

Lengua y literatura  
de los judíos de al-Andalus  
(Siglos X-XII)

Granada 2015

Ángel Sáenz-Badillos Pérez

Lengua y literatura  
de los judíos de al-Andalus  
(Siglos X-XII)  
(Edición de José Martínez Delgado)

Este libro forma parte de la producción del Grupo de Investigación HUM  
138 “Hebraistas Andaluces” de la Junta de Andalucía.

© ÁNGEL SÁENZ-BADILLOS PÉREZ

© JOSÉ MARTÍNEZ DELGADO

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

LENGUA Y LITERATURA DE LOS JUDÍOS DE AL-ANDALUS

ISBN: 978-84-338-5731-6

Depósito legal: GR./45-2015.

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Fotocomposición: Aránzazu Minguet Burgos

Diseño de cubierta: Francisco Vega Álvarez

Impreme: Gráficas La Madraza, Albolote. Granada

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción previa por la ley.

## Índice

PRÓLOGO DEL EDITOR.....	9
INTRODUCCIÓN	
1. Panorámica de la filología hebrea en al-Andalus en la segunda mitad del siglo xx.....	15
2. El estudio de la poesía y la prosa hispanohebrea en los últimos cincuenta años .....	55
LENGUA Y LITERATURA DE LOS JUDÍOS DE AL-ANDALUS	
3. En torno al <i>Maḥberet</i> de Mēnaḥem ben Saruq. [Con José Martínez Delgado].....	85
4. La filología hispanohebrea del siglo x como exegesis....	143
5. Yiṣḥaq ibn Jalfun y Šēmuel ibn Nagrella ha-Nagid.....	169
6. El ‘Anaq, poema lingüístico de Šēlomoh ibn Gabirol ....	199
7. Nuevos poemas de Yiṣḥaq ben Gayat, el poeta de Lucena .....	225
8. Cinco nuevos poemas de Yiṣḥaq ben Gayat, el poeta de Lucena .....	257
9. Diez <i>muwaššahāt</i> hebreas de Mošeh ibn ‘Ezra: traducción y comentario .....	277
10. Yēhudah ha-Levi y los Banū ‘Ezra de Granada. [Con Judit Targarona Borrás] .....	305
11. Sobre el poema <i>yonim yaronnu</i> de Yēhudah ha-Levi	331
12. Yēhudah al-Ḥarizi, admirador de Maimónides.....	337
BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS.....	349

## Prólogo del editor

El día 30 de diciembre del año 2013 nos dejó el profesor Ángel Sáenz-Badillos Pérez (Logroño, 6 de julio de 1940). He de reconocer que su pérdida me supuso un golpe durísimo en todos los sentidos; en menos de un año una cruel enfermedad se había llevado a uno de mis mejores amigos y al más grande de todos los maestros de los que he tenido la suerte de disfrutar. Enseguida sentí la absurda y egoísta necesidad de llenar este hueco, pensando que así aliviaría su ausencia o incluso en un intento de reivindicar a la importante persona que me acababan de arrebatar; digo absurda porque el profesor Ángel Sáenz-Badillos dejó tras sí una fecunda estela de una treintena de libros y casi dos centenares de artículos científicos y otras publicaciones. Aun así me fijé el objetivo de rendirle este merecido homenaje.

Había muchas formas de enfrentarse a este volumen. En un principio pensé recopilar lo que yo consideraba sus más importantes aportaciones, sin tener en cuenta la lengua en la que estuviesen publicadas. Esa opción hubiese resultado un enorme «libro de Babel» que yo, humildemente, no podía editar por la cantidad de lenguas que hubiese incluido y que no tengo la suerte de manejar con soltura para llevar a cabo una edición. La siguiente opción fue recopilar sus aportaciones sobre los judíos de Sefarad en castellano, a manera de anexo a su *Literatura hebrea en la España Medieval* (Madrid 1991); reconozco sin tapujo alguno que descarté la idea por la sencilla razón de que, en pleno mes de agosto, me dio pereza, por no decir otra cosa, solicitar los permisos a distintos editores; aunque es un proyecto que no descarto llevar a puerto en un futuro. Todo este proceso iba agravando mi egoísmo y decidí centrarme en mi campo de acción: los judíos de Alandalus de los siglos X-XII. Entonces recordé mis primeros años de carrera, estudiando en el Departamento de Estudios Hebreos

y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid y mis dos años en la Biblioteca del Monte Scopus de la Universidad Hebrea de Jerusalén, consumiendo artículos de la revista andaluza de estudios hebreos: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Allí leía y aprendía sobre los judíos de Alandalus lo que no encontraba en otras revistas nacionales del mismo campo. Los trabajos del profesor Ángel Sáenz-Badillos, de Ángeles Navarro (con Mercedes Etreros), de Judit Targarona, de María José Cano, además de las apariciones de Joseph Yahalom y de Ilan Eldar daban una idea muy seria y completa del judaísmo andalusí. Sin dejar de ser una revista miscelánea, como su nombre indica, esta línea de estudio fue muy frecuente durante la década de los 80 del siglo pasado; época en la que fue dirigida precisamente por el profesor Ángel Sáenz-Badillos. Así fue como llegué a la conclusión de que, a mi parecer, lo más apropiado era recopilar doce artículos del profesor Sáenz-Badillos publicados en la Universidad de Granada, que fue siempre su hogar, y en la revista que dirigió y reinventó.

He respetado el texto original de los trabajos. Me he limitado a editarlos y actualizarlos bibliográficamente; además he adaptado la terminología que el profesor empleaba en sus últimas publicaciones, desapareciendo así «palabrotas inventadas» como moaxaja, entre otras y he empleado el nombre original de los metros. Así que cualquier exceso o errata, ahora sí, son responsabilidad exclusivamente mía. Todas mis intervenciones aparecen [entre corchetes] y mis notas por medio de \*. Para las abreviaturas de libros bíblicos sigo la tabla del diccionario de Hebreo-Español de Judit Targarona Borrás (Barcelona 1995). El único artículo que ha sufrido una importante transformación ha sido «En torno al *Maḥberet* de Měnaḥem ben Saruq» del año 1976. El original presenta un estudio de la lengua del *Maḥberet* de Měnaḥem ben Saruq basado en la edición de Herschell Filipowski (Londres 1854) y ofrece una traducción parcial de la Introducción del *Maḥberet* (se había omitido el hebreo de los ejemplos, quizá por motivos tipográficos). Dado que el profesor y yo estábamos trabajando en la reedición y traducción del *Maḥberet*, labor que llevábamos muy

adelantada y espero poder concluir pronto, he optado por rehacer todo el artículo, adaptando las conclusiones de su estudio a su edición del año 1986 y añadiendo mi traducción íntegra y anotada a la Introducción de este importante diccionario.

En mi modesta opinión creo que el resultado final merece la pena. Ofrece un panorama que ayuda a entender tanto la manera de trabajar del profesor Sáenz-Badillos a nivel particular, como la importancia de su obra para la transformación de los estudios del judaísmo medieval en España de manera general. El lector especializado encontrará en este volumen grandes joyas de la literatura hebrea medieval, mientras que el lector no especializado descubrirá aquí todo tipo de manifestaciones literarias de la cultura de los judíos de Alandalus tal cual se desarrolló entre los siglos x-xii; principalmente obras filológicas en prosa y verso y mucha, sobre todo mucha poesía, de todo tipo: religiosa, amorosa, de amistad, etc., porque la cultura árabe es ante todo poesía y Alandalus era un estado árabe y estos judíos eran tan árabes como sus vecinos musulmanes; de lo cual da testimonio este precioso volumen, legado del profesor Ángel Sáenz-Badillos a la Universidad de Granada en particular y a la Historia de Alandalus en general.

Finalmente, son varios los trabajos de este volumen en los que el profesor Ángel Sáenz-Badillos rinde homenaje a amigos, maestros y colegas que fueron quedándose en el camino: Nehemya Allony, Jefim Schirmann, Pascual Pascual Recuero. Es justo ahora recordarle a él como se merece.

Sólo me queda expresar mi más profundo agradecimiento a todas las personas que han hecho posible este volumen: especialmente a Judit Targarona Borrás, su viuda; a María José Cano Pérez, directora de la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*; a Carmelo Pérez Beltrán, director del Departamento de Estudios Semíticos, así como a todos mis compañeros y compañeras de Departamento; a Rafael Peinado Santaella; a José Antonio Pérez Tapias, decano de la facultad de Filosofía y Letras y a su equipo; a María Elena Martín Vivaldi Vicerrectora de Extensión Universitaria y Deportes; y a María Isabel Cabrera

García, Directora de la Editorial UGR por los permisos y gestiones, así como a todo el personal de publicaciones.

Los trabajos fueron publicados originalmente en los siguientes volúmenes de la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* y pueden además consultarse en la sección Archivos de la página *web* de la revista ([www.meahhebro.com](http://www.meahhebro.com)):

1. Panorámica de la filología hebrea en al-Andalus en la segunda mitad del siglo xx. *MEAH Sección de hebreo* 49 (2000), 105-146.
2. El estudio de la poesía y la prosa hispanohebrea en los últimos cincuenta años. *MEAH Sección de hebreo* 50 (2001), 133-161.
3. En torno al *Maḥberet* de Mēnaḥem ben Saruq. *MEAH* 25.2 (1976), 11-50.
4. La filología hispanohebrea del siglo x como exegesis. *MEAH* 36.2 (1987), 7-28.
5. Yiṣḥaq ibn Jalfun y Šēmuel ibn Nagrella ha-Nagid. *MEAH* 33.2 (1984), 21-43.
6. El ‘Amaq, poema lingüístico de Šēlomoh ibn Gabirol. *MEAH* 29.2 (1980), 5-29.
7. Nuevos poemas de Yiṣḥaq ben Gayat, el poeta de Lucena. *MEAH* 30.2 (1981), 5-35.
8. Cinco nuevos poemas de Yiṣḥaq ben Gayat, el poeta de Lucena. *MEAH* 31.2 (1982), 31-52.
9. Diez moaxajas hebreas de Mošeh ibn ‘Ezra: traducción y comentario. *MEAH* 39.2 (1990), 47-69.
10. Yēhudah ha-Levi y los bn ‘Ezra de Granada. [Con Judit Targarona Borrás]
11. Sobre el poema *yonim yaronnu* de Yēhudah ha-Levi. *MEAH* 33.2 (1983), 45-49.
12. Yēhudah al-Ḥarizi, admirador de Maimónides. *MEAH* 34.2 (1985), 61-70.

José Martínez Delgado  
Granada, 15 de noviembre de 2014

## Introducción

## Panorámica de la filología hebrea en al-Andalus en la segunda mitad del siglo xx

### 1. LOS INICIOS DE LA FILOLOGÍA HEBREA ANDALUSÍ Y LA REVITALIZACIÓN DE LA LENGUA

Para los estudiosos actuales una característica fundamental de los primeros pasos de la filología hebrea en al-Andalus es la coincidencia en el tiempo de dos fenómenos que no van necesariamente unidos en otras áreas del mundo judío: el revivir del empleo de la lengua hebrea clásica en distintas áreas literarias y el inicio de los estudios lingüísticos sobre esa misma lengua.<sup>1</sup>

A partir de mediados del siglo x, los filólogos y los poetas judíos andalusíes (muchas veces poetas-filólogos) decidieron estudiar a fondo, utilizar y dar nueva vida al hebreo. La vieja lengua de la Biblia, reducida hasta ese momento al ámbito de la lectura sinagoga, podía haber seguido como simple recuerdo fosilizado de un pasado lejano, pero esos intelectuales se empeñaron en usarla de nuevo como modo de expresión cultural y como señal de identidad. Sin duda, los logros impresionantes de la lengua de la sociedad en la que vivían, el árabe, expresión de la vida intelectual y vehículo usual de comunicación en la vida diaria, suponían para ellos un constante estímulo. El árabe encarnaba el ideal de unas metas culturales a las que ellos se sentían capaces de llegar por su propio camino, y por eso mismo suponía un desafío permanente. Los judíos, en busca de su propia identidad, fieles a su tradición por un lado, e inmersos por otro en la realidad de la situación histórica y cultural en la que vivían en la capital

1. Véase Sáenz-Badillos 1997.

del Califato de Occidente, se sentían impulsados a buscar en la Biblia el modelo estilístico y lingüístico con el que responder a sus exigencias y expectativas personales y comunitarias.<sup>2</sup> Eso

2. El estudio científico de la filología hebrea empezó en el siglo XIX. Ewald, Dukes, Munk, Neubauer, Porges, Eppenstein, Jastrow, etc., hicieron valiosas contribuciones a ese estudio. Pero fue sin duda Wilhem Bacher el investigador que dejó una huella más profunda en este terreno. Sus estudios sobre los orígenes de la gramática hebrea y sobre cada uno de los principales filólogos siguen teniendo vigencia en no pocos aspectos incluso en nuestros días. La obra de W. Bacher ha sido examinada en dos artículos aparecidos hace no demasiados años, uno de Fellman 1974, y otro de Dotan 1977, aunque de signo bien distinto. El trabajo de Jack Fellman significa una completa alabanza a la obra de W. Bacher, y en especial de sus dos artículos básicos sobre los orígenes de la filología hebrea medieval y sobre su desarrollo histórico que se reimprimen dentro del mismo volumen; observa sin embargo que aun sirviendo de base sólida para el estudio de la historia de la lingüística hebrea, hay diversos puntos en esas dos obras que deben verse hoy de forma diferente. Es, viene a decir, un clásico que necesita revisión. A. Dotan, en un trabajo más sólido y crítico, pone de relieve la importancia de los trabajos de Bacher como editor de textos lingüísticos. Dentro de nuestro campo, tiene sin duda especial relieve su participación con Joseph Derenbourg en la edición del *Kitāb al-Luma'* de Ibn Ġanāḥ (Derenbourg 1886), la edición de la traducción hebrea que hizo Yēhudah ibn Tibbon del Diccionario del mismo autor (Bacher 1896), y el *Sefer zikkaron* de Yosef Qimḥi (Bacher 1888), además de otros muchos textos fragmentarios, especialmente de Ḥayyūḡ e Ibn Ġanāḥ. Enumera además Dotan varios estudios monográficos sobre estos dos autores, y una lista de filólogos medievales que fueron estudiados en alguno de los más de 750 trabajos del gran investigador centroeuropeo. «Die hebraische Sprachwissenschaft» ha quedado sin duda desfasada en algunos aspectos, pero sigue siendo una buena panorámica, superior sin duda al intento de actualización y vulgarización que llevaría a cabo Hirschfeld 1926. «Die Anfänge der hebräischen Grammatik», escrito poco después, sería en realidad la «primera historia de la gramática hebrea», con análisis profundos de los estadios más antiguos de la lingüística hebrea; hasta el siglo X, así como de las primeras obras de estos autores. Tras reconocer el mérito de estas obras generales, Dotan analiza los progresos que se han hecho en este terreno desde 1895 hasta nuestros días. El conocimiento de nuevos materiales, especialmente de la Genizah, ha hecho que en no pocos casos haya cambiado sustancialmente el panorama de esta literatura lingüística de los tiempos de Bacher a nuestros días. Otros nombres de estudiosos

llevaba consigo, sin duda, cierta confrontación con la lengua y la cultura árabe, a la que sin embargo admiraban; un enfrentamiento pacífico pero real, nacido del sentimiento de orgullo nacional y religioso, que impulsaba a los escritores judíos a demostrar que su propia lengua santa, el hebreo, podía y debía ser una lengua con no menos posibilidades que el árabe.

La problemática de la lengua afectará por igual a los filólogos y los poetas hebreos de al-Andalus. Los estudiosos judíos educados a la vez en la cultura árabe y hebrea, e interesados por la lingüística, no tenían una tradición filológica propia. Admiraban el progreso hecho en el estudio sistemático de la lengua por los gramáticos árabes, que llevaban muchos años debatiendo esos temas, y trataban de sacar consecuencias para su propio campo. Como judíos, por muy integrados socialmente y por muy arabizados que pudieran estar, encontraban poco menos que inaceptable concentrar su interés e investigación en los textos que servían de base a una religión ajena, puesto que se sentían depositarios de un legado mucho más rico. Y aunque a los escritores que trataban de encontrar su propio camino la vieja poesía litúrgica hebrea de Palestina les resultaba claramente pobre en comparación con la rica y sofisticada poesía árabe del Este y el Oeste, la alternativa no podía consistir en escribir poesía árabe en la difícil lengua del Corán (cosa que muy pocos prefieren), sino en crear nuevas formas de expresión poética en hebreo.

No es mucho lo que sabemos sobre la primera fase del renacimiento del hebreo en la Córdoba de Abderramán III (912-929-961), pero en todo caso, en la capital del Califato se dieron las condiciones necesarias que permitieron el inicio del proceso. La comunidad judía se adaptó a un cambio social significativo en la

---

más recientes merecen también ser recordados: Kokóvtsov, Poznanski, Yellin, Wilensky, Allony, Morag, Téné, Abramson, Eldar, Maman, etc. Remito a la excelente bibliografía elaborada por Benavente 1986: xv ss.

nueva atmósfera propiciada por el Califa, para quien la creación de una vida cultural autónoma en al-Andalus significaba algo muy importante. Tratando de fortalecer el poder central del estado y limitar el poder de la aristocracia árabe, Abderramán III favoreció a las clases medias y creó una nueva nobleza extraída de las minorías no-árabes de su reino.<sup>3</sup> Al mismo tiempo promovió una nueva cultura nacional que se independizara cada vez más de los centros tradicionales del Este musulmán. En su política de tolerancia, y en otros proyectos varios, el Califa encontró un colaborador excelente en el cortesano judío Ḥasday ibn Saprut̄ (c. 910-975). Era miembro destacado de una nueva clase de cortesanos judíos que estaba surgiendo en la ciudad, fieles a sus raíces judías pero dispuestos a adoptar el nuevo estilo de vida y sus valores culturales. Esos intelectuales de nuevo cuño sentían la necesidad de crear una cultura propia que vería en el hebreo una de las señales de su identidad.<sup>4</sup>

Las consecuencias prácticas se harían notar muy pronto: varios poetas de nombre desconocido escribían ya poemas en hebreo por el tiempo en que la familia Ibn Saprut̄ tomaba a su servicio como secretario a Mēnaḥem ben Saruq (c. 910 - d. 960).<sup>5</sup> Este último empleará la lengua hebrea tanto en sus poemas como en las obras en prosa. En sus primeras actividades literarias al servicio de los Banū Saprut̄ utiliza el hebreo, y los poemas que escribe en nombre de Ḥasday (como la introducción en verso a la carta enviada al Rey de los jazaes) los redacta en una lengua muy diferente de la

3. Cf. Monroe 1970: 5 s.

4. Véase cómo presenta esta cuestión Brann 1991: 23 ss. Sobre la lengua de la poesía, cf. Stern 1963: 254: «...the chief motive in creating poetry in Hebrew was the love for the holy tongue and the desire to clothe the new most prominent expressions of the new ideals of Jewish society... in the forms of the national language...».

5. Véase sobre todo Fleischer 1988 [reimpreso en Fleischer 2010: 13-46]; Fleischer 1989 [reimpreso en Fleischer 2010: 147-77].

de la poesía litúrgica Oriental. Pero su decisión de escribir sobre la lengua santa en esa misma lengua, rompiendo con la costumbre de Sa'adyah y los gramáticos caraítas del siglo x, todavía resultó de mayor importancia. Měnaḥem sería el primer judío medieval que escribió un trabajo lexicográfico extenso en hebreo.<sup>6</sup> Tuvo que ser una decisión difícil para él, puesto que implicaba no pocos problemas, empezando por la nada fácil cuestión de crear una terminología filológica en esa lengua. Pero él no dudó en hacerlo. Su rival, Dunaš ben Labraṭ (c 920 - d. 960), magrebí afincado —al menos temporalmente— en Córdoba, y asimismo protegido de Ḥasday, se vería obligado a replicarle en esa misma lengua. Los restantes trabajos filológicos escritos durante las próximas décadas por gramáticos judíos también se redactarán en hebreo.

6. Aunque lo que nos hemos propuesto es, en primer lugar, valorar el estado de la cuestión de los estudios gramaticales medievales en al-Andalus en la segunda mitad del siglo xx, no queremos silenciar completamente la edición y estudio de obras de autores orientales o norteafricanos que resultaron de primera importancia para los autores andalusíes, y que son hoy conocidos gracias a la labor de distinguidos especialistas. En 1936-45 Solomon L. Skoss sacaba a la luz el diccionario de Al-Fāsī (Skoss 1936-45). En 1967 A. Dotan publicaba el *Diqduqe ha-ṭě'amim* de Aharon ben Mošeh ben Ašer (Dotan 1967), dando una visión totalmente nueva de los materiales que, quizá de manera un tanto imprudente, se habían atribuido al gran masoreta tiberiense; del mismo modo, la edición del *Egron* de Sa'adyah por Nehemya Allony en 1969 (Allony 1969), a pesar de ciertas críticas serias que se le pudieron hacer (cf. especialmente Goldenberg 1972-73-74), supuso un importante avance en nuestro conocimiento de esta obra decisiva. Otro escrito fundamental editado en las últimas décadas es la *Risāla* de Yěhudah ibn Qurayš, publicada por Dan Becker en 1984 (Becker 1984). Y de importancia muy particular es la reciente publicación por parte de A. Dotan de secciones muy significativas de la gran obra gramatical de Sa'adyah sobre la lengua hebrea (Dotan 1997). [Hoy tenemos acceso además a fragmentos del único diccionario anagramatical hebreo conocido, el *Kitāb al-ḥāwī* de Hāy Ga'on, Maman 2000. A esta labor israelí hay que añadir ahora las aportaciones que se vienen haciendo desde principio de siglo en la Universidad de Cambridge y centrada en la obra de los caraítas (Khan 2000; Khan et al. 2003. Vidro 2011, y Vidro 2013).

No se trataba de puro hebreo bíblico, pero estaba más cerca de él que de la lengua de la *Mišnah*, por ejemplo.<sup>7</sup>

El uso de la lengua hebrea en al-Andalus recibió un notable impulso cuando Dunaš ben Labraṭ comenzó a escribir poemas adaptando a las características del hebreo el metro utilizado en la poesía árabe. Si a primera vista no parece clara la relación directa entre esa poesía hebrea en el metro que solemos llamar «cuantitativo» y la filología hebrea, conviene no olvidar el hecho de que la prosodia árabe que le sirve directamente de inspiración no es la estrictamente cuantitativa que por entonces se utiliza en Oriente, sino la basada en la pronunciación andalusí, que como se ha probado de manera concluyente,<sup>8</sup> ha sustituido ya la oposición rítmica de cantidad silábica, larga o breve, por una nueva oposición entre sílabas que pueden llevar el acento y otras que son necesariamente átonas. En al-Andalus no hubiera sido posible distinguir en las vocales hebreas «largas» y «breves» como en árabe clásico, ya que sólo se conocían y utilizaban cinco vocales con diferente timbre (además de las murmuradas). Pero la pronunciación andalusí del árabe (a diferencia de la que se daba en Oriente) podía invitar a buscar un contraste rítmico en el que las vocales murmuradas hebreas jugaran el papel de átonas, mientras que las verdaderas vocales podían recibir el acento. Como se ve por la discusión que sostuvieron los discípulos de Měnaḥem con Dunaš,<sup>9</sup> el cambio de ritmo acentual que imponía a la lengua hebrea el uso de la nueva métrica contrastiva, fue uno de los aspectos que más resistencia

7. Al final del siglo x y comienzos del xi, Ḥayyūḡ e Ibn Ġanāḥ buscarían una mayor precisión técnica y decidieron escribir sobre filología hebrea en árabe. Abraham ibn ‘Ezra volvería a escribir obras gramaticales en hebreo ya casi a mediados del siglo xii, al tener como destinatarios de sus escritos a los judíos de Italia y Francia.

8. Especialmente por parte de Corriente 1977, y en otros trabajos posteriores que confirman la misma teoría. Véase en particular su trabajo Corriente 1986.

9. Véase Sáenz-Badillos 1986.

provocaron en los inicios de la nueva poesía,<sup>10</sup> si bien hay que decir que esa resistencia pronto fue vencida.

Además de los hechos ya mencionados, en el clima sociológico e intelectual creado por el Califa Abderramán III, y junto a la propia política cultural impulsada por el Monarca, iban a contribuir al renacimiento de la lengua hebrea el movimiento de la *šū'ubiyya* por un lado y el debate con los caraitas por otro.

Los estudiosos de nuestros días subrayan acertadamente que el renacer del interés por el conocimiento y el uso de la lengua hebrea se enmarca en un fenómeno cultural más amplio que surge a lo largo y ancho del imperio islámico: la reacción de la *šū'ubiyya* frente a la *'arabiyya*. Esta última corriente, ampliamente difundida entre los intelectuales musulmanes, sostenía la primacía de la lengua y la cultura árabe en todos los niveles: los árabes son la mejor de las naciones, ya que la península arábiga está situada en el mejor de los climas, en el que Dios dio a su Profeta la revelación del Corán en la más selecta de las lenguas, el árabe. No cabe duda de que esa ideología cultural contribuyó no poco a la unidad interna del imperio. Sin embargo, algunos de los pueblos que contaban en su historia con una rica cultura propia reaccionaron contra esa tendencia panarabista acentuando el valor de sus características nacionales (*šū'ubiyya*). En el Este algunos de los pueblos sometidos al islam despertaron ya en los siglos VIII y IX proclamando la superioridad de sus valores frente a los de la cultura árabe. En el siglo X se daría en al-Andalus un movimiento similar.<sup>11</sup> Entre

10. Conviene destacar, por otra parte, que en contra de cierta tendencia actual a buscar el origen de la nueva poesía en Oriente, antes de que Dunaš viniera a Córdoba, la adaptación métrica introducida por Dunaš sólo se entiende adecuadamente en la situación lingüística que se da en al-Andalus, donde el latín (o su sucesor, el romance) y el árabe han perdido la noción de «cantidad» vocálica a favor del timbre y la acentuación.

11. Sobre la *šū'ubiyya* y su manifestación literaria, sobre todo en el Este, cf. Goldziher 1889: I 147 ss.; Goldziher 1967-71: I 137 ss.; sobre su significado social, cf. Gibb 1962: 62 ss.; sobre su eco en al-Andalus, cf. Monroe 1970: 5 ss.

los que salieron a defender sus propios valores hay que contar a no pocos intelectuales judíos, en concreto andalusíes, que estaban persuadidos de poder contraponer ventajosamente el País de Israel a las tierras de Arabia, y la Torah al Corán. Aunque no hay pruebas concretas de que la reacción contra la *'arabiyya* alcanzara un alto peso específico entre los judíos de al-Andalus, creo que tuvo la suficiente importancia como para ser uno de los factores que contribuyeron claramente a impulsar el desarrollo de los estudios sobre la lengua hebrea al mismo tiempo que su revitalización.<sup>12</sup>

Otro factor que tampoco puede dejarse de lado es el interés desplegado por la gramática hebrea por parte de los caraítas. Al basar toda su fe en el texto bíblico, desarrollaron desde muy pronto su interés por la comprensión lingüística del mismo, como lo prueban las primeras listas de términos filológicos y estudios gramaticales que pueden ser, como muy tarde, del siglo IX, esto es, antes de que se escribiera la gran obra gramatical del paladín del judaísmo rabínico, Sa'adyah Ga'on. Los sectarios, que ocuparían un papel muy destacado en la formación y desarrollo de la ciencia hebrea del lenguaje, tuvieron más presencia en la Península Ibérica entre los siglos X y XIII de lo que generalmente se supone.<sup>13</sup> Y puede resultar muy significativo el que el primer

12. Blau 1981, explica el proceso de adopción del Judeo-árabe por parte de los judíos del mundo islámico, presentando la razón por la que a pesar de todo escribieron poesía en hebreo como efecto de la «basic dichotomy between the analytical Middle Arabic dialects as against synthetic Classical Arabic... The Jews spoke Middle Arabic. Being much less attracted by the ideal of *'arabiyya*, the veritable Arabic language, than their Muslim fellow citizens, they generally attained only a limited mastery of Classical Arabic... their superficial knowledge did not suffice for writing poetry» (p. 22 s.). Completa la imagen con algunos otros argumentos, subrayando la dificultad que encontraban los judíos en el uso del árabe clásico y la barrera psicológica para adoptar ideas extrañas, si bien no explica el uso simultáneo del hebreo para la poesía y la filología en al-Andalus. Su pensamiento al respecto ha ido evolucionando en los últimos años.

13. Cf. Loeb 1889. Cohen 1967: XLVI ss.; Lasker 1992.

gramático de Córdoba, Měnaḥem ben Saruq, tuviera conocidas tendencias caraítas.<sup>14</sup>

## 2. EL DESARROLLO DE LA GRAMÁTICA HEBREA DURANTE EL SIGLO X

El despertar de los estudios de la gramática hebrea en al-Andalus se está viendo de una manera más clara en nuestros días gracias a diversos factores, entre los que me parecen particularmente significativos la comparación con los escritos lingüísticos árabes y con la exégesis del Corán, el estudio detallado de la gramática y la hermenéutica caraíta y el mejor conocimiento de la obra gramatical de Sa‘adyah<sup>15</sup> y de otros filólogos comparatistas, sobre todo del Norte de África.<sup>16</sup> Al incorporarse todas estas nuevas perspectivas en los últimos años se han iluminado de manera notable los primeros pasos de la gramática andalusí.

Cuando en la segunda mitad del siglo x despierta entre los judíos de al-Andalus una gran pasión por los estudios filológicos, están recogiendo la antorcha de Oriente y del Norte de África, donde, en la órbita de la filología árabe, la primera mitad de siglo había sido particularmente rica en tales estudios. La filología se convertirá, junto a la poesía, la filosofía o las ciencias, en elemento imprescindible y fundacional de la cultura hebrea andalusí, en nota característica del legado del judaísmo sefardí, al menos hasta que al ganar terreno otras corrientes ideológicas, sobre todo a

14. Cf. la introducción a mi edición crítica del *Maḥberet de Měnaḥem* (Sáenz-Badillos 1986A, en adelante MM).

15. Gracias sobre todo a las publicaciones de Dotan 1993 y Dotan 1999.

16. Véanse, entre otros, los trabajos de Morag 1963; Morag 1970-71 [reproducido en Eldar - Morag 1985: 61-68]; Morag 1993; Morag 1995. Eldar 1979, Eldar 1980, Eldar 1984, Eldar 1985, Eldar 1989, Eldar 1990, Eldar 1994, Eldar 1998, Eldar 1998a, [Eldar 2014]. Maman 1992. Becker 1980, Becker 1992, Becker 1992a, Becker 1995, Becker 1996, Becker 1998, [Becker 2005]. Etc.

partir de comienzos del siglo XIII, sea cuidadosamente evitada e incluso desacreditada.

Los paralelos con el surgir de estos estudios entre los árabes, y la conexión original de la gramática con los comentarios de los textos sagrados en una y otra religión, así como el entronque en las tradiciones filológicas de las distintas escuelas de lingüistas árabes, nos proporcionan el marco adecuado para entender el nacimiento y desarrollo del interés andalusí por la gramática y el vocabulario de la lengua santa.<sup>17</sup>

Así, a la hora de analizar y valorar los primeros estudios filológicos sobre la Biblia, resulta muy significativo observar los paralelos con los inicios de la gramática árabe: uno de los principales motivos por los que nació esta última fue debido a la urgencia de establecer un texto definitivo del Corán y precisar su sentido.<sup>18</sup> Entre las «ciencias coránicas» se incluirán desde muy pronto las *qirā'āt* 'lecturas' y el *tafsīr* 'interpretación, comentario' (que al menos en una de sus variedades, el *lisānī*, tenía que ver con la filología, la lexicografía y la retórica).<sup>19</sup> Las primeras citas de carácter gramatical o filológico surgen en tomo a la ciencia de las «lecturas» o «recitaciones», distinguiendo en las variantes del Corán cuáles podían considerarse como «aceptables» y cuáles no, y entre las primeras las «corrientes» y las «raras» o «irregulares»;<sup>20</sup> la comparación de variantes llevaba a discutir cuestiones lingüísticas del Libro y a precisar el sentido léxico del texto. Los comentarios más antiguos contenían una forma embrionaria de terminología gramatical, que pudo servir de punto

17. Véase Khan 1990. Cf. asimismo mi trabajo para el simposio organizado en 1997 por la Casa de Velázquez, Madrid, Sáenz-Badillos 2002.

