klein-Braslavy, S.: 549s., 555, 918
 Klimt, G.: 27
 Klugai, Sh.: 767
 Knight, D. A.: 44s.
 Knoppers, G. N.: 195, 208
 Koch, K.: 905
 Kokovtsov, P.: 374, 478s., 485, 916
 Komem, A.: 743, 926
 Kooij, A. van der: 206, 208, 908
 Korn, R.: 897
 Kosman, A.: 797
 Kovner, A.: 774, 796
 Kraft, R. A.: 908
 Kratz, R. G.: 93, 196, 208, 905
 Kraus, H. J.: 121, 140, 906
 Krauss, S.: 469, 485
 Kremer, S. L.: 926
 Krojmal, N.: 691, 705s.
 Kronfeld, C.: 925
 Krygier, R.: 573, 919
 Kuhne, R.: 386, 389
 Kulbak, M.: 897
 Küng, H.: 684s., 689, 692, 694
 Kurzweil, B.: 741, 743, 795s., 813
 Lacave, J. L.: 463
 Lachover, F.: 701
 Lagarde, P. de: 180
 Lamdan, Y.: 745, 747, 749s.
 Lampronti, Y.: 687
 Landau, Z.: 897
 Lange, N. de: 389, 437, 685, 694,
 913, 923
 Langermann, Y. T.: 529, 918
 Laor, Y.: 795, 838
 Laperrousz, E. M.: 241
 Lapid, S.: 837s.
 Lasker, D.: 581, 595, 920
 Lavater, J. K.: 688
 Lawee, E.: 553, 555
 Lazar, M.: 570, 573, 928
 Le Déaut, R.: 326, 328, 911
 Le Fèvre de la Boderie, G.: 652
 Leaman, O.: 488, 511, 694, 917, 923
 Lebensohn, M. Y.: 692, 716s.,
 Lebensohn ha-Cohen, A. D.: 691, 708
 Lehmann, M. B.: 856, 873, 928
 Leib, Y.: 705
 Leib de Sassov, M.: 677s.
 Leib Lewinsky, E.: 705
 Leibniz, G.: 684, 686s.
 Leibowitz, J. O.: 515, 534
 Leivick, H.: 897
 Lelchuck, A.: 739, 743, 924
 Lemche, N. P.: 33
 Lenin, V. I.: 758
 León de Bagnols (*v. Leví ben Guershom*)
 León de Castro: 652
 León de Módena (Yehudá Aryé de Módena):
 660s., 687
 León de Nápoles: 635
 León Yosef de Carasona: 531
 Lerman, J. I.: 743, 925
 Lermontov, M.: 759
 Leskali, H.: 838
 Lessing, G. E.: 684, 688s.
 Letteris, M.: 708
 Lévêque, J.: 146s., 155, 157ss., 163s.
 Levi, I.: 838, 840
 Leví bar Jamá: 267
 Leví ben Abraham ben Jayyim: 525
 Leví ben Guershom (Gersónides; León de
 Bagnols; Leo Hebraeus): 509, 511,
 633, 639, 647
 Leví de Barrios: 849
 Leví ibn al-Tabban: 427
 Levin, A.: 466, 485, 916

- Levin, H.: 17
 Levin, I.: 398s., 914
 Levin, J.: 818
 Levin-Berlin, S.: 706
 Levinas, E.: 17, 674, 676, 681, 689
 Levinsohn, Y. B. (Ribal): 708
 Levinzon, Y. B.: 707
 Levison, G. (*v.* Gumpel Schnaber, M.)
 Levy, L.: 711, 720
 Lewin, B. M.: 271, 274, 287, 340, 353
 Lewin, G.: 837, 840s.
 Lewinsky, E. L.: 705
 Liber, M.: 921,
 Lieber, E.: 514, 534
 Lieberman, S.: 273
 Liebrecht, S.: 834s.
 Liesen, J.: 16
 Lieu, J. M.: 31, 45, 904
 Liliënblum, M. L.: 705, 713s., 718s., 724
 Limor, O.: 920
 Liptzin, S.: 929
 Litvak, O.: 710, 720
 Lleal, C.: 15
 Llobet, C.: 785
 Lluch, R.: 743, 814, 840, 925
 Locke, J.: 684, 688
 Loewe, R.: 395, 412, 916
 Lohfink, N.: 904
 Lomba, J.: 494, 497, 510s., 917
 López de Zúñiga, D.: 649
 Loretz, O.: 140
 Lubecki, F.: 921
 Luciano de Antioquía: 178, 189
 Luciano de Samosata: 175
 Luciano, mártir: 180s.
 Luis de León: 544, 548
 Luis I el Piadoso: 585
 Luria, M. Sh.: 702
 Lutero, M.: 121, 161, 632
 Luzárraga, J.: 136, 140, 906
 Luzzatto, familia: 691, 700, 702
 Luzzatto, M. H. (Ramhal): 691, 700s.,
 709, 711, 720
 Luzzatto, S. D.: 691, 702
 Lyons, D.: 485, 916
 Lyra, N. de: 632
- McAuliffe, J. D.: 554
 Macchi, J. D.: 47, 63, 67, 108, 117s.,
 208, 903
 Maccoby, H.: 552, 555
 MacDiarmid, H.: 799
 MacDonald, A. A.: 647, 665, 922
 Madison, Ch. A.: 929
 Magdalena, J. R.: 15, 411
 Magen, M.: 836
 Magriso, Y.: 857
- Maharal de Praga: 572, 687
 Mahmud II: 846
 Mahoma: 189, 319, 469, 487, 590
 Maier, Chr. M.: 44
 Maimón ben Yosef: 501
 Maimón Gallipapa: 460
 Maimónides (*v.* Mosé ben Maimón)
 Malka, V.: 641
 Malter, H.: 350, 353, 911
 Maman, A.: 468, 471, 473, 479, 485, 916
 Mancheva, D.: 848
 Mandelstam, Ó.: 750
 Mander, P.: 208
 Manekin, Ch. H.: 511, 917
 Maneto: 167
 Manger, I.: 897s.
 Mann, B.: 753, 756, 771
 Mann, J.: 307, 312, 910
 Mann, Th.: 803:
 Manor, D.: 711, 720, 838
 Manuello Giudeo (*v.* Immanuel de Roma)
 Mapu, A.: 893, 695, 709-712, 714ss.
 Mar Semuel: 252, 345-348
 Marcabré: 429
 Marción: 176
 Marcuse, H.: 693
 Margalit, A.: 711, 720
 Margolin, A.: 897
 María de Francia: 635
 María, madre de Jesús de Nazaret: 133,
 582, 584
 Markel-Mosessohn, M.: 718
 Martels, R. W. M. von: 647, 665, 922
 Martilla, M.: 908
 Martín Asuero, P.: 869, 873, 928
 Martín Contreras, E.: 19, 297, 299, 301,
 312s., 328, 465, 485, 646, 651, 658,
 665, 909s.
 Martín de León: 586
 Martínez Borobio, E.: 911
 Martínez de Lopera, A.: 694
 Martínez Delgado, J.: 389, 473, 480, 485,
 909, 913, 916
 Martínez Hersch, R.: 841
 Martínez Sáiz, T.: 312, 325, 328, 796,
 798s., 814, 841, 911, 925s.
 Marwan ibn Janah: 517
 Marzal, Á.: 146, 164
 Masie, A. M.: 730
 Masius, A.: 652s.
 Massalcha, T.: 839
 Matalon, R.: 837
 Mateos, J.: 13, 40
 Matthews, V. H.: 903
 Mattityahu, H.: 460
 Mayakovski, V.: 750s., 757s.
 McConville, J. G.: 195, 208

- McDonald, L. M.: 208, 908
 McKenzie, S. L.: 70, 81, 93, 904, 905
 McLean, N.: 907
 Meacham, T.: 274, 287
 Mecid, A.: 846
 Megged, A.: 777, 782s., 815, 835
 Megged, E.: 835
 Mehmed IV: 854
 Meir, N.: 718, 720
 Meir, rabí: 246, 246, 271, 284, 341s.
 Meir ben Todros Abulafia: 409, 658
 Meir ben Todros ha-Leví: 430
 Meir ben Yisjac Leví: 864
 Meir de Premishlán: 677
 Meir de Rotherburg: 569
 Melzer, A.: 514s., 534
 Menajem bar Helbo: 548
 Menajem ben Saruc: 395, 400, 415, 467, 471-476, 478, 541
 Menajem de Lonzano: 656ss., 665
 Menajem Méndel de Kotzk: 667, 689, 894
 Menajem Recanati: 622
 Menassé ben Israel: 853
 Méndel Dolitzky, M.: 722
 Méndel Lefin, M.: 706
 Mendelssohn, F.: 690
 Mendelssohn, M.: 684, 686-691, 694s., 704ss., 708s., 724, 882
 Mendenhall, G. E.: 33
 Méndez, R.: 813
 Menocal, M.^a R.: 412
 Meor ha-Golá (v. Guershom ben Judá)
 Mercati, G.: 179
 Meshulam ben Menajem de Volterra (Bonaventura di Emanuele): 640
 Mesulam ben Selomó de Piera (Vides de Gerona): 429s., 434s., 437, 457, 914
 Mesrop: 187
 Matalon, R.: 837
 Metodio: 181, 186
 Mettmann, W.: 595
 Meyer, M. A.: 706, 720
 Meyrink, G.: 673
 Meyuhas, A.: 463, 563, 573, 919
 Michael, S.: 800
 Michaelis, J. H.: 651
 Michaud, R.: 906
 Mieses, Y. L.: 706
 Mieth, K. P.: 595
 Miguel Ángel Buonarroti: 27
 Milik, J. T.: 211, 213, 215, 241
 Millás Vallicrosa, J. M.: 356, 358, 361-364, 366s., 493s., 511, 533, 587, 595, 665, 742, 912, 918, 924
 Miller, G.: 738, 785
 Miller, P. D.: 208
 Miller Budick, E.: 926
 Millet, A.: 67
 Milosz, C.: 793
 Minervini, L.: 848, 928
 Mintz, A.: 926
 Miralles Maciá, L.: 17, 243, 264, 909
 Miriam, R.: 797
 Miron, D.: 722s., 727, 740, 743, 767, 771, 788ss., 832, 924s.
 Mishani, D.: 838
 Mishkowsky, Z. Sh. (v. Zeldá)
 Mishol, A.: 838
 Mitrani, M.: 859
 Mitravahishta: 315
 Mittelpunkt, H.: 818
 Moisés ben Sem Tob de León (Moisés de León): 616s.
 Moisés ben Simeón: 615
 Moisés Cordovero: 623
 Moisés de Burgos: 613
 Moisés de León (v. Moisés ben Sem Tob)
 Moisés de Narbona (Narboní): 509, 531, 533
 Mojer Seforim (Sforim), M. (Sh.-Y. Abramovitz): 693, 705, 709, 712, 724, 893, 899
 Moked, G.: 787, 793, 797
 Molière: 730, 754
 Molina Rueda, B.: 287
 Molodowsky, K.: 897
 Montefiori, M.: 868
 Monter Pérez, J.: 694
 Mopsik, Ch.: 610, 626, 921
 Morag, Sh.: 519, 534
 Mordejay ben Hillel: 572
 Moreno Koch, Y.: 411s., 563s., 573s., 919
 Morgan, M. L.: 689, 694
 Morla, V.: 121, 134, 136, 140, 142s., 147, 149s., 162ss., 906
 Morpurgo, Y.: 703
 Morpurgo Luzzatto, R.: 695, 702s., 747
 Moscato, Y.: 645
 Mosé Almosnino: 852
 Mosé ben Asher: 651
 Mosé ben Janoj: 393
 Mosé ben Maimón (Rambam; Maimónides): 270, 279, 343, 351, 370, 372, 374, 381, 383s., 386, 401, 409s., 428s., 487s., 490, 500-510, 515s., 518, 520, 522, 524s., 530s., 547-553, 558, 561, 566-573, 581, 583s., 588, 611, 613, 633s., 638s., 691, 706, 762, 868, 891, 917, 919
 Mosé ben Najmán (Najmánides): 410, 429s., 524, 548, 550-553, 566, 571, 578, 583
 Mosé ben Semuel: 531
 Mosé ben Yacob de Coucy: 569, 572
 Mosé Cases: 657

- Mosé de León: 410
 Mosé de Rieti: 639
 Mosé ha-Cohén de Tordesillas: 591
 Mosé ha-Cohén ibn Chiquitilla: 475, 479s., 543ss.
 Mosé Henochs Yerushalmi: 889
 Mosé ibn Ezra: 352, 361s., 383, 387, 389, 393, 397, 417, 423-427, 431, 437, 487, 493, 913
 Mosé ibn Tibbón: 528, 530
 Mosé Isserles (Rema): 572s., 687
 Mosé Leib de Sassov: 677
 Mosé Qimji: 482ss., 546, 654
 Mosé Sefardí (*v.* Pedro Alfonso de Huesca)
 Moseley, M.: 711, 720
 Moshé ben Isajar ha-Leví Sertels: 883
 Moshé ha-Darshán: 311
 Mossinsohn, Y.: 782
 Motis, M. Á.: 15
 Motos, M.^a del C.: 305, 309, 312, 910
 Munk, S.: 494s., 511
 Munnich, O.: 171, 189, 907
 Muñoz León, D.: 240
 Muñoz Molina, F.: 287
 Muñoz Muñoz, A. M.^a: 771
 Muñoz Solla, R.: 18, 557
- Nabucodonosor II: 134, 192, 315, 335
 Najara, I.: 645
 Najmán de Bratislava: 671, 675, 679s., 892
 Najmánides (*v.* Mosé ben Najmán)
 Najum de Chernóbil: 671, 676
 Napoleón I: 715, 868
 Napoleón III: 868
 Natán, rabí: 592
 Natán ben Yejiel de Roma: 656
 Natán ben Yoel Falaquera: 533
 Natán ha-Meati: 515, 528, 530s.
 Nathan, A.: 568, 574
 Navarro, M.: 28, 38, 44s.
 Navarro Peiro, Á.: 18, 254s., 260s., 264, 283, 287, 297s., 312, 336, 353, 356, 361, 367, 417, 424, 437, 439, 442, 444, 450-453, 457s., 460, 463s., 910, 912s., 915s.
 Naveh, J.: 314
 Naydus, L.: 897
 Nebrija, A. de: 649
 Necao II: 88, 315
 Neher, A.: 678
 Nehunia ben ha-Caná: 600, 608, 621s.
 Nemoy, L.: 539, 555, 918
 Nerón: 233
 Netanyahu, B.: 592, 594, 595
 Neusner, J.: 271, 274s., 287, 293, 910, 912
 Nevo, E.: 836
- Newby, G. D.: 373, 389
 Niccacci, A.: 19
 Nickelsburg, G. W. E.: 202, 208, 211, 213, 215, 228, 233, 238, 241, 908
 Nicolás III: 613
 Niditch, S.: 44
 Niessen, F.: 913
 Nieto, D.: 687
 Nihan, Chr.: 47, 63, 67, 108, 117s., 903
 Nini, Y.: 915
 Nir, E.: 838
 Nissim ben Yacob de Cairuán: 414, 447, 449, 456
 Nissim Gerondi: 572
 Nissim ibn Shahin: 387
 Nissinen, M.: 201, 208
 Nister, D.: 892
 Nittay de Arbela: 251
 Nitzan, T.: 838s.
 Noa: 757
 Noguerras, M.^a A.: 16
 Norwich, A.: 627, 666, 922
 Noth, M.: 33, 62, 70-74, 76, 93, 195, 905
- Obadia ben Abraham: 384
 Obadia ben Petajia: 707, 892
 O'Brien, M. A.: 904
 Odenato: 247
 Ofengenden, O.: 751, 771
 Øklan, J.: 38
 Olmo Lete, G. del: 27, 45, 903
 Olson, D. T.: 54
 Olszowy-Schlanger, J.: 472, 486
 Omeya, dinastía: 248, 250
 Opatoshu, Y.: 894
 Oren, Y.: 815
 Orfali, M.: 504, 511, 562, 574, 581, 590, 595, 919s.
 Orígenes: 90, 176, 178-181, 183, 185, 189, 227, 648
 Orlev, U.: 808
 Orpaz, Y.: 800
 Ortega Monasterio, M.^a T.: 18, 643, 649s., 657, 665, 922
 Oso (Dov-Ber) de Mézeritch: 676
 Osúa, rabí: 592
 Otniel, Avia (*v.* Kenaz, Y.)
 Otto, E.: 56, 67, 904
 Oz, A. (A. Klausner): 17, 773, 800-807, 812s., 817, 819s., 926s.
- Pablo Cristiano (Saúl de Montpellier): 552, 588ss.
 Pablo de Santa María (Selomó ha-Leví): 577, 579, 592s.
 Pablo de Tarso: 187, 334, 583, 587
 Pablo de Tella: 188

- Pacios, A.: 578, 592, 595, 920
 Pagis, D.: 407, 412, 734, 743, 757, 796s., 813
 Pagnino, S.: 652
 Pakkala, J.: 208, 908
 Parfitt, T.: 925
 Parpola, S.: 201, 208
 Parush, I.: 696, 698, 720
 Patterson, D.: 924
 Paula de Verona: 702
 Paulus Fagius: 884, 886
 Pedaya, H.: 837
 Pedro, S. de: 803, 814, 837
 Pedro Alfonso de Huesca (Mosé Sefardí): 578s., 581, 586, 590, 595
 Pedro de la Caballería (Bonafós Benveniste): 594
 Pedro el Venerable: 580, 586
 Pedro I el Cruel: 461
 Pedro III el Ceremonioso: 523
 Peláez del Rosal, J.: 511, 917
 Pelli, M.: 924
 Penkower, J. S.: 647, 665
 Penn, A. (A. Pepliker-Stern): 745, 747, 757s.
 Peña, V.: 694
 Peretz, Y. L.: 892-895
 Pérez Castro, F.: 915, 922
 Pérez Fernández, M.: 14, 43, 45, 211, 240, 252, 260s., 263s., 267, 270, 272s., 283, 287, 297, 300, 306, 308-312, 328, 353, 558, 573, 907-911
 Pérez Valverde, M.^a: 18, 755, 771, 813, 925
 Peroz, rey: 249
 Perl, T. Y.: 704, 706ss., 892
 Perrot, Ch.: 167
 Petronio: 449
 Petuchowski, J. J.: 356, 367
 Picasso, P. Ruiz: 831
 Pico della Mirandola, G.: 618
 Pinjás de Kóretz: 676
 Pinsker, Sh. M.: 925
 Pinsker, Y. L.: 722
 Piñero, A.: 167, 171, 189, 213, 241, 907s.
 Pio II: 639
 Piquer, A.: 20, 140, 208
 Pir-Awur: 314
 Plantino, C.: 650, 653
 Platón: 329, 468, 544, 688
 Platón de Tivoli: 526
 Platkin, A.: 568, 574
 Plotino: 489, 496
 Polliack, M.: 379, 380, 389, 485, 538ss., 555, 913, 916, 919
 Pomeroy, H.: 848, 873
 Pompeyo: 192
 Pontremoli, R.: 859
 Pope, M. H.: 136, 140, 906
 Porat, D.: 774, 785
 Porfirio: 489
 Porro, P.: 648
 Postel, G.: 653
 Pottecher, S.: 20, 121, 129, 140, 906s.
 Pulido, Á.: 867, 871
 Pound, E.: 798
 Prager, L.: 929
 Prats Oliván, A.: 406, 436s., 914
 Pritchard, J. B.: 96, 118, 140, 906
 Proclo: 489
 Profiat Durán (Yisjac ben Mosé ha-Leví): 483, 577, 580, 583, 593
 Proops, S.: 853
 Proust, M.: 737, 798
 Prudencio: 580
 Ptolomeo: 544
 Ptolomeo II Filadelfo: 165, 167
 Ptolomeo IV Filopator: 231, 232
 Ptolomeos, dinastía: 168, 316, 344
 Puig, R.: 840, 927
 Pujatsevsky, N.: 767
 Pujol, N.: 840
 Pury, A. de: 47, 66, 93, 195s., 208, 905
 Qalonymos ben Qalonymos: 531
 Qasmuna bat Ismail: 422
 Qimji, familia: 473, 482s., 518, 546
 Quintana Rodríguez, A.: 848, 873
 Quintilio Varo: 228
 Raab, E.: 747, 769s., 799
 Rabad (*v.* Abraham ibn Daud)
 Rabenu Tam: 629
 Rabin, Y.: 816, 836
 Rabinovich, A. Z.: 349, 353, 759
 Rabinovitch, J.: 783
 Rabinowich, N. D.: 349, 353
 Rabinowitz, Sh.: 893
 Rabinyan, D.: 838, 840, 927
 Racine, J.: 705, 754
 Rahamim, Y.: 837
 Rahel (Rajel) (*v.* Bluvstein, R.)
 Raimundo de Peñafort: 589
 Raimundo de Sauvetar: 494, 499, 523
 Rajczyk, T.: 818, 927
 Rambam (*v.* Mosé ben Maimón)
 Ramhal (*v.* Mosé Hayyim Luzzatto)
 Ramón Guerrero, R.: 503, 511, 917
 Ramón Llull: 579, 590
 Ramón Martí: 577, 590, 592
 Ramos, A.: 698, 710s., 718, 720
 Ramras-Rauch, G.: 775, 785, 810, 813, 926
 Rapoport, S. Y.: 691, 704ss., 708
 Rashbam (*v.* Semuel ben Meír)
 Rashi (*v.* Selomó Yisjaqi de Troyes)
 Rasputín, G.: 868

- Raúl de Gloucester: 627
 Ravasi, G.: 906
 Ravikovitch, D.: 754, 757, 788, 794ss., 799
 Ravitch, M. (Z. Berger): 897
 Rawnitzki, Y. H.: 724, 726
 Razhes (*v.* Abu Bakr M. ibn Zagariya al-Razi)
 Reditt, P. L.: 111, 119, 905
 Refael, Sh.: 848, 874
 Reif, S. C.: 373, 389, 412, 912s.
 Rekers, B.: 922
 Rendtorff, R.: 62
 Resh Laquis: 346
 Reuchlin, J.: 548, 618
 Revilla, M.: 650s., 665, 922
 Riaño López, A. M.^a: 783, 785, 868, 926
 Ribera Florit, J.: 294, 312, 327s., 437, 911, 914
 Ribka de Ferrara: 702
 Richard de Pontoise: 628
 Richardson, B.: 653, 665, 922
 Rilke, R. M.: 732, 898
 Robberechts, É.: 922
 Robert, J.: 911
 Rodríguez, E.: 562, 574
 Rodríguez Adrados, F.: 306, 312
 Rodríguez Carmona, A.: 574, 909
 Rogerson, J. W.: 31, 45, 96, 118, 903s.
 Romano, D.: 523, 534, 918
 Römer, Th.: 47, 63, 67, 93, 108, 117s., 195s., 208, 903, 905, 908
 Romero, E.: 18, 843s., 848s., 850, 852, 856, 860, 862-865, 867ss., 871, 873s., 911, 928
 Romeu Ferré, P.: 852, 869, 874, 929
 Romm de Vilna: 893
 Rosen, T.: 392, 398, 412, 418, 437, 914s.
 Rosenberg, M.: 814
 Rosenblatt, S.: 511
 Rosenthal, E. I. J.: 485
 Rosenthal, J. M.: 588, 596
 Rosenzweig, F.: 17, 676, 689
 Rossi, A. de: 659s.
 Rossi, G. B. de: 655, 658
 Rost, L.: 81, 93, 167, 905
 Roth, C.: 921
 Roth, J.: 760
 Roth, N.: 515, 534, 566
 Roth, Ph.: 809, 813
 Rousseau, J.-J.: 688, 709
 Ruderman, D. B.: 645, 666, 686, 694, 922s.
 Ruiz, G.: 553, 555
 Ruiz López, D.: 44s.
 Ruiz Morell, O.: 19, 265, 274, 287, 574, 909s., 919
 Saadia ben Yosef (*v.* Saadia Gaón)
 Saadia de Babilonia: 604
 Saadia Gaón (Saadia ben Yosef): 189, 349ss, 353, 361, 366, 376s., 379ss., 384, 388, 466-371, 474, 491, 511, 536-541, 545s., 565
 Saadia ibn Danán: 483s., 501, 511
 Saari, R.: 838
 Sacchi, P.: 215, 241, 908
 Sachs, N.: 761
 Sachs, S.: 710
 Saad ben Mansur ibn Kammuna de Bagdad: 384
 Sadeh, P.: 798
 Sadoc, rabí: 338
 Sæbø, M.: 485, 554s., 916, 919
 Sáenz-Badillos, Á.: 16, 164, 361, 367, 394s., 399, 405s., 412, 415s., 420-423, 425, 430ss., 434-438, 464, 466, 473ss., 477ss., 483-486, 494, 511, 541, 555, 566, 574, 641, 743, 771s., 873, 912-917
 Safrai, S.: 264, 367, 912
 Sahab al Din al-Suhrawardi: 384
 Sahl ben Masliaj: 539
 Sahug, patriarca: 187
 Sainz de la Maza, C.: 19, 575, 590, 592, 594, 596, 920
 Sakal, M.: 838
 Sakí, H. I.: 859, 868
 Saladino: 501, 637
 Salmón ben Yerujam: 379, 381, 539s.
 Salomón ben Isaac: 548, 630
 Salomón ha-Cohén: 859, 863
 Salvatierra Ossorio, A.: 19, 274, 287, 391, 415, 574, 910, 919
 Samson Morpurgo: 687
 Samuelson, N. M.: 510
 Sánchez, R.: 869, 874
 Sánchez Caro, J. M.: 217, 241
 Sánchez Pérez, M.^a: 869, 873, 928
 Sancho I el Craso: 416
 Sancho IV: 430s.
 Sandbank, S.: 799
 Sanders, J. A.: 36, 208, 908
 Sanmartín, J.: 67, 140
 Sanz Giménez-Rico, E.: 904
 Sapor I: 249
 Sapor II: 249
 Sara Copio Sullam: 702
 Sargón de Akkad: 126
 Sasánidas, dinastía: 249
 Satz, M.: 607, 626, 921
 Saúl de Montpellier (*v.* Pablo Cristiano)
 Schäfer, P.: 602, 604, 626, 909, 921
 Schawfler, W. G.: 854
 Schechter, S.: 335, 374
 Scheindlin, R. P.: 397ss., 412, 425, 438, 914s.