18. Cf. Carter 1990: 119, que añade como segundo motivo el preservar la lengua de la influencia de un número cada vez mayor de musulmanes que no tenían como lengua materna el árabe.

19. Véase cómo trata el tema Ibn Jaldūn, en Turki 1982: 349 s.

20. Bohas et al. 1990: 2.

de partida a las diversas tendencias lingüísticas posteriores.<sup>21</sup> Además, a comienzos del siglo VIII se trataron de eliminar las ambigüedades en el modo de escribir el Corán añadiendo los necesarios puntos y señales diacríticas.<sup>22</sup> Al desarrollarse la ciencia gramatical árabe, iniciada al parecer por ‘Abd Allāh ibn Abī Ishāq (m. 734),<sup>23</sup> su interés principal se centró en la lengua del Corán; lo mismo puede decirse de la lexicografía árabe, que comenzó también muy pronto, impulsada por el interés en precisar el sentido de ciertos términos del Libro divino. El estilo y forma del Corán se convirtió en el *šāhid* (‘testimonio’) y la *huġġa* (‘prueba’) en los que debía basarse la gramática; el texto mismo era *al-’asās* (‘la base’); en esos puntos estarían de acuerdo todas las «escuelas» de gramáticos árabes, aunque cada una desarrollara su propio modo de acercamiento a la lengua.<sup>24</sup> Tal es el trasfondo último desde

21. Versteegh 1993: 96 ss.

22. Carter 1990: 119.

23. Véase Talmon 1985.

24. Lo que hace unos años se describía como dos «escuelas» enfrentadas de gramática árabe, Basora y Kufa (véase la exposición clásica de Weil 1913: 7 ss.) no es probablemente sino la encarnación de dos actitudes muy distintas en relación con el lenguaje: los de Basora, siguiendo a Sibawayhi, representan el ideal de reducir el árabe al menor número posible de reglas, mientras que los de Kufa, de acuerdo con al-Kisā’ī o al-Farrā’, estaban dispuestos a admitir las anomalías en su sistema. Para los gramáticos de Basora, la lengua es reflejo fiel de los fenómenos, cosas y conceptos que expresa; por eso buscan en ella las mismas leyes que en el pensamiento, en la naturaleza y en la vida, ya que está sometida a reglas universales, lo mismo que la naturaleza, la lógica o la sociedad. Mediante la observación el gramático llega a la forma fundamental (*aṣl*), y a partir de ella, por analogía y uniformidad (*tašākuḥ*), a todas las formas derivadas, explicando las formas anómalas como deducibles a partir de esa forma básica. Para los de Kufa, la tradición plural (*naql*) es la primera y más importante fuente del gramático: las expresiones que existen de hecho en la lengua y la literatura están por eso mismo bien fundadas y tienen fuerza normativa. Son más casuísticos, menos sistemáticos; no fundamentan, explican; se guían por el instinto natural, descubren el sentido natural de las palabras apoyándose en el sentido común.

el que hay que entender las actitudes de los gramáticos hebreos andalusíes ante el hebreo.

No hace falta decir que ese papel central y destacado que ocupaba el Corán para los lingüistas musulmanes será ocupado en el mundo judío por la Biblia, que vendrá a ser el gran punto de referencia para los gramáticos judíos, y que servirá asimismo de acicate y de base para despertar el interés por la lengua y para todas las posibles discusiones lingüísticas.<sup>25</sup> La actividad llevada a cabo por los masoretas y los primeros lingüistas y exegetas hebreos del Medievo puede también ponerse en paralelo con la problemática relacionada con la preservación del texto coránico y su perfecto y completo entendimiento. Aunque algunos estudiosos ponen de relieve que la primera preocupación de los masoretas por la preservación e interpretación del texto bíblico es anterior al encuentro de los lingüistas judíos con la filología árabe y puede remontarse en algunos casos a la época talmúdica,<sup>26</sup> el pleno desarrollo de esas tendencias con sello técnico y científico es impensable antes del contacto efectivo con los lingüistas árabes.

Otro elemento importante con el que hoy contamos para entender los orígenes de la filología hebrea es, como ya hemos indicado, el mejor conocimiento de los primeros exegetas y gramáticos caraítas. El estudio de los numerosos materiales de las colecciones de manuscritos reunidas por Firkovitch y conservadas hoy en San Petersburgo promete todavía avances espectaculares en esta área. Aun admitiendo la oscuridad de cuanto ocurre en ese terreno a lo largo del siglo VIII, durante la segunda mitad del

25. En el lenguaje de los gramáticos hebreos también es frecuente hablar de 'ed, 'testimonio' (véase, por ejemplo, las *Tešūbot* de Dunaš ben Labraṭ, Sáenz-Badillos 1980: 47\*, etc. [en adelante TD]) y *re'ayah*, 'prueba' (véase MM 62\*, etc., así como Ibn Ġanāḥ en *Kitāb al-luma'* [Derenbourg 1886] - *Sefer ha-riqmah* [Wilensky 1921], *passim*) para referirse a formas concretas que aparecen en la Biblia.

26. Véase por ejemplo Dotan 1997: 13 ss.

siglo IX está bien documentada la presencia activa en Jerusalén de destacados caraítas, como Daniel al-Qūmisī, que sitúan el estudio de la Escritura en el centro de su vida. La traducción y comentario de la Biblia al árabe que se inicia ya en esta época va acompañada de un interés por la gramática y el léxico de la Escritura que se manifiesta más en las glosas introducidas en los Comentarios que en obras dedicadas monográficamente a tales temas.<sup>27</sup> Lo mismo puede decirse de las listas de términos gramaticales,<sup>28</sup> o de otros vocabularios que se han encontrado entre los fragmentos de la *Genizah*.<sup>29</sup> La primera obra extensa sobre gramática de origen caraíta es *al-Diqduq* de Abū Ya‘qūb Yūsuf ibn Nuḥ, de fines del siglo X, que recoge una tradición gramatical que puede remontarse cuando menos al siglo anterior.<sup>30</sup>

En cuanto a Sa‘adyah Gaon, pocos autores han tenido un papel tan destacado y tan innovador como él en la historia de la gramática hebrea medieval. Y si esto era un hecho bien conocido por todos, la publicación de su léxico, el *Egron*, y de su pequeño tratado sobre los *hapax legomena*, hace ya algunos años,<sup>31</sup> y muy en particular la reciente edición de al menos dos tercios de la obra *Libro de la elegancia de la lengua de los hebreos*,<sup>32</sup> ha venido a confirmarlo de manera fehaciente.<sup>33</sup> Esa obra lingüística de Sa‘adyah, casi desaparecida en la propia Edad Media, conocida hasta ahora

27. Cf. Polliack 1997: xiv, 31 ss., etc.

28. Como la publicada por Allony 1964.

29. Véase Polliack 1997: 35.

30. Cf. Khan 1999. La edición de *al-Diqduq* preparada por él mismo acaba de aparecer (Khan 2000): [y unos años después apareció la del *Kitāb al-kāfī*, Khan 2003].

31. A cargo de Allony 1969 y Allony 1955.

32. Dotan 1997.

33. Según Dotan, este libro se elaboró entre los años 910 y 921 en Palestina, probablemente en Tiberias, con una concepción gramatical muy próxima a la de los masoretas de esta ciudad, si bien el autor pudo hacer una nueva edición del mismo entre 930 y 931, estando ya en Babilonia.

de manera muy parcial<sup>34</sup> se ha revelado como la primera gramática normativa y didáctica del hebreo de la Biblia y de la literatura rabínica (siempre tomados como una sola cosa por Sa'adyah). No son notas filológicas sueltas sobre el texto de la Escritura, al estilo de las de los caraitas que le precedieron, sino una obra gramatical de carácter sistemático, que complementa el trabajo lexicográfico del Gaón. Los temas concretos incluidos en las secciones que han llegado hasta nosotros se refieren a cuestiones de pronunciación y clasificación de consonantes y vocales, el *šěwa*’, el aumento y la contracción, la flexión, las reglas sobre el *dageš* y el *rafēh*, y las normas sobre las guturales.<sup>35</sup>

Desde otro punto de vista, resulta muy significativo el hecho de que los gramáticos hebreos del siglo x sean los primeros en adoptar una postura comparatista, estableciendo las primeras semejanzas entre la lengua santa y el arameo y el árabe, probablemente como consecuencia del ambiente lingüístico peculiar en el que se desarrolla la vida de sus comunidades tanto en Babilonia como en la cuenca mediterránea. Como es bien sabido, ese comparatismo nace con especial fuerza en el Norte de África, y sólo después llega a España. La *Risāla* de Yēhudah ibn Qurayš a la comunidad de Fez es el primer escrito conservado que se elaboró desde una perspectiva plenamente comparatista. Sin duda, el origen de esta práctica debe buscarse en el entorno de la lectura sinagoga de la Biblia, que incluye desde tiempos muy antiguos la lectura del texto bíblico con su correspondiente versión aramea (defendida expresamente por la *Risāla*), y que puede haberse extendido también a la traducción árabe en ambientes en los

34. Gracias sobre todo a los trabajos y publicaciones de Harkavy (que la descubrió hace un siglo) y de Skoss.

35. Junto a esas ediciones, podemos destacar el importante avance que supuso en su momento la publicación por parte de D. Becker de la *Risāla* de Ibn Qurayš, de profundo significado para la historia del comparatismo semítico, y el *Kitāb ḡāmi’ al-alfāz*, el diccionario de al-Fāsī, conocido gracias a Skoss.

que ésa era la lengua de uso común, mientras que las otras dos lenguas apenas se utilizaban. Como se dice en la introducción de la *Risāla*, la constatación más elemental que se encuentra en la base de todo es que en el hebreo de la Biblia hay muchas palabras que coinciden con sus equivalentes arameas y árabes, y que a su vez el árabe contiene numerosas palabras que se parecen a las hebreas. Nada menos que 561 vocablos hebreos con su correspondiente voz en árabe incluye la tercera sección de la *Risāla*. Si se toma esa cifra como referencia, las que aparecen en la primera obra comparatista que se escribe en al-Andalus, las *Tešubot* de Dunaš a Měnaḥem, resultan mucho menos numerosas (167), pero lo importante es señalar que el tema se recoge en tierras andaluzas, y que, a pesar de una cierta resistencia inicial por parte de Měnaḥem y sus discípulos, ya no será posible detener su trayectoria. La *Risāla* incluye además una sección en la que se comparan las gramáticas de las tres lenguas, lo que tardará en imitarse en la Península, ya que hasta el siglo xi, con Ibn Ġanāḥ y especialmente con Ibn Barūn, no se desarrollará plenamente el comparatismo léxico y gramatical en estas tierras.<sup>36</sup> La reticencia fundamental de Měnaḥem y sus discípulos es contra la referencia directa al árabe, no contra el arameo, que en cierto sentido se entremezcla incluso con el hebreo en el *Mahberet*.

Si, tras evaluar todos estos antecedentes fijamos nuestra atención en al-Andalus, constatamos en primer lugar un retraso de al menos medio siglo con respecto a Oriente. Ḥasday debía ser

36. David Téné, que ha estudiado magistralmente los principales aspectos del proceso (Téné 1980, Téné 1983), señala que hay diferencias profundas entre este método comparativo descriptivo y la perspectiva histórico-lingüística del moderno comparatismo, lo que no implica quitar mérito alguno a la obra de los filólogos hispanohebreos. A. Maman en su tesis doctoral (Maman 1984) analiza de manera muy adecuada los motivos y principios del estudio comparativo de la lengua durante la Edad Media y la finalidad que con ellos se pretende [traducida ahora al inglés como Maman 2004. Véase además Sáenz-Badillos 2005 y Martínez Delgado 2005A.

consciente de ello cuando encargó a su secretario Měnaḥem «un trabajo sobre la lengua hebrea», con el que ponerse a la altura de las circunstancias. Ese retraso se contrapesará gracias a la actividad y empuje de los filólogos andalusíes, que en las décadas que siguen convierten a la Península en el foco principal de estos estudios. El que desde el comienzo se originara un debate enormemente vivo es a la vez una muestra de la efervescencia del ambiente cultural cordobés, y un exponente del amplio interés que suscitan estos temas, que se relacionan desde un principio con la correcta interpretación de la Escritura.

Por ser la primera vez que se abordaban todos estos asuntos en hebreo, los esfuerzos de Měnaḥem por crear una terminología adecuada en esta lengua son particularmente meritorios y destacables. Él será en este terreno un verdadero pionero, ya que acude a la tradición rabínica y masorética, a la lingüística árabe y a diversos campos semánticos, como el jurídico-religioso o el de la fisiología, para buscar una terminología apropiada, que corresponde a una imagen matizada y peculiar de la lengua entendida como un organismo vivo pero sometible a normas.<sup>37</sup>

La Introducción al *Mahberet*<sup>38</sup> de Menaḥem ben Saruq comienza recordando que Dios ha concedido al hombre como don espe-

37. Cf. Sáenz-Badillos 1976 [incluido en este volumen, pp. 85-141]; del Valle 1982.

38. Mi edición del *Mahberet* de Měnaḥem ben Saruq en 1986 suponía un cambio bastante considerable en relación con la edición clásica de Filipowski 1854, la única disponible durante 130 años, pero claramente deficiente, como pusieran de relieve hace ya tiempo personas tan competentes como Kaufmann 1886. Un botón de muestra: en el siglo pasado a nadie le extrañaba que el editor cambiara el orden de las raíces que aparecía en los manuscritos, con objeto de hacer más fácil la búsqueda de raíces, como nos dice el propio Filipowski que ha hecho en su edición. Igualmente, le parecía normal corregir los «olvidos» de los manuscritos, añadiendo determinadas citas, y aun corriendo el peligro de dejar así sin sentido algunas de las críticas ya planteadas por Dunaš (véase la Introducción a mi edición del *Mahberet*, MM 46 ss., así como Yahalom - Sáenz-Badillos 1985-86).

cial la facultad del habla, a fin de que pueda expresarse adecuadamente «haciendo que conozca lo que es apropiado para hablar con corrección». <sup>39</sup> El término *ṣaḥot*, que hemos traducido como ‘corrección’, es en esencia el ideal de los lingüistas, la vuelta a la lengua pura de la Escritura, en la que no cabe error alguno, según la terminología de inspiración árabe introducida por Sa‘adyah, que llegará a tener en la Península su más fiel expresión y sus implicaciones más profundas en el lenguaje que emplean los poetas en sus composiciones seculares. <sup>40</sup> La tendencia andalusí a defender a ultranza la «pureza de la lengua», el hebreo bíblico, puede considerarse como una reacción contra la corriente ya iniciada en Oriente por Sa‘adyah, que aplica al hebreo las reglas del *qiyās* o analogía de los filólogos árabes de la escuela de Basora, yendo incluso más allá de lo habitual al permitir la derivación de nombres verbales y de verbos denominativos.

En el intento de descripción global y de interpretación de la lengua que lleva consigo el trabajo de los primeros filólogos de al-Andalus tiene una importancia especial la búsqueda de un elemento primitivo, básico, que permita la explicación de las formas que aparecen en el corpus lingüístico. Ese elemento puede verse como una estructura estática, inmóvil e inmutable, desde una perspectiva sincrónica, o bien como un elemento dinámico, desde un punto de vista evolutivo, diacrónico. Son los dos modelos que escogen, respectivamente, Měnaḥem y Ḥayyūḡ y los seguidores de cada uno de ellos; uno y otro modelo tienen precedentes en la gramática y lexicografía árabe de los siglos precedentes.

Para Měnaḥem la lengua se explica desde núcleos de consonantes «radicales», que se mantienen por sí mismas o, cuando no alcanzan el número necesario (de tres), con ayuda de otras

39. *la-da'at nēḵonah lē-dabber ṣaḥot* (MM 1\*) [Todas las citas según la edición de Granada 1986].

40. Véase Morag 1970-71; Eldar 1989: 24, con bibliografía sobre la cuestión.

consonantes «serviles».<sup>41</sup> El tortosino pudo entrever ya, al menos en teoría, el carácter trirradical de los vocablos: según sus propias palabras, sólo los que constan de tres radicales pueden mantenerse sin necesidad de ayuda, mientras que los birradicales o monorradicales necesitan el apoyo de otras letras serviles.<sup>42</sup>

Sin embargo, cuando Menaḥem acepta en la práctica la existencia en hebreo de raíces o fundamentos de una a cinco consonantes (lo mismo que, entre otros, al-Fāsī) nos hace poner en duda si es adecuada esa manera de entender las estructuras básicas de la lengua, y si ese procedimiento no resulta totalmente inadecuado en el caso de los llamados «verbos débiles». Hace la impresión de haber partido (lo mismo que otros lexicógrafos de su tiempo) de una intuición fundamental, que no parece en principio desacertada, pero que puede resultar peligrosa o inadecuada si se lleva hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, es posible que le estemos juzgando desde una óptica que no es la apropiada, desfigurando el modo de trabajar de este lingüista, que en principio no ha querido estudiar la «lengua santa» desde las categorías desarrolladas por los filólogos árabes, sino que ha seguido su propio camino. Ciertamente, no coincide con los filólogos inspirados en la escuela de Basora en la búsqueda del infinitivo como forma original (*ašl*) del verbo, ni con Sa'adyah, que encuentra el origen de las formas en el nombre verbal o sustantivo singular no flexionado, ni con los gramáticos caraítas que toman el imperativo como forma verbal fundamental.<sup>43</sup> Se ha sugerido que son asociaciones

41. «Has de saber que toda palabra que se compone de tres letras radicales se mantiene por su propia fuerza y no necesita del auxilio de ninguna otra letra porque tiene suficiente fuerza y plenitud. Mientras que la palabra que se compone de dos letras y la que se compone de una sola letra necesita auxilio a causa de lo reducido de su estructura, porque no se puede mantener una palabra reducida a no ser gracias a las serviles que se le prefijan o sufijan». MM 2\*.

42. Goldenberg 1979-80: 280 [reproducido en Eldar-Morag 1985: 211-222].

43. Como lo estudia Khan 1999. [Son imprescindibles en este punto, la obra anónima publicada por Vidro 2011 y Vidro 2013 así como su traducción hebrea medieval, *Mē'ōr 'ayin*, editada por Zislin 1990.]

de carácter fónico o fonético las que han impulsado a Měnaḥem a incluir dentro de algunas «raíces bilíteras» vocablos con origen morfológico o etimológico muy diverso.<sup>44</sup> Es, sin duda, una interpretación posible, aunque no la única.

No conviene olvidar que hay una lógica interna en el *Maḥberet*: Měnaḥem no busca precisamente lo que nosotros entendemos por «raíz verbal», esto es, la forma originaria que históricamente subyace a toda la variedad de formas nacidas de la flexión del verbo, sino que desde su punto de vista de lexicógrafo preocupado por abarcar la totalidad de las formas que se encuentran en la Biblia, se interesa por los elementos consonánticos que se «mantienen firmes» en todas esas formas y que no cambian a lo largo de la flexión. Dentro de cada una de las acepciones en las que se subdivide cada fundamento, los *panim*, el criterio es distinto, no de carácter morfoestructural, sino ante todo semántico: agrupa formas diversas unidas por un mismo significado. No es el criterio con el que un lingüista moderno abordaría el tema, y por eso requiere de nuestra parte un mayor esfuerzo de comprensión.<sup>45</sup>

A ese núcleo estructural le da el nombre de *yěsod*, ‘base’ o ‘fundamento’, aunque también emplea a veces como sinónimos *šoreš*, ‘raíz’, o *iqar*, ‘esencia’.<sup>46</sup> Con esos términos se refiere Měnaḥem al resultado de un proceso mental de búsqueda de elementos comunes y de selección y eliminación. Ese elemento fijo se deduce aplicando un principio de manera consecuente: se

44. En particular por parte de Eldar 1989: 30. [Recientemente, Dotan 2005, ha puesto de manifiesto que esta tradición de «lematizar» el hebreo hunde sus raíces en la tradición masorética más antigua.]

45. John Elwolde (Elwolde 1995) ha tratado con acierto de reconocer la teoría lexicográfica que se encuentra en la base del *Maḥberet*, destacando el hecho de que el autor decidiera emplear el hebreo como consecuencia de la teoría de que «a language should be explicable from within itself» (p. 463) y calificando el método de Měnaḥem de «distributional/taxonomic/inductive approach to semantic description» (p. 464).

46. Véase, por ejemplo, MM 73\*: 11, 20 ss.

eliminan de las formas bíblicas los elementos que unas veces aparecen y otras no, y se agrupan las consonantes comunes restantes. Las consonantes que se encuentran constantemente en todas esas formas son las que deben considerarse como fundamentales. Ése es el principio determinante para fijar lo que es más exacto llamar ‘fundamento’, *yěsod*, que ‘raíz’ (mucho más ambiguo), hasta el punto de que habría que decir que el *Maḥberet* es un diccionario de ‘fundamentos’ más que de raíces, a diferencia, por ejemplo, de los de Ibn Ġanāḥ o David Qimḥi, que son verdaderos diccionarios de ‘raíces’. En ningún momento piensa Měnaḥem que ese ‘fundamento’ es la «forma histórica originaria» que está en la base de los verbos, y desde la que habría que explicar las formas que realmente aparecen en la Biblia. Sobre ese fundamento, continuando el símil, «está construida» la palabra. Y sólo las palabras que tienen tres consonantes como fundamento se tienen en pie por sus propias fuerzas, sin ayuda de otros elementos; las que tienen menos de tres, salvo casos muy raros, necesitan el auxilio de consonantes serviles, que no pertenecen al fundamento. Es un modo de proceder totalmente práctico, con el que se llega a resultados objetivos, abstractos, quizá excesivamente mecánicos, pero que refleja un tipo de trilateralismo sincrónico que no puede juzgarse sin más desde el concepto diacrónico de ‘raíz’ que se utiliza en al-Andalus a partir del siglo XI, y que está mucho más cercano al de nuestros días.

No creemos que se dé un cambio sustancial en la concepción del ‘fundamento’ o raíz que utiliza Dunaš ben Labraṭ en las *Tešubot ‘al Měnaḥem*,<sup>47</sup> en las que si bien critica algunas de las

47. En estos últimos años se ha mejorado sustancialmente el texto de las *Tešubot* de Dunaš ben Labraṭ, que en la edición crítica que publiqué en 1980 incluía un pasaje perdido en casi toda la tradición textual, y en consecuencia omitido también por la edición anterior de Filipowski 1855, pero presente en el manuscrito más antiguo de la obra que se conserva, y sobre cuya autenticidad no cabe duda alguna (Sáenz-Badillos 1981).

clasificaciones de su adversario en torno a una única consonante radical, intenta resolver los mismos problemas desde planteamientos muy similares y no menos discutibles.<sup>48</sup> Puede decirse que Dunaš centra la discusión no pocas veces en la inclusión u omisión errónea de una letra en el ‘fundamento’, o en la colocación de un pasaje junto a otros con el mismo significado dentro de las diversas «acepciones», pero sin salirse de las categorías establecidas por Měnaḥem, entrando en el debate en su propio terreno. Sus aciertos se limitan a casos concretos, en los que sabe ver mejor que su adversario cuáles son los elementos fijos del ‘fundamento’, o cuál es el significado correcto de un pasaje, sin que eso lleve consigo una revolución en los planteamientos o en el enfoque teórico de la cuestión. Caso tras caso corrige en no pocas ocasiones a Měnaḥem cuando éste opina que el fundamento de determinada forma es monorradical; Dunaš indica generalmente que debe considerarse como de dos radicales, pero no eleva a categoría teórica el que no puedan existir fundamentos de un solo radical. Aunque se ha observado con razón que la actitud del autor de las *Tešūbot ‘al Sa‘adyah* significa un notable progreso en el reconocimiento de la raíz trilítera, las dudas sobre la autoría de esta obra nos aconseja dejarla aparte al abordar este problema.<sup>49</sup> En caso de ser en su totalidad obra de Dunaš ben Labraṭ, habría que reconocer que se dio un cambio realmente notable en sus concepciones gramaticales, si bien no resulta fácil de precisar si

48. Así, el caso llamativo de considerar que *tet* y *ten* no pueden agruparse en una sola raíz monolítera, sino en dos distintas, bilíteras, cf. TD, 121\*.

49. Resulta todavía problemático el texto de las *Tešūbot ‘al Sa‘adyah*, atribuidas quizá sin pruebas definitivas al mismo Dunaš ben Labraṭ, y transmitidas en un manuscrito único (véase mi trabajo sobre este tema, Sáenz-Badillos 1991); el texto parece especialmente mal conservado, a menos que nunca llegara a alcanzar una forma última suficientemente elaborada; en cambio, hay que decir que en este caso, la edición del texto del manuscrito único, preparada por Schröter 1866, es perfectamente fiable, ya que lo reproduce con todo cuidado. [Sobre la autoría de esta obra véase Hazon 2009 y cf. Eldar 2014: 7-8].

esa sección de la obra relativa a los verbos está escrita antes o después de la obra de Ḥayyūğ.

Tampoco supone un verdadero avance la observación de Dunaš de que *ṭet* y *dalet* deben incluirse entre las consonantes serviles por el hecho de su empleo en determinados contextos fonéticos en *hitpa'el*. Aunque tanto él como su discípulo Ibn Šešat quieran destacar la importancia de esta constatación, desde una perspectiva objetiva no tiene trascendencia alguna ni deja huella en la historia posterior de la filología.

Un tema a la vez antiguo y moderno que se plantea en el primer diccionario andalusí, el *Maḥberet* de Měnaḥem, es el de la compatibilidad de las consonantes hebreas. Tomando una idea de los gramáticos árabes, ya desarrollada para el hebreo por Sa'adyah y por Al-Fāsi, Měnaḥem la reelabora y perfila, y reúne dos listas de pares de consonantes, las primeras «que no pueden unirse ni agruparse en la lengua hebrea», que «no pueden formar una palabra» bajo ningún concepto, y las segundas que no se encuentran nunca juntas en el fundamento, pero «pueden unirse por efecto de la flexión». Aunque no son resultado de un estudio teórico, sino más bien de una comprobación práctica, estas listas tienen un alto interés y originalidad.<sup>50</sup> El lingüista medieval no llega a una categorización tan clara como los modernos estructuralistas, pero hay una coincidencia de intereses y planteamientos muy llamativa.

La naturaleza única y peculiarísima de la «lengua santa» es algo absolutamente claro para los filólogos hebreos, que cuentan además con el modelo de una idea equivalente en la valoración que hacen los escritores árabes de la lengua del Corán. Como es natural, esa idea puede ser particularmente bien aceptada y llevada hasta sus últimas consecuencias entre los caraítas, para los que sólo cuenta la Torah escrita como base de su vida religiosa.

50. Listas que habían sido arbitrariamente editadas en la primera publicación del *Maḥberet* (Filipowski 1854) y que me vi obligado a corregir sustancialmente en mi edición crítica de la obra.

El tema alcanza repercusiones lingüísticas en la actitud que adoptan los filólogos medievales, y entre ellos los andalusíes, sobre el uso y significación de otras formas de hebreo, y, concretamente, de la lengua rabínica. Hay un claro contraste entre la actitud de los rabanitas, encabezados por Sa'adyah, la de Měnaḥem y sus discípulos, y la del caraíta David al-Fāsī.<sup>51</sup> Los primeros consideran que el hebreo bíblico y el rabínico son en realidad la misma lengua, utilizada sólo parcialmente en la Escritura, mientras otra parte sustancial seguía viva en tradición oral. El uso de la lengua rabínica es por tanto totalmente legítimo para estos lingüistas, y desde ella se iluminan no pocas oscuridades de la Escritura. El más grande de los gramáticos andalusíes del siglo XI, Yonah ibn Ğanāḥ, justifica también la legitimidad del uso del hebreo rabínico siempre que el hebreo bíblico resulte insuficiente, al mismo tiempo que se resiste a aceptar que se le considere inferior o defectuoso. Frente a ellos, Měnaḥem y su escuela, lo mismo que el caraíta Abū-l-Faraġ Hārūn, prescinden casi por completo del hebreo rabínico, diferenciándolo decididamente del bíblico y considerándolo como algo inferior. El propio al-Fāsī, caraíta, es menos radical que Měnaḥem en su rechazo de la lengua de los sabios.

Merece la pena destacar también en este lugar la estrecha conexión que se da en al-Andalus entre filología e interpretación de la Escritura. Seguramente con la excepción de Yehudah Ḥayyūġ, para quien la primera preocupación es estrictamente lingüística, puede decirse que la gran mayoría de los filólogos andalusíes se interesan ante todo por la mejor comprensión del texto bíblico, creando una verdadera tradición de interpretación literal y filológica de la Escritura. Se ha subrayado que el *Maḥberet* es en realidad un diccionario exegético, una ayuda fundamental para el comentario de la Biblia. Además, en los excursos y en el mismo cuerpo del diccionario, se entremezclan cuestiones casi más exe-

51. Como ha puesto de relieve Nisan Netser, quien dedicó su tesis doctoral, Netser 1983, al estudio de este tema.

géticas que filológicas, y se aborda el tema de los vocablos menos conocidos o frecuentes de la Escritura. Algo similar puede decirse de las réplicas de su adversario Dunaš, y de la gran mayoría de obras de los siglos x y xi.<sup>52</sup>

Si a comienzos del siglo x Sa'adyah había recogido en un pequeño trabajo 92 casos de *hapax legomena* de la Escritura, una de las secciones de la *Risāla* de Ibn Qurayš está igualmente dedicada a 72 casos similares, sólo en parte coincidentes con los primeros. Hay, desde luego, una coincidencia de planteamiento: los términos más raros de la Biblia pueden explicarse desde el uso de esos vocablos en el hebreo rabínico. El tema aparece de nuevo en la obra de Měnaḥem ben Saruq, con un planteamiento totalmente distinto: salvo contadas excepciones, los *hapax* se intentan explicar desde el contexto, desde la misma Escritura, manteniéndose así en coherencia con sus principios fundamentales, que significan casi una excepción en la historia de la filología hebrea medieval.<sup>53</sup>

Lo que seguramente limita el alcance de los resultados de la labor de estos filólogos de la segunda mitad del siglo x es su camino totalmente positivista, que se caracteriza por el estudio di-

52. Véase Sáenz-Badillos - Targarona 1997: 55 ss. Richard Steiner ha ayudado en dos buenos y sugerentes estudios Steiner 1992 y Steiner 1998 a valorar adecuadamente el trabajo lexicológico de Měnaḥem y algunos aspectos de su disputa con Dunaš en el marco más amplio de la exégesis judía desde Sa'adyah hasta Raši. En el primero de los trabajos mencionados compara las actitudes exegéticas de Měnaḥem y Dunaš respecto a la consideración de determinadas partículas como llenas de significado o carentes de él, mientras que el segundo contrasta la tendencia maximalista de Sa'adyah en lo referente al número de significados con la minimalista representada por Raši. Měnaḥem ben Saruq y Yonah ibn Ġanāḥ «seem to be less eager to multiply meanings than Saadia» (p. 235), representando la tendencia hispana a «meaning-minimalism», más pronunciada en exegetas posteriores como Ibn 'Ezra o David Qimḥi, y próxima a la postura de Raši de acuerdo con el autor.

53. Véase Sáenz-Badillos 1986b.

recto de la Biblia, caso por caso, sin llegar a elevarse en ningún momento a principios de validez general.<sup>54</sup> Será necesario que llegue Yehudah Ḥayyūḡ con su visión sobre el trilaterismo para que la gramática hebrea adquiera un carácter realmente consecuente a nivel de ciencia del lenguaje.

### 3. LA GRAMÁTICA HEBREA EN AL-ANDALUS EN EL SIGLO XI

Los últimos años del siglo x y el siglo xi significan un cambio cualitativo en la perspectiva de la filología hebrea andalusí. Es en ese momento cuando se sientan las bases para el estudio realmente sólido y metodológico de la lengua hebrea. ¿Cómo nace esa gramática de carácter científico entre los lingüistas hebreos y hasta qué punto se da un paso hacia adelante respecto a los primeros filólogos andalusíes? El cambio en relación a la etapa anterior se sentía de tal trascendencia que autores de los siglos posteriores llegaban a hablar de una revelación divina.<sup>55</sup>

Indudablemente, fue fruto de una reflexión profunda sobre las obras gramaticales de los árabes y de la aplicación de los principios fundamentales de éstas a la lengua santa.