- Schelling, Fr.: 717
 Schiller, A.: 752, 754, 771, 776s., 785, 925s.
 Schiller, Fr.: 692, 717, 728
 Schippers, A.: 398, 413, 914, 921
 Schirmann, H.: 451, 457ss., 464
 Schmid, H. H.: 62
 Schmid, K.: 848, 907
 Schmidt, W. H.: 50
 Schmitz, R.: 587, 596
 Scholem, G.: 17, 597-600, 604, 607, 609, 612, 616s., 623s., 626, 669, 681, 760, 921s.
 Schorr, Y. H.: 704, 706, 708
 Schottroff, L.: 38
 Schürer, E.: 909
 Schüsler-Fiorenza, E.: 38
 Schwab, M.: 279, 287
 Sebastian Münster: 482, 548, 654s.
 Segal, D. S.: 896, 915
 Seidman, N.: 766, 771
 Seijas, G.: 14, 19, 25, 47, 59, 67, 95, 301, 312s., 328, 465, 485, 646, 651, 658, 665, 773, 910
 Sela, S.: 517s., 522, 526s., 534, 918
 Seleúcidas, dinastía: 244
 Selim I: 845
 Sells, M.: 412
 Selomó Alqabes: 645
 Selomó Aviad Sar Shalom Basilea: 687
 Selomó ben Abraham ben Adret (Rashba): 508, 521, 524, 566, 569, 572, 590, 613
 Selomó ben Abraham de Montpellier: 409
 Selomó ben Adret de Barcelona (*v.* Selomó ben Abraham ben Adret)
 Selomó ben David: 530
 Selomó ben Mesulam de Piera (*v.* Selomó de Piera)
 Selomó ben Mobarac: 482
 Selomó ben Moshé Jelm: 706
 Selomó ben Reubén Bonafed: 435s., 580
 Selomó ben Sahl (Ibn Sabel): 406, 444, 446
 Selomó de Norzi: 657s.
 Selomó de Piera: 429s., 434ss., 457, 914
 Selomó ha-Leví (*v.* Pablo de Santa María)
 Selomó ibn Ayyub: 530
 Selomó ibn Gabirol: 19, 361, 382, 399ss., 413, 418, 420s., 421s., 437, 487, 493-496, 499s., 511, 549, 645, 915, 917
 Selomó ibn Sadoc: 338, 431
 Selomó ibn Verga: 411, 413, 499, 511
 Selomó Yisjaqí de Troyes (Salomón ben Isaac; Rashi): 282, 353, 544, 547s., 551, 553, 569s., 628-633, 646, 702, 762, 881, 891
 Sem Tob ben Sem Tob: 622
 Sem Tob ben Yisjac Arduziel (Don Santo de Carrión): 433, 461, 463, 915
 Sem Tob ben Yisjac Shaprut: 591
 Sem Tob ben Yisjac Tortosi: 530
 Sem Tob ibn Falaquera: 494, 508
 Semayá, rabí: 251
 Semel, N.: 837s.
 Semuel ben David: 532
 Semuel ben Hofní: 349, 352, 380, 656
 Semuel ben Meír (Rashbam): 548, 632
 Semuel ben Yisjac Sardi: 569
 Semuel de Ramerupt: 629
 Semuel ha-Hasid: 606
 Semuel ha-Qatan: 430
 Semuel ha-Shelishí: 361
 Semuel ibn Nagrella ha-Naguid: 372, 393, 418ss., 422, 438, 476, 478s., 915
 Semuel ibn Sasón: 432s.
 Semuel ibn Tibbón: 383, 503s., 508s., 518, 528, 530, 634
 Senaquerib: 315, 543
 Send, A.: 782
 Serira Gaón: 251, 271, 274, 346, 349s., 352s.
 Seux, M.-J.: 127, 140
 Severo, dinastía: 246
 Severo, emperador: 175
 Severo, obispo: 577
 Shababo, Sh.: 767
 Shabbetay Donnolo: 514s., 604s.
 Shabbetay Sebí: 669s., 684, 700, 764, 854, 861, 868, 896
 Shabtai, A.: 794
 Shabtai, Y.: 801
 Shacked, Ch.: 412
 Shaham, N.: 782
 Shahar, D.: 782
 Shaked, G.: 737, 739s., 742s., 760, 771, 787, 805, 813, 815, 820, 840, 924-927
 Shakespeare, W.: 728, 730, 754, 779
 Shammay, rabino: 251, 253, 260, 269, 302, 331ss., 337
 Shalev, M.: 15, 829ss., 840, 927
 Shalev, T./Z.: 14, 828s., 835, 841, 927
 Shalev, Y.: 829
 Shalom (Shólem) Aleijem (*v.* Aleijem)
 Shamir, M.: 774, 781s., 785, 820, 926
 Shamosh, A.: 800
 Shapira, A.: 739s., 743, 780, 785
 Shapira de Slavuta, familia: 696
 Shapiro, S. J.: 714ss.
 Sharon, Y.: 797
 Shatzmiller, J.: 524, 529, 534, 919
 Sheinfeld, I.: 838, 841
 Shemoelof, M.: 837, 839
 Shenfeld, R.: 926
 Sheshet (Séset) Benveniste: 409, 447s.
 Shimoni, D.: 731, 739

- Shimoni, Y.: 838
 Shirley, S.: 694
 Shlonsky, A.: 703, 731, 745, 747,
 750-755, 758, 768, 773, 789,
 791, 793, 795, 798s., 838
 Shmeruk, Ch.: 899, 929
 Shneour, Z.: 731
 Shofman, G.: 741s.
 Shulvass, M. A.: 922
 Shutz, D.: 838
 Sibawayhi: 466, 476s.
 Sicre, J. L.: 49, 60, 67, 95s., 99, 102,
 104s., 115, 117, 119, 155s., 158,
 160, 164, 904ss., 908
 Silbermann, N. A.: 905
 Silberschlag, E.: 923
 Silverman, D. W.: 923
 Simeón bar Kojba (Koziba): 135, 171,
 231, 246, 252, 254, 256, 263,
 330, 340, 729, 895
 Simeón ben Azzay: 255
 Simeón ben (bar) Yojay: 246, 303, 617, 623
 Simeón Kayyara de Basora: 565
 Símmaco: 173-176, 178, 180, 188s.
 Simian-Yofre, H.: 28, 31s., 45, 904
 Simlay, rabí: 300
 Simon, U.: 537, 540, 543-555, 919
 Simón ben Gamaliel I: 276, 334s.
 Simón ben Gamaliel II: 340s.
 Simón ben Laqish: 267, 286
 Simón ben Setaj: 251
 Simón el Justo: 251
 Simone (Simjá) Luzzatto: 687, 691
 Singer, I. Y.: 894s., 899
 Singer, I. B. (Y. Bashevis, Y. Varshavski y
 D. Segal): 675, 894ss., 899
 Sirat, C.: 488, 502, 511, 537, 555, 917
 Sisebuto, rey: 585
 Ska, J. L.: 32, 35, 45, 55, 60, 67
 Smend, R.: 73
 Smolenskin, P.: 705, 709, 712, 716
 Snaith, N. H.: 665
 Sobol, J.: 15, 818, 838, 841
 Sófocles: 730
 Sokoloff, M.: 263s.
 Solimán I el Magnífico: 845s.
 Someck, R.: 797, 813, 837
 Sonnet, J.-P.: 904
 Soriano, A.: 596
 Sorkin, D.: 923s.
 Sparks, K. L.: 904
 Sperber, A.: 911
 Sperl, S.: 412
 Spinoza, B.: 60, 67, 683-686, 689, 694
 Spottorno, M.^a V.: 182, 189, 907
 Steinberg, Y.: 719, 731s.
 Steinsaltz, A.: 277, 287, 910
 Steinschneider, M.: 913
 Stemberger, G.: 244, 249, 254, 260s., 264,
 270ss., 274, 279ss., 287, 290-293,
 297, 307, 309-312, 335, 346s., 353,
 501, 511, 909
 Stern, D.: 493, 510, 911
 Sternberg, M.: 35
 Sternberg, S.: 696, 698, 720
 Sterhartz, N.: 892
 Stevenson, W. B.: 911
 Stillman, N.: 913
 Stolz, F.: 140
 Stone, M. E.: 220, 241, 909
 Strack, H. L.: 244, 260s., 264, 270ss.,
 274, 279ss., 287, 291ss., 297, 307,
 309-312, 347, 353, 909
 Strauss, J.: 923
 Stroumsa, G. G.: 920
 Sue, E.: 710
 Suissa, A.: 838
 Sukari, Y.: 837
 Sumcos ben Yosef: 175
 Sutcliffe, A.: 922
 Sutzkever, A.: 897
 Swete, H. B.: 907
 Szymborska, W.: 160s., 164
 Ta-Shma, I.: 561, 574, 919
 Tal, M.: 767
 Talens, J.: 814
 Talmage, F.: 555, 918
 Tamani, G.: 921
 Tammuz, B.: 775, 782, 784s.
 Tanjuma, rabí: 311
 Taradach, M.: 16, 328, 641, 911
 Tarfón, rabí: 302
 Targarona, J.: 16, 293, 303, 312, 361,
 367, 394, 405s., 412, 415s., 425,
 432-435, 437s., 464, 473ss., 477ss.,
 483-486, 511, 566, 574, 641, 743,
 771s., 912-917
 Taubes, J.: 17
 Taylor, Ch.: 374
 Tchernichovsky, S.: 638, 722, 728-732,
 743, 925
 Teodoción: 170, 173s., 176-179, 188s.,
 325, 327
 Teodosio I: 247
 Teodosio II: 343
 Teodoreto de Ciro: 180
 Teodoro de Mopsuestia: 180
 Teódoto: 232
 Teognis: 163
 Tertuliano: 184
 Thackeray, H. St. J.: 167, 170, 189, 907s.
 Thomas, D.: 798
 Tigchelaar, E. J. C.: 911

- Tiglatpileser I: 314
 Tiglatpileser III: 105, 314
 Tishby, I.: 618, 626, 921
 Tito, emperador: 219, 233, 255,
 335, 356, 440, 762
 Tito Livio: 70
 Tobi, Yosef: 913s.
 Tobias, J.: 927
 Toda de Navarra: 416
 Todros ben Yehudá ha-Leví Abulafia:
 430, 432
 Todros ben Yosef ha-Leví Abulafia
 (de Burgos): 431s., 451ss.
 Tolstoi, L.: 738, 781, 895
 Tomás de Aquino: 383, 495, 504, 598, 659
 Toorn, K. van der: 206, 208, 908
 Torijano, P.: 20, 69, 208
 Tostado, A.: 575, 589s., 596, 920
 Touati, Ch.: 921
 Touber, A. H.: 921
 Tov, E.: 181, 207s., 907
 Trakl, G.: 732
 Trautner-Kromann, H.: 920
 Treballe, J.: 20, 43, 45, 121, 129, 140,
 166, 170s., 176s., 182, 185s., 189,
 191, 205, 208s., 211, 213, 232, 239,
 241, 555, 906-909
 Trótula de Salerno: 528
 Tryble, P.: 38
 Tsalka, D.: 15, 838, 841
 Tucídides: 70
 Tucker, G. M.: 44s.
 Twersky, I.: 412, 437, 566s., 574, 914
 Tzvik, Y.: 791, 813
- Ulfilas, obispo: 181, 186
 Ulrich, E.: 173, 181, 207s.
 Underhill, E.: 598, 626, 921
 Ungerfeld, M.: 727
 Urbach, E.: 912
 Uri de Strélsk: 677
- Vajda, G.: 496, 511, 917
 Valentín, C.: 864, 874
 Valerio, A.: 38
 Valle, C. del: 270s., 286, 464, 473, 478s.,
 485, 501, 511, 578, 581, 583, 595s.,
 909, 911, 915ss., 920, 925
 Van Halen, J.: 14
 Van Seters, J.: 29, 62, 81, 93, 905
 VanderKam, J.: 206, 208
 Varela, E.: 14, 701s., 704, 716, 718, 720,
 725, 727, 731, 743, 746, 749, 751-
 754, 756, 763, 771, 775-779, 781,
 784s., 808, 814, 923-927
 Varol, M.-Ch. B.: 869, 874
- Varshavski, Y.: 896
 Vázquez de Benito, C.: 517, 534
 Veenstra, J. R.: 647, 665, 922
 Vegas Montaner, L.: 20, 107, 119, 165,
 171, 189, 209, 217, 241, 300s., 305,
 312, 417, 437, 909
 Veit, R.: 516, 534
 Venizelos, E.: 847
 Verdi, G.: 344
 Vermes, G.: 290, 312
 Veronese, A.: 921
 Vespasiano, emperador: 219, 233, 254s.,
 330, 335, 440
 Vicente Ferrer: 579, 592
 Vicinho, J.: 524
 Vidal ben Benvenist: 435, 457
 Vidal Benvenist ben Labí (Gonzalo de la
 Caballería): 434s., 457
 Vidal Manzanares, C.: 912
 Vides de Gerona (*v.* Mesullam ben Selomó
 de Piera)
 Vílchez, J.: 142, 159, 161-164, 906s.
 Virgilio: 692, 709, 717
 Vita della Volta, S.: 658
 Voet, L.: 653, 665, 922
 Vogel, D.: 731-737, 743, 751, 796, 925
 Volrener, Y.: 715
 Von Martels, Z. R. W. M.: 647, 665, 922
 Von Rad, G.: 62, 70, 73, 93, 142, 149,
 151, 153, 159, 163s., 905, 907
- Wacker, M.-T.: 38
 Wacks, D. A.: 406, 409, 413, 914
 Walcott, D.: 793
 Walfish, B. D.: 554, 919
 Wallach, Y.: 788, 798s.
 Walsh, C. E.: 136, 140, 906
 Walsh, J. J.: 917:
 Washofsky, M.: 569, 574
 Watson, W. G. E.: 97, 119
 Waxman, M.: 912
 Weil, G. E.: 654, 656, 666
 Weil, O.: 812
 Weininger, O.: 740
 Weinreich, M.: 977, 878s., 899
 Weisman-Jayot, D.: 715
 Weiss, A. J.: 281, 287
 Weiss, G.: 510
 Weissenberg, H. von: 208, 908
 Weizmann, H.: 733
 Wellhausen, J.: 61s.
 Wénin, A.: 35, 904
 Werblowsky, Z. R. J.: 566, 574, 923
 Wessely, N. H.: 691, 716
 Westermann, C.: 558, 573, 906
 Wette, W. de: 55
 Wheeler, Ch. B.: 903

- Whitman, R.: 929
 Whybray, R. N.: 904, 907
 Wiesel, E.: 17, 673ss., 677-681, 875, 923
 Wieseltier, Meir: 788, 798s.
 Wigoder, G.: 641
 Wilkinson, R. J.: 648, 666
 William de Norwich: 627
 Williams, T.: 917
 Williamson, H.: 905
 Wilson, R. R.: 906
 Winckler, H.: 29
 Wiseltier, M.: 788
 Wisse, R. R.: 929
 Witzgenhausen, Y.: 884
 Wodzinski, M.: 924
 Wolf, S.-Sh.: 715
 Wolff, H. W.: 73, 93, 905
 Wolfsohn, A.: 892
 Wolfson, E. R.: 551, 555
 Wolfson, H. A.: 510s.
 Wollach, Y.: 799
 Woolf, V.: 737
 Wright, A.: 312, 911
- Yacar ha-Leví: 432
 Yacob ben Asher ben Yejiel: 569-572, 651
 Yacob ben Elazar de Toledo: 442
 Yacob ben Hayyim: 646s., 651
 Yacob ben Rubén: 578, 587
 Yacob ben Sheshet: 410, 612
 Yacob ben Yakar: 629
 Yacob ben Yacob ha-Cohen: 615
 Yacob ben Yisjac al-Qirqisani: 382, 386, 539
 Yacob ben Yisjac Asquenazí de Janow: 884
 Yacob Corsuno: 523
 Yacob David Bonjorn: 523
 Yacob ibn Habib: 571
 Yacob ibn Tibbón: 523
 Yagil, R.: 838
 Yahalom, J.: 425, 912, 915
 Yannai, rabí: 252, 360s., 367
 Yaron, E.: 666, 922
 Yassif, E.: 392, 412, 914
 Yazdayird II: 249
 Yecutiél ben Yisjac Blitz: 884
 Yecutiél ibn Jasán: 420
 Yefet ben Elí: 379, 381, 539s.
 Yehoshúa, A. B.: 15, 17, 773, 800-805, 807, 812, 814, 817, 819s., 824, 841, 927
 Yehoshúa, rabí: 337ss., 341
 Yehoshúa ben Levi: 343
 Yehosúa ben Perajá: 251
 Yehoshúa ha-Lorquí (Jerónimo de Santa Fe): 19, 577, 580, 592s., 595
 Yehosúa ben Yehosúa: 256
 Yehudá al-Harizi: 383, 417, 427, 444ss., 458s., 461s., 464, 635, 638, 915
- Yehudá Aryé de Módena
 (*v.* León de Módena)
 Yehudá Assael del Bene: 687
 Yehudá ben Barzilay: 607
 Yehudá ben David ha-Leví (Hermann de Colonia): 578
 Yehudá ben Meir Cohen: 629
 Yehudá ben Mosé: 523
 Yehudá ben Natán: 632
 Yehudá ben Tabbay: 251
 Yehudá ha-Cohen ibn Sosán: 501
 Yehudá ha-Hasid: 606
 Yehudá ha-Leví: 361, 366, 374, 383, 423, 425ss., 438, 487, 500, 579, 587, 596, 645, 717, 724, 743, 837, 915
 Yehudá ha-Nasi: 244, 246, 251, 253, 269, 271, 273s., 276s., 284, 309, 330s., 337, 340-343, 345, 347, 350, 357, 525
 Yehudá Hayyuy: 381, 385s., 395, 472-482, 484
 Yehudá el Patriarca: 319
 Yehudá el Padoso: 891
 Yehudá ibn Balaam: 480, 543
 Yehudá ibn Bilam: 381
 Yehudá ibn Daud: 251, 350, 393, 401, 411, 474, 499s., 510
 Yehudá ibn Gayyat: 425, 427
 Yehudá ibn Quraish: 466, 473s., 542
 Yehudá ibn Sabbetay: 446, 452-456, 458, 461, 464, 916
 Yehudá ibn Tibbón: 494, 523, 528, 532
 Yehudá Loew ben Bezalel: 572, 687
 Yehudá II Nesiá: 343
 Yehudá III: 343
 Yehuday ben Najmán Gaón: 564
 Yehudí ben Sheshet: 475
 Yejiel ben Yosef: 588
 Yequtiél ben Selomó de Narbona: 531
 Yeshua ben Yehudá (Abu l-Faray Furqan): 379, 381
 Yisjac, rabí: 308s.
 Yisjac Aboab: 571, 856
 Yisjac (Isaac) Abravanel: 410, 548, 552ss.
 Yisjac al-Fasi (*v.* Yisjac ben Yacob ha-Cohen al-Fasi)
 Yisjac ben Baruc Albalía: 516
 Yisjac ben Eleazar ha-Leví: 629
 Yisjac ben Mosé ha-Leví (*v.* Profiat Durán)
 Yisjac ben Sayid: 523
 Yisjac ben Selomó ibn Sahula: 446, 449-452, 919
 Yisjac ben Yacob ha-Cohen al-Fasi (Yisjac de Fez; Rif): 353, 401, 565s., 569, 571s.
 Yisjac el Ciego: 410, 607, 609ss.
 Yisjac ha-Gorní: 634
 Yisjac Hayyim Cohen de Cantarini: 700
 Yisjac ibn Barún: 480

- Yisjac ibn Caprón: 417, 474
 Yisjac ibn Chiquitilla: 474
 Yisjac ibn Crispín: 458
 Yisjac ibn Gayyat: 361, 422
 Yisjac ibn Jalfun: 417, 437s., 915
 Yisjac ibn Mar Saul: 417
 Yisjac ibn Pulgar: 410, 460
 Yisjac Israelí: 472, 492s., 516, 628
 Yisjac Luria (Ari): 623s., 657, 661, 669s.
 Yisjac Polgar: 577, 580s., 591
 Yisrael ben Jayyim: 853
 Yizhar, S. (Yizhar Smilansky): 15, 774, 778s., 780s., 785, 819, 926
 Yoel, rabí: 442
 Yojanán bar Nappaja: 279, 343
 Yojanán ben Torta: 256
 Yojanán ben Zakkay: 245, 252, 254s., 330, 335s., 346, 356, 600
 Yom Tob Atías (Jerónimo Vargas): 853
 Yom Tob Lipmann ben Natán ha-Leví Heller: 687
 Yoná ben Abraham Girondi: 410
 Yoná ibn Yanaj: 352, 370, 372, 381, 385s., 401, 473, 475-481, 542s., 937
 Yonatan, rabí: 298
 Yosé ben Yoézer de Sereda: 251
 Yosé ben Yojanán: 251
 Yosé ben Yosé: 359s.
 Yosef bar Yehudá ha-Sefardí: 531
 Yosef ben Abraham ben Waqar de Toledo: 384, 622
 Yosef ben Efraim ben ha-Saraqasti: 432
 Yosef ben Yehudá ibn Aknín: 506
 Yosef ben Meír ibn Zabarra: 364, 446-449, 461, 464, 916
 Yosef ben Nissán: 363
 Yosef ben Sem Tob: 579, 552, 594
 Yosef ben Yehoshúa ibn Vives Lorquí: 531, 577, 592
 Yosef Caro: 561, 566, 568, 571ss., 660, 852
 Yosef Hamiz: 687
 Yosef ibn Abitur: 361, 417
 Yusuf ibn Biklarish: 517
 Yosef ibn Caspi: 509
 Yosef ibn Chiquitilla: 432, 613, 615
 Yosef ibn Jasaday: 422
 Yosef ibn Nagrella: 422
 Yosef ibn Saddic: 401, 410, 427
 Yosef ibn Sahl: 406, 427, 444
 Yosef ibn Sem Tob: 594
 Yosef ibn Tabul: 623
 Yosef Kara: 548
 Yosef Qimji: 482ss., 546, 578
 Yosef Selomó (Qandia) Delmedigo: 661s., 687
 Yosef Yesua Galut: 436
 Yusuf (ben Ibrahim) al-Basir: 382, 386
 Yusuf ibn Nuj: 381s., 384s., 369, 469ss.
 Young, M. J. L.: 389, 813
 Yudkin, L. I.: 926
 Zach, N.: 741, 743, 787-790, 793, 795, 798s., 814
 Zaderbaum, Z. A.: 704
 Zadoff, E. J.: 631, 641, 921
 Zahn, M. M.: 200, 208
 Zaj, N.: 754, 788
 Zakin, E. S.: 925
 Zalman, E. b. S.: 663
 Zarchi, N.: 838
 Zayas, G. de: 652s.
 Zeitlin, A.: 897
 Zelda (Z. Shneurson Mishkowsky): 796s., 814
 Zemke, J. M.: 852, 874
 Zenger, E.: 62, 121, 140, 142, 164, 906
 Zenone, G.: 923
 Zerajia ben Isjac Jen: 528, 530s.
 Zeraj ben Natán de Vilna: 662
 Zhelezniak, Y. (Y. Bat-Miriam): 763, 768
 Zhirkova, E.: 769
 Zierler, W. I.: 703, 715, 756, 766, 772
 Zimmerli, W.: 906
 Zinberg, I.: 654, 662, 666, 701, 924
 Zonta, M.: 917s.
 Zsom, D.: 563, 574
 Zuber, B.: 921
 Zuckerman, M. Sh.: 273
 Zumoff, B.: 929
 Zunz, L.: 391, 691, 705
 Zweig, S.: 648, 666
 Zwiep, I.: 468, 481, 483, 486, 917

ÍNDICE DE PERSONAJES BÍBLICOS*

- Aarón: 53, 66, 235, 302, 552, 862
Abdías: 115, 198
Abdón: 77
Abel: 226, 229s., 295, 804
Abimélec: 65, 78s.
Abner: 80, 83
Abrahán: 25, 27, 34, 39-40, 41s., 47, 50s.,
61, 64ss., 95, 193, 212, 220-224,
229s., 232, 313, 320s., 323, 365,
550, 552, 604, 701, 823s., 862
Abrán (*v.* Abrahán)
Absalón: 80, 129, 542, 774
Adán: 61, 87, 199s., 215, 217s., 220ss.,
224ss., 229s., 239, 468, 863
Adonías: 542
Agar: 39-43
Ageo: 43, 91, 115s., 196ss.
Agur: 151s., 154
Ahasveros (*v.* Asuero)
Ajab: 72, 84, 86, 103s.
Ajaz: 105, 710
Ajías de Silo: 95, 112
Ajitub: 460
Amalec: 323
Amán: 44, 298, 318, 862
Amnón: 318, 399, 710
Amós: 100s., 111-112, 114, 194s., 197s.
Amrán: 226
Ana: 41, 299
Asaf: 123, 125s.
Asmodeo: 615, 886
Asuero: 44, 853, 862
Azarías: 84, 204
Azuba: 301
Balaam: 53, 96, 322
Balac: 322
Barac: 77
Baruc: 169, 185, 187, 195, 202, 204s.,
211s., 217s., 230, 239
Basha: 84
Beor: 322
Betsabé: 80, 83, 87, 318
Bildad: 156
Bilhá: 318
Caín: 295, 680, 804
Caleb: 54, 77, 301
Coré: 123, 125, 299
Dalila: 79, 454, 701
Dan: 87
Daniel: 155, 166s., 185, 188, 197, 201s.,
210s., 314, 316, 344, 479, 536, 544,
583, 853
David: 27s., 54, 64, 71s., 122-126, 151,
193, 196, 206s., 224s., 237, 240,
304, 318, 351, 440, 445, 501, 540,
543, 710, 717, 754, 780s., 858, 884
Débora, profetisa: 77s., 95, 202, 225
Débora, nodriza: 321
Dina: 229, 435, 453, 457-458
Edom (*v.* *tb.* Esaú): 50, 100, 115, 229,
295, 426, 450, 543
Éfer: 435, 453, 457s.
Ehud: 77
Elías: 212, 217, 221, 547, 592, 609, 617,
677, 701
Elifaz: 156
Elihú: 155-156, 159s., 196
Eliseo: 43, 85, 95s., 194, 776
Elón: 77

* Este índice ha sido elaborado por Clara Carbonell Ortiz.

- Esaú (*v. tb.* Edom): 34, 50, 115, 192, 229, 295, 631s., 830
 Esdras: 69, 90-93, 166, 169, 187, 191s., 196s., 211s., 217-224, 239, 251, 296, 314, 316, 318, 338, 345s., 546s., 630
 Ester: 44, 136, 166, 169s., 191, 197, 202-207, 239s., 255, 270, 310, 318, 328, 544, 559, 635, 705, 754, 859, 862, 885, 891
 Eva: 138-139, 222, 225-226, 239, 453, 863
 Evi: 322
 Ezequías: 81, 84s., 88s., 113s., 152, 192-194, 230, 315, 543, 710
 Ezequiel: 28, 97, 99, 101s., 136s., 155, 169, 191, 195s., 221, 237, 239s., 327, 507, 547, 553, 600s., 853
 Gad: 96
 Gedeón: 77, 100
 Guejazí: 774, 776
 Godolías: 84
 Goliat: 27, 64, 71, 79, 207, 754
 Gómer: 112
 Habacuc: 104, 114-115, 195, 197s., 236, 239, 240, 545
 Hagar (*v.* Agar)
 Hemán: 436, 446, 459, 461
 Henoc: 187, 210ss., 213-217, 237s., 240
 Hesrón: 301
 Ibsán: 77
 Isaac: 25, 27, 34, 47, 50s., 64s., 202, 224, 366s., 552, 631, 637, 758, 784, 818, 823s., 862, 886
 Isaías: 28, 97, 99, 101s., 155, 169s., 187-188, 194-98, 204, 206, 215, 230, 236, 237-240, 327, 336, 507, 536s. 678, 779, 859
 Ishbaal: 83
 Ismael: 14, 39, 40, 50s., 64, 450, 543, 758, 784
 Jacob: 34, 47, 50-54, 114s., 119, 192s., 222, 229, 237, 240, 256, 259, 320-322, 456, 459, 550, 631, 862, 889
 Jarboná: 458
 Jéber: 446, 461
 Jeconías: 73, 84, 108
 Jefté: 77s.
 Jefté, hija de: 38, 79, 711
 Jelcías: 108
 Jeremías: 98, 101s., 134, 137, 155, 166, 170, 182, 187, 194s., 202-207, 217, 230, 237-239, 296, 327, 343, 538, 545, 553s., 853
 Jeroboán II: 73, 83-85, 111s.
 Jesé: 123
 Jezabel: 86
 Joab: 542
 Joacaz: 108
 Joaquín: 108, 136, 346, 631
 Job: 26, 30, 130, 135s., 143s., 166, 169s., 196s., 201, 204, 228s., 236, 239s., 317, 324, 455-456, 478, 536, 544-546, 550-551, 612, 630, 674, 678, 853
 Joel: 115-116, 192, 198, 545
 Jonás: 115, 116-117
 Jonatán/Yonatán: 80, 342, 799
 José: 29, 48, 50, 102, 187, 192s., 202, 228, 231, 237, 239, 440, 862, 889
 Josías: 55, 61, 73s, 81s, 108, 114, 192s, 218, 224
 Josué: 43, 52, 54s., 62, 69, 72-78, 88, 91, 169, 173, 191, 195s., 199, 207, 228, 237, 239s., 251, 299, 327, 543, 553, 598, 859
 Judá: 87, 89, 193, 858
 Jur: 322
 Kozbí: 454
 Labán: 34, 50, 192, 322
 Lemuel: 151s., 154
 Leví: 87, 226s., 237, 240
 Lía: 41
 Lot: 50, 64, 193, 313,
 Malaquías: 111, 115s., 327
 Manasés, rey: 84s., 230, 239
 Mardoqueo: 44, 205, 862
 Matatías: 203, 228
 Matusalén: 26, 214, 603
 Melquisedec: 216, 236, 240
 Micá: 76
 Mijal: 717
 Miqueas: 101, 102-104, 111, 113-114, 194s., 197s., 236, 240
 Miqueas ben Yimlá: 95, 112
 Miriam: 202, 301
 Moisés: 42, 47s., 63-66, 72s., 75, 93, 95, 100, 123, 151, 172, 193s., 197, 202, 205, 210ss., 232, 237, 239s., 245, 251-253 257, 267s., 292, 295-299, 301, 323, 500s., 503, 540, 542, 545, 552, 557, 559, 566s., 598s., 603, 611s., 633-634, 662, 685, 701, 862, 886
 Naamán: 784
 Nabat: 84
 Nabet: 104
 Nahúm: 114, 194, 197s., 236, 239s.
 Natán: 85, 96, 304