Esto es particularmente cierto en el caso de Yehudah Ḥayyūḡ.<sup>56</sup> Es verdad que no conocemos detalladamente cuáles

54. La cuidada revisión del texto de las *Tešūbot* de los discípulos de Ménahem que pudo hacer antes de su muerte Santiago Benavente, garantiza la calidad de la edición que apareció en 1986, claramente mejor que la primera, de Stern 1870.

55. Así Šelomoh ibn Parḥon, *Maḥberet he-‘aruḡ*. Ed. Stern 1844: xxii.

56. Incluimos en primer lugar en esta sección a uno de los principales lingüistas, que en realidad está a caballo entre ambos siglos, Yehudah Ḥayyūḡ. Jastrow contribuyó de manera especial al conocimiento de sus escritos con la publicación del original árabe de sus dos obras fundamentales (Jastrow 1897), a lo que vinieron a sumarse los fragmentos del *Kitāb al-nuṭaf* sacados a la luz por Kokóvtsov 1916: 1-58, y Allony 1963. Sus dos obras fundamentales sobre

fueron sus fuentes directas de inspiración. No es muy probable que conociera directamente *Al-kitāb de Sibawayhi* (m. 792), o el *Kitāb al-‘Ayīn*, el gran diccionario atribuido a al-Ḥalīl (m. ca. 791), aunque pudo familiarizarse con escritos de otros representantes más recientes de las teorías gramaticales de la escuela de Basora, como es el caso de Ibn Durayd (m. 934), autor de uno de los diccionarios más difundidos en el mundo árabe, el *Kitāb al-ḡamhara fī-al-luġa*, redactado durante su estancia en Persia; pero más verosímil todavía resulta pensar que se familiarizó con quienes difundieron esas mismas teorías en al-Andalus, como el armenio al-Qālī (o al-Bagdādī, m. 967), discípulo de Ibn Durayd, que se estableció en la Córdoba califal de Abderramán III,<sup>57</sup> o aún

---

los verbos débiles y los geminados se conocieron en Occidente en una de sus versiones hebreas —la de Abraham ibn ‘Ezra publicada en Dukes 1844 o la de Mošeh ibn Ġiqaṭila, editada por Nutt 1870, con versión inglesa, así como otra anónima dada a conocer por Porges 1885. El original en judeo-árabe de su escrito sobre la vocalización, junto con la traducción de Abraham ibn ‘Ezra, fue editado igualmente por Nutt 1870. De su cuarta obra, el *Kitāb al-nuṭaf* sólo se conocen algunos fragmentos publicados por Kokóvtsov 1916, y Allony 1963. Hay que señalar que ni por los manuscritos empleados ni por los criterios seguidos pueden considerarse estas ediciones como plenamente fiables, y que se echa en falta una revisión completa de las mismas contando con los nuevos manuscritos de las bibliotecas rusas. Hace unos años D. Sivan y N. Kinberg anunciaron la próxima aparición de una nueva edición de la totalidad del material conservado en árabe y su traducción hebrea (Sivan 1989), que sin duda será muy bien recibida por los estudiosos. [El texto original de los libros de verbos editado por Jastrow ha sido traducido al castellano por Martínez Delgado 2004. Del opúsculo sobre la vocalización existen dos nuevas ediciones: una por Martínez Delgado 2005 y otra por Sara - Mauck 2005. En cuanto al *Kitāb al-nuṭaf*, en el año 2001, Nasir Basal recopiló los pocos fragmentos conocidos y los editó y tradujo al hebreo moderno (Basal 2001). Recientemente, se ha dado a conocer una versión resumida casi completa de esta obra conservada en grafía árabe además de nuevos fragmentos del original (Maman - Ben-Porat 2012). En cuanto a la edición anunciada finalmente ha visto la luz como Sivan - Wated 2012, aunque está lejísimos de ser una edición definitiva del texto a partir de todos los materiales que hoy se conocen].

57. Mēnaḥem tuvo que conocerle, ya que era a mediados del siglo uno de los personajes más destacados de la vida cultural cordobesa. Actuó públicamente —y

más su discípulo el sevillano al-Zubaydī (m. 989), a quien pudo conocer personalmente en la misma Córdoba durante el califato de al-Ḥakam II (961-976). Al-Zubaydī elaboró una versión abreviada del *ʿAyīn*, el gran diccionario de al-Ḥalīl, además de varias obras de menor extensión sobre temas gramaticales, que no pudieron pasar desapercibidas para Ḥayyūğ.<sup>58</sup>

Ya hemos señalado anteriormente la diferencia fundamental que se da entre los gramáticos andalusíes del siglo X y los del siglo siguiente, a partir de Ḥayyūğ, como consecuencia de la distinta manera de entender el ‘fundamento’ o ‘raíz’ de las palabras. En su búsqueda consecuente del *asīl* Ḥayyūğ está más cerca de los planteamientos de los lingüistas árabes de la escuela de Basora que los filólogos del siglo anterior. Y si los mismos gramáticos árabes pueden entender de diversas maneras esa «forma original», bien sea en sentido histórico, como la forma que se considera más antigua, o bien en el plano abstracto y teórico,<sup>59</sup> Ḥayyūğ se acerca más a la primera de esas concepciones.

Otro de los cambios más importantes que discurre Ḥayyūğ, en estrecha conexión con su nueva visión del ‘fundamento’ o ‘raíz’, tiene relación con un término que ocupa un lugar central dentro del nuevo sistema, el de *al-sākin al-layyin* (que la gramática moderna suele traducir por «quiescente débil»).<sup>60</sup> Los gramáticos

---

no muy bien por cierto— en la recepción de la embajada de Bizancio de 949, con la que tendría no poco que ver el protector de Ménahem, Ḥasday ibn Šapruṭ.

58. Cf. Haywood 1960: 44 ss., 56 ss., 61 s.; Chejne 1969: 46 s.

59. Cf. Blanc 1979: 158; Goldenberg 1979-80: 283 s.; Eldar 1998: 50 diferencia con acierto la manera de entender ese término Sa‘adyah, «a basic word-form (a ‘leading form’), actually occurring, in which the word is cited (in a dictionary), and from which the rest of the paradigm is derived», frente a la forma más abstracta en que lo entiende Ḥayyūğ, «an underlying base-form with which a corresponding given form is interrelated, and from which it is said to be derived or modified».

60. Véase. v.gr. Haywood 1960: 51; Goldenberg 1979-80: 286.

árabes, persuadidos de que la base mínima del sustantivo y el verbo es trirradical, habían destacado ya la peculiaridad de las cuatro letras, a las que ya al-Ḥalīl llamara «débiles», y para las que Ibn Durayd empleaba el término de «letras de prolongación y débiles» (*ḥurūf al-madd wa-l-līn*): *alif, waw y yā'*. Aunque pudo ser Dunaš ibn Tamim el primero que tomara el término de los gramáticos árabes,<sup>61</sup> Ḥayyūğ fue quien sacó todas las consecuencias a esta expresión. En hebreo, las letras *alef, waw, yod* (y a veces *he'*) cuando no van vocalizadas en algunos casos se escriben y se pronuncian, teniendo la función de verdaderas letras radicales, pero en ocasiones pueden permanecer ocultas, siendo como una prolongación de la consonante anterior y su vocal.<sup>62</sup> El hecho de no haber reconocido este tipo de consonantes quiescentes ha dado origen a la confusión que se observa entre los filólogos no avezados y ha impedido reconocer adecuadamente la naturaleza de los verbos débiles a los que Ḥayyūğ dedica sus obras más importantes. Mošeh ibn Ğiqaṭila interpretó el término a su manera al verterlo al hebreo con el nombre de *otiyot ha-seter (we-ha-mešek)*, 'letras ocultas (y de prolongación)'. Otro de los traductores de Ḥayyūğ, Abraham ibn 'Ezra, difundiría la versión hebrea *naḥ ne'lam*, 'quiescente que puede ocultarse',<sup>63</sup> que no corresponde totalmente con el sentido literal del término, pero es una buena interpretación de su significado.

Aunque para Ḥayyūğ «no hay ningún verbo hebreo formado por menos de tres letras»,<sup>64</sup> el filólogo tiene que saber reconocer los casos en los que la primera, segunda o tercera consonante de la raíz son alguna de esas letras débiles, ocultas o de prolongación. Este principio, aparentemente sencillo, es la base del giro radical

61. Véase Eldar 1998.

62. Ha sido particularmente estudiado por Goldenberg 1979-80; y Eldar 1984.

63. Cf. Targarona 1990: 349 s. Véase también Sivan 1989.

64. Nutt 1870: 12 [Jastrow 1897: 21; Martínez Delgado 2004: 51].

que se produce en la filología hebrea andalusí a fines del siglo x y comienzos del xi. Ḥayyūğ entendió plenamente los planteamientos de los filólogos árabes respecto a estas letras y los aplicó con éxito al hebreo, aunque no de una manera puramente mecánica, ya que se da una diferencia esencial: las «consonantes de prolongación» árabes aparecen siempre en la grafía de los verbos «débiles», mientras que en hebreo pueden haber desaparecido de la escritura, no menos que de la pronunciación, por lo que el filólogo tiene que hacer una búsqueda mucho más delicada y compleja, a fin de entender el proceso de modificación que ha podido seguir la raíz. Llama la atención sobre la posibilidad de la existencia de consonantes «quiescentes débiles» en los verbos cóncavos y geminados. En estos últimos a primera vista no se aprecia claramente la presencia de tres consonantes, pero puede haberse producido la absorción de una quiescente, reflejada en un *dageš*, así como intercambios de las letras débiles, etc.; la dificultad de la pronunciación ha podido ayudar a que se produzcan diversos cambios en las quiescentes débiles. Todo eso debe ser tenido en cuenta por el filólogo a fin de restituir la forma básica (que no tiene que tener necesariamente realidad histórica), y poder estudiar después el proceso de derivación o modificación por el que se originan las formas que realmente se utilizan en la Escritura (siguiendo el método del *qiyās* o analogía). De esa manera se superan definitivamente los planteamientos de las generaciones precedentes.

Una de las peculiaridades de Ḥayyūğ es sin duda la finalidad que se propone con sus estudios filológicos: llegar a dominar la lengua hebrea tal como la empleaban los antiguos israelitas, familiarizados con ella desde su nacimiento, y especialmente como se utilizaba en los libros proféticos.<sup>65</sup> Es el único de los lingüistas andalusíes que se plantea el estudio de la lengua hebrea por sí misma, y que utiliza la Escritura como testimonio del empleo de

65. Cf. Nutt 1870: 3 s. [Jastrow 1897: 4; Martínez Delgado 2004: 37].

la lengua y no como texto sacro que necesita interpretación y es el fin mismo de los estudios gramaticales.

Se ha puesto también de relieve la pronunciación peculiar del *šewā'* móvil de la que da testimonio Ḥayyūğ en su obra, y que parece representar una tradición sefardí, claramente diferenciada de la tiberiense, tomando el timbre de la vocal siguiente cuando precede a alguna de las consonantes guturales o *yod*, y con el timbre /a/ en los restantes casos.<sup>66</sup> Por otra parte, Ḥayyūğ no seguía la pronunciación tiberiense del *gameš*, sino su realización sefardí, sin distinguirlo del *pataḥ*.<sup>67</sup>

Entre los avances más destacados de la investigación de los últimos años en torno al segundo gran lingüista del siglo XI, Yonah ibn Ġanāḥ,<sup>68</sup> cabe destacar los estudios que han puesto de

66. Cf. Nutt 1870: 4 s. [Jastrow 1897: 4-7; Martínez Delgado 2004: 38-40]; cf. Ben-Ḥayyim 1956; Morag 1963: 160 ss. [Para la pronunciación del hebreo en al-Andalus véase Martínez Delgado 2013].

67. Sivan 1988-89. El tratado de Ḥayyūğ sobre la vocalización, *Kitāb al-naqt*, ha sido estudiado en profundidad por Abramson 1988: 25 ss.

68. Debemos distinguir entre su obra fundamental gramatical y lexicográfica, el *Kitāb al-tanqīḥ*, y sus obras menores, los «opúsculos», y entre los originales árabes y las traducciones hebreas, ya que el proceso de edición de esas obras ha sido desigual. Sin duda, la mejor suerte la ha corrido el *Kitāb al-luma'* en su versión hebrea de Yehudah ibn Tibbon, con el título de *Sefer ha-riqmah*, publicada por Wilensky 1921, y reeditada con importantes adiciones por David Téné en 1964. Es la que presenta un texto de mayor calidad, muy distinto del anteriormente editado en diversos intentos [Goldberg 1856]. Su texto árabe había sido publicado por Joseph Derenbourg (Derenbourg 1886). El Diccionario, *Kitāb al-uṣūl*, fue publicado en su original árabe por Neubauer 1873-75 a partir de dos mss. completos y otro incompleto, y la traducción hebrea de Yehudah ibn Tibbon la conocemos gracias a Bacher 1896; esta última ha permitido a varias generaciones de estudiosos usar ese importante instrumento de trabajo. Y Ratzaby 1966 dio a conocer el texto de un ms. yemení del texto árabe original, más antiguo y completo que los utilizados por Neubauer, y más próximo al traducido por Ibn Tibbon. Poco tiempo más tarde, el Prof. J. Blau llamaba la atención sobre otro ms. yemenita conservado en Londres, del s. XIV, de tipo textual muy similar, y que, en su opinión, podía servir junto con el anterior para una futura edición crítica (Blau 1972-73).

manifiesto las fuentes árabes que utilizara el filólogo andalusí, a veces copiándolas casi verbalmente.<sup>69</sup> En particular, se ha probado que tomó numerosos materiales del *Kitāb al-Muqtaḍab* de al-Mubarrad (segunda mitad del siglo IX), y de otros gramáticos árabes, a los que unas veces cita y otras no.<sup>70</sup> Se trata sin duda de un punto de vista nuevo y fundamental para valorar en su pleno sentido la obra filológica de los autores del siglo XI.

Yonah ibn Ġanāḥ pudo ya construir sobre la base científica levantada por Ḥayyūḡ. Aunque respetaba al gran maestro, en sus primeras obras trataría de completar algunas lagunas que considera hay en su obra, añadiendo algunas raíces que aquél no tuvo en cuenta, y criticando determinados puntos de sus teorías. En varios de sus escritos menores disputó con Semu'el ibn Nagrella. Sin embargo, su obra más importante es el *Kitāb al-tanqīḥ*, con su doble sección gramatical (*Kitāb al-luma'*) y lexicográfica (*Kitāb al-uṣūl*).<sup>71</sup> Por primera vez se intenta en al-Andalus un tratamiento

---

El texto árabe de los «opúsculos» fue publicado, con traducción francesa, por Derenbourg - Derenbourg 1880, pero es indudable que merecen nueva atención. María Angeles Gallego elaboró en 1996 la edición crítica del texto judeo-árabe del *Kitāb al-taswi'a*, su tesis doctoral en la Universidad Complutense, y está preparando su edición. [Ha visto la luz como Gallego 2006. Además hoy contamos una nueva edición de la traducción hebrea del primer opúsculo, realizada por Téné 2006].

69. Becker 1992; Becker 1995; Becker 1996; y especialmente Becker 1998. Becker subraya que la obra va dirigida a «Jewish readers who were acquainted with Arabic grammar and had a profound knowledge of the contents of the Arab grammarians' treatises» (Becker 1998: v).

70. En un recorrido impresionante, D. Becker demuestra que en 250 temas gramaticales o lexicográficos Ibn Ġanāḥ ha utilizado fuentes árabes, citándolas únicamente en 69 ocasiones, y sin aludir a ellas en las restantes (Becker 1998: vi ss.).

71. Puede decirse que el estudio más serio de lo que significó la aportación peculiar de Ibn Ġanāḥ a la gramática hebrea se encuentra en las adiciones que hizo el Prof. D. Téné a la edición de Wilensky 1921. No menos de treinta y dos novedades de carácter fonético y morfológico señala el Prof. Téné (Wilensky

sistemático de los temas fonéticos y morfosintácticos, y de ciertos aspectos de la retórica aplicada a la Biblia.

Sin lugar a dudas puede afirmarse que la actitud de utilización del árabe como punto de comparación gramatical y léxica, sostenida en la práctica por Ḥayyūğ e Ibn Ğanāḥ, contribuyó de modo decisivo a que la vuelta atrás del comparatismo fuera ya impensable. Es verdad que hay una profunda diferencia entre ambos: Ḥayyūğ aplica el comparatismo a las categorías gramaticales, pero ni se siente obligado a justificarlo de forma teórica ni recurre de manera sistemática a la comparación léxica entre ambas lenguas. Ibn Ğanāḥ es sin duda uno de los lingüistas que más utilizan el procedimiento<sup>72</sup> y, a diferencia de los comparatistas que le precedieron, hace uso de la teoría trilaterista evitando las comparaciones erróneas de sus antecesores que no conocían ese principio. En ningún pasaje explica de modo detallado cómo entiende el comparatismo. Sin abusar del método, lo utiliza tan sólo en los casos en los que puede aportar una luz especial, tanto entre las palabras menos frecuentes del hebreo, como en nuevos significados de las voces más usuales.<sup>73</sup>

Entre los procedimientos peculiares que trata el *Sefer hariqmah* se encuentra sin duda el de la permuta y metátesis de las consonantes, al que dedica específicamente cuatro capítulos de su gran obra gramatical.<sup>74</sup> Ibn Ğanāḥ se cuenta entre los más claros defensores medievales de unos procedimientos hermenéuticos que

---

1921: II 706 s.). Abramson 1988: 195 ss. ha estudiado de forma exhaustiva las fuentes rabínicas y gaónicas en la obra de Ibn Ğanāḥ. Los trabajos de Bacher 1884 y Bacher 1885 sobre los aspectos comparatistas incluidos en la obra de Ibn Ğanāḥ siguen teniendo validez en lo fundamental.

72. Maman 1984: 188 ss. ha estudiado detalladamente la actitud de este lingüista [Véase la traducción al inglés, Maman 2004: 299-370].

73. De esa forma incluye, según Maman 1984 no menos de 342 comparaciones léxicas originales [Maman 2004: 369].

74. Perez 1978: 327 ss. ha estudiado las distintas posturas de los lingüistas hebreos con relación a estos procedimientos, desde Sa'adyah hasta Ibn Bal'am.

tienen sus raíces en la literatura rabínica, aunque hoy nos resulten difíciles de aceptar y hasta de entender. Por muy extraño que parezca, sólo Měnaḥem y sus discípulos se opusieron frontalmente a este tipo de cambios, considerando que recurrir a ellos significa tratar con una libertad indebida el texto de la Biblia.

La parte lexicográfica de la obra de Ibn Ġanāḥ es sin duda la obra cumbre de la lexicografía medieval, un magnífico resumen de los conocimientos léxicos y exegéticos del autor; se trata de un verdadero diccionario de «raíces» en árabe, tan dirigido a los estudios bíblicos y exegéticos como lo estaba ya el *Mahberet* de Měnaḥem. Expresamente se propone «presentar en cada raíz la mayor parte de sus usos...» (p. 8.), y no ofrecer una mera lista de raíces; son relativamente frecuentes los excursos exegéticos sobre determinados versos bíblicos. Supera sin duda cuanto hasta entonces se había hecho en este campo dentro y fuera de al-Andalus, y, en su forma original o en su versión hebrea, marca el camino que deberá seguir la lexicografía hebrea posterior.

Sobre los restantes filólogos andalusíes del siglo XI no son muchas las novedades que ha aportado la investigación en estos últimos años. Del cordobés Mošeḥ ibn Ġiqaṭilla sólo se conocían fragmentos de sus escritos, conservados sobre todo como citas de Abraham ibn ‘Ezra y otros autores.<sup>75</sup> En las bibliotecas rusas se guardan algunas secciones de sus obras exegéticas y filológicas, de las que comienzan a publicarse algunos fragmentos. Gracias a eso se conoce mejor su *Kitāb al-taḍkīr wa-l-ta’nīṭ*, colección de nombres bíblicos agrupados en distintas categorías, atendiendo especialmente a su género.<sup>76</sup>

75. Publicados por Poznanski 1895.

76. Cf. Eldar 1998A. De esa obra se conocían solamente algunos fragmentos que publicó Kokóvtsov 1916, a los que Allony añadiría algunos más en Allony 1949. [Para una recopilación de todos los fragmentos de la sección lexicográfica véase Martínez Delgado 2008. Hoy se ha dado a conocer un nuevo fragmento de lo que debió ser la sección gramatical de este tratado, publicado por Maman - Ben-Porat 2014.]

La figura del toledano Yehudah ibn Bal'am (segunda mitad del siglo XI) resulta destacable tanto en el terreno de los comentarios bíblicos como en el estrictamente filológico, y está siendo objeto de estudios recientes en ambas facetas.<sup>77</sup> Acerca de la obra filológica de Levi ibn al-Tabbān tenemos algunas referencias elogiosas de autores de los siglos siguientes, pero muy poca información directa.<sup>78</sup> Sobre el discípulo de Ibn al-Tabbān, Yiṣṣāq ibn Barūn, se ha puesto de relieve ante todo su obra como comparatista. Sin duda, tanto en el aspecto gramatical como en el léxico, sus aportaciones son muchas y originales. En la sección conservada de su obra se incluyen análisis detallados del nombre y el verbo en ambas lenguas. La sección léxica incluye las raíces bíblicas que tienen equivalentes árabes. Ibn Barūn adopta una postura totalmente peculiar, al tratar de crear una especie de léxico comparativo Hebreo-Árabe para cubrir las necesidades de los traductores de la Biblia. Lamentablemente, ninguna de las dos partes se conserva completa.<sup>79</sup>

77. El mismo Kokóvtsov 1916 incluía también en esa misma publicación los fragmentos de las tres obras principales de Yehudah ibn Bal'am sobre los homónimos, las partículas y los verbos denominativos (cf. Sáenz-Badillos - Targarona 1988: 154 s. La última edición de estas obras se debe a Abramson 1963 y Abramson 1975. Perez 1978 ha trabajado en su tesis doctoral las características de la exégesis filológica practicada por Ibn Bal'am, dedicando un considerable número de páginas a la exposición del sistema gramatical por él seguido. [Sus comentarios a los tres profetas mayores han sido editados por Goshen-Gottstein 1992; Perez 2000; y Perez 2002.]

78. Pagis 1963 reunió las noticias de obras medievales y de estudiosos modernos sobre ese aspecto de Ibn al-Tabbān como gramático.

79. Ha llegado incompleta a nuestras manos su notable obra comparatista, *Kitāb al-muwāzana bayn al-luġa al-'ibraniyya wa-al-'arabiyya*, cuyo principal manuscrito se conserva en Leningrado y fue publicado por Kokóvtsov 1890, añadiendo algunos nuevos fragmentos en Kokóvtsov 1916. Ha sido objeto de estudio por parte de Wechter 1941 y Wechter 1964, así como de modo muy especial en la ya mencionada tesis doctoral de Maman 1984 [Maman 2004: 392-402. Se hace imprescindible además la monografía de Becker 2005. Junto con la

Otras obras de autores de segunda fila no se han conservado. Tal es el caso, por ejemplo, del *Sefer ha-šerufim* del toledano Yišḥaq ibn Yašuš, probablemente escrito en árabe, y conocido tan solo por citas de Abraham ibn ‘Ezra, o el del *Sefer ha-mēlakim* del granadino David ha-Dayan ibn ha-Ger.<sup>80</sup>

La obra gramatical de los filólogos caraítas de fines del siglo x y del siglo xi (especialmente Yūsuf ibn Nūḥ y Abū al-Faraḡ Hārūn), que sin duda dejaron sentir su influjo en al-Andalus, está siendo actualmente estudiada,<sup>81</sup> y promete todavía cambios espectaculares a partir de los manuscritos de Rusia.

---

edición de Kokóvtsov existe otra en grafía árabe por Hawaydī 1999. El profesor Aharon Maman ha dado a conocer un nuevo fragmento de esta obra en Maman 2009. Sobre el autor y su obra puede verse además Martínez Delgado 2005A].

80. Véase Eldar 1998: 115 s.. La mayor parte de los escritos gramaticales de Yišḥaq ibn Mar Sa’ul, de Šēmu’el ha-Nagid, o de Levi ibn al-Tabbān sólo se conocen por referencias o breves citas. Algo semejante puede decirse del famoso poema didáctico de Šēlomoh ibn Gabirol, el *Anaq*, del que se ha conservado únicamente una cuarta parte, que quedó recogida de forma indirecta en la obra de Šēlomoh ibn Parḥon; aunque personalmente tuve ocasión de encontrar una parte de este poema dentro de un *diwān* entre los fragmentos de la *Genizah* (Sáenz-Badillos 1980A) [reproducido en este volumen, pp. 199-223], se trataba de versos ya conocidos, y no tengo noticias de que otros investigadores hayan encontrado nuevos fragmentos de la parte hasta hoy perdida. [Los fragmentos conservados del *Kitāb al-istiḡna* de Šēmu’el ha-Nagid fueron publicados por Kokóvtsov 1916. En cuanto a las *Tēšubot* contra Sā’adya ha-Ga’on escritas en el siglo x, hoy se piensa que no son obra de Dunaš ben Labraṭ, sino de otro autor llamado Adonia Ha-Levi, y contamos con una nueva edición y estudio del texto en la tesis doctoral de Hazon 2005. Se han descubierto además fragmentos de la obra *al-kitāb al-kāmil* de Ya’āqoḇ ben El ‘azar, tanto muestras directas (Martínez Delgado 2013A) como citas (Martínez Delgado 2009), gracias a la edición de un diccionario redactado por un caraíta egipcio en los siglos XIII-XIV (Martínez Delgado 2010). El texto publicado por Allony 1977 como *al-kitāb al-kāmil* parece ser en realidad un libro de verbos de los siglos x-xi, para una nueva edición revisada y ampliada véase Martínez Delgado 2014].

81. En particular por Khan 2000, Khan et al. 2003, Gallego 2006, Eldar 1994, [Polliack - Schlossberg 2009, Vidro 2011, Vidro 2013, etc.]

#### 4. LA LINGÜÍSTICA HEBREA ANDALUSÍ A PARTIR DEL SIGLO XII

Pasado el momento más creativo de la filología andalusí en el siglo XI, el siglo XII suele incluirse ya en una etapa distinta para la que es frecuente emplear el nombre «de divulgación». Sin duda es un periodo distinto, ya que las circunstancias históricas, y en particular la llegada de los almohades, propician el rápido declive de la vida judía en al-Andalus, el traslado del centro de gravedad hacia los reinos cristianos del Norte, y la creación de un nuevo sistema de valores, más tradicional, en el que la cultura andalusí, de la que era parte integrante esencial la filología, será cada vez menos apreciada y, en ocasiones, incluso combatida.

Si el interés por la filología hebrea era, como hemos señalado, nota destacada de la cultura andalusí, no es de extrañar que en los reinos cristianos del Norte de la Península no se le concediera la misma importancia. El rechazo deliberado y sistemático de esa cultura procedente de al-Andalus por parte de ciertas corrientes ideológicas que llegaron a ser mayoritarias, no sólo afectó a la filosofía, las ciencias o la poesía inspirada en los modelos árabes, sino también a la filología. Un botón de muestra: en el calor de la disputa contra Maimónides y sus seguidores, Měšullam de Piera, el poeta de Girona, próximo al círculo cabalista y adversario de la filosofía maimonidea decía riéndose de los gramáticos y tratando de quitarles importancia: «¿Habéis visto un gramático que sea Rav o Juez, un *naqdan* que sea líder de la comunidad?». <sup>82</sup> En ese ambiente no es de extrañar que los estudios filológicos quedaran en un segundo plano.

82. Brody 1938: 41, n. 16, 40. Ese mismo ambiente se vivía ya en al-Andalus, aunque no era el mayoritario. Ibn Ġanāh; hace notar que los lingüistas se encuentran con el desprecio, la incomprensión y la sospecha de parte de los que se dedican a las ciencias tradicionales del judaísmo: «Los que toman más a la ligera esta ciencia y desprecian su problemática son los que se dedican algo a la ciencia del Talmud, debido a su orgullo por lo poco que han comprendido del

Sin embargo, antes de que ese proceso se consume, el siglo XII conserva todavía vivos los elementos culturales andalusíes, y tiene en Abraham ibn 'Ezra a un verdadero lingüista que no sólo transmite de forma comprensible a los judíos europeos el saber lingüístico del siglo anterior, formulando en hebreo lo anteriormente elaborado en judeo-árabe, sino que tiene la suficiente originalidad como para crear un sistema propio.<sup>83</sup>

---

mismo. Me han contado incluso que una de sus celebridades decía que la ciencia del lenguaje era algo que no tenía sentido y que no aprovecha en nada ocuparse de ello, que sus maestros se fatigan en vano y los que la estudian se cansan sin recoger ningún fruto... El conocimiento de la flexión y el lenguaje es para ellos cosa de hechicería, y poco falta para que lo consideren una herejía» (Derenbourg 1886: 2 s.; Wilensky 1921: 11 s.).

83. El interés por la gramática de Ibn 'Ezra parece crecer en los últimos años, a pesar de que las ediciones de sus cinco grandes obras, publicadas durante el siglo XIX, y hasta alguna del XX, no eran demasiado fiables, y resultaba muy necesario hacer nuevas ediciones críticas de la práctica totalidad de estos escritos. En la Universidad de Bar Ilan se ha presentado una interesante tesis doctoral sobre los elementos innovadores y tradicionales que se juntan en su sistema lingüístico (Charlap 1995), y una Memoria de Master sobre su obra contra las *Críticas a Sa'adyah* (Oshri 1988). Además, en la Universidad Complutense se han llevado a cabo en estos últimos años dos Tesis doctorales sobre sendas obras de este filólogo, incluyendo no sólo nuevas ediciones críticas, plenamente fiables, del *Šafah Bērurah* (Ruiz González 1984) y del *Moẓnayim* (Jiménez Patón 1995), sino serios estudios de la contribución propia y original de estas dos obras. [La primera vio la luz como Ruiz González - Sáenz-Badillos 2004; y la segunda como Jiménez Patón - Sáenz-Badillos 2002.] Merece destacarse asimismo la edición que preparó antes de su muerte el Prof. Allony 1984, de una obra hasta entonces envuelta en confusión, el *Sefer yēsod diqduq*, llamado también *Šēfat yeter* (nombre erróneamente utilizado para designar otro escrito de naturaleza muy distinta, las respuestas contra la *Crítica a Sa'adyah*, atribuida como hemos visto a Dunaš ben Labraṭ) [Cf. Hazon 2009]. El texto del *Sefer Saḥot* merecería una nueva edición crítica. Sobre la obra filológica de Abraham ibn 'Ezra merece destacarse el estudio terminológico de L. Prijs 1950, valioso a pesar de algunas limitaciones. El Prof. Ben Ḥayyim 1951 hizo una detallada reseña de este trabajo de Prijs, señalando algunas de sus insuficiencias. En el volumen de Actas del

Si para Ḥayyūḡ *qameṣ*, *ṣere* y *ḥolem* van siempre seguidas de una consonante débil quiescente (*ne‘lam*),<sup>84</sup> Abraham ibn ‘Ezra en lugar de limitarse a repetir las teorías del siglo XI trata de desarrollarlas consecuentemente, yendo mucho más allá de lo habitual entre los filólogos andalusíes, sosteniendo que «todas las vocales terminan en una quiescente visible (*nir‘eh*) u oculta (*ne‘lam*)». <sup>85</sup> Las palabras tienen que concluir siempre o bien en *šəwa’* quiescente visible (*nir‘eh*) o en una de las cuatro consonantes quiescentes (que pueden ocultarse, *ne‘lamim*).<sup>86</sup>

Llama la atención que Abraham ibn ‘Ezra, traductor de Ḥayyūḡ y muy inspirado en sus principios, no acepte el triliterismo universal establecido por el gran filólogo y defienda en el siglo XII, de manera consciente y partiendo de principios similares, que los verbos cóncavos son bilíteros. No se trata de un retroceso a las posiciones de la gramática pre-científica. ¿Cómo interpretar esta teoría de Abraham ibn ‘Ezra? Ciertamente, no es una vuelta al siglo X, pues su juicio tanto sobre los poetas antiguos como sobre Mənaḥem y sus congéneres es muy duro.<sup>87</sup> Sin embargo, su desarrollo consecuente de la teoría del *naḥ ne‘lam*, le ha alejado en este tema de Ḥayyūḡ y de su visión del triliterismo como universalmente válido dentro de la lengua hebrea. Al defender este punto de vista, con una visión que trata de ir más allá de lo alcanzado en el siglo XI, no ha hecho en realidad sino ser fiel a la

---

Congreso sobre «Abraham ibn Ezra y su tiempo», celebrado al cumplirse en 1989 el 900 aniversario de su nacimiento, y editadas por el Dr. Díaz Esteban 1990, se incluyen algunas contribuciones que valoran distintos aspectos de la aportación de Ibn ‘Ezra a la gramática hebrea, a cargo del propio Dr. Díaz Esteban, de los Dres. Glinert, Shai, Targarona y Sáenz-Badillos.