- Nehemías: 69, 90-92, 166, 191s., 196ss.,
 224, 314, 546, 630
 Noé: 61, 155, 199s., 214s., 223,
 239ss., 515, 831
 Ocozías: 83
 Omrí: 86, 103-104
 Oseas: 28, 99, 101, 112-113, 135, 137,
 194s., 197s., 236, 240, 322, 540, 631
 Otoniel: 77-78
 Pécaj: 105
 Peniná: 41
 Pinjás: 322
 Pitonisa de Endor: 87
 Putifar, mujer de: 202
 Qahat: 226, 237, 240
 Quenaz: 77s.
 Rafael: 515
 Raquel: 41, 51, 321, 453
 Reba: 322
 Rebeca: 51, 321
 Reina de Saba: 88
 Requen: 322
 Rezin: 105
 Rubén: 193, 318
 Rut: 44, 69, 310, 544, 617, 859
 Salomón: 26, 72, 82s., 136ss., 151-153,
 161, 169, 194, 196, 202ss., 230, 239,
 305s., 440, 515, 542, 886
 Samuel: 54s., 72, 79-82, 95, 237, 239s.,
 299, 310, 553, 862, 886
 Sanballat: 91
 Sangar: 77s.
 Sansón: 77-79, 299, 313, 701, 755, 774
 Sara (*v. tb.* Saray): 39-43, 51, 64s., 193, 823
 Satán: 155, 159, 227s., 448, 615,
 679, 896
 Saúl: 72, 79, 80-87, 193, 224s.,
 342, 717, 729
 Sedecías: 108, 136, 719
 Séfora: 295, 763
 Sem: 515
 Sémer: 86
 Sesbasar: 91, 92
 Sibyá: 84
 Sísara, madre de: 774
 Sofar: 156
 Sofonías: 114, 194, 195, 197s.,
 221, 237, 240
 Tamar, hija de David: 80, 318,
 399, 710, 712
 Tolá: 77
 Urías: 80
 Yael: 202
 Yair: 77
 Yaqué: 151
 Yedutún: 436
 Yehodayá: 84
 Yeriot: 301
 Zacarías, profeta: 91, 111, 115-116, 192,
 196ss., 507
 Zacarías, rey: 84
 Zebulón: 87
 Zéraj: 453-454
 Zorobabel: 91s., 115s., 224
 Zur: 322

ÍNDICE ANALÍTICO

- Academias rabínicas: 250, 279, 318s.,
329-330, 336, 343, 346s., 350, 352,
466, 472
- Acadio: 314s.
- Acrósticos: 13, 134, 158, 359s., 365, 405,
432, 467, 570, 601, 623, 860
- Adam Cadmón: 620, 624s., 667
- Alegoría: 148, 430, 453, 457, 504
- género literario: 151, 162, 303s., 458
- interpretación: 137, 262, 505,
536, 539, 549s., 552, 722,
750, 760, 893
- Alianza Israelita Universal: 859, 866
- Aljamiado: 175, 850, 852
- Am ha-aretz*: 113, 676
- Amidá*: 339, 357, 365
- Amoraim*/amoraitas: 251s., 263,
277-280, 282, 294, 339, 560, 663
- Analogía
- interpretación: 261-262, 299, 537,
539, 559
- lingüística: 470, 476
- Ángeles: 132, 211, 214-229, 363, 453,
490, 504, 507, 515, 550, 602ss., 614,
678, 800
- Angelología: 314, 500, 615
- Antihéroes (*v.* Héroe)
- Antisemitismo: 584, 594, 622, 721,
770, 847, 895
- Antropomorfismos: 139, 176, 232, 322,
378, 505s., 537, 546
- Año jubilar: 59, 622
- Año sabático: 59, 331s.
- Apocalíptica: 204, 211-231
- Apocalipsis: 118, 176, 194, 211-231
- Profecía apocalíptica: 95, 107, 116,
195, 210s.
- Apócrifos: 166, 187, 202, 206s., 210-231,
296, 441, 640
- Salmos: 124, 230, 237, 239-240
- Aquedá* (*v.* Sacrificio de Isaac)
- Arabización: 346, 369-370, 415
- Aristotelismo: 489, 490-491, 494, 499,
508-510
- Baal: 77, 86, 108, 113, 127, 132, 137s.,
200s., 203
- Belial: 227, 230, 235s.
- Biblia(s)
- autoría – crítica literaria: 60, 685
- comentarios a la Biblia: 376, 380-382,
491, 537, 540, 543-554, 630s.,
857-859, 884-885
- intertextualidad: 28, 199
- lectura feminista (*v.* Mujer)
- métodos de estudio: 31-43, 70-72
- y literatura hebrea: 395-396, 408,
442, 449, 456, 458, 696, 710-711,
724, 726, 731, 733, 753, 756, 792,
804, 820
- políglotas: 178, 188, 644, 646,
647-653
- rabínicas: 324, 544, 546, 646-647,
651
- Cábala: 195, 217, 384, 402, 410, 496,
523, 552, 597-626, 645, 650, 656s.,
659, 662s., 669-671, 700s., 749
- luriánica: 622-626, 661, 669s., 673,
675
- Calendario: 211, 213s., 223, 235, 238,
240, 259, 340, 343, 350, 357, 378,
516s., 521-522, 524, 526s., 537, 560

- literario: 707
 Cantos del Siervo: 107, 215-216, 538, 540, 545, 678
 Carafitas/caraísmo: 248, 250, 267, 374, 376, 466-473, 482
 Casida: 397, 405, 416, 422, 427, 433s.
 Chivo expiatorio: 26, 800, 893
 Circuncisión: 51, 133, 223, 229, 246, 320, 352, 356, 865
 Contrarreforma: 648, 660
 Controversia (*v.* Polémica judeocristiana)
 Conversos: 167, 176, 229, 231, 283, 302, 314, 443, 501, 510, 562s., 576, 580, 593, 644, 646, 648s., 683, 690, 844, 849, 851, 854, 888, 893
 Coplas: 436, 848, 856, 859-865
 Corán: 369, 372, 380, 465s., 468, 480, 535
 Creación del mundo: 49, 128, 507, 537, 550, 599, 600-602, 624, 862
 Cristianismo: 552, 575, 598, 644, 669, 685, 729
 Crítica textual: 71, 165, 170, 188, 301, 651-653, 659, 664, 685
 Crónica histórica: 387, 401, 410-411, 635, 640
 Cruzadas: 576s., 586, 627, 630, 636-637, 667, 729, 802
- Danza de la Muerte: 406, 436
 Debates (género): 156, 163, 219, 293, 428, 448, 452s., 458s., 460-463, 634
Debecut: 610, 670s., 676s.
 Decálogos: 47, 49, 57-58, 108, 193
derash: 290, 297, 319, 481, 548, 601, 630
 Determinismo: 210, 212, 214, 499, 590, 686
 Deuterocanónicos: 43, 141, 150, 166, 185, 202-205, 209, 238, 296
 Día de la Expiación: 52s., 366s., 416, 677
 Día de Yahvé: 111s., 114, 116
 Diluvio: 29, 49, 200, 212ss., 216, 239s., 298s., 515, 831
 Disputa (*v. th.* Debates [género] y Polémica judeocristiana)
 — de Barcelona: 410, 430, 552, 588-594
 — de París: 588
 — de Tortosa: 410, 434, 436, 457, 578, 580, 592-593
 Dualismo: 221, 223, 234, 603, 609, 686
- Elefantina: 231, 315-316
 Enneateuco: 55, 72, 196
 Escatología: 99, 118, 211, 220, 225, 344, 623
 Escuela de traductores de Toledo: 522
 Esenios: 203, 225, 229, 337
 Evangelios: 122, 186, 581
- Exempla/Exemplum*: 275, 284, 441, 449s., 456
 Exilarca: 249-250, 345, 347, 349
 Exilarcado: 249-250
- Fábulas: 148, 151, 259, 266, 293, 439, 450, 635, 716ss.
 Fariseos: 60, 203, 217, 228, 246, 331, 337
 Filacterias: 56, 283, 570
- Guemará: 258, 277-280, 332, 343, 348, 560, 632, 639, 885, 890
 Guematría: 262, 321, 607
 Gueniza de El Cairo: 174, 234, 317, 324-326, 359, 363, 367, 373-374, 376s., 384, 387, 516, 880, 886
Gueonim/gaones: 250-252, 346, 349-350, 401, 488, 561, 566s., 670
 Gueto: 644-645, 663, 687, 693s., 709, 768s., 774, 796, 876, 878, 891
- Haftará/Haftarot*: 307, 327, 365, 853, 885
 Hagadá: 237, 259, 286, 292-294, 299s., 326, 328, 358, 515, 558, 630
 — de Pascua: 202, 757, 852, 857, 880
 Halajá: 223, 234-237, 259, 265s., 292-294, 299, 302, 309, 325, 331-333, 339, 359, 379, 386, 557s., 630, 661, 664, 729, 857
Hápax legomena: 156, 295, 468
Hasidé Asquenaz: 605-607, 615, 637, 891
 Haskalá: 391, 644, 663, 672, 676, 683s., 695s., 721s., 731, 735, 759, 881s., 891, 893
Hejalot: 139, 216, 600, 602-604, 608, 675
 Héroe: 35, 49, 77, 82, 132, 201, 228, 444s., 448, 459, 710, 729, 765s., 781, 791s., 800, 812, 887, 892, 895
 — antihéroe: 741, 782, 784, 800
 — heroísmo: 773, 775, 790s., 796s.
 Hexapla: 174, 176s., 178-181, 182, 185-188, 648
 Hexateuco: 55, 62, 72
Hibbat Sion: 714, 721s., 724, 726, 728s.
 Historia deuteronomística: 55, 62, 71s., 95, 195, 222
 Historiografía griega: 69, 203
 Holocausto: 668, 672, 677s., 692, 742, 754, 760-764, 775, 777, 790, 875s., 897s., 902
 — literatura sobre: 734, 749, 751, 757, 762, 769, 774, 796, 808-812, 818, 821, 827, 829, 834s., 839, 860, 897
 Homilía: 294, 306-309, 311
- Idolatría: 28, 52, 77, 110, 113, 217, 231, 270, 524, 551, 671

- Inquisición: 410, 588, 871
 Islam: 25, 348, 369-389, 392s., 480, 487, 491, 516s., 604, 609
- Jaquetía: 850
 Jarcha: 398, 432
 Jasidismo: 605, 663, 667s., 697, 704, 708s., 882s., 891-892
 Jatimá: 307, 365, 429
 Judaísmo helenístico: 165, 169, 172, 177, 183, 231s.
 Judeoalemán: 655-656, 875
 Judeoárabe: 351, 369-389, 409, 630
 Judeoespañol (*v. sefardí*)
 Judeopersa: 470, 711
 Judit, libro de: 27s., 43, 69, 169, 185, 202, 239
- Kalam: 351, 382, 489, 491
Kallá: 348-349
Kashrut: 341, 558
Ketubbá: 270, 454, 456
- Leazim*: 519s., 632
 Lengua árabe: 314, 316, 318, 369-388, 465s., 471-484, 516, 535, 648s.
 Lengua aramea: 30, 91, 169, 212, 258, 263, 277, 280, 282, 314-317, 324, 326, 348, 469, 471-484, 617, 632
 Lengua hebrea: 70-71, 174, 178, 219, 319, 370-371, 385, 395-396, 469, 696-700, 709, 713, 731, 746, 795, 855
 Lengua siríaca: 184, 187, 189, 206, 317, 649s., 652
 Ley Escrita: 223, 252, 257, 265, 267-269, 273, 559
 Ley Oral: 244, 252-254, 257s., 265-269, 271, 273, 276s., 283, 296, 378, 411, 559, 583s., 589, 661
Likrat: 787, 789, 791, 794, 798
 Lilit: 615
 Literatura de viajes: 411, 640
 Literatura en árabe: 351s., 372, 424, 461-488, 491, 494-508, 516, 565, 576, 622, 629, 634
 Literatura en arameo (*v. tb. Talmud y Targum*): 28, 209-238, 349, 385, 480, 617
 Literatura en judeoárabe: 372-397, 470, 516, 711
 Literatura en sefardí: 516, 645, 711, 848-873
 Literatura en siríaco: 188, 217, 219, 222, 224, 230, 374, 465
 Literatura en yídís: 654-657, 707, 711ss., 723, 733-748, 759, 764, 875-899
- Maarib*: 357, 363, 365
Maasé: 43, 275, 284, 293, 301-305
- Macabeos: 69, 169s., 185ss., 202ss., 210, 231, 239s.
 — libro de: 203, 222, 228, 387, 863
 Macama: 406-408, 443-446, 449, 456, 459, 461
Majzor: 356, 359, 362, 879, 890
Mashal: 148, 151, 262, 285, 294, 303-305, 440, 449, 608, 673, 891
 Maskil, maskilim: 687-694, 745, 892s.
 Maskilot: 698s., 704, 710, 715, 719
 Masora: 324, 465, 479, 541, 629, 646-647, 652-653, 655-657
 Masoretas: 182, 313, 465, 484, 545, 629, 651s., 655
Meguillot: 43, 136, 191, 658
Melisá: 696, 710
Mercabá: 216s., 221, 363, 507, 600-607
 mesianismo: 105, 121, 218-231, 233, 247-248, 336, 338, 378, 526, 552, 613, 761, 764, 831, 835s.
- Mesías: 37, 106, 129-130, 175, 215-221, 230, 256, 328, 336, 378, 409, 502, 540, 543, 552, 575, 581-584, 592, 615, 617, 623, 625, 634s., 671ss., 675, 827, 839
 — falsos mesías: 584, 669, 764, 854
 — textos mesiánicos: 37, 105, 238, 429, 543
- Metatrón: 217
Mezuzá: 56, 283
Middot (*v. Reglas exegéticas*)
 Midrás: 202, 204, 221-228, 235, 237, 240, 247, 257-264, 289-311, 317, 335, 348, 360, 387, 439-441, 546, 548, 559, 583, 607, 617, 622, 759, 820
- Minjá*: 357, 366
 Misná: 246, 253, 257-264, 269-286, 303, 309, 318s., 329s., 357-358, 366, 557-560, 562, 598-634
 — comentarios: 352, 386, 502, 508, 524, 539, 566-568, 664, 668, 852
Mitnagguedim: 670, 672, 674, 676, 696, 700, 709
- Mizrají*: 763, 797, 816, 818, 820, 837s.
 Moaxaja: 397, 400, 405, 422, 426ss., 432, 434
- Modernismo: 731, 741, 747-759, 793, 815, 818
 Molok: 235s., 295, 711
 Movimiento cananeo: 784
- Mujer
 — crítica feminista: 31, 38-39, 392, 716, 808
 — literatura antimisógina: 448, 453, 455s., 460
 — literatura misógina: 448s., 453, 455, 460
 — y literatura: 698-699, 703, 711, 718

- Musar: 456, 701, 856
- Nahal Hever: 173, 176
- Nazir*: 53, 270, 299, 632
- Notaricón: 262
- Nuevo Testamento: 122, 130, 166, 176, 183s., 186, 205, 212, 216, 224, 227, 306, 333, 648, 652
- Paralelismo: 97-98, 121s., 127, 132, 149, 153, 156, 162, 732
- Parashá/parashiyot*: 564
- Pascua: 55, 91, 132, 218, 222, 224, 318, 340, 358, 364, 417, 852, 881, 890
- Patriarcado: 246s., 254, 271, 343
- Payyetaním: 352, 355-367, 399s., 417, 422
- Pentateuco de Constantinopla: 175
- Pentateuco samaritano: 170, 207
- Periodismo/prensa: 696, 703-705, 713, 739, 815, 867, 869-871, 895s.
- Pésaj (*v.* Pascua)
- Peshat*: 297, 548, 583, 601, 630
- Pesher/pesharim*: 26, 202, 236-237, 240
- Peshitta: 124, 183s., 188, 328, 652
- Petijá*: 307
- Piyut: 247, 352, 355-367, 399s., 417, 422, 629, 637, 886
- Platonismo/Neoplatonismo: 383, 489-490, 493, 495, 610
- POA y Biblia: 28-31, 41, 49, 55, 57, 126-127, 146-148, 157-158, 201-202
- Poesía trovadoresca: 409, 436, 609
- Polémica judeocristiana: 351-352, 575-594, 852
- Polemistas conversos: 576, 578, 582, 588, 593-594
- Posequim*: 562, 566, 570ss., 762
- Postsionismo: 815, 818, 839
- Prosa rimada: 360, 407s., 415, 422, 428, 433, 435s., 442-463, 580, 635, 638, 655, 856
- Prosbul*: 331ss.
- Proselitismo (*v.* Conversos)
- Publicaciones periódicas: 692s., 697, 699, 702, 704, 766
- Purim: 44, 203, 364, 559, 635, 706, 754, 757, 862, 891
- Qedushá*: 357, 363-367
- Qedushtá*: 360, 365
- Qeré/ketib*: 301, 541, 647
- Qerobá*: 362s., 365-367
- Qinálqinot*: 134, 366, 417
- Qumrán (*v. tb.* Texto de la Biblia, historia del): 172-183, 188, 199, 210-233, 240, 263, 316, 323-324
- Realismo: 693, 718, 737, 751, 778-779, 782s., 802s., 807s., 820, 822
- Realismo mágico: 760, 811, 831
- Rebbe*: 671s., 676, 882, 892, 895
- Reglas exegéticas: 260ss., 290, 296-301, 548
- Rémez*: 297, 601
- Responsa*: 350, 352, 386, 417, 560-573, 577, 590, 630, 852, 854
- Resurrección: 203, 210-211, 213, 218, 222-229, 240, 295, 429s., 492, 502, 547, 598, 634, 896
- Resuyyot*: 400, 417
- Revistas literarias: 725, 729, 734, 750, 787, 815, 838-839, 898
- Rib*: 100
- Saboraim/saboraitas*: 251s., 282, 401
- Sacrificio de Isaac: 27, 51, 64, 366s., 637, 818, 823, 886
- Saddic: 672-680, 708
- Saduceos: 337
- Samaritanos: 36, 182, 196, 203, 267, 283, 317
- Sanedrín: 270, 330-343
- Satán: 155, 159, 227s., 448, 615, 679, 896
- Sátira: 303, 398, 405s., 433, 436, 457, 460, 635, 698, 706, 708, 710, 718, 732, 784, 833, 891
- Séder/sedarim*: 307, 309, 359
- Sefardí: 563, 732, 843, 849, 855
- Sefirot*: 551, 604-621
- árbol sefirótico: 608, 619-620
- Selijá/selijot*: 362, 366-367, 636s.
- Septuaginta: 165, 231, 560, 651
- Shabbat (*v. tb.* Texto de la Biblia, historia del): 90, 270, 355, 357, 367, 427, 527, 558s., 563, 570, 726, 758
- Shabuot: 62, 132, 222s., 358, 366
- Shajarit*: 357s., 363-366
- Shejiná*: 322, 608s., 621, 670
- Shemá*: 55, 302, 340, 357, 363s., 681
- Shemittá*: 58, 332, 622
- Shoá (*v.* Holocausto)
- Shtetl*: 644, 667s., 672-675, 693, 709, 741, 746s., 760-770, 820, 893, 898
- Siddur*: 356, 359, 361, 366
- Siervo de Isaías (*v.* Cantos del Siervo)
- Simsum*: 624-625
- Sionismo: 692, 694, 713, 721, 754, 782, 802, 805, 815, 831, 837
- Sod*: 297, 601, 616
- Sufismo: 383s., 598
- Sukkot: 62, 91, 222, 268-286, 358, 364, 366
- Talmud: 174, 177s., 244, 247, 249, 252, 257-259, 276-286, 317, 319, 325,

- 343, 346-353, 358, 560-561, 583, 588-594, 622, 627
- comentarios: 282, 352, 386, 491, 562, 629ss., 701
- Tannaim/tannaitas*: 251s., 263, 276s., 294, 330, 401, 560, 663
- Taqqanot*: 254, 293, 563-564, 567, 629
- Targum: 134, 168, 177, 180, 188, 224, 236, 240, 257-260, 273, 294, 313-328, 473s., 646s., 650s.
- Teatro: 660, 701, 730, 754, 758, 779, 781-784, 798, 811, 818, 824, 848s., 867, 870, 891, 894, 897
- Tetrateuco: 55, 195s.
- Texto de la Biblia
- historia del: 46, 71, 88, 117-118, 122s., 137, 165-189, 192-197, 206-207, 313, 645-653
- texto masorético: 586, 647, 658
- Ticcún*: 625-626, 670
- Tosefta: 263, 273-277, 286, 289, 558, 560s., 663s.
- Torre de Babel: 50, 194s., 212, 218, 224, 468, 481
- Tosafistas: 282, 566, 569, 629
- Tosafot* (*v.* Talmud, comentarios)
- Traducciones de la Biblia: 165-189, 351, 375-378, 388, 468-469, 537, 689, 851-854, 883-884
- Vetus Latina: 71, 137, 173, 184-186
- Vetus Syra: 188
- Vulgata: 139, 161, 183, 184-186, 218s., 224, 324, 543, 579, 581, 583, 645, 649, 651s.
- Widduy*: 358, 366, 433, 461
- Wissenschaft des Judentums*: 391, 691, 702, 705
- Yabne: 245s., 252, 254-256, 265s., 330, 335s.
- Yídis: 693, 697, 708, 711, 723, 746, 750-751, 875-880, 882, 892
- Yom Kippur (*v.* Día de la Expiación)
- Yoser*: 357, 363-364
- Zelotas: 337

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	9
<i>Introducción</i>	11
<i>Colaboradores</i>	15
<i>Siglas y abreviaturas</i>	21
1. UNA APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA: <i>Guadalupe Seijas</i>	25
I. Biblia y cultura.....	26
II. La Biblia, un libro singular	27
III. La Biblia y el Próximo Oriente Antiguo.....	28
IV. El estudio de la Biblia.....	31
1. Enfoques centrados en el texto.....	32
2. Enfoques centrados en el lector	35
3. Un texto, distintas aproximaciones: el análisis de Gn 16,1-16..	39
V. Antes de empezar	43
<i>Referencias bibliográficas</i>	44
2. EL PENTATEUCO: <i>Guadalupe Seijas</i>	47
I. La estructura del Pentateuco	47
II. Los libros del Pentateuco	49
1. Génesis	49
2. Éxodo	51
3. Levítico	52
4. Números	53
5. Deuteronomio.....	54
III. Las colecciones de Leyes	56
1. Los decálogos.....	57
2. Los códigos legales.....	58
IV. La formación del Pentateuco.....	60
V. Abraham y Moisés: dos personajes clave	63
<i>Referencias bibliográficas</i>	66
3. LA HISTORIOGRAFÍA BÍBLICA: <i>Pablo Torijano</i>	69
I. Cuestiones previas.....	69
1. La historicidad de los libros históricos.....	69
2. Los métodos de estudio.....	70

II. La historia deuteronomística	72
III. Josué.....	73
1. Contenido y estructura.....	73
2. Composición.....	74
3. Historia e historicidad.....	75
4. Ideología.....	75
IV. Jueces.....	76
1. Contenido y estructura.....	76
2. Composición.....	77
3. Historia e historicidad.....	78
4. Ideología.....	78
V. 1-2 Samuel.....	79
1. Contenido y estructura.....	79
2. Composición.....	80
3. Historia e historicidad.....	82
4. Ideología.....	82
VI. 1-2 Reyes	83
1. Contenido y estructura.....	83
2. Composición.....	85
3. Historia e historicidad.....	86
4. Ideología.....	86
VII. 1 y 2 Crónicas.....	87
1. Contenido y estructura.....	87
2. Composición.....	88
3. Historia e historicidad.....	89
4. Ideología.....	89
VIII. Esdrás-Nehemías.....	90
1. Contenido y estructura.....	90
2. Composición.....	90
3. Historia e historicidad.....	91
4. Ideología.....	92
<i>Referencias bibliográficas.....</i>	<i>93</i>
4. PROFETISMO Y LIBROS PROFÉTICOS: <i>Guadalupe Seijas</i>	95
I. La figura del profeta.....	96
II. La palabra profética	97
III. Los libros proféticos.....	104
1. Isaías	104
1.1. Isaías, el profeta del siglo VIII a.e.c.	105
1.2. El Segundo Isaías, el profeta del exilio.....	106
1.3. El Tercer Isaías, el profeta del retorno.....	107
2. Jeremías	108
3. Ezequiel	109
4. Los Profetas menores	111
4.1. Profetas del siglo VIII a.e.c.: Amós, Oseas y Miqueas....	111
4.2. Profetas de finales del siglo VII a.e.c.: Sofonías, Nahún, Habacuc, Abdías.....	114
4.3. Los profetas de la época persa: Ageo, Zacarías, Mala- quías, Jonás y Joel.....	115
IV. Del mensaje oral al texto escrito.....	117
<i>Referencias bibliográficas.....</i>	<i>118</i>

5. LA POESÍA BÍBLICA: SALMOS, CANTAR Y LAMENTACIONES: <i>Julio Trebolle</i>	121
I. El libro de los Salmos.....	121
1. Estructura del Salterio	123
2. Formación del Salterio	124
3. Paralelos en la hímica oriental antigua.....	126
4. Géneros literarios del Salterio	128
4.1. Himnos a Yahvé.....	128
4.2. Himnos del Templo o de Sión.....	129
4.3. Himnos del Rey-mesías	129
4.4. Salmos sapienciales.....	130
4.5. Lamentaciones personales y colectivas.....	130
5. Poesía e imaginario de los salmos	131
6. El entorno social de los salmos.....	132
7. El mundo de ideas del Salterio	133
II. El libro de Lamentaciones	134
III. El Cantar de los Cantares.....	136
<i>Referencias bibliográficas</i>	139
6. LA LITERATURA SAPIENCIAL: <i>Gonzalo Flor Serrano</i>	141
I. La sabiduría	141
1. ¿Qué es la sabiduría?	142
2. Triple confianza y «temor de Yahvé».....	143
3. Límites y crisis de la sabiduría	144
4. Los sabios.....	145
5. La sabiduría internacional	146
6. Los géneros literarios	148
II. Los libros sapienciales	151
1. El libro de los Proverbios	151
1.1. Título.....	151
1.2. Colecciones y datación	152
1.3. Géneros literarios y contenido de las colecciones	152
2. El libro de Job.....	154
2.1. Autor y fecha de composición	154
2.2. Estructura literaria	155
2.3. Género literario y características literarias	156
2.4. Influencias de la literatura del Próximo Oriente Antiguo...	157
2.5. Contenido	158
3. El libro del Eclesiastés o Qohélet.....	160
3.1. Título, autor y fecha de composición.....	161
3.2. Estructura, género y características literarias.....	162
3.3. Contenidos.....	163
<i>Referencias bibliográficas</i>	164
7. LA BIBLIA Y SUS VERSIONES: <i>Luis Vegas Montaner</i>	165
I. La Biblia griega	165
1. Definición.....	165
2. Importancia cultural.....	166
3. La <i>Carta de Aristeas</i> y el contexto helenístico de la comunidad judía de Alejandría.....	167
4. Cronología y proceso de la traducción	169
5. Calidad de la traducción.....	170