84. Véase el estudio de Eldar 1984.

85. *Sefer ṣaḥot* (Lippmann 1827: 12).

86. *Sefer ṣaḥot* (Lippmann 1827: 12). Cf. Targarona 1990.

87. «No consentas en escuchar las palabras de Mənaḥem». Cf. *Šafah bəruah*. Ruiz González 1994: 106 s. [Ruiz González-Sáenz-Badillos 2004: 52\*, 198.]

coherencia del propio sistema, dando prueba al mismo tiempo de su independencia de criterio y su relativa originalidad.

En el paralelo que siempre busca Ibn 'Ezra entre lengua y naturaleza, en su apoyo fundamental en la tradición, en su empleo extensivo de la analogía y el principio de racionalidad, y hasta en su explicación de las «formas anómalas», está respondiendo a una problemática y una visión de la lengua no muy distinta de la que plantearan en su día los grandes gramáticos árabes de Basora, continuada por los grandes gramáticos judíos andalusíes del siglo XI. Pero él ha sabido asimilar esas teorías, desarrollarlas, y transmitir las a la Europa Occidental con su propio sello personal.

El Diccionario de Šelomoh ibn Parḥon fue editado hace no pocos años, y desde entonces no han aparecido nuevas ediciones ni estudios sobre él. Tampoco las obras de Yosef Qimḥi, y de sus dos hijos, Mošeh y David, han tenido la suerte que se merecen. Apenas hay ediciones científicas de los últimos cien años, y no se han tenido en cuenta todos los manuscritos hoy conocidos para la elaboración de las que tenemos que seguir usando en nuestros días, si bien la calidad de algunos de los editores y la popularidad de muchas de estas obras han ayudado a que nuestro conocimiento de las mismas no sea totalmente deficiente. La obra gramatical de Profiat Duran, *Ma'āšeh Efod*, no ha sido tampoco adecuadamente estudiada ni utilizada, a pesar de su importancia.<sup>88</sup>

En la segunda mitad del siglo XV enseña en Granada el último heredero de la tradición filológica sefardí, Sa'adyah ibn Danan, que redacta en 1473 el eslabón final de los grandes diccionarios de esta larga cadena, *Al-ḍarūrī fī al-luġa al-'ibrāniyya* (que sólo recientemente ha visto la luz).<sup>89</sup> Gracias a esta interesante obra

88. Fue impresa en Viena en Friedlander - Kohn 1865. Le dedica especial atención Zwiep 1997.

89. Jiménez Sánchez 1996. [Más tarde, ella misma lo tradujo íntegramente al castellano, Jiménez Sánchez, 2004. De la edición de la sección gramatical del diccionario se ha encargado Cohen 2000. Hay además una edición en grafía

rescatada del olvido, podemos hoy completar la perspectiva general de la evolución de los estudios filológicos hebreos en la Península Ibérica hasta el momento mismo de la expulsión.

---

árabe por del Valle 2004.]. En el Congreso del Misgav Yerušalayim celebrado en Jerusalén en 1988 la Dra. Targarona leyó una ponencia sobre las consonantes en la Introducción a esta obra de Ibn Danan [Targarona 1994], y yo mismo sobre su teoría de las vocales [Sáenz-Badillos 1994]. Asimismo, en el Congreso Internacional del Brit Ivrit Olamit celebrado en Barcelona en 1988 tuve ocasión de analizar el conjunto de la introducción gramatical a su obra lexicográfica [Sáenz-Badillos 1992].

## El estudio de la poesía y la prosa hispanohebraica en los últimos cincuenta años

El último medio siglo, precisamente el tiempo en que la Universidad de Granada ha venido editando la *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, ha contribuido de manera notable al progreso en el conocimiento de la obra literaria que nos legaron los judíos de la Península Ibérica durante el Medievo. Los trabajos pioneros de los miembros más destacados de la *Wissenschaft des Judentums*, como L. Zunz, M. Steinschneider, o S. D. Luzzatto, continuados durante la primera mitad del siglo xx por algunos estudiosos ilustres de la talla de H. Brody,<sup>1</sup> I. Davidson,<sup>2</sup> M. Zulay, D. Yellin,<sup>3</sup> Š. Spiegel, B. Klar, etc., han dado pleno fruto a lo largo de la segunda mitad del mismo siglo. En pocas palabras, las últimas cinco décadas han visto incrementar sensiblemente el número de autores y textos hispanohebreos, gracias sobre todo a los hallazgos de nuevos manuscritos, han visto salir a la luz ediciones críticas de mayor calidad, y han sido testigo de abundantes estudios literarios, lingüísticos e históricos que han ayudado a entender adecuadamente la obra de los judíos peninsulares en su entorno sociológico y cultural.

Se trata en realidad del fruto de la obra de dos generaciones con diferencias bastante significativas. La primera, con unos

1. Editor, entre otras muchas cosas, de la obra de Yēhudah ha-Levi. Comenzó a publicarse en Berlín, Brody 1894. Los cuatro tomos de la edición fueron completados posteriormente por A. M. Haberman en la reedición de la obra (Haberman 1971).

2. Entre sus obras más destacadas, Davidson 1907, y sobre todo, su gran recopilación de información sobre los poemas hebreos, Davidson 1924.

3. Editor, por ejemplo, de la obra de Todros Abulafia: Yellin 1932-1936.

cuantos nombres ilustres, llevó a cabo una auténtica labor de pioneros, mientras que la segunda, contando ya con un buen número de investigadores, pudo edificar a partir de lo que ya habían alcanzado los grandes estudiosos de los años anteriores.

Refiriéndonos en primer lugar a la literatura hispanohebrea en general, es de justicia reconocer el impulso que han significado para el avance de estos estudios algunas instituciones, editoriales y revistas que han concedido un relieve especial a los mismos. Entre las primeras habría que mencionar las Universidades de Israel (la Hebrew University de Jerusalén, las de Tel Aviv, Haifa, Bar Ilan y Beer (Sheva), junto a otras europeas (en especial españolas, como la Complutense de Madrid, la Universidad de Granada, la de Barcelona, Salamanca, etc.) y americanas (el Jewish Theological Seminary of America, New York University, Cornell University, UCLA, etc.). Asimismo, Institutos como el *Maḵon lē-ḥeḡer ha-širah wē-ha-piyyuṭ* de Jerusalén, (que heredó unas funciones similares a lo que fuera en su día el Instituto Schocken, primero en Berlín y luego en Jerusalén), el *Misgav Yerushalayim*, el Arias Montano (hoy integrado en el Instituto de Filología del CSIC en Madrid), el Instituto de Microfilm y la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Jerusalén, el *Maḵon Katz* de la Universidad de Tel-Aviv, el Instituto Haberman de Lod, la Unidad de la *Genizah* de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, algunas secciones del CNRS francés, etc., se han significado por el interés manifiesto que han mostrado por estos temas.

Entre las editoriales que mayor servicio han prestado a la difusión de la obra de los autores hispanohebreos cabe destacar Riopiedras (Barcelona), El Almendro (Córdoba) y Aben Ezra (Madrid) en España, la Academia de la Lengua Hebrea y la Academia de las Ciencias en Israel, así como algunas otras de diversos países que no han ahorrado esfuerzos por publicar y difundir los temas relacionados con la cultura de los judíos hispanos.

De entre las publicaciones periódicas que con mayor calor han acogido este tipo de materias podemos destacar, junto a la propia *MEAH* otras revistas como *Tarbiz*, *Sefarad*, *REJ*, *YMḤSI*, *Qobetz*

*al yad, Prooftexts, Meḥqare Yērušalayim lē-sifrut 'ībrit, Qiryat Sepher*, la ya desaparecida *Hasifrut, Hebrew Studies*, etc.

Una parte significativa de los más recientes avances en nuestro conocimiento de la literatura hispanohebrea se debe a que en los últimos cincuenta años los estudiosos han tenido acceso primero a los ricos fondos de manuscritos y fragmentos de la *Genizah*,<sup>4</sup> y, más recientemente, a las colecciones de manuscritos de las bibliotecas de Rusia, en cuyo catálogo se está trabajando en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Jerusalén. A ello hay que añadir, sin duda, el progreso que se ha alcanzado en el conocimiento de los fondos manuscritos de otras Bibliotecas, en la catalogación de importantes colecciones,<sup>5</sup> en los precisos estudios paleográficos y codicológicos, llevados a cabo especialmente por M. Beit-Arie y sus discípulos.<sup>6</sup> Todo ello ha permitido la edición, unas veces diplomática y otras crítica, de varias obras de autores hispanohebreos hasta ahora desconocidas o conocidas de manera muy deficiente.<sup>7</sup>

Recogiendo esos avances se han publicado algunas obras que buscan una perspectiva global de esta rica producción literaria. Cada una representa, a su manera y dentro de sus necesarias limitaciones, el estado del saber en el momento de su aparición: en su tiempo fueron enormemente útiles la literatura de M. Waxman,<sup>8</sup>

4. Véase, por ejemplo, Reif 1988, entre otras muchas publicaciones sobre los fondos de la *Genizah*.

5. Allony 1957-1968. Más recientes son, por ejemplo, Beit-Arie 1994; Reif 1997; o B. Richler, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma Catalogue*, que aparecerá en breve. [Vio la luz como Richler 2001. Más tarde publicó la colección del Vaticano, Richler 2008 y acaba de revisar su Guía, Richler 2014.]

6. Véase, por ejemplo, Beit-Arie 1981; Beit-Arie 1993; Sirat - Beit Arie 1972, etc.

7. Como es el caso, sobre el que volveremos más adelante, de Šēmu'el ha-Nagid, Šēlomoh ibn Šáson, etc.

8. Waxman 1960.

o la de D. Gonzalo Maeso<sup>9</sup> y la de J. M<sup>a</sup> Millás Vallicrosa,<sup>10</sup> así como los interesantes estudios histórico-literarios de S. Baron.<sup>11</sup> En la última década puede decirse que se han actualizado los datos conocidos, y a partir de ellos se han buscado nuevas visiones de conjunto. Podemos mencionar entre ellas la visión general de Sáenz-Badillos,<sup>12</sup> la mucho más detallada de Schirrmann-Fleischer,<sup>13</sup> la siempre personal y valiosa de T. Rosen,<sup>14</sup> y la más reciente de A. Navarro, ultimada y a punto de aparecer cuando se escriben estas notas. \* Aunque de dimensiones demasiado reducidas, y necesitado ya de actualización, el *Diccionario de Autores Judíos. (Sefarad Siglos X-XV)* de A. Sáenz-Badillos y J. Targarona<sup>15</sup> ofrece una información básica sobre los autores hispanohebreos.

Resulta bastante determinante la postura afectiva con la que el lector se acerca a esta literatura de los judíos de Sefarad y que le hace verla como algo propio o algo totalmente indiferente o ajeno. Así, en Israel los niños oyen hablar en la escuela de esta etapa brillante de su pasado, e incluso aprenden de memoria poemas de los grandes autores clásicos; como contrapartida negativa, algunos estudiosos siguen viendo a estos autores como escritores del pueblo judío que sólo por accidente escribieron en al-Andalus o en los reinos cristianos, sin interesarse en absoluto por el entorno histórico, social o cultural en el que nació esta producción literaria, ni por sus conexiones con las corrientes de su tiempo que se reflejan en las literaturas más cercanas. Partiendo de un clima

9. Gonzalo Maeso 1960.

10. Millás Vallicrosa 1967.

11. Por ejemplo, Baron 1968 ss.

12. Sáenz-Badillos 1991A.

13. Schirrmann - Fleischer 1995; Schirrmann - Fleischer 1997.

14. Rosen 1997.

\* [Navarro Peiro 2006.]

15. Sáenz-Badillos - Targarona 1991.

muy distinto, en países como España nos hemos movido, incluso en las últimas décadas, entre el desconocimiento (o tal vez olvido más o menos pretendido de esta producción literaria),<sup>16</sup> y la paulatina toma de conciencia de que nos encontramos ante una parte importante del legado cultural hispano,<sup>17</sup> una de las literaturas en lengua no castellana que enriquecen el panorama de nuestro pasado.<sup>18</sup> Concedamos que no ha permitido el acceso directo a esos textos la dificultad que supone el que estén escritos en una lengua que se desconoce, a pesar de que haya sido utilizada en algunos lugares de la Península durante más tiempo que ninguna otra lengua hispánica. Pero de ningún modo se puede justificar la ignorancia de los mismos: desde hace años disponemos de numerosas traducciones y estudios que han contribuido a difundir y popularizar el conocimiento de este sector de nuestra cultura, a pesar de que sólo determinados sectores de intelectuales se hayan hecho eco de ellos.<sup>19</sup>

En general, los avances que se han realizado durante estos cincuenta años son bastante espectaculares.<sup>20</sup> En las ediciones críticas de textos hispanohebreos se ha progresado no poco, aunque es mucho lo que queda todavía por hacer. Los textos medievales en general, y los hispanohebreos en particular, no habían gozado en etapas anteriores de una suerte similar a los escritos en otras lenguas clásicas, romances o germánicas. Editados a partir de escasos manuscritos, con excesivo número de conjeturas o con intervenciones arbitrarias que modificaban la tradición tex-

16. Como resulta llamativo e hiriente en el quinto volumen de la *Historia de Andalucía* dirigida Prieto Martín 1983-1984.

17. Gonzalo Maeso 1972.

18. Véase el trabajo de Díaz Esteban 1980.

19. Pagis 1979 ofrecía hace ya años interesantes consideraciones sobre el estudio de la literatura hebrea.

20. Eso no significa que haya perdido actualidad la afirmación de D. Pagis en el trabajo mencionado en la nota anterior, de que queda un largo camino que recorrer (p. 127). Veintitantos años más tarde, sigue siendo plenamente válida.

tual recibida sin justificación alguna, su grado de fiabilidad era en muchos casos deplorable. Sin que se puedan lanzar campanas al vuelo en este terreno, hay que reconocer que al comenzar el siglo XXI la calidad de los textos de los que disponemos ha aumentado de manera muy sensible en no pocos casos.

Los textos editados en Israel suelen ir acompañados de notas que señalan las fuentes bíblicas y rabínicas y de observaciones lingüísticas que explican en hebreo las oscuridades de los pasajes. Evidentemente, ese tipo de comentario sólo llega a lectores con conocimiento sólido de la lengua hebrea medieval y moderna. Por eso, no es de extrañar la importancia que se ha concedido en otros países como España, Estados Unidos, Francia o Alemania a las traducciones de estos textos, que generalmente van acompañadas del mismo tipo de comentarios en las lenguas respectivas. Los estudios de todo género se han multiplicado también, tanto en hebreo como en inglés, español, etc.

El mejor conocimiento de estos escritos se ha logrado partiendo de los más diversos puntos de vista e intereses de los estudiosos que les han dedicado su atención. En primer lugar, se ha avanzado no poco en la comprensión del trasfondo histórico tanto de las comunidades judías de Al-Andalus como de las establecidas en los reinos cristianos de la Península. El entendimiento de las circunstancias históricas en las que vivieron estos autores y de los problemas ideológicos y prácticos a los que debieron hacer frente, el comprender la función social que desempeñaron, las facetas de la vida diaria compartida con sus vecinos, y el horizonte de categorías estéticas y valores en el que se movían, ha permitido entender más adecuadamente el entronque sociológico de su producción literaria. Asimismo, la perspectiva de la literatura comparada, el examen de lo que supuso el contacto con la cultura árabe y romance, el estudio de los géneros literarios, el análisis del entronque social de esta literatura, el estudio de la lengua, la filología y la exégesis, de las ciencias y la medicina, han ido matizando sustancialmente nuestro mejor conocimiento de esta producción literaria.

Debería haberse superado en las últimas décadas una perspectiva cargada de peso ideológico y nacionalista, que no ve en todo el periodo sino un capítulo más de la historia cultural del pueblo judío, pero no estoy seguro que esa superación se haya producido en todos los casos, ya que todavía se publican estudios elaborados desde puntos de vista y categorías totalmente exclusivistas, prescindiendo de cualquier otro punto de referencia que no sean las propias fuentes judías. Sin embargo, los estudiosos más destacados y dignos de ese nombre adoptan por lo general perspectivas más abiertas, menos partidistas, que les permiten entender el fenómeno de la creación literaria desde la crítica literaria y las corrientes intelectuales propias de la época y el entorno. Veamos primero lo que ha ocurrido en el ámbito del estudio de la poesía hebrea, y a continuación hablaremos con mucha mayor brevedad de la prosa literaria.

## 1. EL ESTUDIO DE LA POESÍA HEBREA DURANTE LOS ÚLTIMOS CINCUENTA AÑOS.

La producción de libros y artículos sobre la poesía hebrea medieval ha sido abundante en el último medio siglo. Hasta la fecha de su muerte, en 1981, uno de los estudiosos a los que más debe esta área del saber, J. (H.) Schirmann, fue publicando cada año en *Qiryat Sepher* un panorama del estado de la investigación sobre la poesía hebrea durante ese periodo.<sup>21</sup> Los artículos publicados entre 1948 y 1978 fueron recogidos y ordenados en un único volumen por algunos de sus discípulos.<sup>22</sup> Y. David

21. Dentro de las fechas a las que nos referimos en este trabajo, su primer estudio es Schirmann 1951, mientras que el último de estos panoramas bibliográficos se refiere al año 1979 y apareció en Schirmann 1980.

22. Por Davidson - Adler et al. 1989.

continuó la recopilación de trabajos sobre literatura hebrea en la década siguiente.<sup>23</sup>

En todo lo que se refiere a la poesía, secular y litúrgica, J. (H.) Schirmann fue la gran personalidad que marcó de manera indeleble la investigación sobre este campo durante el tercer cuarto del siglo xx. En unas palabras programáticas que con su saber magistral pronunció en 1967 advertía que estamos lejos de haber completado el estudio bibliográfico e histórico sobre el que debe construirse la verdadera crítica literaria, analizando el poema como creación literaria y artística. Llamaba asimismo la atención sobre la necesidad de que la investigación sobre la poesía hebrea no se quedara a la zaga de las tendencias de los estudios literarios que se estaban desarrollando en Europa, quedándose dentro de su propio mundo cerrado.<sup>24</sup> Son palabras que siguen teniendo hoy plena actualidad. A J. (H.) Schirmann hay que agradecerle un trabajo incansable de búsqueda de nuevos textos de poesía hebrea, de estudios y comentarios, y una gran actividad docente de la que salió toda una escuela de expertos estudiosos que continuarían su labor de manera más o menos directa en los años siguientes. De entre ellos destacan sin duda E. Fleischer, D. Pagis, I. Levin, y Y. David, que han prolongado su actividad hasta nuestros días. Otros estudiosos israelíes dignos de mención especial en ese tercer cuarto de siglo son, A. Habermann, A. Mirsky, A. S. Halkin, y, aunque en otro nivel menos académico, el meritorio D. Yarden. Lingüistas israelíes de la talla de N. Allony<sup>25</sup> o Sh. Abramson,<sup>26</sup> contribuyeron de manera decisiva a iluminar aspectos de la lengua empleada en la poesía medieval. N. Allony publicó además importantes estudios sobre la métrica hispanohebrea.<sup>27</sup>

23. David 1985.

24. Schirmann 1967.

25. Véase la recopilación de trabajos aparecida después de su muerte Allony 1986.

26. Abramson 1965.

27. Por ejemplo, Allony 1951.

Fuera de Israel, cabe destacar la actividad de S. Stern (Oxford), J. M. Millás Vallicrosa (Barcelona), F. Cantera y F. Pérez Castro (Madrid), D. Gonzalo Maeso (Granada) y algunos de sus más directos discípulos.

A esos nombres ilustres debería sumarse el de algunos historiadores que contribuyeron asimismo al mejor conocimiento del trasfondo histórico del judaísmo español, marco en el que se escribieron todas estas creaciones literarias. No es posible olvidar nombres como los de F. (Y.) Baer,<sup>28</sup> E. Ashtor,<sup>29</sup> F. Cantera, S. Baron, G. Scholem, etc.

Los resultados de la labor de esos estudiosos destacados han sido realmente espectaculares y novedosos. Algunos autores fueron completamente descubiertos de nuevo durante estos años: si no los grandes clásicos, cuya obra y *dīwān* habían sobrevivido gracias a sus propios méritos y al interés tanto de sus contemporáneos como de los estudiosos del siglo XIX y comienzos del XX, al menos una serie de autores de segunda fila cuyos escritos literarios apenas se conocían. J. (H.) Schirmann, además de redactar diversos estudios sobre autores poco conocidos<sup>30</sup> publicó en su antología fundamental<sup>31</sup> muestras de la obra de numerosos autores de los que apenas se sabía algo más que el nombre. N. Allony recopiló las obras dispersas de Dunaš ben Labraṭ;<sup>32</sup> A. Mirsky presentó por primera vez reunidas las composiciones de Yiṣḥaq ibn Jalfun;<sup>33</sup> D. Pagis publicó la obra poética de Levi ibn

28. Baer 1913. Baer 1929-1936. Baer 1944, traducido al inglés en Baer 1961 y traducida al castellano en Baer 1981.

29. Ashtor 1966, traducido al inglés en Ashtor 1979.

30. Tales como los coetáneos de Yēhudah ha-Levi, los escritos polémicos de Bonafed, etc.

31. Schirmann 1954-1956.

32. Allony 1947.

33. Mirsky 1961 [y véase la nueva edición de parte de sus poemas en Brener 2003].

al-Tabban.<sup>34</sup> E. Fleischer reunió en su tesis doctoral muchos poemas litúrgicos de Yosef ibn Abitur,<sup>35</sup> etc.

Numerosas composiciones de autores ya conocidos, o anónimas, vieron la luz durante ese cuarto de siglo, sobre todo gracias al estudio de los ricos fondos de la *Genizah* de El Cairo conservados en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge y en otros lugares. Un ejemplo de ello son de nuevo los *Širim ĥadašim min ha-gēnizah* publicados por H. Schirmann.<sup>36</sup> En otros muchos artículos y estudios se publicaron y comentaron por estos años nuevos poemas de los autores hebraicoespañoles, sobre todo por parte de investigadores israelíes.

Las ediciones críticas de autores hispanohebreos no aumentaron de forma espectacular, pero sí se incrementó la calidad de los textos disponibles. Especialmente digna de mención es, en esta generación de estudiosos, la edición de la poesía secular de Šelomoh ibn Gabirol por parte de J. (H.) Schirmann.<sup>37</sup> Es también de agradecer el esfuerzo que en su día hizo D. Yarden por mejorar la calidad de los textos de Šemu'el ha-Nagid (*Ben Tēhillim*, *Ben Mišle*, *Ben Qohelet*),<sup>38</sup> Šelomoh ibn Gabirol (poesía secular y litúrgica),<sup>39</sup> y la poesía litúrgica de Yēhudah ha-Levi;<sup>40</sup> su búsqueda de fuentes, y sus utilísimas notas ayudaron notablemente a mejorar el conocimiento de esos grandes clásicos, si bien su intervención personal en los textos, las numerosas conjeturas y «arreglos» del texto de los manuscritos, no siempre estaban en consonancia con los criterios exigentes de la crítica textual de nuestros días. La excelente edición que preparó A. Halkin del

34. Pagis 1967.

35. Fleischer 1967.

36. Schirmann 1965.

37. Schirmann 1974.

38. Yarden 1966-1992. Anteriormente había aparecido la edición de Abramson - Haberman 1945-1953.

39. Yarden 1971-1972; Yarden 1975.

40. Yarden 1978.

texto original del *Kitāb* de Mošeh ibn ‘Ezra, obra básica para conocer la poética de los escritores de al-Andalus, con una nueva traducción al hebreo actual, puede considerarse asimismo como una de las grandes contribuciones al conocimiento de los escritores de la época medieval.<sup>41</sup>

La misma tónica ha seguido imperando durante los últimos veinticinco años, en los que han continuado ese trabajo los discípulos de los grandes maestros de la generación anterior. Así, en Israel, además de Dan Pagis, Ezra Fleischer, Israel Levin, y Yonah David, a caballo entre una y otra generación, Yosef Yahalom, Mati Huss (Jerusalén), Tova Rosen, Zvi Malachi, Tova Beeri (Tel Aviv), Yosef Tobi, Aviva Doran, Yosef Dana (Haifa), Efraim Hazan, Binayamin Bar-Tiqva (Bar Ilan), han continuado esa brillante tradición. En Estados Unidos se han dedicado de modo especial a la poesía hebrea, con aportaciones brillantes, Raymond Scheindlin (JTHS, New York) y Ross Brann (Cornell). En España, Angel Sáenz-Badillos, Angeles Navarro, Judit Targarona, Carlos del Valle (Madrid), María José Cano y Aurora Salvatierra (Granada), etc. En Francia Masha Itzhaqi (Paris); en Holanda Arie Schippers, etc.

La obra de los autores hispanohebreos se va conociendo mejor gracias a nuevas ediciones de estos últimos años. Así, Dan Pagis completó la edición de Brody de los poemas seculares de Mošeh ibn ‘Ezra con un tercer volumen.<sup>42</sup> Ezra Fleischer ha publicado innumerables artículos con nuevos poemas de autores hebreos de al-Andalus (incluyendo autores andalusíes anteriores a Měnaḥem,\* además del primero que al parecer puede atribuirse

41. Halkin 1975; unos años más tarde aparecería la edición de Abumalham Mas 1986, con traducción española; el libro ha sido estudiado de manera especial por R. Brann, J. Dana, etc.

42. Apareció en Pagis 1977, y completaba los dos primeros, editados por Brody 1934 y Brody 1942.

\* [Fleischer 1988. Reeditado en Fleischer 2010.]

a una poetisa hebrea, la mujer de Dunaš ben Labraṭ.\* Yonah David, además de editar algunos poetas menores, como Naḥum,<sup>43</sup> Yēḥi'el ben ha-Roš,<sup>44</sup> o Yosef Bensuli,<sup>45</sup> publicó la obra de Yosef ibn Šaddiq,<sup>46</sup> y recopiló los poemas de Yiṣḥaq ibn Gayyat.<sup>47</sup>

En las últimas décadas se ha «redescubierto» la obra de autores como Yiṣḥaq ben Šēlomoh al-Aḥḍab, que escribió su obra en Sicilia,<sup>48</sup> del poeta de Girona Zēraḥyah ha-Levi,<sup>49</sup> de Šēlomoh ibn Šáson, el poeta del Norte de Castilla en la primera mitad del siglo XIV,<sup>50</sup> o de los autores que formaron el llamado «círculo de Zaragoza», a fines del siglo XIV y comienzos del XV, cuyos poemas se van conociendo paulatinamente.<sup>51</sup>

De las ediciones críticas y científicas de los autores clásicos aparecidas en este último periodo creemos que vale la pena mencionar la de la poesía litúrgica de Abraham ibn 'Ezra por I. Levin,<sup>52</sup> y la edición de *Ben Tēhillim* de Šēmu'el ha-Nagid en dos volúmenes (bilingües) por A. Sáenz-Badillos y J. Targarona,<sup>53</sup> así como la antología de 142 poemas de Yēhudah ha-Levi (A.

\* [Fleischer 1984. Reeditado en Fleischer 2010.]

43. David 1974.

44. David 1985A.

45. David 1979.

46. David 1982. Trad. Española en David 1987.

47. David 1987A.

48. Raanan 1988.

49. Mezlis 1984.

50. Chamiel 1962.

51. Šēlomoh de Piera, mal editado hace unos años por Bernstein 1942, está siendo conocido gracias sobre todo a los trabajos de J. Targarona [Targarona 1999 y Targarona - Scheindlin 2001]; Vidal ben Benvenist, y Vidal ben Labi', gracias a trabajos de Vardi 1987 y Vardi 1996, que todavía deberán perfilarse no poco; Šēlomoh Bonafed, gracias a Bejarano Escanilla [1989 y Bejarano Escanilla 1991] y Sáenz-Badillos [2000], etc.

52. Levin 1975.

53. Sáenz-Badillos - Targarona 1988a y Sáenz-Badillos - Targarona 1998. Añade nuevos manuscritos no utilizados en las ediciones anteriores, y edita un texto hebreo crítico.

Sáenz-Badillos, J. Targarona, estudios literarios de A. Doron), que incluye un nuevo texto crítico de los mismos.<sup>54</sup> Según nuestras noticias, en este momento Y. Yahalom está trabajando seriamente en una nueva edición del *Dīwān* de Yēhudah ha-Levi (incluyendo los numerosos manuscritos de las bibliotecas rusas), mientras que M. Itzhaqi prepara la edición de la poesía secular de Abraham ibn ‘Ezra.

La publicación de nuevos poemas de los autores hispanohebreos ha continuado también en las últimas décadas, completando nuestro conocimiento de la poesía hebrea de la «edad de Oro» y la de la España cristiana. Aparte de la labor aislada de algunos investigadores, sobre todo desentrañando los fondos de la *Genizah*, han resultado decisivos los trabajos dirigidos por el Prof. E. Fleischer en el ya mencionado *Maḳon lē-ḥeḡer ha-širah wē-ha-piyyuṭ* de Jerusalén. Entre los poemas hebraicoespañoles recogidos en el *Thesaurus* de Davidson y los que se reseñan en el fichero que ha ido elaborando estos últimos años el Prof. E. Fleischer, tras expurgar la mayor parte de los poemas seculares y litúrgicos conservados en las colecciones de fragmentos de la *Genizah*, hay una diferencia cuantitativa abismal. Es un reflejo de los avances que se han ido produciendo a lo largo de tres cuartos de siglo, y un instrumento de trabajo de enorme valor. El día que se pueda llevar a buen término el proyecto de dicho Instituto de digitalizar los poemas contenidos en los manuscritos de la *Genizah*, la investigación de la poesía hebrea habrá dado un paso fundamental hacia adelante.

De manera monográfica y concreta ha merecido atención la obra de algunos de los más destacados autores hispanohebreos, como Šēmu’el ha-Nagid,<sup>55</sup> Šēlomoh ibn Gabirol,<sup>56</sup> Yišḥaq ibn

54. Sáenz-Badillos - Targarona 1994.

55. Levin 1963. Entre los trabajos sobre su obra tienen especial interés: Bargebuhr 1968; Brann 1997; Hamori 1996; Rosen 1986; Schirmann 1951A; Segal 1975.

56. Millás Vallicrosa, 1945, reed. Millás Vallicrosa 1993; Loewe 1989; Sáenz-Badillos 1992A. Otros trabajos interesantes sobre este autor son Scheindlin 1993; Scheindlin 1994; Scheindlin 1996; Tanenbaum 1993: 65-130.

Gayyat,<sup>57</sup> Mošeh ibn ‘Ezra,<sup>58</sup> Yēhudah ha-Levi,<sup>59</sup> Abraham ibn ‘Ezra,<sup>60</sup> Ṭodros Abulafia,<sup>61</sup> etc.

El estudio de los materiales nuevos y antiguos ha experimentado también notables avances. Durante años, las excelentes presentaciones clásicas de la poesía secular andalusí de D. Pagis,<sup>62</sup> y la de la poesía litúrgica de E. Fleischer,<sup>63</sup> fueron las exposiciones más completas de los diversos aspectos, técnicas, imágenes y motivos, así como de los distintos géneros literarios representados en la poesía hispanohebraica. Durante las últimas décadas del siglo, junto a trabajos valiosos, pero cargados de ideología tradicional

57. Katz 1994.

58. Díez Macho 1953. Algunos trabajos importantes sobre la poesía y la poética de este autor: Pagis 1970; Allony 1975; Brann 1981; Brody 1933-34; Dana 1996; Scheindlin 1976; Scheindlin 2000: 252-264.

59. Millás Vallicrosa 1947; Doron 1985; la misma autora recogió una buena colección de artículos sobre este poeta: Doron 1988; Hazan 1983. Resultan particularmente interesantes los siguientes trabajos sobre su obra: Baron 1941; Brann 1987; Hamori 1985; Sáenz-Badillos 1996; Scheindlin 1993A; Yahalom 1995; Brann 2000. Estando ya concluido este artículo llega hasta mí el magnífico estudio de Gil - Fleischer 2001. Se trata de la edición, traducción hebrea y explicación de cincuenta y cinco documentos (en judeoárabe) de la *Genizah* que tratan de detalles de la vida de Yēhudah ha-Levi en al-Andalus y sobre todo en Egipto; casi todos habían sido descubiertos por Goitein, e incluidos en sus estudios sobre nuestro poeta, pero aquí se presenta la totalidad de los textos con un estudio prácticamente exhaustivo que permitirá formarse una idea mucho más exacta de las circunstancias de los últimos años de la vida de Yēhudah ha-Levi y de los personajes con los que se relacionó.

60. Levin 1969. Pueden verse también algunos de los trabajos reunidos en Díaz Esteban 1990.

61. Doron 1989. Puede verse también Sáenz-Badillos 1988. Sáenz-Badillos 1996. Sáenz-Badillos 1999.

62. Pagis 1976.

63. Fleischer 1975.

64. Véase, por citar sólo un ejemplo, su estudio monográfico sobre Yišḥaq ben Giyat, Katz 1994.

como los de S. Katz,<sup>64</sup> E. Hazan,<sup>65</sup> o Z. Breuer,<sup>66</sup> surgirían poco a poco en el mundo de estas disciplinas nuevas perspectivas y tendencias en el análisis de los escritos. Entre ellas, un nuevo enfoque que tiene particularmente en cuenta las condiciones sociológicas en las que surge la obra de estos poetas. Si esa tendencia se anunciaba ya, de uno u otro modo, en algunos trabajos de J. (H.) Schirmann<sup>67</sup> y de G. Cohen,<sup>68</sup> será visible sobre todo en los estudios de Raymond Scheindlin<sup>69</sup> y de Ross Brann.<sup>70</sup>

R. Scheindlin elabora una nueva imagen de los poetas hebreos andalusíes partiendo de una investigación comparada de la poesía árabe y judía. En su *Wine, Women, & Death* analiza poemas refinados de al-Andalus «sobre la buena vida» que reflejan los ideales aristocráticos de armonía, equilibrio, y control en medio de ritmo y procedimientos retóricos. Esos poemas se escribían en círculos de judíos adinerados, completamente educados en la lengua y literatura árabes, que eran al mismo tiempo piadosos, sabios, y totalmente fieles a los intereses judíos, que se adaptaron a la sociedad musulmana, haciéndose aceptar dentro de ella, pagando el precio de la aculturación, pero no de la conversión. Tales poetas seguían siendo judíos, pero asimilaron la tradición literaria árabe y lograron la síntesis con su propia herencia literaria. En *The Gazelle* se pregunta Scheindlin cómo los mismos poetas eran capaces de escribir tipos tan distintos de poesía, secular para los cortesanos judíos, y litúrgica para las comunidades que se reunían en la sinagoga, y en qué grado eran capaces de llegar a un tipo de simbiosis cultural, perteneciendo a la vez a Israel y a un género internacional de intelectuales.

65. Por ejemplo, junto a otros trabajos muy interesantes sobre la poesía en el Norte de África, Hazan 1983.

66. Breuer 1993.

67. Por ejemplo, en Schirmann 1954.

68. Cohen 1967.

69. Scheindlin 1986; Scheindlin 1991.

70. Brann 1991.

Por su parte, Brann ofrece una panorámica original de la atmósfera espiritual y cultural en la que vivían los poetas andalu-síes entre sus vecinos musulmanes, adaptándose a la vida urbana y a la cultura árabe. Estudia de modo especial el topos del «poeta arrepentido», reflejo de las actitudes contradictorias del poeta hacia la poesía y signo de las ambigüedades y conflictos inherentes en su cultura: en su opinión los poetas vivían en dos mundos culturales gobernados por sistemas de valores muy distintos, y a veces opuestos, tratando de ser fieles a la tradición judía sin renunciar a los ideales de la educación árabe. Esa ambigüedad cultural se refleja en la actitud del poeta arrepentido que en su vejez lamenta haber compuesto poesía en estilo árabe cuando era joven, pero nunca deja de escribir.

La literatura comparada, y en particular la búsqueda de paralelos con la literatura árabe, ha permitido otros interesantes progresos en el conocimiento de la época andalusí. Así, A. Hamori ha iluminado el carácter de la poesía hebrea andalusí a partir del estudio de algunos aspectos esenciales de la poesía árabe medieval, de la evolución de sus géneros y técnicas.<sup>71</sup> Por su parte, A. Schippers ha analizado diversos temas poéticos y motivos que se encuentran en la poesía hebrea andalusí y que son en realidad préstamos de la literatura árabe, imitación de géneros poéticos, imágenes y motivos árabes; ha tratado asimismo cuestiones tales como la convención, la imitación y la originalidad en la poesía hebrea de acuerdo con las categorías de la época.<sup>72</sup> Asimismo, I. Levin ha rastreado a fondo los autores árabes clásicos en busca de fuentes y claves para mejor entender los grandes géneros de la poesía hebrea andalusí.<sup>73</sup> R. Drory<sup>74</sup> y Y. Tovi<sup>75</sup> han aportado

71. Hamori 1972, así como en otros trabajos más específicamente dedicados a la literatura hispanohebrea.

72. Schippers 1994. [Schippers 2009].

73. Levin 1980 y 1995.

74. Véase Drory 1980, y sobre todo su libro póstumo Drory 2000.

75. Tovi 2000.

también nuevos e interesantes puntos de vista sobre las relaciones entre la poesía árabe y hebrea.

No puede decirse que sea igualmente afortunado el estudio comparado de la literatura hebrea escrita en los reinos cristianos. Si por considerarse una época «epigonal» se le ha dedicado mucha menos atención que al periodo andalusí propiamente dicho, bien sea por cuestiones de planteamiento ideológico, o por desconocimiento de las literaturas romances, los primeros pasos dados por Schirmann en esta dirección apenas han tenido eco y continuación entre los estudiosos de la literatura hebrea. Y si hoy disponemos de una buena fuente de información sobre la producción literaria de la época gracias al volumen iniciado por el mismo Schirmann y sustancialmente completado por E. Fleischer,<sup>76</sup> se tiende a ver la obra de toda esta época más desde una perspectiva interna de evolución de la literatura hebrea que desde un verdadero entendimiento de esta creación literaria en el entorno cultural en el que nació. Algunos intentos de A. Doron, con más intuición que rigor metodológico, y unos cuantos trabajos de A. Sáenz-Badillos, J. Targarona, o R. Brann han apuntado al menos en esta dirección, que merecería mucha más atención en el futuro.

El estudio histórico del judaísmo en la Península Ibérica, tanto en el ámbito musulmán como en el de los reinos cristianos se ha desarrollado también de manera muy importante, contribuyendo así a hacer más inteligible el sentido de la creación literaria de los miembros de esas comunidades judías en su momento y lugar concretos. Por lo que toca a al-Andalus, además de los estudios clásicos ya citados de E. Ashtor o S. D. Goitein,<sup>77</sup> pueden mencionarse buenos análisis de épocas concretas, como el de D. Wasserstein sobre los reinos de Taifas,<sup>78</sup> o los excelentes volúmenes de la Historia de España de Menéndez Pidal dirigidos por M. J.

76. Schirmann - Fleischer 1997.

77. Goitein 1967-1993.

78. Wasserstein 1985.

Viguera<sup>79</sup> sobre la época de los almorávides y almohades y sobre el reino nazarí de Granada. El trasfondo histórico en el que vivieron las aljamas judías en los reinos cristianos del Norte ha sido objeto de numerosos trabajos por parte de destacados historiadores, tanto israelíes (H. Beinart, Y. Tov Assis), como españoles (C. Carrete, J. R. Magdalena, J. Carrasco, Hinojosa, M. A. Ladero, J. Valdeón, R. Peinado, etc.) y americanos (N. Stillmann, B. Septimus, R. Chazan, J. Gerber, D. Nirenberg, etc.).

Las nuevas tendencias del estudio de la literatura (*New Criticism*) han asomado, aunque débilmente, en el horizonte de los estudios de la poesía hebrea medieval. Tal es el caso de alguno de los estudios de E. Zernach y T. Rosen, aplicando principios de la poética moderna, buscando las estructuras y los efectos fónicos estéticos, al estudio de Ibn Gabirol<sup>80</sup> o Šemu'el ha-Nagid.<sup>81</sup> Expertos en teoría de la literatura de la Universidad de Tel Aviv como I. Eben-Zohar,<sup>82</sup> B. Hrushowski,<sup>83</sup> o R. Tsur han aplicado en ocasiones las nuevas tendencias al estudio de las técnicas poéticas empleadas por los autores medievales. En el caso de R. Tsur, resulta particularmente interesante su aplicación a esta poesía de la llamada «poética cognitiva», esto es, la investigación del

79. Viguera Molins 1994; Viguera Molins 1997; Viguera Molins 2000.

80. Zernach 1962. Esta línea de investigación inspirada en el *New Criticism* y aplicada no a la literatura de nuestros días, sino a la de una época tan distinta como la medieval, no fue demasiado bien acogida por los estudiosos de la literatura hebrea medieval del momento, que consideraban que de este modo no se tenía en cuenta la estética de la época, y se proyectaba sobre los autores medievales unos procedimientos sólo utilizados en poesía muchos siglos más tarde. Véanse, por ejemplo, los comentarios de Pagis 1979: 140.

81. Zernach - Rosen-Moked 1983.

82. Editor durante años de la revista *Ha-sifrut*, lamentablemente desaparecida. Véase, por ejemplo, Ben-Zohar 1966.

83. Son dignos de mención sus estudios sobre rima y metro hebreos, como el incluido en el artículo en la *Encyclopedia Judaica* (Hrushowski 1971) [Reeditado en Hrushowski 2007]. Véase también Hrushowski 1980; Hrushowski 2000.

proceso humano de información que da forma al lenguaje poético y la forma literaria.<sup>84</sup> Por su parte, T. Rosen, además de continuar sus excelentes estudios de aspectos determinados y puntuales de la poesía hebrea, ha iniciado el estudio de esta poesía desde un punto de vista estrictamente feminista, preguntándose, por ejemplo, cómo puede leer una lectora de nuestros días poemas de amor escritos por hombres de acuerdo con la estética masculina de su tiempo.<sup>85</sup>

Hay que señalar asimismo el progreso que se ha realizado en el estudio de los géneros literarios en la poesía hispanohebrea. De modo muy especial, I. Levin ha estudiado de manera sistemática los principales géneros utilizados en la poesía secular andalusí, comparándolos con la poesía árabe.<sup>86</sup> R. Scheindlin ha hecho un interesante estudio de la *qaṣīda* hebrea.<sup>87</sup> E. Fleischer ha analizado de modo especial los distintos tipos de *yoṣer*.<sup>88</sup> M. Itzhaqi ha consagrado diversos trabajos a algunos géneros concretos como la poesía de reprensión o la poesía de jardines. A. Salvatierra ha ensayado el estudio de diversos temas centrales, como el destino, la enfermedad o la muerte, etc. en los poemas pertenecientes a distintos géneros literarios.<sup>89</sup>

Entre los temas concretos que han dado origen a estudios particularmente interesantes o a verdaderos debates en las últimas

84. Véase especialmente Tsur 1992. Tsur 1998. Tsur 2000. De sus estudios anteriores cabe destacar Tsur 1987.

85. Véase, por ejemplo, Rosen 2001. Otros estudios suyos anteriores, no menos interesantes, incluyen, por ejemplo, Rosen 1988; Rosen 1996 [traducido en Rosen-Moked 2003]; Rosen 1998, etc.

86. Levin 1980 y 1995. I. Levin ha estudiado asimismo de manera monográfica las endechas funerarias: Levin 1973. Es clásico también su estudio sobre los poemas de guerra de Šēmu'el ha-Nagid: Levin 1968.

87. Scheindlin 1996A.

88. Fleischer 1984A.

89. Salvatierra Ossorio 1994. Véase asimismo su recopilación Salvatierra Ossorio 1998.

décadas podemos mencionar, además del excelente estudio de I. Levin sobre los términos *zēman* y *teḇel*,<sup>90</sup> o el magnífico análisis de E. Alfonso sobre la visión de lo islámico y el tema del exilio,<sup>91</sup> las discusiones mantenidas sobre el carácter del amor y la poesía amorosa en la poesía hebrea medieval entre J. (H.) Schirmann y N. Allony, con intervención de N. Roth,<sup>92</sup> o entre D. Pagis y S. Katz; lamentablemente, como suele ocurrir en estos casos, no salieron de ellas resultados positivos, ya que no se llegó a un acuerdo sobre los límites de la descripción realista de los sentimientos del poeta y la mera convención literaria.

En capítulo aparte merecería tratarse el tema de las *muwaššahāt* hebreas y su relación con las árabes, así como su aportación al estudio de las *jarchas* (particularmente las romances). Ha sido tanto lo que se ha escrito sobre el tema y tantos los debates<sup>93</sup> y los intentos de presentar los resultados de una forma coherente, que renunciamos a repetir aquí la historia de la investigación sobre este apasionante campo en los últimos cincuenta años. Baste remitirse a las dos bibliografías críticas que han aparecido sobre el tema,<sup>94</sup> y a las actas de los dos congresos internacionales que se publicaron a comienzos de los años noventa.<sup>95</sup> El medio siglo largo que ha transcurrido desde que S. M. Stern identificara con claridad las primeras composiciones de este tipo no ha bastado para calmar las aguas de las querellas de los investigadores. Sin necesidad de bajar hasta el terreno de los insultos y descalificaciones personales a los que lamentablemente se llegó en el calor

90. Levin 1962.

91. Alfonso 1998.

92. Puede verse Schirmann 1979: 197-105. Allony 1961. Roth 1982, etc.

93. Como los aparecidos en la revista *La Coránica* durante la década de los 80.

94. Hitchcock 1977; Hitchcock - López-Morillas 1996.

95. Jones - Hitchcock 1991. Corriente - Sáenz-Badillos 1991.

de las disputas,<sup>96</sup> no cabe duda de que el tema es enormemente complejo y apasionante. Para tratarlo de la manera adecuada hay que reunir una dosis muy notable de conocimiento de la tradición literaria árabe, hebrea, latina y romance, que pocos investigadores de nuestro tiempo poseen. Todavía hoy hay defensores encarnizados de lo que puede llamarse la «interpretación romanista», representada hace unos años por E. García Gómez<sup>97</sup> y su escuela, línea que continúa hoy de modo muy claro A. Galmés de Fuentes,<sup>98</sup> y la postura radicalmente contraria, representada sobre todo por arabistas ingleses como A. Jones<sup>99</sup> o R. Hitchcock. En posiciones intermedias, a veces más próximas a alguno de los dos extremos, pueden encontrarse investigadores como J. T. Monroe,<sup>100</sup> F. Corriente,<sup>101</sup> O. Zwartjes,<sup>102</sup> Y. Yahalom,<sup>103</sup> T. Rosen,<sup>104</sup> U. Haxen<sup>105</sup> o A. Sáenz-Badillos.<sup>106</sup>

Dentro de este terreno, está de plena actualidad el estudio de «familias» de composiciones estróficas seculares y litúrgicas,

96. Uno de los últimos trabajos de García Gómez 1991, es una muestra del bajo nivel al que nunca debería llegarse en ningún terreno de la investigación. Puede disculparse lo inculcable del tono a una persona de edad ya avanzada que había hecho grandes contribuciones a otros campos del arabismo.

97. Véase en particular García Gómez 1990.

98. Por ejemplo, en Galmés de Fuentes 1994.

99. Jones 1988.

100. Seguramente más cercano a las tesis romanistas, como puede verse por su estudio Monroe - Swiatlo 1977.

101. Véase sobre todo Corriente 1998.

102. Zwartjes 1997.

103. Véase, por ejemplo Yahalom 1985. Yahalom - Benabu 1985. Yahalom - Benabu 1986, etc.

104. Rosen 1985. Véase un artículo reciente de la misma autora, Rosen 2000.

105. Entre los muchos artículos que ha publicado sobre el tema puede verse Haxen 1991.

106. Véase, por ejemplo, la introducción española a Levin - Sáenz-Badillos 1992, y otros varios artículos, como Sáenz-Badillos 1989; Sáenz-Badillos 1991B, etc.

con la misma jarcha y rima, y a veces con el mismo metro. Este estudio lo inició en su día S. M. Stern,<sup>107</sup> y lo han continuado Y. Yahalom,<sup>108</sup> T. Rosen,<sup>109</sup> E. Fleischer,<sup>110</sup> S. Einbinder,<sup>111</sup> M. Alvarez,<sup>112</sup> J. Targarona y A. Sáenz-Badillos.<sup>113</sup>

Además de las ediciones ya mencionadas que se encuentran en proceso de elaboración, entre los *desiderata* más urgentes estaría, en mi opinión, la digitalización de todos los textos hebreos medievales, y en concreto, por lo que hace a nuestro tema, el de los textos poéticos, lo mismo que los textos en prosa literaria, poniendo así a disposición de los investigadores un instrumento de trabajo de calidad que permitiera estudios lingüísticos y literarios más precisos.

Junto a los estudios literarios hay que mencionar las traducciones de esta poesía a las diversas lenguas, que representan una verdadera labor de interpretación por parte de los traductores, y que muchas veces van acompañadas de notas explicativas. Para hacerse una idea de la magnitud de cifras de poemas hebreos traducidos, basta examinar la bibliografía de poemas de Ibn Gabirol traducidos a las más variadas lenguas, recopilada por I. Goldberg: más de 400 páginas con varios miles de referencias a traducciones de poemas a no menos de 20 lenguas.<sup>114</sup>

Entre las traducciones recientes al castellano merece la pena mencionar las antologías generales de F. Pérez Castro<sup>115</sup> y de A.

107. Stern 1947.

108. Yahalom 1991.

109. Rosen 1983.

110. Fleischer 1988.

111. Einbinder 1991. [Einbinder 1995].

112. En su reciente tesis doctoral Alvarez Castrejón 2001. [Alvarez Castrejón 2002/03; Alvarez Castrejón 2008; Alvarez Castrejón 2010.]

113. En un artículo conjunto, estudiando el fenómeno en la poesía de Šelomoh Bonafed, del siglo xv, de próxima aparición en el Homenaje a Y. David [Targarona - Sáenz-Badillos 2002].

114. Goldberg 1998.

115. Pérez Castro 1989.

Sáenz-Badillos y J. Targarona.<sup>116</sup> La poesía de Dunaš ben Labrať ha sido traducida por C. del Valle.<sup>117</sup> La de Yišhaq ibn Jalfun, por M<sup>a</sup> J. Cano<sup>118</sup> y C. del Valle.<sup>119</sup> El *Ben Tēhillim* de Šēmu'el ha-Nagid, por A. Sáenz-Badillos y J. Targarona.<sup>120</sup> La poesía secular de Šēlomoh ibn Gabirol la han vertido al castellano E. Romero (de forma antológica)<sup>121</sup> y M<sup>a</sup> J. Cano,<sup>122</sup> quien además ha traducido una amplia selección de su poesía sinagoga.<sup>123</sup> Más de ciento cuarenta poemas de Yēhudah ha-Levi, en su mayoría seculares, han sido traducidos y comentados por A. Sáenz-Badillos y J. Targarona.<sup>124</sup> Yosef ibn Šaddiq ha sido traducido por T. Alsina y G. del Olmo.<sup>125</sup> R. Castillo ha publicado algunas traducciones de carácter divulgativo.<sup>126</sup> Una selección de poesía estrófica litúrgica ha sido traducida y comentada por I. Levin y A. Sáenz-Badillos.<sup>127</sup> De los poetas hebreos de los reinos cristianos del Norte de la Península no se ha publicado ninguna traducción completa al castellano, aunque sí son numerosas las versiones de algunos de sus poemas que han aparecido en diversos artículos.

Las traducciones al inglés han sido particularmente numerosas. Una buena antología de la poesía hebrea de todos los tiempos fue preparada por T. Carmi.<sup>128</sup> Son particularmente cuidadas y

116. Sáenz-Badillos - Targarona 1988b.

117. del Valle 1988.

118. Cano Pérez 1988.

119. del Valle 1992.

120. Sáenz-Badillos - Targarona 1988A; Sáenz-Badillos - Targarona 1998.

121. Romero 1978.

122. Cano Pérez 1987. [Véase además su antología bilingüe Cano Pérez 2007.]

123. Cano Pérez 1992. [Véase, de manera más monográfica, su estudio Cano Pérez 2010.]

124. Sáenz-Badillos - Targarona 1994.

125. David 1987.

126. Castillo 1993; Castillo 1996; Castillo 1997.

127. Levin - Sáenz-Badillos 1992.

128. Carmi 1981.

valiosas las traducciones de R. Scheindlin en sus ya citados libros y artículos. Buena parte de la obra de Šēmu'el ha-Nagid ha sido traducida por L. J. Weinberger,<sup>129</sup> por P. Cole<sup>130</sup> y por H. Halkin.<sup>131</sup> Poemas escogidos de Ibn Gabirol han sido vertidos al inglés por P. Cole.<sup>132</sup> L. J. Weinberger ha traducido igualmente una selección de poemas de Abraham ibn 'Ezra.<sup>133</sup>

Dos cuidadas antologías de poemas hebreos traducidos al francés, preparadas por M. Itzhaki y M. Garel merecen ser mencionadas en este lugar, una de carácter más general,<sup>134</sup> y otra dedicada específicamente a la poesía de amor.<sup>135</sup> De entre las traducciones al alemán, destaca la que hizo F. P. Bargebuhr de la obra de Ibn Gabirol.<sup>136</sup>

## 2. EL ESTUDIO DE LOS TEXTOS EN PROSA LITERARIA

La abundancia de estudios sobre la poesía hebrea medieval que hemos comentado hasta ahora no tiene nada equivalente en el terreno de la prosa hebrea literaria. En primer lugar, hay que tener en cuenta que los escritos literarios en prosa son por lo general más recientes y menos numerosos que los estrictamente poéticos. Aunque los autores hispanohebreos emplearon la prosa desde el siglo x al xv para intercambiar correspondencia literaria en un estilo más o menos elevado y retórico, frecuentemente rimado,

129. Weinberger 1973.

130. Cole 1996.

131. Halkin 2000.

132. Cole 2001.

133. Weinberger 1997.

134. Itzhaki - Garel 1993.

135. Itzhaki - Garel 2000. [Itzhaki - Garel 2009 y véase además Guetta - Itzhaki 2009.]

136. Bargebuhr 1976. Resulta también interesante, aunque discutible, su estudio Bargebuhr 1968, traducido al castellano: Bargebuhr 1966.

siguiendo el modelo árabe, la creación de textos narrativos propiamente dicha apenas se desarrolla en al-Andalus,<sup>137</sup> y se extiende de una manera moderada en la época de los reinos cristianos. Como hemos visto en el caso de la poesía, esta época tardía ha recibido mucha menor atención por parte de los investigadores, por lo que no es de extrañar que no podamos hablar de un estudio más o menos equiparable. A ello se ha sumado el hecho de que los textos en prosa se han considerado en general como de inferior calidad e interés; se ha llegado al extremo de que al encontrar un investigador en los manuscritos unidades literarias compuestas de prosa y verso, ha dejado a un lado la parte en prosa, editando únicamente la sección poética.

Si ha mejorado en cierto grado nuestro conocimiento de textos en prosa a lo largo de los últimos años, en muy pocos casos podemos hablar de ediciones críticas propiamente dichas, y la calidad de los textos conocidos deja todavía mucho que desear. Entre los pocos textos que han mejorado de una manera llamativa se encuentra la conocida disputa entre el cálamo y las tijeras de Šem ʿŏb, el rabino de Carrión, que se conocía de manera muy imperfecta y recortada,<sup>138</sup> y de la que se publicó no hace muchos años una versión completa.<sup>139</sup> A. M. Habermann publicó o reeditó con estudios introductorios algunos de estos textos, como es el caso del *Měšal ha-qadmoni* de Yišhaq ibn Sahulah,<sup>140</sup> y otras obras menores en prosa de carácter muy diverso.

Entre los nuevos textos que han salido a la luz estos últimos años se puede mencionar asimismo la obra en prosa rimada de Ben El'azar editada por Y. David a partir de un manuscrito

137. Prácticamente no se conoce otra creación narrativa de ese periodo que el incompleto *Ně'um Ašer ben Yěhudah* de Ibn Saqbel, o según la forma del nombre más probable, Ibn Sahl. Véase la traducción castellana de Navarro Peiro 1976.

138. Díaz Esteban 1969 tradujo esa versión acortada.

139. Nini - Fruchtman 1980.

140. Haberman 1976. [Véase Loewe 2004 y más adelante la nota 151]

único.<sup>141</sup> Hace ya unos años M. Herschel Levine publicaba el texto y traducción inglesa del *Sefer ha-měbaqqeš* de Šem Toḇ ibn Falaqera.<sup>142</sup> M. Huss ha dedicado su trabajo de licenciatura y su tesis doctoral a dos importantes textos en prosa: la *Mělišat 'Ofer wě-Dinah* de Vidal Ben Benvenist, y *Minḥat Yěhudah*, 'ezrat *hanašim* de Yěhudah ibn Sabbetay,<sup>143</sup> pero todavía no han aparecido impresos ninguno de esos textos. Algo muy similar ha ocurrido con las obras en prosa literaria de Matityahu. Algunos otros textos en prosa, de Me'ir Abul'afia, Šělomoh ibn Šašon, y secciones de correspondencia de los siglos XIV y XV han visto asimismo la luz en ediciones de la obra de estos autores, pero se trata de textos incompletos, poco seguros desde el punto de vista crítico, y es mucho lo que aún queda por hacer en este terreno. A. Prats está estudiando en este momento en su tesis doctoral los textos en prosa de Šělomoh Bonafed.\*

Aunque los estudios serios no son muy numerosos,<sup>144</sup> algunas de estas obras en prosa han sido traducidas a distintas lenguas occidentales parcial o totalmente. Entre las traducciones al castellano, son especialmente dignas de mención las llevadas a cabo o dirigidas por A. Navarro, como es el caso de su excelente antología y estudio de las principales obras narrativas hispanohebreas.<sup>145</sup> Bajo su dirección se ha traducido asimismo el *Sefer ša'ašu'im* de Yosef ben Me'ir ben Zabarra.<sup>146</sup> C. del Valle ha publicado

141. David 1993.

142. Levine 1976.

143. El primero fue su MA thesis en la Hebrew University de Jerusalén en Huss 1984 [se editó más tarde como Huss 2002], y el segundo, su tesis doctoral, en la misma Universidad, en Huss 1991. [Hoy existe una traducción castellana en Navarro Peiro 2006A].

\* [Prats Oliván 2004 y Prats Oliván 2010.]

144. Merece destacarse Drory 2000A.

145. Navarro Peiro 1988.

146. Forteza-Rey 1983.

una traducción completa del *Taḥkēmoni* de Yēhudah al-Ḥarizi.<sup>147</sup> Asimismo se ha traducido al catalán la obra *Ben ha-melek wē-ha-našir*.<sup>148</sup>

Acaba de aparecer la esperada traducción y estudio del *Taḥkēmoni* de al-Ḥarizi preparada por D. S. Segal.<sup>149</sup> Existía ya una traducción inglesa de V. E. Richert, con una reedición del texto hebreo.<sup>150</sup> Esperamos ver pronto publicada la versión inglesa del *Mešal ha-qadmoni* de Ibn Sahula preparada por R. Loewe.<sup>151</sup>

Como *desiderata* para mejorar e incrementar el futuro estudio de los escritos hebreos en prosa literaria, subrayamos la necesidad de contar con verdaderos textos críticos de las principales obras, respetando el entorno de las secciones en prosa que se encuentran en los manuscritos, de modo que sea posible un verdadero análisis científico y literario. Y, como indicábamos en el caso de la poesía, creemos que la digitalización de todos estos textos contribuirá decisivamente a su mejor conocimiento y estudio.

147. del Valle 1988A. Hay también traducciones de los capítulos 3 y 18, por Navarro Peiro - Vegas 1981 y Navarro Peiro - Vegas 1983. [La obra de al-Ḥarizi ha sido reeditada recientemente, Yahalom - Katsumata 2010 se han encargado del *Taḥkēmoni* ofreciendo un texto mucho más crítico que el tradicional; mientras que del *Kitāb al-Durar* se han encargado Blau - Fenton - Yahalom 2009.]

148. Calders i Artis 1987.

149. Segal 2001.

150. Reichert 1965-1973. [Véase n. 147.]

151. Se anuncia su aparición para septiembre de 2002: *Mēšal ha-qadmoni. Fables from the Distant Past. Isaac Ibn Sahula. A Parallel Hebrew-English text. Edited and translated by Raphael Loewe. The Littman Library.* [Loewe 2004.]

## Lengua y literatura de los judíos de al-Andalus

## En torno al *Maḥberet* de Měnaḥem ben Saruq Con José Martínez Delgado

Los orígenes de la lingüística hebrea en España se encuentran estrechamente relacionados con la discutida personalidad de Měnaḥem ben Saruq (c. 910 - d. 960), el tortosino que a mediados del siglo x llama la atención en la Córdoba de Ḥasday ben Šapruṭ por sus dotes de poeta y de lexicógrafo. Su figura ha sido estudiada desde muy diversos aspectos.<sup>1</sup> A pesar de ello, queremos recoger aquí algunas observaciones sobre su *Maḥberet* (o *Sefer pitronim*, como probablemente se llamó originariamente) bajo el punto de vista estrictamente lingüístico. Tras situarlo convenientemente dentro del marco de la historia de la lingüística hebrea anterior al s. x, analizaremos los aspectos más importantes de su terminología, incluyendo finalmente una versión de la Introducción al *Maḥberet*.

### 1. POSTURA ANTE EL PASADO

El estudio más completo de las relaciones de Měnaḥem con los lingüistas que le precedieron se debe sin duda a N. Allony<sup>2</sup> quien ha puesto magníficamente de relieve la postura adoptada por Měnaḥem, en especial respecto a Sa'adyah Ga'on, Yěhudah ibn Qurayš, y David ben Abraham al-Fāsī. Su interés era, sin embargo, muy distinto del que aquí nos preocupa. Allony ha resu-

1. Baste recordar aquí la obra de Gross 1872, junto a los magistrales estudios de Bacher 1895, y Bacher 1895A. Sobre su vida puede verse Ashtor 1966: 1, 160-164; Sáenz-Badillos 1991: 25-34; Sáenz-Badillos - Targarona 1988: 23-38.

2. Allony 1962, reimpresso en Allony 1986: III, 25-58.

citado la discusión bien conocida del siglo XIX sobre el posible carácter caraíta de Mēnaḥem, demostrando, sin lugar a dudas, que en el *Maḥberet* hay huellas numerosas de concepciones sostenidas por los caraítas en su discusión con los rabanitas, de plena actualidad en el siglo X. Es posible que Allony haya atribuido al tortosino mayor aproximación al caraísmo de la que realmente tuvo,<sup>3</sup> pero no cabe duda de que en líneas generales sus conclusiones son totalmente válidas.

No trato de volver a plantear el mismo problema, sino de afrontarlo bajo el punto de vista de la historia de la lingüística, línea en la que los trabajos de Bacher iluminaron ya no poco el terreno. En términos generales, las fuentes de inspiración de los principios gramaticales y de la lexicología de Mēnaḥem resultan hoy suficientemente conocidas. No cuesta mucho trabajo encontrar ecos de la terminología tradicional, del *Sefer Yēširah* o de la Masora a lo largo de las páginas del *Maḥberet*, siempre dentro de un cierto sincretismo. El influjo de la lingüística árabe ha sido también convenientemente señalado por W. Bacher.<sup>4</sup> Pasemos brevemente revista a la actitud que adopta el tortosino frente a sus antecesores cuando los menciona expresamente.