6. Sobre la helenización de la Septuaginta	171
II. Biblia hebrea y Biblia griega: sus diferencias textuales	172
1. Actitudes ante la diversidad.....	172
2. Las primeras revisiones.....	172
2.1. La revisión <i>kaigé</i>	173
2.2. La revisión protoluciánica	173
III. Rechazo en el judaísmo y nuevas traducciones	174
1. Áquila	174
2. Símmaco	175
3. Teodoción y la revisión <i>kaigé</i>	176
4. Otras versiones antiguas.....	177
IV. La Septuaginta en la tradición cristiana: las recensiones	177
1. La Hexapla y la recensión hexaplar.....	178
2. La recensión antioquena o luciánica	180
3. La recensión egipcia de Hesiquio	181
V. La Septuaginta en la historia del texto bíblico	182
1. Los tres tipos textuales bíblicos	182
2. La Septuaginta como Biblia oficial del cristianismo.....	183
VI. Versiones antiguas de la Biblia: la traducción de la Septuaginta.....	183
1. Versiones occidentales.....	184
2. Versiones orientales	186
<i>Referencias bibliográficas</i>	189
8. EL PROCESO DE FORMACIÓN DE LOS LIBROS BÍBLICOS. EL CANON DE LA BIBLIA: <i>Julio Trebolle</i>	191
I. La formación literaria de la Biblia	192
1. Etapas en la formación de la Biblia.....	192
II. Estructuración de las colecciones bíblicas	198
III. El impulso de las literaturas vecinas	200
IV. La literatura deuterocanónica o apócrifa	202
V. La formación del canon.....	205
<i>Referencias bibliográficas</i>	207
9. LITERATURA ENTRE LA BIBLIA Y LA MISNÁ: <i>Luis Vegas Montaner</i>	209
I. Literatura apócrifa	209
1. Los apocalipsis	211
1.1. Libro de Daniel	212
1.2. Ciclo de Henoc	213
1.3. Revelaciones divinas tras la destrucción de Jerusalén.....	217
1.4. Reescrituras de la historia bíblica.....	221
1.5. Testamentos	226
1.6. El testimonio de los profetas	230
1.7. Nuevas oraciones	230
II. Literatura judeohelenística	231
III. Literatura de Qumrán	233
1. Textos halájicos y reglas.....	234
2. Literatura de contenido escatológico	235
3. Literatura exegética.....	236
4. Literatura parabíblica	237
5. Textos poéticos y litúrgicos.....	237
6. Otros textos	238
<i>Referencias bibliográficas</i>	240

10. RABINISMO Y LITERATURA RABÍNICA: <i>Lorena Miralles Maciá</i>	243
I. El judaísmo rabínico: un intento de definición	243
II. El marco histórico: la historia por fuera y por dentro.....	245
1. Un viaje por la historia del periodo rabínico.....	245
1.1. La zona de Palestina	245
1.2. Babilonia	248
2. La historia desde dentro: periodización de las etapas rabínicas.....	250
3. Hitos y mitos. Los orígenes del rabinismo	252
3.1. El don de la Torá	252
3.2. Yabne y Yojanán ben Zakkay.....	254
3.3. Bar Kojba	256
III. La literatura rabínica	257
1. ¿Literatura rabínica o literaturas rabínicas?	257
2. Los materiales rabínicos y su clasificación.....	258
3. Los recursos hermenéuticos: «La Torá desde la Torá» (TJ Meg 1,13 72b)	260
4. Las lenguas de los textos rabínicos	262
<i>Referencias bibliográficas</i>	264
11. LITERATURA HALÁJICA: MISNÁ, TOSEFTA, TALMUD: <i>Olga Ruiz Morell</i>	265
I. Abriendo la puerta a la Halajá.....	265
1. Normativa sectaria	266
2. Formación de los textos	266
3. Metodología rabínica	266
4. Realidad y ficción.....	267
II. Ley escrita y ley oral: actualizar el texto bíblico	267
III. Misná: repitiendo se aprende la lección.....	269
1. Descripción.....	269
2. El texto	271
3. El discurso	272
IV. Tosefta: un conocimiento añadido	273
1. Descripción.....	273
2. El texto	274
3. El discurso	274
4. Extratextualidad de Tosefta	275
4.1. Misná y Tosefta.....	275
4.2. Tosefta y Talmud.....	276
V. Talmud: comentario a la Misná.....	277
1. Talmud de Jerusalén o <i>Talmud Yerushalmi</i>	279
1.1. El texto	279
1.2. El discurso.....	280
2. Talmud de Babilonia o <i>Talmud Babli</i>	280
2.1. El texto	281
3. Comentarios al Talmud.....	282
VI. Los tratados menores: extracanáonicos del Talmud	282
VII. Géneros: cómo se escriben las leyes.....	283
1. Discurso legal.....	283
2. Discurso narrativo.....	284
3. Discurso sapiencial	286
4. Discurso exegético	286
<i>Referencias bibliográficas</i>	286

12. LOS MIDRASIM: <i>Luis F. Girón Blanc</i>	289
I. Midrás y midrasim	289
II. Midrás escolar y midrás sinagoga	290
III. Géneros o formas en el Midrás: Halajá y Hagadá.....	292
IV. El Targum como Midrás	294
V. Objetivos de la exégesis rabínica	294
VI. Principios de la exégesis rabínica.....	296
VII. Reglas exegéticas.....	297
1. <i>Qal va-jomer</i> (regla n.º 1 de Hillel)	297
2. <i>Guezerá savá</i> (regla n.º 2 de Hillel)	299
3. <i>Kelal u-ferat - perat u-kelal</i> (regla n.º 5 de Hillel)	300
4. <i>Dabar ha-lamed meinyanó</i> (regla n.º 7 de Hillel).....	300
5. Otros procedimientos hermenéuticos	300
VIII. Estudio de las formas: sucedido, parábola y homilía.....	301
1. Sucedido	301
2. Parábola.....	303
3. Homilía.....	306
IX. Cronología del Midrás.....	309
1. Midrasim de época tannaítica.....	309
2. Midrasim de época amoraítica o talmúdica	310
3. Posteriores al Talmud.....	310
<i>Referencias bibliográficas</i>	311
13. EL TARGUM: <i>Joan Ferrer Costa</i>	313
I. La lengua aramea	314
II. Las traducciones arameas de la Biblia o Targumim	317
III. El método targúmico.....	319
IV. Las diferentes versiones targúmicas	323
1. Targumim de Qumrán	323
2. Targumim rabínicos	324
3. Targumim de los Hagiógrafos	327
<i>Referencias bibliográficas</i>	328
14. LAS ACADEMIAS DE PALESTINA Y BABILONIA: <i>Luis F. Girón Blanc</i>	329
I. El concepto de academia	329
II. Las academias de Palestina	330
III. La presencia judía en Babilonia	343
IV. Las academias de Babilonia	347
V. Los gaones (<i>queonim</i>).....	349
VI. Saadia Gaón.....	350
<i>Referencias bibliográficas</i>	353
15. LA ORACIÓN SINAGOGAL Y EL PIYYUT PALESTINENSE: <i>Meritxell Blasco Orellana</i>	355
I. Orígenes	355
II. La oración sinagoga	356
III. Etapas del piyyut.....	358
1. El piyyut anónimo.....	358
2. El piyyut oriental o palestinese	359
2.1. El piyyut preclásico (siglos V-VI)	359
2.2. El piyyut clásico (siglos VI-VIII).....	360
2.3. El piyyut tardío (siglos VIII-XI).....	361

IV. Tipos de piyyut en el periodo palestinese	362
1. El <i>yoser</i>	363
2. La <i>qerobá</i>	365
<i>Referencias bibliográficas</i>	367
16. LOS JUDÍOS BAJO EL ISLAM: LITERATURA JUDEOÁRABE: <i>María Ángeles Gallego</i>	369
I. Generalidades	369
1. Arabización	369
2. La tradición judeoislámica	370
3. La lengua hebrea	370
4. El judeoárabe	371
II. La literatura judeoárabe medieval.....	372
1. Orígenes y fuentes manuscritas.....	372
1.1. Colección de la gueniza de El Cairo	373
1.2. La Colección Firkovich	374
2. Literatura judeoárabe preclásica	375
3. Literatura judeoárabe clásica	376
3.1. Traducciones de la Biblia.....	377
3.2. Exégesis bíblica	380
3.3. Teología y filosofía.....	382
3.4. Gramática	384
3.5. Halajá	386
3.6. Literatura científica	386
3.7. Poesía y prosa artística	387
III. Epílogo: literatura judeoárabe posclásica y moderna	387
<i>Referencias bibliográficas</i>	389
17. INTRODUCCIÓN A LA LITERATURA HISPANOHEBREA: <i>Aurora Salvatierra Ossorio</i>	391
I. El estudio de la literatura hispanohebrea	391
II. Al-Ándalus: los textos y su contexto sociocultural.....	392
1. Cortesanos, rabinos y poetas: un nuevo mundo de valores ..	393
2. El hebreo y la Biblia, señas de identidad	395
3. La poesía: en la corte y la sinagoga.....	396
4. Otras expresiones literarias	400
III. Una nueva atmósfera sociocultural	402
1. El poeta y la poesía hebrea en la España cristiana: tradición, innovación, simbiosis	402
2. La narrativa hebrea de ficción en su contexto.....	406
3. Narrativa de ficción hispanohebrea: en un cruce de culturas...	407
4. Otras expresiones literarias	409
<i>Referencias bibliográficas</i>	411
18. LA POESÍA HISPANOHEBREA: <i>Aurora Salvatierra Ossorio</i>	415
I. Los inicios de la poesía hebrea en al-Ándalus	415
1. Menajem ben Saruc y Dunásh ben Labrat.....	415
2. Yisjac ibn Mar Saul y Yosef ibn Abitur.....	417
3. Yisjac ibn Jalfun	417
II. La poesía hebrea en al-Ándalus: siglo XI	418
1. Semuel ibn Nagrella	418
2. Selomó ibn Gabirol	420

3. Otros poetas.....	422
III. La poesía hebrea en al-Ándalus: siglos XI-XII.....	423
1. Mosé ibn Ezra.....	423
2. Yehudá ha-Leví.....	425
3. Otros poetas.....	426
IV. Hacia la renovación de la poesía hebrea: Abraham ibn Ezra.....	427
V. Poesía hebrea en el siglo XIII: los poetas de Gerona y Toledo ...	428
1. Los poetas de Gerona.....	429
2. Los poetas de Toledo.....	430
VI. La poesía hebrea en el siglo XIV: Semuel ibn Sasón.....	432
VII. Los últimos poetas hebreos de Sefarad: el círculo de Zaragoza...	434
1. Selomó de Piera y otros poetas.....	434
2. Selomó ben Reubén Bonafed.....	435
<i>Referencias bibliográficas</i>	437
19. LA NARRATIVA HISPANOHEBREA: <i>Ángeles Navarro Peiro</i>	439
I. Fuentes de la narrativa hispanohebrea.....	439
1. El cuento en la literatura hebrea anterior.....	439
2. Las colecciones de cuentos orientales y sus versiones hebreas.....	442
3. La macama árabe.....	443
II. El género de la macama árabe en la literatura hispanohebrea ...	444
1. Selomó ben Sahl, <i>Relato de Asher ben Yehudá (Neum Asher ben Yehudá)</i>	444
2. Yehudá al-Jarizi, <i>Séfer Tajkemoní</i>	445
III. La novela marco y los relatos insertados.....	446
1. Yosef ben Meír ibn Zabarra, <i>Libro de los entretenimientos (Séfer Saasuim)</i>	447
2. Yisjac ben Selomó ibn Sahula, <i>El proverbio antiguo (Meshal ha-cadmoní)</i>	449
IV. La novela.....	452
1. Yehudá ibn Sabbetay, <i>La ofrenda de Judá (Minjat Yehudá)</i>	452
2. Vidal ben Benvenist, <i>Éfer y Dina</i>	457
V. Las colecciones de cuentos.....	458
1. Yacob ben Elazar, <i>Libro de cuentos (Séfer ha-meshalim)</i>	458
VI. Esquemas narrativos en obras pertenecientes a otros géneros ...	459
1. Las sátiras.....	460
2. Los debates.....	460
<i>Referencias bibliográficas</i>	463
20. LOS ESTUDIOS SOBRE LA LENGUA HEBREA: <i>Mariano Gómez Aranda</i>	465
I. La gramática en oriente y norte de África.....	466
1. Saadia Gaón como gramático.....	466
2. Los gramáticos caraítas.....	469
3. Gramáticos judíos del norte de África.....	472
II. Los grandes gramáticos de al-Ándalus.....	473
1. La escuela gramatical de Córdoba.....	473
2. Las grandes innovaciones de Yehudá Hayyuy y Yoná ibn Yanaj.....	475
3. Otros gramáticos y lingüistas del siglo XI.....	479
4. La divulgación de la gramática andalusí.....	480
5. Las aportaciones a la gramática de la familia Qimji.....	482
6. Los estudios de la lengua hebrea en el siglo XV.....	483
<i>Referencias bibliográficas</i>	485