Si es cierto que no pocas de sus ideas básicas sobre la lingüística están muy próximas a las de Sa'adyah —mientras que su oposición en el terreno ideológico ha sido muy adecuadamente puesta de relieve por Allony, quien ha hecho notar además que Mēnaḥem estaba familiarizado con mayor número de obras de Sa'adyah del que hasta ahora se sospechaba—, el nombre del Gaón no aparece en el *Maḥberet* más que un largo excursus en

3. Pensamos que resultan exageradas sus conclusiones en lo tocante a la actitud de Mēnaḥem frente a la lengua de la Mišnah y la lengua árabe, y así mismo que la preocupación teológica no resulta primaria en el *Maḥberet* —aunque sí importante—. Difícilmente habría tenido Mēnaḥem defensores tan entusiastas si sus tendencias caraítas hubieran aparecido con tanta claridad como pretende Allony.

4. Bacher 1895: 343ss., cf. Bacher 1862.

el que le reprocha el haber incluido en su *Sefer Pitronim* (*ha-Egron*), en la sección dedicada a la *he'* algunas palabras que comienzan por esta letra sin que forme parte de su radical o fundamento [134\*:18-135\*:24]:<sup>5</sup> así, *lahādof* (De 6,19), *hadah* (Is 11,8), *wa-hādok* (Job 40,12), *ha'ez* (Ex 9,19), *hišsu* (Nu 26,9), *kēhatem* (Da 8,23), *hozim* (Is 56,10), *hobre* (Is 47,13, *qere*), *habitan* (Est 7,7), *tēhotēhu* (Sal 62,4). Siguiendo el procedimiento empírico que le es habitual, Menaḥem examina algunos de estos casos, haciendo ver que *v.gr.* la *he'* de *lahādof* no se conserva en todas las formas verbales cuando se flexiona —desafortunadamente, entremezcla en el estudio formas de la raíz *ndf*— por lo que, de acuerdo con sus principios lingüísticos, sólo *dalet* y *pe'* pueden considerarse como su esencia o fundamento. Como puede observarse, Menaḥem ha reunido en un mismo capítulo verbos de primera radical *he'* (como *hadaf*, *hadah*, *hadok*, *hazah*, *habar*, *hut*) que él confunde con otras raíces distintas, junto a claros errores de Sa'adyah, como el sustantivo *bitan* (que le parece un adjetivo derivado de *bayit* 'interior') o las formas *hif'il*, *ha'ez*, *hišsu*, *hatem*, casos en los que el reproche está plenamente justificado. El pasaje alcanza su climax en una afirmación de valor general: «El gramático (*mēdaqdeq*) tiene que seguir buscando e investigando hasta completar el estudio de la palabra y dominar su fundamento» [135\*:5-6]. Sin duda se trata de un fuerte reproche contra Sa'adyah. Pero en las palabras finales se entremezcla la actitud expectante y la clara alabanza:

Pero en cuanto a Raḥ Sa'adyah, que reunió estas palabras en la sección de la *he'*, no he podido saber qué razones tuvo para hacerlo así, ni qué explicación daba; sin embargo, los detalles de sus interpretaciones y la amplitud de sus explicaciones dan fe de su inteligencia, por lo que la verdadera instrucción y el fiel

5. Citaremos siempre según mi edición de Sáenz-Badillos 1986A (MM).

proceder no permiten que se atribuyan errores a sus categorías de significados [135\*:21-24].

Seguramente tiene razón Allony cuando indica que en otros muchos pasajes, y bajo denominaciones muy generales, Měnaḥem está pensando también en Sa'adyah, aunque es difícil excluir a otros posibles exegetas anteriores que pudieron sostener opiniones similares.<sup>6</sup> Me parecen, en cambio, exageradas sus conclusiones acerca del diferente uso que hacen ambos lingüistas de la «lengua de la Mišnah». El hecho de que Menaḥem distinga claramente la «lengua santa» o «lengua hebrea», de la «lengua de la Mišnah», y únicamente acuda a esta última como puede acudir a la «lengua aramea», por ejemplo, no significa necesariamente una actitud negativa respecto a la «lengua de la Mišnah».<sup>7</sup> Tampoco es preciso buscar razones extralingüísticas al conocido pasaje en el que Menaḥem rechaza formas tardías de derivación: «¿Acaso pueden derivar los lingüistas de *těrumah taranti*, de *tāḥanah taḥanti*...?; ¿no es cierto que debe decirse de *těrumah*, *hārimoti*?» [20\*:13-16].

Quizá más que una mentalidad caraíta lo que aquí se refleja es la actitud de un lingüista preocupado fundamentalmente por la pureza de la lengua de la Torah y que trata de explicar el léxico bíblico a partir sobre todo del texto mismo. Por lo demás tampoco puede negarse que el lenguaje empleado por Měnaḥem, a pesar de ciertas resonancias bíblicas, está mucho más próximo al hebreo misnaico, utilizando sin ningún reparo como medio de expresión un léxico y una sintaxis postbíblicos.

6. Cf. Allony 1962: 34. Según él Měnaḥem se refería en otros 20 lugares a opiniones de Sa'adyah, y sólo en 3 de ellos acepta su punto de vista, contradiciéndole en los restantes.

7. Actitud que no soy capaz de percibir en los pasajes en los que Měnaḥem hace referencia a esta «lengua de la Mišnah»: 14\*:23, 56\*:3, 99\*:5-6, 110\*:18, 114\*:20, 199\*:8, 265\*:22-23, 275\*:11-12, 289\*:8, 289\*:30-31, 302\*:8, 302\*:10-11.

A pesar de que en muchos aspectos Mĕnaḥem no hace sino aplicar con mayor consecuencia principios lingüísticos ya expuestos por Sa'adyah, sus coetáneos pudieron percibir en el *Maḥberet* una actitud hostil hacia el Gaón, por lo que el mismo Dunaš se sentiría obligado a salir en defensa de su maestro en los versos iniciales de las *Těšubot*, inmediatamente después de concluir la *qašida* dedicada al protector Ḥasday.

Menos claras resultan sus alusiones a los masoretas, de los que ha tomado también una parte muy considerable de su edificio gramatical. En opinión de Bacher,<sup>8</sup> puede referirse a ellos cuando habla de los *ḥāḳame ha-sod* 'los sabios del secreto' [8\*:5] si bien en puro rigor podría pensarse igualmente en el círculo esotérico en el que se escribió el *Sefer Yěširah*, ya que la opinión que se atribuye a esas personas, es decir, la inclusión de *reš* junto a las *bgdkpt* como letras con doble pronunciación, se encuentra ya en este libro, que habla de *šeba' kěfulot*<sup>9</sup> exactamente en el mismo sentido que Mĕnaḥem. Tampoco es seguro que esté pensando en los masoretas cuando emplea los términos generales *sofĕrim* [5\*:8], *anše ha-lašon* [8\*:3, 20\*:10.14, 144\*:20, etc.]) o *ba'āle ha-lašon* [149\*:9], si bien atribuye a estos especialistas la aplicación de *dageš* y *rafeh* a las *bgdkpt* [5\*:8] o su fricación junto a *yod*, *he'*, *waw*, *alef* [8\*:4] que podrían muy bien considerarse como teorías masoréticas;<sup>10</sup> en otras ocasiones, en cambio, más que figuras concretas del pasado, los designados con esas denominaciones parecen ser los gramáticos o lingüistas en general [así en 20\*:10.14, 144\*:20, 149\*:9, etc.], dedicados a las tareas fun-

8. Bacher, 1895: 354 n.2.

9. Kafiah 1972: cap. iv.

10. En la edición de Filipowski 1854: 5b 22ss. se añaden además precisiones sobre la vocalización de la *he'* interrogativa. En ese pasaje, que creemos añadido, la labor de los *ḥāḳame sod* viene como a perfeccionar la que se supone anterior de los *anše ha-lašon*.

damentales que les pueden competir: la determinación del fundamento de las palabras, su flexión y su derivación.

No está tampoco claro si el término *anše sabora* [19\*:11, 32\*:13], relacionado igualmente con la búsqueda del fundamento de los vocablos y con la precisión de su sentido, alude directamente a los sabios judíos específicamente conocidos con el nombre de *sabora'im*, o es igualmente un término genérico, próximo a los de *anše pitron* [21\*:26, 27\*:11, 29\*:15, 30\*:23, 60\*:18, 93\*:8, 95\*:25, 97\*:23, 113\*:1, 149\*:19, etc.], *ba'āle pitron* [127\*:19, 135\*:14], o *potërim* [27\*:13, 96\*:13, etc.]. En todo caso, estas últimas denominaciones parecen referirse a intérpretes o exegetas judíos del pasado a los que no quiere mencionar por su nombre, y entre los que pueden encontrarse ocasionalmente figuras como las de Sa'adyah Ga'on o Yëhudah ibn Qurayš. En la mayor parte de las ocasiones en que recoge sus opiniones, es para poner de relieve su propia teoría, generalmente distinta, bien en el terreno del léxico [por ejemplo 27\*:11, 29\*:15, 93\*:8, 97\*:23], o bien en cuestiones filológicas o hermenéuticas, como los intentos de cambiar una letra por otra para facilitar la comprensión de términos oscuros [Cf 21\*:26, 30\*:23, 95\*:25, 113\*:1, 135\*:14, 149\*:19, 202\*:17], la división de una palabra en dos [60\*:18], la sustitución de un vocablo por otro [96\*:13] o la falsa identificación de un término como topónimo [135\*:14]. Frente a todos estos intérpretes tradicionales, Mënahem se presenta como defensor del texto bíblico en toda su pureza y partidario de la explicación del texto por el texto mismo, con una postura de total intransigencia frente a la introducción de cualquier tipo de cambios en la letra transmitida.<sup>11</sup> No vamos a poner en duda la existencia de un posible influjo caraíta en esta actitud de

11. En el texto, sin embargo, puede haber variantes: en 33\*:21 contraponen Mënahem la lectura de los códigos españoles *yifqod* (Is 27,3) a la de los tiberienses *efqod*, expresando cierto escepticismo sobre la posibilidad de conocer la lectura correcta: «sólo Dios lo sabe».

Mĕnaḥem; bajo el punto de vista lingüístico esto se traduce en un intento de la más absoluta objetividad.

El autor más veces citado por su propio nombre en el *Maḥberet* es Yĕhudah ben Qurayš, aunque siempre lo haga para disentir de sus métodos e interpretaciones. Así, comentando la raíz 'šp, señala Mĕnaḥem que Ibn Qurayš, lo mismo que otros exegetas más antiguos, entiende el término *qir* en Is 22,6 como 'muralla', cuando en realidad se trata del nombre de una ciudad aramea; el error se debe a no haber sabido distinguir las diversas acepciones y clasificaciones de esta palabra.<sup>12</sup> En otra ocasión no acepta que el texto *kē-kebes al-luf* de Je 11,19 deba entenderse como dos sustantivos unidos por un *waw* copulativo elíptico (*kē-kebes wē-al-luf* 'como un cordero y un toro'); según él, el sentido de *al-luf* sería 'grande', lo mismo que en otros textos similares, sin olvidar que la conjunción copulativa sólo puede dejar de escribirse en series de tres o más sustantivos, y con tal de que se incluya siempre delante del último miembro de la serie.<sup>13</sup> También censura a Ibn Qurayš por una falsa inteligencia del Targum de Onqelos en Ge 49,24, donde *etan* se traduce como *toqpa* 'fuerza', y no *hon* 'riqueza', como ha creído entender el exegeta confundiendo una ampliación textual targúmica con la traducción literal del texto [40\*:11-23]:

Si Yĕhudah (ben Qurayš) hubiera examinado con mayor rigor lo que su mente buscaba y el contenido de su explicación, no habría abierto brecha en su cercado, ni habría errado en su interpretación ni habría llegado a un terreno que no es el debido.

12. 65\*:9. Hoy diríamos que se trata de vocablos homófonos distintos, pero estaríamos de acuerdo con Mĕnaḥem. Cf. Gesenius 1929, Koehler - Baumgartner 2001, s.v.

13. 45\*:9. Mĕnaḥem ve bien una parte del problema, aunque hoy se entienda que *al-luf* en este texto es de una raíz homófona distinta, cuyo significado es 'manso', 'confiado', cf. Gesenius 1929, Koehler - Baumgartner 2001, s.v.

Pero donde quizá es mayor su discrepancia es en la aplicación del principio hermenéutico del cambio de letras como medio de interpretación a partir de términos fonética o gráficamente similares. Mientras que Ibn Qurayš acude con frecuencia a este procedimiento, Měnaḥem lo rechaza enérgicamente, como ya hemos tenido ocasión de ver. En un excursus importante [19\*:14], el tortosino pasa revista a la aplicación de este método a varios vocablos; sólo en el primero de ellos se alude expresamente a Ibn Qurayš, pero el empleo del singular *poter* en los demás casos reunidos en el mismo pasaje nos hace sospechar que también en ellos se sigue refiriendo al mismo autor.<sup>14</sup> Así, *ibḥat* en Ez 21,20 lo habría intentado transformar Ibn Qurayš en *ib'at*, forma inexistente en hebreo bíblico, de la raíz *ba'at*. Měnaḥem demuestra que este proceder arbitrario no sólo cambia las letras de la palabra, sino que, además, altera, la esencia fundamental de ambos vocablos sin tener en cuenta su estructura propia:

Yēhudah ben Qurayš compuso su *Sefer pitronim* y explicó *ibḥat ḥareḥ* como *ib'at ḥareḥ*, cambiando *ḥet* por *'ayin* y consideró el *alef* como añadida al fundamento de la palabra; de todo el vocablo no ha sobrevivido más que la *bet*, quedando la palabra sin comienzo ni final. No entra dentro de la regulación de la lengua hebrea el que una palabra de la lengua santa quede rota de un lado y de otro, contraída por sus dos extremos como *ibḥat ḥareḥ* [19\*:14].

La adición de *alef* a un sustantivo como *bě'atah* (Je 8,15) como si se tratara de flexionar un verbo, resulta para Měnaḥem inaceptable, lo mismo que los cambios en el carácter fundamental o servil de las consonantes:

14. Al no conservarse la obra fundamental de Ibn Qurayš, su Diccionario, citado también por Měnaḥem como *Sefer Pitronim* en este pasaje no es posible comprobar si en él se defendían las interpretaciones a las que alude Měnaḥem en este lugar.

...¿Qué ventaja tiene una interpretación cuando incluye adiciones y supresiones, sustituciones y cambios? Esos intérpretes saben que en el libro de nuestra Ley no se encuentra recogida toda la lengua; si hubiera llegado hasta nosotros la lengua completa, todas esas palabras que suelen corregirse las habríamos encontrado y conocido en abundancia; y si ahora no se encuentran es porque se perdieron. ¿Tenemos derecho a inventar de este modo en lo que toca a la lengua santa, ampliando lo que está reducido y multiplicando lo que es escaso? No se puede hacer esto, a menos que nos impulse el Espíritu de lo alto.<sup>15</sup>

En el caso de *ta'abti* (Sal 119,174), Ibn Qurayš ha intentado cambiar *bet* por *waw*, interpretándolo como *ta'awti* (derivado de *ta'āwah*). En opinión de Mēnaḥem, se han confundido las letras radicales y serviles de esta palabra: la *taw* inicial de *ta'āwah*, como la de otros sustantivos de estructura similar, no es radical, y, por tanto, no debe conservarse en la flexión verbal de la raíz; la derivación correcta sería *iwiti*, por lo demás, el sentido de *ta'abti*, no sería tampoco exactamente 'desear', sino 'deshacerse', 'morir por' (*kalah*) [20\*:6].

En Is 47,13, *hobre šamayim* puede entenderse perfectamente según el tortosino como 'los que miran el cielo' (en el mismo sentido que otros pasajes paralelos), sin necesidad de cambios de letras como el propuesto: *hobre šamayim* [20\*:24]. Y lo mis-

15. 19\*:27. El texto discutido es, sin embargo, un *hapax* muy difícil de interpretar, y en el que se sospecha una posible corrupción textual. Cf. Koehler - Baumgartner 2001, s.v. Por lo demás, acerca de la razón de que no se conserve la totalidad de la lengua hebrea discrepo de la interpretación de este pasaje que ofrece Allony 1962: 22, introduciendo una corrección textual y leyendo «no se encuentran porque fuimos llevados al destierro». Me parece una conjetura escasamente fundada. Probablemente Mēnaḥem siguiendo su costumbre, ha dado al verbo *'ataq* el significado que tiene en Job 32,15, pasaje expresamente recogido por él en su léxico s.v.: «les faltaron» (las palabras). En este sentido he traducido el *nif'al* de este verbo: «se perdieron».

mo ocurre en Je 22,23, donde no es necesario cambiar *nehant* en *nehant* [21\*:17].

Según han señalado tanto Bacher como Allony, es posible que Měnaḥem piense además otras veces en Ibn Qurayš cuando habla en términos generales de los *potěrim* u otras denominaciones similares, e incluso cuando recoge opiniones diversas de la suya sin atribuir las a personas concretas.<sup>16</sup> Es verdad, como ya se ha dicho, que Měnaḥem se enfrenta claramente con Ibn Qurayš y sostiene por lo general teorías diversas, sin que este enfrentamiento quede dulcificado, como en el caso de Sa‘adyah por una alabanza al rival. Pero, en cambio, creemos que es extremar las cosas el tratar de ver en esta discrepancia una enemistad más allá del plano lingüístico, o si se quiere, hasta de procedimientos hermenéutico-filológicos. Ver aquí poco menos que un caraíta enfrentado a un rabanita es algo muy lejano del sentido literal del texto.

Deliberadamente hemos dejado de lado el tema de la relación de Měnaḥem con David ben Abraham al-Fāsī, el caraíta. Měnaḥem no lo menciona expresamente en su diccionario, y hasta el momento Allony<sup>17</sup> ha sido el único que ha sabido poner de relieve de forma totalmente adecuada el posible influjo de al-Fāsī sobre el tortosino, por lo que es preferible no añadir nada sobre el tema.

De manera general, puede decirse que la actitud de Měnaḥem ante sus predecesores en el terreno de la lingüística es predominantemente crítica. Y eso a pesar de que no es él precisamente un creador ni un lingüista genial, sino que construye lo esencial de su edificio gramatical entrelazando elementos tomados del saber lingüístico tradicional. Es quizá una cierta ley de vida la que hace que apenas mencione sus fuentes cuando

16. Ya Bacher señalaba en esta línea el caso 162\*:14, *mazzarot* (Job 38,32) interpretado como *mazzalot*, tal como se encuentra en la *Risāla* Becker 1984: II (38) (Bacher 1895: 342x, n.4). El tantas veces citado estudio de Allony es especialmente fecundo en hallazgos de paralelos, cf. Allony 1962: 37ss.

17. Allony 1962: 39ss.

aprovecha estos elementos y se acuerde en cambio de citar a los maestros anteriores cuando no está de acuerdo con sus ideas o quiere dar un valor especial a su interpretación. Su postura resulta en general muy personal, notablemente crítica y científicamente válida en no pocos puntos esenciales —aunque, claro está, dentro de unas limitaciones lógicas que le hacen incurrir en errores similares a los que trata de corregir. Es capaz de ir más lejos que sus predecesores, aplicando con mayor rigor unos cuantos principios básicos de su concepción de la lengua, pero al mismo tiempo comete múltiples errores que le convertirán en fácil presa de sus detractores.

## 2. TERMINOLOGÍA LINGÜÍSTICA

Se ha afirmado repetidas veces que la terminología empleada por MĒnaḥem tiene un carácter muy personal y peculiar. Sin embargo, si excluimos las observaciones —siempre pertinentes— de W. Bacher que apenas ocupan un par de páginas de su estudio,<sup>18</sup> no sabemos que se haya tratado nunca de analizar detenidamente el vocabulario filológico por él empleado. Y este vocabulario es tanto más interesante cuanto que significa el primer intento sistemático de adaptación de la lengua hebrea a las necesidades de la lingüística, al menos en una obra de ciertas dimensiones. No todo es nuevo, ya que MĒnaḥem aprovecha elementos tomados de sus predecesores; tampoco será todo duradero, pues los traductores del siglo XII utilizarán una terminología muy distinta, que llegará a tener más éxito y difusión que la de MĒnaḥem. Pero hay algo en esta terminología, un frescor, una simplicidad directa, que la hace enormemente apropiada y sugerente.

Como es de esperar, el tortosino recoge elementos de la terminología tradicional, empleados ya en la literatura rabinica.

18. Bacher 1895: 93ss.

Así, las denominaciones generales de *ot* (*otiyot*) ‘letra’, *lašon* ‘lengua’, *šem* ‘nombre’, *tebah* ‘palabra’ (aunque mucho menos empleada que *mil-lah* ‘palabra’, que también aparece en esa misma literatura), *pasuq* ‘pasaje’, etc., así como las denominaciones propias de la flexión: *leşon yaḥid* ‘singular’, *leşon rabim* o *ribbuy* ‘plural’, *leşon neqebah* ‘femenino’, etc. La ausencia de otros términos gramaticales ya empleados por los rabinos se debe a que el *Maḥberet* no incluye una gramática sistemática, sino un conjunto de observaciones poco conexas referentes únicamente a determinados aspectos de la lingüística. Mēnaḥem emplea también derivados del verbo *diqdeq* [21\*:9, 40\*:21] con el sentido tradicional de ‘examinar minuciosamente’: *diqduq* (*diqduqim*) ‘precisión’, ‘detalle’;<sup>19</sup> *mēdaqdeq* [135\*:5] es ‘el que investiga’ en el terreno de la filología, sin generalizarse todavía en el sentido posterior de ‘gramático’ o ‘lingüista’, pero acercándose ya a esta significación y en concurrencia con términos como *anše ha-lašon* o *ba’āle ha-lašon*, ya comentados anteriormente. Otros términos relacionados con la hermenéutica y la semántica son también tradicionales: *pašar*, *pešer*, *patar*, *pitron*, *peruš*, *be’er*, etc., dentro del campo semántico ‘explicar’, ‘interpretar’.

Son numerosos los términos tomados de la Masora, especialmente en el terreno de la grafía y la fonética. Juegan un papel importante *dageš*, *rafeh*, con sus numerosos derivados y sinónimos: *diggeš*, *ḥizzeq* [8\*:28], *rafah*, *qalal*, *rawaḥ* [9\*:14] como verbos y *diggašon* [8\*:20], *dagšut* [9\*:15], *dagšanut* [51\*:21], *ḥozeq* [9\*:11], *ḥazaqah* [9\*:16], *rafim* [8\*:4], *rippayon* [8\*:7, 9\*:17] entre los sustantivos.

Emplea también otros términos de la misma procedencia como *mappiq* [97\*:14, etc.], *mil-lé’el* [54\*:25], *mil-lěra* ‘ [54\*:19]. Los nombres de las vocales no coinciden en cambio siempre con los

19. Es, con diferencia, la acepción más frecuente: 1\*:24, 5\*:5, 5\*:18, 7\*:19, 31\*:2, 42\*:24, 51\*:17, 73\*:11, 129\*:11, 135\*:22, 144\*:13, 144\*: 16, etc.

masoréticos, si bien, en ocasiones, la peculiaridad de la terminología y hasta cierta posible corrupción textual dificultan no poco la identificación de los términos utilizados por Ménaḥem: así, en una ocasión enumera entre las vocales *qameš gadol*, *qameš qaṭon*, *qameš ḥatef*, *pataḥ gadol*, *pataḥ qaṭon*, *pataḥ gadol ḥatef* y *pataḥ qaṭon ḥatef* [6\*:2-4], mientras que las citadas en otro pasaje son: *nēqudah*, *pētiḥah*, *qēfiṣah*, *pašuṭ* y *šēba* [10\*:18-19],<sup>20</sup> no es fácil decir cuál es la equivalencia exacta de estos últimos nombres. Según Bacher,<sup>21</sup> *nēqudah* equivaldría a *hireq*, *pētiḥah* a *pataḥ*, *qēbuṣah* (léase ahora *qēfiṣah*) a *qēmuṣah* o *qameš*, mientras que *pēšuṭah* «no está claro». En efecto, *nēqudah* puede entenderse como *hireq*, lo mismo que en 9\*:23,<sup>22</sup> aunque de suyo es un término mucho más extenso que puede incluir también otras vocales,<sup>23</sup> o entenderse incluso como ‘vocalización’ o ‘puntuación’ (incluyendo la acentuación), como es el caso más general.<sup>24</sup> *Pētiḥah* sustituye al término *pataḥ* en varias ocasiones,<sup>25</sup> empleándose igualmente el verbo *pataḥ* en el sentido de ‘vocalizar con *pataḥ*’ [5\*:23]. *Qēbuṣah* aparece únicamente en esta relación y solamente en la edición de Filipowski, probablemente deba entenderse como supone Bacher, aunque lo normal es que se emplee *qameš* [como sustantivo 6\*:2 y como verbo 5\*:23] o *qēmiṣah* [7\*:19]. En cuanto a *pēšuṭah* (ahora *pašuṭ*), cabe recordar que según el mismo Bacher *pēšaṭ* tiene a veces en la Masora el mismo valor que *pataḥ*: *pataḥ* y *segol*,<sup>26</sup> sin embargo, cabe también

20. En Filipowski 1854: 7b 6s. se lee *qēbuṣah* y *pēšuṭah* en vez de *qēfiṣah* y *pašuṭ* respectivamente.

21. Bacher 1895: 84 n.1.

22. Más dudoso parece el caso de Filipowski 1854: 33b 34.

23. 54\*:4 (*nēqidah*), 55\*:2 (*nēqudah*), en paráfrasis alusivas al *holem*.

24. Se usa *nēqidah* con este sentido en 3\*:2, 7\*:19, 12\*:20, 26\*:3, 42\*:24, 62\*:15, etc.

25. 7\*:18, 61\*:4, frente al uso de *pataḥ* en Filipowski 1854: 16a 11.24s., etc.

26. Bacher 1895: 13.

la posibilidad de entenderlo en el pasaje que comentamos como contrapuesto a *šēba*, con su sentido etimológico de ‘extendido’ o ‘no reducido’, en cuyo caso podría referirse a los dos términos anteriores, *pataḥ* y *qameš*.

Otro nombre de vocal de difícil interpretación es el de *qēfišah* [7\*:18] a menos que deba entenderse simplemente como ‘cerradura’, opuesto a *pētiḥah* ‘apertura’, cosa que no parece muy probable en el contexto. Bacher sugiere la posibilidad de que equivalga a *ḥāṭifah*,<sup>27</sup> sin explicar el porqué. Interpretado en el sentido de ‘cerradura’ podría indicar un calco árabe, lo que nos haría pensar en *šureq* o *qibbuš*, aunque la cuestión es difícil de resolver. Falta en todo caso una denominación específica para *šere*, *ḥireq*, *ḥolem*, *šureq* y *qibbuš*, y eso a pesar de que sus predecesores habían utilizado ya estos nombres. La raíz *ḥtf* se emplea, en cambio, como verbo [5\*:23] y sustantivo [6\*:3]; *šēwa* aparece escrito como *šēḥa* [10\*:19] recibiendo el mismo nombre que otras vocales: *nēqudah*.

Algunas expresiones de Mēnaḥem se encuentran ya en los escritos de Aharon ben Ašer, y especialmente en su *Diqduqe ha-ṭē‘amim*. Por ejemplo, Ben Ašer habla ya de la *mal’akah* o ‘función’ en sentido filológico —aunque en Mēnaḥem tendrá un sentido más concreto de ‘función servil o auxiliar’, como veremos más adelante.<sup>28</sup> Tanto *mašma* ‘‘contenido’, como *šarqf* ‘flexionar’ pueden ser, como ha señalado Bacher,<sup>29</sup> calcos árabes aceptados ya por Aharon ben Ašer, y tomados por Mēnaḥem de sus escritos. Por la demás, los puntos de contacto entre las terminologías técnicas empleadas por ambos no son muy numerosos, si excluimos el patrimonio común de la literatura masorética.

Términos tan fundamentales en el edificio gramatical de Mēnaḥem como *yēšod* y *tosefet*, se encuentran en el prólogo he-

27. Bacher 1895: 84 n.1.

28. cf. Bacher 1895: 25; Dotan 1967: 4.

29. Bacher 1895: 32, 35.

breo al *Egron* de Sa'adyah,<sup>30</sup> aunque probablemente proceden de la lingüística árabe.<sup>31</sup> También parece provenir de Sa'adyah el empleo del verbo *hapak* en contextos filológicos.

No son éstos los únicos elementos tomados de la terminología elaborada por los lingüistas árabes. A pesar de la resistencia de Mĕnaḥem a incorporar el árabe en sus estudios gramaticales, en defensa de una mayor autonomía de la lengua santa, Bacher ha señalado acertadamente la presencia de calcos tomados implícita o explícitamente de la lengua ya consagrada por entonces para este tipo de investigación. Así, además de *šaraf* en el sentido ya citado, *gara* y sus derivados para 'eludir', 'suprimir'; *bala* 'tragar', ha pasado a significar 'asimilar'; *šoreš*, 'raíz'; *gazar*, 'derivar', 'flexionar';<sup>32</sup> *teba* tiene más bien el sentido de 'naturaleza', 'carácter', calco del árabe, que el misnaico de 'elemento', 'substancia';<sup>33</sup> *inyan* toma el valor fundamental de 'significado', 'sentido', etc.

El lenguaje jurídico-religioso ha proporcionado a Mĕnaḥem un número considerable de elementos para su terminología, debido seguramente al paralelismo que se reconoce implícitamente entre la actividad lingüística del hombre y su vida religiosa.<sup>34</sup> Así, *hoq* 'ley', 'regla' [6\*:2; 73\*:11.16, etc.], *huqqah* [1\*:19; 6\*:12; 54\*:5; 61\*:10; 67\*:22; 146\*:24], *haqqaq*, 'establecer como ley o regla' [138\*:1.20.23 etc.], *din* 'regla' [8\*:23; 66\*:25.28], *dat* 'regla', 'uso lingüístico',<sup>35</sup> *mišpaṭ* 'regulación', 'regla',<sup>36</sup> *nahag*

30. Allony 1969: 160 l.74.

31. cf. Bacher 1895: 48, n.6.

32. Bacher 1895: 71s, 94s.

33. Bacher 1895: 93 n.11.

34. Ya señalada por Bacher 1895: 92ss; entre los lingüistas árabes ocurre algo similar.

35. 19\*:10, 53\*:7, 160\*:5, y cf. la frecuente expresión *ke-dat* 'usualmente', 'regularmente': 5\*:11, 19\*:13, 21\*:27, 33\*:12, 40\*:23, 45\*:17, etc.

36. Extraordinariamente frecuente: cf. 1\*:19.28, 5\*:9.25, 6\*:1, 7\*:1, 8\*:19.20.21, 9\*:19, 19\*:17, 20\*:18, 21\*:10.14, 25\*:9.22, 26\*:9.12, 32\*:21.24, etc.

[74\*:4], etc. De este mismo campo vienen, probablemente, alusiones a la ‘verdad’, ‘conexión’, o ‘rectitud’ *emet* y sus derivados [6\*:12, 8\*:21, 10\*:17, etc.], *qošet* [161\*:2], *nēkoḥah* [5\*:26, 8\*:22, 10\*:19], *nēkonah* [1\*:7, 5\*:26], *ṣahut* [1\*:8, 6\*:5.7]. Lo mismo puede decirse del empleo del verbo *ya‘ad* ‘destinar’, ‘asignar’ [2\*:15], y en especial del participio *mu‘ad* [2\*:14, 5\*:1, 15\*:25], casi sinónimo de *muḵan* ‘adecuados’, ‘aptos’ [2\*:27, 15\*:25], y de *ra‘uy* [2\*:10, 3\*:3, 9\*:8, 10\*:23, 17\*:17.27, etc.], que suelen aludir a la función adecuada o correspondiente a determinadas letras en el interior de las palabras. También incluye Bacher justamente en este apartado el verbo *sadar* [3\*:24, 14\*:19, 21\*:12, 32\*:21, 33\*:11, 61\*:27, 65\*:13] y el sustantivo *seder* [8\*:19, 21\*:27], que se emplean para aludir al justo orden de las consonantes dentro de una palabra, o al hecho de que una palabra conste de las letras que le corresponden o se encuentre inserta en el lugar adecuado. Y lo mismo puede decirse de los sustantivos que indican ‘medida’, en sentido real o figurado: *qaw* ‘cuerda de medir’ [1\*:18, 54\*:9, 73\*:11], *moznayim* [5\*:24, 10\*:17, 54\*:19], *peles* [5\*:25, 6\*:5], *mišqolet* ‘plomada’ [1\*:18] que se emplea con mayor frecuencia para ‘esquema’ [6\*:5, 8\*:21, 54\*:8, 55\*:14, 61\*:9, 65\*:1.22, 73\*:11], lo mismo que *šeqelet* [10\*:17, 78\*:20], y el verbo originario *šaqal* [96\*:11]; *middah* [54\*:5.7, 73\*:23], *toḵen* [1\*:17, 5\*:16, 8\*:5.14, 10\*:17, 16\*:24], *matkonet* [6\*12, 56\*:25, 104\*:21], *taḵan* [54\*:19, 56\*:1], son también expresiones del concepto de medida y regulación en contextos filológicos. Finalmente, siempre siguiendo a Bacher, los términos que designan el ‘límite’, ‘extremo’, *gēbul* [40\*:23, 73\*:16], *qāseh* [1\*:21, 3\*:8, 4\*:4, 5\*:4, 5\*:19, 6\*:14], están igualmente en relación con este campo semántico.

Ante la precisión de crear una terminología lingüística, Měnaḥem recurre a no pocos elementos de origen fisiológico y antropomórfico. No es necesario pensar que su concepción del lenguaje es por eso primitiva y predominantemente materialista. Se trata simplemente de un recurso analógico que le permite expresar conceptos filológicos de una manera plástica y asequible.

No es extraño, por tanto; que hable de la ‘fuerza’, o vigor de una consonante o una palabra, *koaḥ* [1\*:28, 2\*:18, 3\*:26, 6\*:16, 9\*:5, 8\*:14], *hezqah* [2\*:5, 8\*:19, 9\*:7, 60\*:20], *omes* [5\*:20], ‘az [9\*:6] o de su ‘debilitación’, *ḥalaš* [6\*:18, 68\*:8]; en línea similar puede considerarse el frecuente uso de ‘amad ‘mantenerse firme’, ‘no caer’ —muchas veces intensificado por el complemento ‘amidah [2\*:1.5.8.12, 3\*:1.5.26, 4\*:2] lo mismo que *kun* [53\*:11].

En su clasificación fonética de las consonantes, Mĕnaḥem, siguiendo la tradición del *Sefer Yeširah*, acude también a términos fisiológicos: *otiyot ha-lašon* ‘linguales’, *otiyot ha-ḥeḳ* ‘palatales’, *otiyot ha-šafah* ‘labiales’, todas ellas pronunciadas en la ‘boca’ *peh* [8\*:25-26], y contrapuestas a ellas, *otiyot ha-garon* ‘guturales’ [5\*:14], salen del interior de la garganta cuando está llena su concavidad [9\*:2-4].

Pero, quizá, uno de los pasajes que más llaman la atención por su antropomorfismo es el siguiente: «Por eso llevan *dageš* y *rafeh*, suenan fuertes y ligeras, de acuerdo con la voluntad (*rašon*) de la lengua y el deseo (*šibyon*) del paladar, la tendencia (*ma’āwayim*) de los labios y el gusto (*ḥešeḳ*) de la boca. Pues las letras están bajo su dominio (*memšalah*) y hacen que se oigan de acuerdo con su voluntad (*rašon*)» [8\*:28-9\*:2]. El sentido originario fisiológico de la raíz *ṭ’m* ‘gustar’, ‘probar’ [8\*:16], alterna con el nuevo significado ‘acentuar’ [5\*:24], que ya es común en la literatura masorética. Deben incluirse igualmente en esta categoría los términos que sirven para designar la ‘forma externa’ de las palabras bajo el punto de vista morfológico: *mar’eh* [3\*:24, 5\*:8.17, 12\*:1.20, 13\*:10, 16\*:13.19.25], *panim* [1\*:20, 2\*:4.15.24, 3\*:3, 5\*:2.17.18.24, 11\*:26, 12\*:2] —si bien ambos términos alternan este sentido con el de ‘acepción’, entroncándose así en el campo de la semántica, estrechamente unido al de la morfología en la mente de Mĕnaḥem—, *qešeḅ* [54\*:6, 77\*:5].

Tienen también resonancia antropomórfica vocablos como *mošel* y *mošelim* [5\*:21.22, 10\*:17.18], *šoṭerim* [10\*:16], aplicados a la función directiva desempeñada por las vocales res-

pecto a las consonantes en la palabra, así como otros alusivos a la ‘acción’, ‘actividad’, ‘efecto’ o ‘influjo’ de vocales o consonantes: *ma’āseh* [6\*:2], *mif’al* [6\*:3], *pě’ul-lah* [6\*:2], e incluso *měla’aqah* [6\*:3] en determinados contextos. El verbo *ta’an* [5\*:17, 8\*:13, 9\*:15, 49\*:8] recibe el sentido de ‘verse afectado por accidentes gramaticales o por la flexión’, ‘ser caracterizado o cualificado como...’, mientras que *našaq* [10\*:24] y *samaq* [5\*:11, 8\*:4, 33\*:19, 45\*:22], aluden a la proximidad local de unas letras respecto a otras dentro de la palabra.<sup>37</sup>

Finalmente, es la misma lengua ordinaria, adecuada a las necesidades de expresión de la vida diaria, la que proporciona un número muy elevado de elementos que se verán especializados en usos lingüísticos concretos. He aquí algunos: *odot* ‘circunstancias’ [6\*:1, 67\*:29]; *aḥāron* ‘último’ (dentro de la palabra) [6\*:16, 11\*:17], *aḥārit* ‘final’ o ‘parte posterior’ de la palabra [2\*:11, 5\*:13, 7\*:6]; *sof* ‘final’, ‘fin’ [8\*:17]; *těḥil-lah* ‘comienzo’ (de palabra) [2\*:5, 3\*:8.14, 4\*:1.4.9.22, 5\*:12, 6\*:15], lo mismo que *ro’š* [3\*:24], *re’sit* [2\*:11], *měra’āšit* [2\*:11]; *bo’* ‘venir’, ‘incluir’ [44\*:27, 67\*:9, 115\*:19]; *din* ‘considerar’ [27\*:11]; *ḥiddud* ‘agudeza’ [139\*:12, 159\*:5]; *yaša’* ‘ser excepción’ [67\*:24, 161\*:12]; *damah* ‘asemejar’ [33\*:8]; *dimyon* ‘caso similar’, ‘sinónimo’ [17\*:7, 19\*:9, 22\*:21, 23\*:24, 36\*:18], lo mismo que *ereq* [46\*:11]; *qarah* ‘suceder accidentalmente’, ‘ocurrir’ [2\*:22.28, 5\*:7, 7\*:17, 8\*:7.18, 9\*:3, 45\*:23], y su derivado *miqreh* ‘accidente’, ‘fenómeno’ [2\*:5, 3\*:6.25, 5\*:7, 6\*:16, 15\*:1.12]; *yatar* ‘exceder’, ‘sobrepasar’, ‘quedar en pie’ [74\*:14, 77\*:24]; *mošaḥ* ‘situación’ [8\*:14]; *min* ‘especie’, ‘tipo’ [1\*:19, 3\*:7, 77\*:6]; *měkonah* ‘base’, ‘lugar de articulación’ [26\*:17]; *ma’alah* ‘grado’ [1\*:26.27, 2\*:2, 3\*:4.8.14, 4\*:4.9.22]; *maša’* ‘encontrar’, ‘existir como hecho lingüístico’ [20\*:3, 67\*:5, 73\*:12]; *še’et* [8\*:17, 16\*:10, 29\*:17], *masśa’* [6\*:2], ‘carga o contenido

37. Sin convertirse aún en término técnico como ocurrirá en los gramáticos posteriores: cf. Prijs 1950: 85ss.

semántico'; *měšikah* 'acentuación' o 'alargamiento' [54\*:25], *masak* 'arrastrar', 'llevar tras sí' [16\*:14, 19\*:10, 31\*:11.16], 'estirar', 'alargar' [5\*:23, 16\*:12], o 'acentuar' [54\*:20]; *naṭah* 'inclinarse', 'tender' [31\*:16, 47\*:19, 136\*:21]; *nid* 'movimiento' (de los labios) [3\*:2]; *nafal* 'indicar', 'aludir' [128\*:21]; *našag* 'alcanzar', 'encontrar' [20\*:3, 67\*:3, 47\*:22, 127\*:21.22]; *satar* 'destruir' [77\*:2]; *eber* 'lado', 'aspecto' [5\*:24, 14\*:19, 54\*:8, 76\*:24, 109\*:7]; *pěnimah* 'profunda' [9\*:7]; *šihšuah* 'brillantez', 'claridad' [5\*:15, 8\*:5], y el verbo correspondiente *šihšah* 'dar claridad', 'pronunciar adecuadamente' [1\*:17, 6\*:6, 8\*:13, 38\*:10]; *qadam* 'ir delante', 'preceder' [54\*:14, 67\*:7, 160\*:20]; *qum* 'llegar a formar', 'constituirse', 'surgir' [5\*:16.25, 14\*:21]; *qarab* 'acercar' [*hif'il*: 33\*:3]; *qarob* 'próximo' (en significado) [8\*:14, 37\*:5, 43\*:14, 67\*:26, 113\*:10]; *qěrobah* 'proximidad' (entre palabras) [8\*:14]; *qereb* 'interior' (de una palabra) [7\*:1, 15\*:3]; *rahaq* 'alejarse' [*hif'il*: 33\*:2]; *re'a* entre letras es 'compañera' o 'letra próxima' [2\*:15, 9\*:6.19, 10\*:16.22]; *rafa'* 'ser corregido' [*nif'al*: 20\*:3]; *ša'ar* 'quedar como resto' en el fundamento de una palabra [135\*:1.10]; *šub* 'volver a presentarse' o 'aparecer' en un contexto [2\*:15.23, 5\*:2]; *šim* 'poner', 'colocar', hablando de letras [10\*:21] lo mismo que *šit* [96\*:4]; *tok* 'el medio' o 'el interior' de la palabra [1\*:21, 5\*:13, 8\*:17], lo mismo que *tiḵon* [6\*:16, 7\*:2]; *toledet* 'naturaleza' (de las letras, etc.) [1\*:24.27, 3\*:7, 5\*:4]; *toša'ot* son los 'tipos', 'clases' [1\*:19.28, 3\*:6, 5\*:4.18, 9\*:3] en determinados contextos; *těliyyah* 'dependencia' semántica [106\*:4]; de *tamah* 'interrogar' se emplean sus derivados *těmihah* o *těmiha'* 'interrogación' [26\*:9.12], *těmihut* [26\*:8], convertidos en términos técnicos; *tiqqun* 'corrección' [65\*:14] y *taqan* 'ser correcto', 'corregir', 'disponer' [53\*:27, 93\*:16, 147\*:20] y puede que también 'escribir', 'componer' [5\*:8, 8\*:3.4, 19\*:14, 26\*:8, 135\*:10].

Entremos ahora en algunas áreas más concretas:

La lengua hebrea recibe diversos nombres: *lēšon ha-qodeš* [1\*:10.25, 13\*:21], *lašon yěhudit* [1\*:17.21, 16\*:10] y sobre todo, el más frecuente de *lašon 'ibrit* [11\*:28, 14\*:21.23, 18\*:15]; asi-

mismo se alude a ella con paráfrasis como *imre šefer* (Ge 49,21) [1\*:2.13, 6\*:5] o *šəfat yeter* (Pr 17,7) [1\*:2.9, 6\*:4], de clara resonancia bíblica. Frente a esta lengua, reducida al hebreo bíblico, se menciona en ocasiones *leşon mišnah* [14\*:23, 56\*:3, 99\*:5, 110\*:17, 114\*:20], claramente diferenciada —aunque próxima— y con su vocabulario propio, y *leşon aramit* [15\*:2.17, 20\*:23, 28\*:19, 34\*:14], a la que también recurre en ocasiones Mənaḥem, a fin de explicar fenómenos o vocablos similares.<sup>38</sup> Un sentido especial tienen para él las expresiones *leşon bəne adam* [101\*:24, 163\*:8.21, 296\*:6], *šəfat bəne adam* [132\*:21], *leşon ‘am* [132\*:20] ‘lenguaje figurado, alegórico o metafórico’; *leşon ‘arumim* [137\*:1.3.8] es el ‘lenguaje elíptico’, ‘que completa la frase con pocas palabras’, y lo contrario, *leşon ribbuy* [137\*:6] el ‘lenguaje pleonástico’.

El término *lašon* tiene en ocasiones un significado más restringido: ‘vocablo’, o ‘palabra’ [8\*:5.13, 14\*:22, 19\*:13, 20\*:9, 146\*:15] aunque es más frecuente su sentido general del ‘lenguaje’ [1\*:1.10, 2\*:16], y lo mismo le ocurre a *mibṭa*’ [8\*:5, 14\*:20, 19\*:12, 74\*:14, 76\*:22]; *mil-lah* es el término genérico para ‘palabra’ con una extensión notablemente amplia, pues Mənaḥem no emplea términos técnicos para designar el verbo o la partícula, y *mil-lah* puede aplicarse también a ellos [7\*:16, 41\*:18]; también *nəbu’ah* tiene a veces el significado de ‘expresión’, ‘vocablo’ (quizá por su proximidad a *nib*) [19\*:8, 40\*:18]; *maḥāwah* es la ‘frase o contexto’ [16\*:11, 19\*:10, 43\*:19, 61\*:24]; *šem* significa ‘nombre’, ‘sustantivo’ en contadas ocasiones [146\*:11], mientras que *šem maqom* es ‘topónimo’ [135\*:15]; y el plural *šemot* queda reservado para ‘nombres propios’ [14\*:22, 15\*:21, 29\*:9, 45\*:22, 144\*:6, 153\*:21].

38. No menciona, en cambio, explícitamente otras lenguas como el árabe, rompiendo así la tradición comparativa de Sa‘adyah e Ibn Qurayš, que será continuada por Dunaš ben Labraṭ. Cf. Maman 2004: 276-283.

Dentro del campo semántico del lenguaje y su pronunciación o articulación, hay que incluir todavía términos como *lašon*, *nib*, *miḇtaʿ*, *šafah*, que en su acepción más generalizada significan simplemente ‘lenguaje’.<sup>39</sup> La raíz *yšʿ* tiene, junto a otros posibles significados, estrecha relación con la pronunciación o articulación: ya como verbo, *yašaʿ* [9\*:5.12.13], ya como sustantivos: *mošaʿ* [9\*:4.8.19, 128\*:19], *tošaʿot* [3\*:6, 128\*:16, 144\*:12.16]. El verbo *šihšaḥ* [1\*:17, 6\*:6, 8\*:13, 38\*:10] alude a la pronunciación adecuada y clara de las palabras, y en especial de las letras afectadas por el *dageš lene*. Más generales son *qaraʿ* ‘pronunciar’ [9\*:10.12] y su sustantivo correspondiente *miqraʿ* ‘pronunciación’ [8\*:28], lo mismo que los derivados de la raíz *nwʿ*: los verbos *nuaʿ* [5\*:23, 8\*:27], *niʿna* [144\*:17, 197\*:2]; y los sustantivos *hanaʿah* [8\*:14.27], *niʿnuaʿ* [3\*:2, 26\*:16.20, 73\*:20, 74\*:12, 122\*:20, 144\*:9], todos ellos relacionados con el ‘movimiento’, la ‘pronunciación’, o la ‘vocalización’; en oposición equipolente se encuentran los derivados de *nwh* ‘descansar’, ‘reposar’: el verbo *nuaḥ* [10\*:21] y los sustantivos *noaḥ* [73\*:19], *naḥat* [26\*:14, 74\*:6], que a veces tienen relación con el ‘lugar de articulación’: *mošab* [8\*:14], *mēḵonah* [26\*:17], *ḥaniyah* [26\*:17].

De esta última raíz Mēnaḥem emplea además, el verbo *ḥanah* [144\*:17], y el sustantivo *ḥānut* [73\*:14\*] en el sentido de ‘quiescencia’, opuesto también a la raíz *nwʿ*. El verbo *naqad* se emplea en el sentido de ‘puntuar’, ‘vocalizar’, según la tradición masorética [cf. 54\*:4]. El verbo *laʿag*, de acuerdo con su resonancia bíblica significa ‘hablar a tropicones’ o ‘incorrectamente’ [6\*:6.9].

Para el concepto de ‘estructura’ de los vocablos utiliza Mēnaḥem preferentemente derivados de la raíz *šql*: el verbo *šaql* [113\*:3], y los sustantivos *šeqelet* [10\*:17, 78\*:20, 135\*:20], *mišqolet* [8\*:21, 54\*:8, 61\*:9], y asimismo *gizrah* [2\*:10.12,

39. cf. *nib* 1\*:1.10, 76\*:22; *miḇtaʿ* 1\*:2.11, 2\*:18, 7\*:16, 14\*:20, 160\*:2, etc. en cambio en la 26\*:15 parece significar más bien ‘pronunciación’.

3\*:24, 11\*:28], aunque no sea ésta su significación más frecuente. Según Bacher, Měnaḥem habría sido el primero en introducir este vocablo en la terminología lingüística hebrea,<sup>40</sup> entendiéndolo en el mismo sentido que *binyan* [19\*:10, 20\*:8, 66\*:14] y su verbo correspondiente, *banah* [1\*:26, 20\*:8, 54\*:14]. Si estos términos parecen aludir al esquema morfológico de las palabras, que aparece con bastante claridad en Měnaḥem como una categoría fija, no muy lejos de ellos se encuentra el campo semántico del ‘fundamento’ y ‘servicio’, esto es, de la función radical o auxiliar que desempeñan las letras dentro de la palabra. Términos clave son: *yěsod* ‘fundamento’ [1\*:24.26, 2\*:24.27] y su plural *yěsodot* [5\*:2, 13\*:21], así como *měyussadim* (o *měyussadot*) ‘letras fundamentales’ o ‘que forman parte del fundamento’ [2\*:1.3, 3\*:1.6]; *šoresš* ‘raíz’, ‘fundamento’ [1\*:18, 19\*:12, 20\*:10], con su verbo correspondiente que aparece en *hif’il* con el sentido de ‘convertir en radical’ [19\*:22.24]; *nišrašim*, son las consonantes que forman parte de la raíz [1\*:21, 2\*:1.4.5]; ‘*iqqar* es la ‘esencia’ [1\*:18, 2\*:16, 6\*:17], *gizrah* tiene muchas veces el sentido de ‘fundamento’, si bien en ocasiones puede dudarse de si es una pura categoría morfológica o entra en el terreno de la semántica o la etimología, como ‘raíz etimológica común’ [cf. 16\*:14.23, 17\*:24, etc.]. Los términos *yěsod*, *šoresš*, ‘*iqqar*, son algunas veces claramente intercambiables [73\*:20ss.]. También *token* tiene en ciertos pasajes idéntico significado [328\*:21], así como *těkunah* [128\*:15]. Vocablos estrechamente unidos a ellos son *aḥaz*, *āḥizah* ‘ser parte integrante’ o ‘formar parte del fundamento’ [2\*:16, 19\*:19, 20\*:19], y los ya mencionados ‘*amad*, ‘*amidah*.

En oposición equipolente con este grupo de términos se encuentran los que sirven para designar la función auxiliar de determinadas consonantes: *měla’kah* [1\*:24, 2\*:1.23, 6\*:1], ‘*āḇodah* [6\*:1ss.], y especialmente *šeret*, ‘tener función auxiliar o servil’ [1\*:26, 2\*:4.8.10] y su derivado *měšaret* (*měšarētim*)

40. Bacher 1895: 366.

[2\*:11.12.15.23]; estos términos son usados con mucha mayor frecuencia que *yasaf* ‘considerar añadida o servir’ [19\*:15ss] o *tosefet* [91\*:23], más comunes en Sa’adyah. El verbo opuesto a *šaraš* es *šabat* ‘excluir del radical’, ‘quedar fuera de él’ [19\*:22, 55\*:3, 77\*:2].

Dentro del campo semántico de la flexión, Mĕnaḥem utiliza los términos *šaraf* [20\*:19, 76\*:26, 151\*:10] y sobre todo *sabab* [7\*:16, 20\*:11.14, 29\*:21.22], *mesibbah* [5\*:18, 73\*:24] y en ciertas ocasiones y contextos *naṭah* [45\*:13, 49\*:8, 149\*:9] y *gazar* [*nif’al*: 49\*:7, 54\*:1], siempre con la misma significación; *šanah* tiene a veces un significado semejante, junto al de ‘cambiar’ [3\*:2, 19\*:12, 29\*:8]. Los términos *kafal*, sobre todo empleado en *nif’al* [cf. 15\*:24.25, 15\*:27, 16\*:4.5.7.8.9], *kefel* [74\*:1.15, 78\*:3], *kĕfilah* [73\*:14, 74\*:3], designan el fenómeno concreto de la geminación o reduplicación de radicales. Los verbos *raḇah* y *ma’at* se emplean como términos opuestos para ‘poner en plural’ o ‘en singular’ [49\*:8, 149\*:9, 151\*:11].

En relación con los cambios introducidos dentro de las palabras, permutas de letras, etc. (y tomando postura como hemos visto contra semejante método hermenéutico), Mĕnaḥem utiliza los términos *hafak* [14\*:19, 31\*:5, 66\*:13, 96\*:19] con sus derivados *hefek* [66\*:13, 110\*:6, 149\*:20], *tahppukah* [20\*:1], *mur* [*hif’il*: 21\*:10.26] y su sustantivo *tĕmurah* [21\*:19, 96\*:1.4.8] y, sobre todo, *ḥalaf* [*qal*: 20\*:24, 21\*:17.27, 31\*:1, 33\*:7; *nif’al*: 14\*:19, 31\*:5; *hif’il*: 19\*:15.23, 31\*:1, 33\*:7, 96\*:4; *nitpa’al*: 65\*:19], con sus derivados *ḥil-luf* [7\*:23.24.25.26], *ḥālifah* [21\*:1.19, 135\*:13], siguiendo en este punto la terminología consagrada, con resonancias árabes.

Un campo semántico con abundancia de términos es el de la elisión o reducción de las consonantes, parte importante también de su gramática. Así, emplea con este significado los verbos ‘*alah* [2\*:5.24, 3\*:6, 20\*:20], *gara*’ [19\*:26, 32\*:21.23, 33\*:2, 36\*:6] con sus derivados *gĕri’ah* [137\*:2], *gera’on* [137\*:3], *migra’at* [19\*:27, 45\*:15]; ‘*adar* [*nif’al*: 74\*:18, 144\*:3, 147\*:18], *muš* [10\*:22, 74\*:8, 77\*:4, 128\*:5], *sur* [6\*:17, 7\*:7, 10\*:21,

149\*:8], *paqad* [*nif'al*: 144\*:3], *yaša'* en determinadas ocasiones [134\*:22.24, 135\*:1.4], *nafal* [68\*:2, 135\*:9], *hasar* [21\*:26, 45\*:20.21.25] y su sustantivo *hissaron* [144\*:4]; *bala'* alude más bien a la 'asimilación' [160\*:16, 161\*:25]. Pero aunque todos los términos mencionados suelen tener una significación fundamental muy similar, algunos de ellos quedan especializados en determinadas circunstancias y contextos: v.gr., *gara'* se emplea muy preferentemente en los casos de elisión de *alef*; *muš* indica ese tipo de elisión en las distintas posibilidades de la flexión que nunca afecta a las letras del fundamento o raíz, por lo que suele aparecer en construcciones negativas junto a '*iqqar*, *yěsod*, etc. De acuerdo con algunas connotaciones secundarias, los términos opuestos puedan variar: v.gr., a *yaša'* se puede oponer *bo'* [134\*:24], pero también *ša'ar* [135\*:1], o *yatar* [135\*:4]; el término opuesto a *gara'* puede ser *yaša'* [136\*:27], etc.

Dentro todavía del campo de la «reducción» de consonantes en una palabra Měnaḥem utiliza también los verbos *sipper* 'cortar' [20\*:11], *qalaṭ* 'contraer' [19\*:17], *paraš* 'recortar' [19\*:17], etc., y en el terreno opuesto de la «ampliación», junto a los ya mencionados *yasaf* [19\*:15ss, 53\*:8, etc.], *tosefet* [91\*:23, 144\*:4 opuesto a *hissaron*], *bo'* [6\*:17, 67\*:9, 134\*:24], *maḥo* 'inclusión', 'adición' [146\*:18], otros términos como '*adaf* 'exceder', 'tener de sobra' [74\*:13, 79\*:1], '*odef* 'lo sobrante' [78\*:14], *saraḥ* (prácticamente sinónimo) [74\*:13, 78\*:13.18], etc.

Términos utilizados con la significación general de 'unión', 'agrupación', son: *iḥed* [*nif'al*: 15\*:11s], *qabaš* [14\*:18, 76\*:22], *asaf* [14\*:21.24, 76\*:21], *dabaq* [*nif'al*: 14\*:21, 15\*:2], *šaraf* [*hitpa'el*: 15\*:21], y especialmente *ḥabar* [10\*:24, 12\*:1.3, 14\*:18.21, 15\*6, etc. en distintas formas verbales]; con su derivado *maḥberet* 'sección', frecuentísimo. No hay diferencias notables en el empleo de estos verbos, que suelen referirse a la unión de unas letras con otras, la posibilidad de afijación, y más específicamente, su compatibilidad dentro de la raíz o fundamento. En oposición equipolente, y con el sentido de 'división', 'separación', encontramos *badal* [4\*:2, 8\*:20] con su sustantivo corres-

pendiente *mubdal* [8\*:22]; *ḥalaq* [16\*:13.18, 60\*:18.21, 73\*:18] muy empleado para distinguir las distintas acepciones de las raíces, junto a *ḥeleq* [77\*:24] y sobre todo *maḥlaqah* (-ot) [1\*:20, 23\*:5, 28\*:11], *ḥaṣaḥ* ‘dividir en dos’ [60\*:19, 74\*:5, 77\*:7]; *šil-leš* ‘dividirse en tres o componerse de tres’ [2\*:7, 4\*:2]; *pazar* ‘dispersar’, ‘separar’ [76\*:23], *parad* ‘dividir’ [*hif’il* 160\*:21ss]; *nagad*, difícil de precisar en su contexto [5\*:23], podría significar igualmente ‘separar’, según la 2ª acepción que se atribuye a *gh* en el diccionario [101\*:13-14].

En el campo de la semántica propiamente dicha, no siempre fácil de separar de la morfología, como ya hemos indicado, son numerosos los términos que indican ‘significado’, ‘sentido’, ‘interpretación’: *inyan* [1\*:19.23.27, 3\*:3, 5\*:5.8.16.18], *ṭa’am* (en ciertas ocasiones) [5\*:19, 61\*:9.24], *lašon* [30\*:11, 179\*:5, 187\*:19], en la sección lexicográfica de su obra; *pitron* es también un término muy usado, con el valor de ‘sentido’, ‘significado’ [1\*:19, 3\*:3, 5\*:8.10]; *mašma* ‘es muchas veces un sinónimo más, aunque Bacher<sup>41</sup> piensa que en algunos casos indica la equivalencia con el homófono árabe,<sup>42</sup> opinión que no se puede en manera alguna generalizar; muy difícil de precisar es el valor del término *mēlišah* [cf. 1\*:20, 5\*:25, 25\*:15, 40\*:17, 73\*:9, 74\*:22, 93\*:11, 101\*:26, 135\*:23],<sup>43</sup> aunque me inclino a incluirlo dentro de este mismo campo semántico, sobre todo teniendo en cuenta que el mismo Ménaḥem relaciona una acepción de la raíz *lš* con *pešer* y *pitron* [234\*:4-5].

Ya hemos aludido al significado de *še’et* [8\*:17, 16\*:10, 29:17] y *mašša*’ [6\*:2] como ‘carga o contenido semántico’. Entre los distintos términos utilizados constantemente en el léxico para las ‘acepciones’ y ‘clasificaciones de significados’, hay

41. Bacher 1895: 32, n.1 y 343 n.2.

42. Cf. Maman 2004: 276-282.

43. cf. Bacher 1895A: 148.

que mencionar *panim* [1\*:20, 3\*:3, 11\*:26, 12\*:2, 16\*:11.12.13, 29\*:17, 66\*:15; en otro lugar aludíamos a su empleo en sentido morfológico], *'inyanim, mar'ot* [16\*:13.19.25, 18\*:17 en uso distinto del ya señalado 'forma externa'], *mahlaqot*, etc. La raíz *gZR* tiene a veces también el sentido de 'derivar etimológicamente' [29\*:5.10, 41\*:18]; no es fácil determinar si *gizrah* tiene o no, junto a su empleo morfológico, otro uso más propiamente semántico, como el que recibirá en Abraham ibn 'Ezra: 'significación fundamental común'.<sup>44</sup>

Si entramos en particularidades, las categorías morfológicas expresamente tratadas por Měnaḥem no son muy numerosas. En parte puede deberse a la ausencia de empeño sistemático (sus predecesores han acuñado ya buen número de términos técnicos que no serán recogidos en la obra del tortosino) pero en parte también, a la falta de una terminología adecuada. Entre las más importantes, cabe citar su denominación de los tipos de palabras según el número de letras del radical: *āhadiyyim* [75\*:1], *šēniyyim* [74\*:31], *šēlišiyyim* [74\*:29], *rēbi'iyim* [74\*:25], *ḥāmišiyim* [74\*:16, 77\*:30]. De acuerdo con su origen y estructura, otra clasificación muy importante es la de *mif'al*, sustantivo derivado del verbo, y *pa'ul*, nombres, adjetivos o adverbios de estructura, similar a la del participio pasivo de *qal* [51\*:22, 128\*:23, 144\*:17-18ss.]; ambos pueden darse con una misma grafía, siendo en ese caso como dos aspectos de la misma palabra [144\*:17-18ss.].

Es conocida también su clasificación de los diversos tipos de *waw* [144\*:4ss.]: *waw na'nua* 'pronunciado', con valor consonántico; *ḥanuy* 'quiescente', que no tiene valor consonántico; de *mif'al*, es decir, el que va dentro de este tipo de sustantivos derivativos; de *pa'ul*, el que llevan las palabras con dicho esquema; de *kēḥar*: *waw* consecutivo con conjugación preformativa; *āšer li'hyot*: *waw* consecutivo con conjugación aformativa; *mosif* 'copulativo'; *mesib* 'posesivo' o 'pronominal'; *marbeh*: morfema

44. Cf. Prijs 1950: 40.

plural en los verbos; *muṣab*: ‘epentético’ o ‘paragógico’, que no altera el sentido en las formas verbales.

En cambio, si excluimos casos aislados como el término *mēdabber* ‘sujeto’, ‘primera persona’ [53\*:9.16] o *dabar* ‘complemento indirecto’ [76\*:27, 77\*:1], apenas se encuentra en Mēnaḥem una terminología elaborada y consecuente para otros temas o hechos lingüísticos de importancia: tiempos o formas personales verbales, tipos de nombres, partículas, etc. El sistema gramatical de Mēnaḥem que aquí se refleja es fundamentalmente inductivo y muy simplificado, sin ningún carácter sistemático.

No es de extrañar que Dunaš quisiera incluir en la introducción en prosa de su *Tēšubot* un índice programático de cuestiones que deberían ser tratadas en una gramática completa. Pero en el *Maḥberet* sólo encontramos una teoría lingüística elemental y asistemática, que en opinión de su autor es suficiente para entender y justificar la parte fundamental de su obra: el diccionario.