21. TEXTOS Y FILÓSOFOS MEDIEVALES: <i>Amparo Alba</i>	487
I. Contexto histórico	487
II. La filosofía judía medieval.....	488
1. ¿Qué se entiende por «filosofía judía»?.....	488
2. Antecedentes.....	488
3. Principales escuelas	489
3.1. El <i>Kalam</i> , o teología racional islámica	489
3.2. El neoplatonismo	489
3.3. El aristotelismo	490
3.4. Crítica del aristotelismo	490
III. Textos y autores.....	491
1. Saadia Gaón	491
2. Yisjac Israelí	492
3. Selomó ibn Gabirol	493
4. Bajya ibn Pacuda	496
5. Abraham ibn Daud.....	499
6. Maimónides	500
IV. La filosofía después de Maimónides: controversia y crítica del aristotelismo	508
1. Leví ben Guershom (1288-1344)	509
2. Jasday Crescas (1340-1412)	510
<i>Referencias bibliográficas</i>	510
22. ESCRITOS CIENTÍFICOS Y SU TRANSMISIÓN: <i>Carmen Caballero Navas</i> ...	513
I. Ciencia en hebreo	514
1. Antecedentes.....	514
2. La creación de la biblioteca científica en hebreo	517
3. Actitudes judías hacia la ciencia.....	520
II. Astronomía y astrología	521
1. Abraham bar Jijya.....	525
2. Abraham ibn Ezra.....	526
III. Medicina.....	527
1. El corpus de literatura médica en hebreo.....	530
<i>Referencias bibliográficas</i>	533
23. LA EXÉGESIS MEDIEVAL: <i>Mariano Gómez Aranda</i>	535
I. La exégesis en Oriente	536
1. Saadia Gaón como exegeta.....	536
2. La exégesis caraíta.....	538
II. La exégesis bíblica en al-Ándalus en los siglos X a XII.....	541
1. La exégesis de los gramáticos andalusíes.....	541
2. Los comentarios bíblicos de Abraham ibn Ezra.....	544
3. La exégesis de la familia Qimji	546
III. La escuela exegetica del norte de Francia	548
IV. La exégesis bíblica a partir del siglo XIII.....	548
1. Maimónides y la exégesis filosófica	549
2. La exégesis cabalística y polémica de Najmánides.....	551
3. Humanismo y exégesis en Yisjac Abravanel	553
<i>Referencias bibliográficas</i>	554
24. LOS CÓDIGOS LEGALES: <i>Ricardo Muñoz Solla</i>	557
I. La Halajá: cuerpo legal del judaísmo.....	557

1. Concepto	557
2. Fuentes legales de autoridad.....	558
II. Fuentes literarias de la Halajá.....	560
1. Periodización	560
2. Tipología textual.....	561
III. Codificaciones legales	564
1. Las codificaciones halájicas de época gaónica	564
2. La obra de Yisjac al-Fasi: <i>Séfer ha-halajot</i>	565
3. La consolidación de la ley: Maimónides y su <i>Mishné Torá</i> ...	566
4. Literatura halájica de los siglos XII y XIII	569
5. La codificación de Yacob ben Asher ben Yehiel: el <i>Arbaá Turim</i>	569
6. Yosef Caro y su producción halájica	571
<i>Referencias bibliográficas</i>	573
25. LITERATURA APOLOGÉTICA Y DE POLÉMICA: <i>Carlos Sainz de la Maza</i>	575
I. Las raíces y el marco histórico-cultural del género.....	575
II. Los moldes expresivos.....	576
III. La lengua y el estilo.....	579
IV. La disposición de los textos.....	580
V. Los temas de la polémica.....	582
VI. La estrategia polémica del judaísmo	583
VII. Las fases históricas de la polémica: del «resto» judío al antisemitismo.....	584
1. El modelo agustiniano.....	585
2. La alta Edad Media	585
3. La renovación del siglo XII.....	585
4. La reacción judía	586
5. Los frailes y la literatura rabínica.....	588
6. El siglo XIV: Alfonso de Valladolid	590
7. La respuesta judía.....	591
8. La disputa de Tortosa.....	592
9. Reacciones judías a la crisis	593
10. El ocaso de la polémica judeocristiana.....	593
<i>Referencias bibliográficas</i>	594
26. CÁBALA Y MÍSTICA: <i>Amparo Alba</i>	597
I. Definición de conceptos.....	597
1. La mística judía	597
2. La cábala	598
II. La mística judía antigua.....	600
1. Los comienzos del esoterismo: <i>Maasé Bereshit</i> y <i>Maasé Mercabá</i>	600
2. La mística de la <i>Mercabá</i> y la literatura de <i>Hejalot</i>	602
3. Un tratado cosmológico: el <i>Libro de la creación</i>	604
4. El movimiento pietista alemán: los <i>Hasidé Asquenaz</i>	605
III. Los comienzos de la cábala.....	607
1. El <i>Libro de la claridad</i> (<i>Séfer ha Bahir</i>).....	607
2. Yisjac el Ciego y los cabalistas de Provenza.....	609
3. La Escuela de Gerona.....	610
IV. La edad de oro de la cábala	612
1. Abraham Abulafia y la cábala extática	613
2. Los cabalistas de Castilla	615

3. Moisés de León y el <i>Séfer ha-Zóhar</i>	616
4. La cábala del <i>Zóhar</i>	618
4.1. El nuevo Dios de la cábala.....	618
4.2. Las <i>Sefirot</i>	619
4.3. El hombre	620
4.4. Sobre la inmortalidad del alma y la trasmigración.....	621
V. La cábala en los siglos XIV y XV.....	621
VI. De Sefarad a Safed: la cábala luriánica	622
1. La Contracción (<i>Simsum</i>)	624
2. La Ruptura.....	625
3. La Restauración (<i>Ticcún</i>).....	625
<i>Referencias bibliográficas</i>	626
27. JUDAÍSMO EUROPEO MEDIEVAL: <i>Joan Ferrer Costa</i>	627
I. El marco histórico.....	627
II. Literatura religiosa	628
III. Literatura secular	634
1. La literatura secular en Francia.....	634
2. La literatura secular en el norte de Europa	636
3. Immanuel de Roma	638
IV. Crónica histórica y relatos de viajes.....	640
<i>Referencias bibliográficas</i>	640
28. LITERATURA HEBREA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII: <i>María Teresa Ortega Monasterio</i>	643
I. Las biblias	645
1. Las biblias rabínicas.....	646
2. Las biblias políglotas	647
2.1. La Biblia Políglota Complutense.....	648
2.2. La Biblia Regia y Arias Montano	651
II. Los comentarios gramaticales al texto bíblico.....	653
1. Elías Levita.....	654
2. Menajem de Lonzano	656
3. Selomó de Norzi	657
III. La literatura hebrea en Italia: el Renacimiento italiano.....	658
1. Azarías de Rossi	659
2. León de Módena	660
3. Yosef Selomó Delmedigo.....	661
IV. El siglo XVIII. Un apunte	662
<i>Referencias bibliográficas</i>	664
29. BREVE INTRODUCCIÓN (CASI JASÍDICA) AL JASIDISMO: <i>Miguel García-Baró</i>	667
I. Antigüedad y rasgos tradicionales del piadoso (<i>jasid</i>).....	667
II. Los comienzos del jasidismo moderno en la crisis shabtaísta, de acuerdo con las tesis de Gershom Scholem.....	669
III. Los principios espirituales del jasidismo moderno	670
IV. Brevisima historia en hitos del jasidismo moderno	672
V. Los relatos clásicos de los <i>saddiqim</i>	675
VI. Los relatos trágicos de los príncipes jasídicos.....	679
<i>Referencias bibliográficas</i>	681

30. EL ENCUENTRO CON LA MODERNIDAD: LA HASKALÁ: <i>Javier Fernández Vallina</i>	683
I. La Haskalá y la filosofía	683
1. La aportación de Spinoza	683
2. Mosé Mendelssohn	687
II. La literatura de la Haskalá	690
1. Los autores de transición o precursores.....	690
2. Los comienzos literarios de la Haskalá	691
3. La madurez y transformación de la Haskalá	692
III. Valoración general.....	693
<i>Referencias bibliográficas</i>	694
31. LOS COMIENZOS DE LA LITERATURA HEBREA MODERNA: PRECURSORES Y AUTORES DE LA HASKALÁ: <i>Alicia Ramos González</i>	695
I. Escritores y audiencia.....	697
II. Precursores italianos. Los Luzzatto.....	700
1. Mosé Hayyim Luzzatto (1707-1747).....	700
2. Rajel Mórpurgo Luzzatto (1790-1871).....	702
III. La prensa	703
IV. El centro galitziano y los autores satíricos	705
1. Yosef Perl (1773-1839)	706
2. Yisjac Erter (1791-1851)	707
V. La Haskalá en Rusia.....	708
1. Narrativa.....	709
1.1. Abraham Mapu (1808-1867).....	709
1.2. Méndele Mojer Seform	712
1.3. Mosé Leib Lilienblum (1843-1910).....	713
1.4. En femenino: Sara F. Foner (1854-1936) y Java Shapiro (1879-1943)	714
2. Poesía.....	716
2.1. Miká Yosef Lebensohn (1828-1852).....	716
2.2. Yehudá Leib Gordon (1830-1892)	717
<i>Referencias bibliográficas</i>	719
32. EL RENACIMIENTO DE LA LITERATURA HEBREA: <i>HA-TEJIVVÁ</i> : <i>Raquel García Lozano</i>	721
I. La poesía del renacimiento.....	723
1. Hayyim Nahman Bialik (1873-1934): la poesía personal y autobiográfica	723
2. Saúl Tchernichovsky (1875-1943).....	728
3. La «generación de Bialik»	731
3.1. Los poetas renovadores	732
II. La narrativa del renacimiento.....	735
1. Miká Yosef Berdichevsky (1865-1921).....	735
2. Uri Nissan Gnessin (1879-1913)	736
3. Yosef Hayyim Brenner (1881-1921).....	738
4. Gershom Shofman (1880-1972).....	741
<i>Referencias bibliográficas</i>	742

33. LITERATURA HEBREA EN EL PERIODO DE ENTREGUERRAS: <i>Alicia Ramos González</i>	745
I. El Modernismo.....	747
1. Uri Zvi Grinberg (1896-1981).....	748
2. Yisjac Lamdan (1899-1954).....	749
3. Abraham Shlonsky (1900-1973).....	750
4. Natán Alterman (1910-1970).....	752
5. Lea Goldberg (1911-1970).....	755
6. Alexander Penn (1906-1972).....	757
II. La narrativa en el periodo de entreguerras.....	759
1. Semuel Yosef Agnon (1888-1970).....	759
2. Hayyim Hazaz (1898-1972).....	762
3. Débora Barón (1887-1956).....	764
III. El nacimiento de la literatura hebrea femenina.....	767
<i>Referencias bibliográficas</i>	770
34. LA GENERACIÓN DEL PALMAJ: <i>Guadalupe Seijas</i>	773
I. Poesía.....	774
1. Hayyim Guri (1923-).....	774
II. Narrativa.....	777
1. Sámej Yizhar (1916-2006).....	778
2. Moshé Shamir (1921-2004).....	781
3. Aarón Megged, Janoj Bartov y Binyamin Tammuz.....	782
<i>Referencias bibliográficas</i>	784
35. LA GENERACIÓN DEL ESTADO (<i>DOR HA-MEDINÁ</i>): <i>Raquel García Lozano</i>	787
I. La poesía de la generación del Estado.....	787
1. Natan Zach (1930), un absoluto renovador.....	788
2. Yehudá Amijai (1924-2000), un puente entre lo viejo y lo nuevo.....	790
3. David Avidan (1934-1995) y el futurismo.....	793
4. Dalia Ravikovitch (1936-2005).....	794
II. Reacción a la poesía de la generación del Estado.....	798
III. La narrativa de la generación del Estado.....	800
1. Abraham B. Yehoshúa.....	801
2. Amos Oz.....	803
3. Amalia Kahana-Carmon.....	807
4. Aharon Appelfeld y la literatura entorno al Holocausto.....	808
<i>Referencias bibliográficas</i>	813
36. «LA OTRA OLA»: POSMODERNISMO Y POSTSIONISMO (1982-2012): <i>Ana María Bejarano</i>	815
I. «La otra ola», una nueva forma de escritura.....	815
II. Multiplicidad de voces.....	820
1. Los autores.....	820
2. Las revistas literarias.....	838
<i>Referencias bibliográficas</i>	839
37. LITERATURA SEFARDÍ: UNA BREVE VISIÓN DE CONJUNTO: <i>Elena Romero</i> ..	843
I. Generalidades.....	843
II. Breve esbozo histórico.....	844
III. Literatura.....	848

IV. La producción literaria del siglo XVI y las traducciones de la Biblia.....	851
1. Las traducciones de la Biblia.....	853
V. El siglo XVIII como el de oro de la literatura judeoespañola	854
1. Abraham Asá y su labor de traducción.....	856
2. El <i>Meam loez</i>	857
3. Las coplas.....	859
VI. El siglo XIX y la influencia europea.....	865
1. La prosa erudita	868
2. El periodismo.....	869
VII. Proceso de extinción; situación en la actualidad	871
<i>Referencias bibliográficas</i>	873
38. LA LITERATURA EN YÍDIS: <i>Joan Ferrer Costa</i>	875
I. El yídis, una lengua judía.....	875
1. La lengua de Asquenaz	876
2. Nacimiento y evolución del yídis.....	877
3. El yídis lengua literaria.....	880
II. La literatura yídis antigua.....	883
1. La Biblia en yídis	883
2. La literatura homilética	884
3. Poemas épicos	886
4. Elías (Bahur) Levita y el <i>romanzo cavalleresco</i>	886
5. Libros de moral y de costumbres	889
6. Libros de oraciones	890
7. El <i>Mayse buj</i>	891
8. El <i>Purim Shpil</i>	891
III. La literatura yídis moderna	891
1. El jasidismo.....	891
2. La literatura de los <i>maskilim</i> en yídis.....	892
3. Los tres grandes maestros de la literatura yídis moderna: Méndeles Móijer Sforim, Shólem Aléijem y Yitzjok Léibush Peretz.....	893
4. La literatura yídis entre las dos guerras mundiales.....	894
<i>Referencias bibliográficas</i>	899
Glosario	901
Bibliografía general	903
<i>Biblia</i>	903
<i>Literatura rabínica</i>	909
<i>Literatura medieval</i>	913
<i>Literatura moderna y contemporánea</i>	923
<i>Literatura judía</i>	928
Índice onomástico.....	931
Índice de personajes bíblicos	951
Índice analítico	955
Índice general	961