## 3. TRADUCCIÓN DE LA INTRODUCCIÓN

*Maḥberet Měnaḥem*CON LA AYUDA DEL CREADOR DEL LENGUAJE<sup>1</sup>

## [Prefacio]

Comenzaré a delimitar la lengua de la instrucción y a enseñar el idioma más excelente, el más escogido de todos los lenguajes, cima de toda dicción hermosa, una lengua purificada en crisol, más sublime que todas las demás lenguas que heredaron los hombres sobre la tierra cuando se separaron en regiones los pueblos,<sup>2</sup> cada uno con su lengua.<sup>3</sup>

El comienzo de la pronunciación del idioma y el origen de la reflexión es dar gloria y alabanza al Dios glorioso y terrible, que embelleció al hombre por encima de todas sus creaturas, embelleció su figura y lo engrandeció con aliento vital para aligerar su

1. Esta fórmula introductoria recuerda en cierta manera a la *basmala* islámica con la que, en origen, se introducen las azoras del Corán y que más tarde los musulmanes utilizan también para comenzar todo tipo de documentos. Los cristianos árabes también suelen adaptarla, resultado *bismi l-āb wa-l-ibn wa-r-rūḥ al-quds* ‘en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo’. Su uso entre los judíos arabófonos es corriente, si bien la fórmula más común suele ser *bě-šem YHWH el ha-‘olam*. No es algo ajeno al judaísmo, pues ya en la Biblia se encuentran fórmulas de invocación tipo *way-yiqra’ bē-šem YHWH*. En este caso, Měnaḥem ha creado una curiosa versión de esta fórmula con un fuerte componente lingüístico. Lo interesante de esta fórmula en particular es que aparece empleada tal cual en las introducciones a los capítulos en un diccionario judeoárabe anónimo tardío (siglos XIII-XIV?) conservado en la colección Firkovich [Ebr-Arb II 639 9v:21-22: בעזרת הבורא / אבתדי חרף אלנון ‘comienzo la letra *nun* con la ayuda del Creador’].

2. Cf. Ge 10,25 y Ge 11.

3. Cf. el *Egdon* de Sa’adyah, Allony 1969: 156 1.3-157 1.10:

שפה אחת ומלים אחדים היה בכל הארץ למיום ברא אלהים אדם על פני האדמה ויאצל עדיו חכמתו גם תולדותיו שנים אלף תשע מאות תשעים ושש. עד ימי להקת שערה המבואת שמה מהרי ההרמון בשנת מות פלג בן עבר כי בימיו נפלגה הארץ שנה אחת לפני מותו.

lengua con la pronunciación de los labios de forma que conociese lo apropiado para hablar con corrección. Del mismo modo que engrandeció a todos los que tienen aliento vital en su nariz, aunque al hombre de manera especial con la lengua excelente,<sup>4</sup> así también engrandeció al pueblo de su predilección frente a los restantes pueblos de la tierra. Del mismo modo que engrandeció al hombre con el lenguaje, así también engrandeció a la lengua santa frente a la lengua de los otros pueblos y naciones. Proyectó al hombre dotado de lenguaje para que pudiera narrar así la fuerza de sus obras, sus grandes proezas y sus muchas maravillas. Realmente, en él se fundan los pensamientos humanos, y gracias a él se expresan las máximas proponiendo enigmas y enunciando parábolas, interpretando misterios y adquiriendo opiniones, expresando conocimientos y proporcionando consejos,<sup>5</sup> según puedan captarlo los que tienen el corazón dispuesto y asimilan el conocimiento.<sup>6</sup> Entonces, antes de dar inteligencia a los moradores del orbe, nuestro Dios eligió esta lengua,<sup>7</sup> la grabó registrándola por escrito y en ella habló el día que se dejó ver en el Ḥoreb.<sup>8</sup>

#### [Objetivo de la obra]

He indagado, según el pequeño alcance de la inteligencia, para poder presentar con claridad la lengua hebrea según el con-

4. Para la diferencia entre los sonidos emitidos por los animales respecto a los que emiten los humanos según la concepción lingüística islámica del medioevo, véase Versteegh 1997: 88-100, especialmente 94.

5. Dunaš ben Labraṭ es más preciso y reconoce hasta cinco modalidades del lenguaje en su introducción a las *Tēšubot*: narración, interrogación, exclamación, mandato y petición, TD 13\*:21-22 y 18 de la traducción.

6. Para un perfecto desarrollo de este concepto véase la introducción general de Maimónides a su Guía de Perplejos, ed. Munk 1930/31: 1-13.

7. Cf. *Egron* de Sa'adyah, Allony 1969: 156 l.1 אשר בחר בו אלהינו.

8. Sobre la eminencia y antigüedad del hebreo entre los filólogos hebreos medievales véase *Šafah bēʿurrah* de Abraham ibn ʿEzra, ed. Ruiz González - Sáenz-Badillos 2004: 1\*-3\* y 98-103 de la traducción.

tenido de sus fundamentos y la esencia de sus raíces, fijando la balanza de la razón y la plomada de la lengua de la instrucción para explicar los sentidos de sus especies según las normas de la analogía, exponer las acepciones resultantes según sus divisiones, mostrar las formas de la palabra según su significación, enseñar las letras que forman parte de la raíz y las que se añaden a la raíz en el interior de la palabra y en sus dos extremos, hasta llegar a abarcar plenamente la lengua hebrea y hacerla inteligible en toda su extensión.<sup>9</sup> Ciertamente la gente instruida tiene que aceptar la instrucción para poder alcanzar el camino de la razón y dirigirse tras el que entiende la ciencia, conociendo los significados de las letras y las precisiones sobre su naturaleza, comprendiendo cuáles de ellas son parte del fundamento y cuáles serviles.

[División de las consonantes]

Así, pues, las letras de la lengua santa son 22 en número: 11 de ellas son parte del fundamento, y 11 tienen función servil.<sup>10</sup>

9. Mēnaḥem propone un doble análisis que abarque tanto la morfología como la semántica del vocablo estudiado. Según Mēnaḥem la palabra debe ser sometida hasta once niveles o grados de análisis: 1. reconocer las letras serviles; 2. reconocer qué letras, en potencia serviles, son componentes de la raíz; 3. identificar la raíz; 4-8. identificar prefijos, infijos y afijos; 9-10. reconocer si la reduplicación de determinadas letras es eufónica o morfológica; 11. reconocer el esquema vocálico. Este sistema, mejorado y precisado por los autores posteriores, será el que se imponga en la escuela andalusí.

10. Cf. *Kitāb al-'ayn*, del que se va a tomar incluso el tecnicismo 'nivel, grado': 'en árabe hay 29 letras, de las cuales 25 son sanas que tienen épocas y niveles (*aḥyān wa-madāriġ*) y 4 letras que son cóncavas (*ġūf*)' [Almaḥzūmī - Alsāmārāyī 1980: 1 57]. Sin embargo, la división de consonantes está ya en el *Sefer Yeširah* 1.1: ועשרים ושתיים אותיות יסוד שלש אמות ושבע כפולות ושתיים עשרה פשוטות: '22 letras son el fundamento: tres madres, siete dobles y doce simples' (ed. Kafiah 1972); nótese además que Mēnaḥem podría estar tomando de esta obra el término *yēsod* 'fundamento'.

Están estructuradas en 11 niveles (de análisis), prescindiendo de su naturaleza, y cada uno de los niveles tiene su explicación y significado, a fin de que las personas inteligentes puedan apreciar su valor y la medida de su verdad.

He aquí la fuerza de la norma de las letras según las divisiones de sus clases: [2\*] 11 de ellas son fundamentales y radicales, se mantienen firmes por su propia fuerza y nunca son serviles, sólo fundamentos. Son éstas:<sup>11</sup>

חט ספר גזע צדק

[Estructura de las palabras]

Algunas letras pueden ser fundamentales y radicales en las palabras pero también pueden tener una función servil en determinada palabra de distintas formas y en ese caso tienen 5 niveles;<sup>12</sup> aparecen al comienzo de la palabra como radicales manteniéndose firmes por su propio vigor, pero durante la flexión pueden desaparecer de las palabras.

Has de saber que toda palabra que se compone de tres letras radicales se mantiene por su propia fuerza y no necesita del auxilio de ninguna otra letra porque tiene suficiente fuerza y plenitud.<sup>13</sup> Mientras que la palabra que se compone de dos letras y la que se compone de una sola letra necesita auxilio a causa de lo reducido

11. Véase el trabajo clásico de Bacher 1888A donde se recogen otros *simanim*.

12. Se refiere a los niveles 4-8 ‘prefijos’, es decir, son letras serviles que forman parte de un esquema o *template* morfológico fijo y común.

13. Esta es una de las grandes innovaciones de Mēnaḥem y es, además, la expresión más básica del trilateralismo. Ḥayyūḡ aplicará este mismo criterio a todos los verbos hebreos: «no existe ningún verbo que contenga menos de tres radicales, salvo que le faltara una de ellas respecto a sus similares o hubiera sido suprimida; en ese caso, se dirá que se trata de un verbo defectivo o mermado y su forma original será de una u otra manera con pruebas y argumentos, pues lo hebreos suprimían y compensaban esta carencia, aunque a veces no lo hicieran, como explicaré» (ed. Jastrow 1897: 21).

de su estructura, porque no se puede mantener una palabra reducida a no ser gracias a las serviles que se le prefijan o sufijan. Si bien es cierto que en esta lengua hay un pequeño grupo de palabras con estructura reducida que no necesitan mantenerse mediante serviles porque tienen fuerza suficiente a pesar de su brevedad.

[Consonantes serviles]

También las once restantes que indican una función servil se dividen en otros dos grupos: sirven a sus compañeras y tras haber dado testimonio de su servidumbre, muestran otras formas, siendo parte integrante de la esencia; a la par desempeñan una función servil y a la par fundamentan la lengua. Son éstas:<sup>14</sup>

שמלאכתו בינה

[Consonantes serviles: Función servil, 1º nivel]

Esta es la maravilla de la lengua y la fuerza del lenguaje. Comprended esto, hombres inteligentes, y entended bien de qué manera ejercen su función servil las 11 letras en una palabra, cuando dices:<sup>15</sup>

14. A partir de este *siman* se articulará el resto de la introducción. Siguiendo la línea de los masoretas, el autor comenzará a desarrollar listas de palabras dispuestas según las letras serviles. Sólo faltan listas dedicadas a las letras *šim* (pronombre relativo) y *waw* (conjunción). Pueden reconocerse hasta seis series de listas: Serie 1 (radicales): 1.1. Letras fundamentales; 1.2. Letras serviles que funcionan como fundamento. Serie 2 (prefijos תימנה): 2.1. prefijo ת; 2.2. prefijo ׀; 2.3. Verbos trílteros; 2.4. prefijo ׀; 2.5. prefijo ׀; 2.6. prefijo ה. Serie 3 (tipos de *alef*): 3.1. *alef* inicial; 3.2. *alef* intermedia; 3.3. *alef* final; 3.4. *alef* de 1ª sing. común. Serie 4 (partículas במכ"ל): 4.1. ב; 4.2. tipos de *dageš*; 4.3. *dageš* en entornos guturales; 4.4. ל. 4.6; כ; 4.5; ג. Serie 5 (letra *he'*): 5.1. *he'* inicial; 5.2. *he'* final. Serie 6 (homonimia): 6.1. homonimia perfecta; 6.2. homonimia parcial simple; 6.3. homonimia parcial compuesta.

15. Relación alfabética de 11 casos en los que las letras serviles desempeñan una función servil, aportando distintos matices a lo que parece entenderse como un semantema. Nótese que en el original el caso 6 ha llegado corrupto, produciéndose una confusión entre *kaf* y *bet*, fenómeno muy frecuente en la Edad Media.

Is 32,19	בְּרִדַּת הַיַּעַר	אֲרֵדָה נָא	Ge 18,21
Nu 10,17	וְהוֹרֵד הַמַּלְשָׁכִים	הוֹרֵד עֲדִידִים	Ex 33,5
Cf. Ex 34,29	בְּרִדַּת מֹשֶׁה	יָרֵד יִרְדְּנִי	Ge 43,20
Jb 33,24	מִכְרַת שָׁחַת	לְכֶרֶת מִן הַהָר	Nu 32,1
Sal 133,3	שִׁירֵד עַל הַרְרֵי צִיּוֹן	בְּרִדָה וְנִשְׁבְּרָה תֵּרֵד	Ge 43,4 1Sa 20,19

Lo mismo ocurre con el resto de las palabras. Estas once letras se encuentran en función servil respecto a ‘descenso’ (יְרִידָה).

[Consonantes serviles: Componentes de la raíz, 2º nivel]

Después de haber realizado esta función vuelven a presentarse transformadas en fundamento y parte de la raíz. A pesar de que ocasionalmente pueden elidirse, son radicales en otras formas distintas, cuando dices:<sup>16</sup>

Ge 1,1	בְּרָא אֱלֹהִים	אָמַר יְיָ	Ex 4,22
Ex 27,10	וְנִי הַעֲמוּדִים	הָנָה גְבִיר	Ge 27,29
Ex 34,10	כַּרְתֵּי בְרִית	יִכַּף נוֹף	Sal 48,3
Is 61,1	מִשַׁח יְיָ אֹתִי	לְקַדְּוֵי הַיָּטֵב	Is 1,17
Pr 1,8	שִׁמְעֵ בְנֵי	וְנֹאֵק בְּאִקוֹת	Ez 30,24
		תִּמְוֵ נִכְרְתוּ	Jos 3,16

Estas letras que pueden tener función servil se han convertido en fundamento y como éstos hay muchos casos en la lengua santa.

[Consonantes fundamentales, 3º nivel]

En cambio, a las primeras letras no les ocurre lo mismo, son [3\*] fundamentales, y quedan arraigadas manteniéndose por su propia fuerza; no se dividen en dos grupos, ni cambian su reali-

16. Relación alfabética de 11 casos en los que las letras serviles forman parte del fundamento o semantema. Nótese que la partícula *waw* no afecta al orden de los casos.

zación, a no ser por el movimiento de los labios y la moción de la lengua,<sup>17</sup> dependiendo de la vocalización que corresponda a la palabra para cambiar las acepciones del sentido y la interpretación de todo el significado.

Esos son los 3 niveles de los 11.

[Prefijos, niveles 4º-8º]

Éstas son las cinco letras que aparecen como radicales y se mantienen en su posición como fundamentales, pero que pueden elidirse durante la flexión; son éstas, prescindiendo de sus clases y de las especies de su naturaleza: ת י מ נ ה.

El primer nivel es ת a comienzo de palabra:<sup>18</sup>

Ex 21,13	אָנָה לִידוֹ	תֵּאָנָה הוּא מְבַקֵּשׁ	Ju 14,4
Sal 5,2	בִּינָה הַגִּיגִי	תְּבוּנָה	De 32,28
Jb 19,29	גּוּרוֹ לָכֶם	תִּגְרַת יָדָךְ	Sal 39,11
Nu 5,7	וְהִתְנַדְדוּ אֶת חֲשֵׁאתָם	תּוֹדַת שְׁלֵמוֹ	Le 7,13
Le 13,3	הִפְךָ לָבוֹן	תִּהְיֶינָה כְּלָבוֹן	Pr 6,14
Ge 2,2	וַיִּכְלֵל	תְּכַלִּית	Jb 26,10
Jb 35,11	מִלְפָּנָיו	תִּלְפִּיזוּ	Ca 4,4
Le 27,33	הִמָּר יִמְרֵנוּ	תִּמּוֹרְתֶהָ	Jb 28,17
Pr 12,24	וּרְמִיזָה תִּהְיֶה לְמַס	תִּרְמַת לָכֶם	Je 23,26
Nu 24,17	אֲשׁוּרָנוּ	תְּשׁוּרָה	1Sa 9,7
De 17,15	שׁוֹם תְּשִׂים	תְּשׁוּמַת יָד	Le 5,21

Como éstos hay muchos en la Torah y unos pocos enseñan cómo son todos.

17. Parece referirse a la metátesis que se produce entre sibilantes y dentales cuando entran en contacto en el *binyan hitpa'el*. Esta cuestión será criticada por Dunaš ben Labraṭ en las *Tēšubot* (TD 21\*-22\*) donde defiende que ט וּד son serviles.

18. Relación alfabética de 11 pares y donde las partículas no computan ni afectan al orden. La lista parece estar bajo la influencia de los glosarios, por lo que entre ambos casos queda implícita la partícula *min*; para la estructura de estos glosarios véase Martínez Delgado 2007 y 2013b.

El segundo nivel es ך a comienzo de palabra, y parece del fundamento.<sup>19</sup>

Ne 4,15	צאת הכוכבים	יצאת לישע עמך	Ha 3,13
Is 30,1	ספוט חטאת על חטאת	יספת לגוי יי	Is 26,15
Sal 17,3	זמתי בל יעבר פי	זמו לעשות	Ge 11,6
Ge 9,2	ומוראכם וחתמכם	וראו אלהים	Sal 55,20
Sal 33,11	ועצת יי לעולם תעמד	יעץ עליך ארם רעה	Is 7,5
Pr 1,2	לדעת חכמה	ידע שור קנהו	Is 1,3
Sal 49,15	וצורם לבלות שאול	יצר אל ופסל נסד	Is 44,10
Qo 5,11	מתוקה שנת העבד אם מעט	ישנתי אז וניח לי	Jb 3,13
Sal 139,2	שבתי נקומי	לשבתי בסוד משחקים	Je 15,17
2Sa 22,16	מסדות תבל	יסדה ארץ	Is 48,13
Pr 3,11	מוסר יי בני אל תמאס	יסרתני ואנסר	Je 31,18
Ge 45,9	רדה אלי	ירד ירדנו	Ge 43,20
Pr 13,12	תוחלת ממשכה	יחלנו	Sal 33,22
De 7,16	מוקש הוא לה	יקשתי לה	Je 50,24
Is 66,9	אם אני המוליד	ילדתי בנים	Rt 1,12
Sal 81,13	בשרירות לבם	ישר יחזו פנימו	Sal 11,7 <sup>20</sup>
Ex 6,8	מורשה	ירשה	Nu 24,18
Je 20,9	גלאתי בכלל ולא אוכל	יכל תוכל	1Sa 26,25

Como éstos hay muchos; estas ך que se disponen al comienzo de las palabras tienen forma y aspecto de radicales, sin embargo se eliden durante la flexión.<sup>21</sup>

19. Relación aleatoria de 18 pares. También esta lista parece estar bajo la influencia de los glosarios y queda implícita la partícula *min*; nótese que el autor no diferencia entre ך preformativo y ך radical.

20. En la edición ישר ישרתי (Cf. Nu 3,31). Si bien, dado que todas las formas presentadas están en perfecto, salvo esta, hemos tomado el ejemplo de la propia entrada de Mēnaḥem (368\*:27-28).

21. Sobre este punto véase el *Libro de Hayyūḡ: Capítulo sobre los verbos cuya primera radical es yod* (ed. Jastrow 1897: 36-42 y traducción de Martínez Delgado 2004: 62-66).

Por eso se conoce la fuerza de las palabras trilíteras que se mantienen como compuestas de tres letras, cuando dices:<sup>22</sup>

הרס	דרש	גמר	ברא	אמר
לחץ		טמן	חמד	זעק
פקד	עמד	סמר	נאק	משך
תמה	שפט	רחש	קרא	צרף

Les [4\*] basta su propia fuerza; ahora bien, las palabras que comienzan por ה'נ' y tienen aspecto de radicales no se mantienen, hasta que se dividen en tres, y una vez se han dividido en tres, se separan durante la flexión.

El tercer nivel es מ a comienzo de palabra.

Estos son los extremos de sus palabras\*

De 32,37	הסיו בו	מחסה מנרם	Is 25,4
Je 48,19	ושאלי נס ונגמלטה	ומנוס אבד מנהם	Jb 11,20
Nu 8,26	ושרת את אחיו	משרת ענבים	Nu 6,3
Jb 19,29	גורו לכם מפני הרב	מגורתם אביא להם	Is 66,4
Nu 6,3	להים ויבשים	מלוח עלי שיה	Jb 30,4
Ex 28,28	ולא יזה החשן	מזיה אפיקים רפה	Jb 12,21
Ju 9,22	וישר אבימלך	משרה על שכמו	Is 9,5

El cuarto nivel es נ a comienzo de palabra, como éstos:<sup>23</sup>

22. Relación alfabética de 20 palabras trilíteras; se descartan voces que comiencen con *waw* y se omite, quizá por error o lapsus un caso que comience con *kaf*. Hay que esperar al siglo xv para que Sa'adyah ibn Danān de Granada incluya raíces que comienzan con *waw* propias del neohébreo para completar esta carencia (ed. Jiménez Sánchez 1996: 105-106).

\* Relación aleatoria de siete pares bajo la influencia de los glosarios.

23. Relación aleatoria de 25 pares. También esta lista parece estar bajo la influencia de los glosarios y queda implícita la partícula *min*.

Ge 4,24	יָקָם קָוֹן	נָקָם אָקָח	Is 47,3
2Sa 22,41	תַּתְּהָ לִּי עֶרְףְךָ	נִתְּתִי כְסָף הַשְּׂדֵה	Ge 23,13
Qo 10,11	יִשְׂדֵּךְ הַנְּחָשׁ	נָשָׂךְ כְּסָף נָשָׂךְ אֶכֶל	De 23,20
Ex 25,2	יִדְבְּנוּ לִבּוֹ	נְדִיבֵי עַמִּים	Sal 47,10
Ge 34,37	וַיִּשְׁבַּעַנִּי אֲדֹנָי	נִשְׁבַּע יְיָ לְדָוִד	Sal 132,11
Sal 55,9	רוּחַ סִעָה מִסְעָר	נִסַּע מֵאֵת יְיָ	Nu 11,31
Sal 46,7	הִמּוּ גוֹיִם	נִהַם כְּפַפִּיר	Pr 19,12
Sal 64,2	תִּצַּר חַיִּי	נִצַּר חֹסֵד	Ex 34,7
Ge 28,20	וַיִּדַּר יַעֲקֹב	נִדַּר לְאַבִּיר יַעֲקֹב	Sal 132,2
De 28,40	כִּי יִשָּׁל זִיתְךָ	נָשַׁל הַבְּרִזָּל	De 19,5
Pr 4,20	הֵט אֲזָנְךָ	נָטָה לְלִקְחַת	2Sa 2,19
Da 10,3	וְסוּף לֹא סָכַתִּי	נִסְכַּתִּי מִלְּפִי	Sal 2,6
Nu 28,7	הַסֹּף נִסָּךְ שָׂכָר	נִסְכּוֹ רִבִּיעֵת הַהֵיזֵן	Nu 28,7
Is 6,7	וַיִּגַע עַל פִּי	נִגַּע זֶה עַל שִׁפְתֶיךָ	Is 6,7
Je 48,9	תִּנּוּ צִיץ לְמוֹאָב	נִצּוּ גַם נְעוּ	La 4,15
1Sa 12,22	לֹא יִטֹּשׁ יְיָ אֶת עַמּוֹ	נִטְשֵׁת עַמְּךָ בֵּית יִשְׂרָאֵל	Cf. Is 2,6
Ez 17,7	מִסָּה וּמְרִיבָה	נִסָּה אֶת אֲבָרְהָם	Ge 22,1
Is 61,3	מִטֵּעַ יְיָ	נִטַּע שָׁעִשׂוּעִיו	Is 5,7
Jos 17,5	וַיִּפְלוּ חֲבָלֵי מְנַשֶּׁה	נִפְלוּ לִי בְּנֵעַמִים	Sal 16,6
Ge 25,29	וַיִּזְדַּע יַעֲקֹב	נִזִּיד	Ge 25,29
Ge 31,40	וַתִּדַּד שְׁנֵתִי מֵעֵינַי	נִדְדוּ הַלְכוֹ	Je 9,9
Ju 5,28	נִשְׁקָפָה וַתִּיַּבֵּב	נִיב שִׁפְתֶיךָ	Is 57,19
Is 62,2	כִּי פִי יִיִּקְבְּנוּ	נִקְבָה שִׁכְרֶךָ	Ge 30,28
Le 19,18	לֹא תִטֵּר	נִטְרָה אֶת הַכְּרָמִים	Ca 1,6
Sal 139,11	אֵךְ חִשְׁדֵּךְ יִשׁוּפְנִי	נִבְשָׁף בְּעַרְבֵךְ	Pr 7,9

Como éstos hay muchísimos.

El quinto nivel es ה a comienzo de palabra, como estos:<sup>24</sup>

24. Relación aleatoria de 6 pares, el segundo de ellos doble. También esta lista parece estar bajo la influencia de los glosarios y queda implícita la partícula *min*.

Ge 11,31	לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנַעַן	הֵלֶךְ לוֹ	Ca 2,11
Nu 17,23	וַיִּצֵץ צִיץ	הִנְצוּ הָרִמָּנִים	Ca 6,11
Ge 40,10	עֲלֵתָה נֹצָה		
De 4,42	לְגַם שְׁמָה	הֵנִיס אֶת עֲבָדָיו	Ex 9,20
Ez 23,33	שְׁמָה וּשְׁמָמָה	הַשְׂמוֹת כֹּל עֲדָתִי	Jb 16,7
La 3,33	וַיִּגַּה בְּנֵי אִישׁ	הִגָּה בְּרוּחוֹ הַקָּשָׁה	Is 27,8
Os 6,1	יְהִי וַיִּהְיֶשְׁנוּ	הִכָּה בְּיָם גְּלִים	Za 10,11

Como éstos hay muchísimos. [5\*]

También estas letras con estos cinco niveles, que dan testimonio de servilismo, pueden presentar todas ellas otras formas y convertirse en fundamentos según la explicación de las palabras que se distribuyen en dos grupos.

Se han completado 8 niveles y los límites de sus clases, prescindiendo de su naturaleza, de sus orígenes y de las precisiones de sus significados.

[*Dageš* y *Rafeh*, niveles 9° y 10°]

Con los niveles de *dageš* y *rafeh* se completan los niveles:

Has de saber que todas las letras pueden llevar *dageš* y *rafeh* para indicar los significados de sus cambios de sentido, a excepción de כפת"בגד, a las que se los escribieron los escribas para facilitar la pronunciación pero no para la interpretación de la palabra, a no ser que estén al comienzo de las palabras. Cuando les llegue su turno preciso, explicaré sus significados.

El *dageš* y el *rafeh* se distribuyen en tres grupos:

(Grupo 1): cuando están junto a יהוא, llevan *rafeh*;

(Grupo 2): cuando se separan de ellas llevan *dageš*, y también cuando están a comienzo de palabra.

Grupo 3: todas las letras pueden llevar *dageš* y *rafeh* a comienzo de palabra, en su interior y al final, según su significado, excepto ן ו ע, que no llevan *dageš* ni *rafeh* propiamente, porque son letras guturales. Hay *dageš* y *rafeh* que sirven para pronunciar con claridad; gracias a ello se corrige la palabra y se asienta en la boca adecuadamente; los hay también que sirven para dar

un sentido, y gracias a ellos se puede interpretar una palabra y el contenido del significado.

[Las vocales y los acentos, nivel 11º]

Sin embargo, la palabra tiene multitud de formas, está cargada de divisiones que dependen de las especies de sus formas, los contextos que la rodean y los sentidos de sus precisiones; y para poder identificarlas se le han impuesto puntos de instrucción que muestran la delimitación de la entonación para su reconocimiento y la razón de su secreto. Ciertamente adquiere mayor vigor, se asienta en las delicias de la verdad y se perfecciona con el equilibrio de la razón cuando se le imponen gobernantes que instruyen sobre ella y enseñan su significado, además de los puntos de instrucción. Las palabras han sido confiadas a su dominio, y ellos las gobiernan, las controlan, las alargan, las hacen quiescentes o móviles, las vocalizan con *pataḥ*, *qameš* o *ḥatef*, indican su entonación y su acento; ellos la sostienen y la encaminan hacia todas sus formas diversas; son la balanza de la palabra y la romana de su analogía, los que enseñan su sentido; sin ellos no puede darse la interpretación; cuando faltan no se puede afirmar la verdad ni se tiene en pie la rectitud. Todos ellos proporcionan a la palabra una forma de alusión para dar a conocer su explicación y exponer su interpretación. [6\*]

Ahora explicaré las especies de sus significados, la analogía de sus circunstancias y la labor de su función, señalando lo que hace cada uno, y la regla de su contenido semántico: la actividad del *qameš gadol* (◌), la del *qameš qatan* (◌) y la del *qameš ḥatef* (◌), y la labor del *pataḥ gadol* (◌) y la del *pataḥ qatan* (◌). Con ayuda de éstos el hombre inteligente llegará a conocer la lengua más excelente y gracias a ellos comprenderá las máximas para poder hablar con corrección; llegará a poseer la romana exacta y la balanza fiel. Al hacerlo así correrá sin tropezarse; dará claridad a sus palabras y no hablará a trompicones; porque, verdaderamente, del que habla a trompicones una lengua, no podrá decirse que habla una lengua clara, sino una lengua mundana, del mismo

modo que el cálamo en un escrito no recibe el nombre de cálamo de escriba habilidoso gratuitamente hasta que el que lo empuña escribe como es debido, sólo entonces recibe el nombre de cálamo de escriba habilidoso. Una lengua hablada a trompicones es semejante a una cítara, que cuando están mal sus cuerdas, vale más callar que tocar sus canciones.

## [II. MORFOLOGÍA]

[Niveles 1-8: Las letras serviles]

Volveré al primer tema, para investigar el secreto de las letras y la razón de las palabras, disponiendo todas y cada una de las letras según su verdadera ley y su justa naturaleza. Has de saber que las 11 letras que sirven a sus compañeras se distribuyen en 11 niveles, tienen también otros niveles aparte de los niveles anteriores, y éstas son sus delimitaciones:

### ⌘. COMIENZO DE LAS LETRAS SERVILES

Has de saber que la mayor parte de *'alefim* que se encuentran a comienzo de palabra, en su interior o al final de ella, no tienen fuerza en la mayor parte de las palabras, ya que durante la flexión se eliden de las palabras, y éstas se quedan sin ellas; por lo que no se les incluye en la esencia ni en la función servil como al resto de las letras y se eliden de las palabras por la debilidad de su fuerza.

Estas son sus delimitaciones<sup>25</sup>

Ex 5,8	תמול	אתמול	1Sa 4,7
Da 10,3	סוף לא סכתי	אסוף	2Re 4,2
Ex 29,40	רבע ההיין	ארבע	Ge 11,16
Jb 35,11	מלפנו מבהמות ארץ	תאמר	Pr 22,25

25. Relación aleatoria de 22 pares. También esta lista está bajo la influencia de los glosarios y queda implícita la partícula *min*.

Jb 36,8	וְאֵם אֲסוּרִים בְּזֻקִים	מִן הָאֲזֻקִים	Je 40,4
Sal 35,15	נְכִים	אָנָּה	Am 7,7
Da 5,5	פֶּס יָדָא	מִי אֶפְסִים	Ez 47,3
Ez 33,30	וְדָבַר חַד	אָחַד	Ge 1,5
Ge 42,11	נִחְנוּ	וְאִנְחֵנוּ	Ex 10,26
Is 13,20	לֹא יִהְיֶה שֵׁם עַרְבֵי	אֶהְיֶה כֹּל יִצְעוּן	Is 33,20
1Sa 28,24	וַתִּפְּהוּ	תִּשׁוּב אֶפְיֹתַי	Cf. Is 44,19
Je 12,9	הֲתִיּוֹ לְאֶכְלָה	אֲתָא מְרַבֶּת קִדְשׁ	Cf. De 33,2
Le 26,16	מְדִיבַת נֶפֶשׁ	לְאֲדִיב אֶת נֶפֶשׁךָ	1Sa 2,33
Is 28,15	כְּזָב	אֶכְזָב	Je 15,18
Ex 14,3	נְבָכִים	וַיִּתְאַבְּכוּ	Is 9,17
Esd 3,7	כְּרִשְׁיוֹן כּוֹרֵשׁ	אֶרְשֶׁת	Sal 21,3
Sal 19,3	יִחְנֶה דָעַת	אֶחְנֶתִי	Jb 13,17
Sal 57,7	כָּפַף נִפְשִׁי	אֶכְפִּי	Jb 33,7
Is 52,10	זְרוּעַ קִדְשׁוֹ	אֶזְרוּעַ	Je 32,21
Ex 30,13	עֲשָׂרִים גֶּרָה	לְאֹגֹרֶת כֶּסֶף	1Sa 2,36
Os 8,3	זָנַח יִשְׂרָאֵל	וַהֲאִזְנִיחוּ	Is 19,6
Pr 17,4	שָׁקַר מִזִּין	הֲאִזְיִנוּ	De 32,1
Como éstos hay muchos. [7*]			

Estos son *'alefim* que según la analogía deberían escribirse en el interior de las palabras, son intermedias, pero en la flexión se eliden de las palabras sin arraigar en su interior, por ejemplo:<sup>26</sup>

Jb 8,8	כִּי שָׂאֵל נָא לְדֹר רִישׁוֹן	רִישׁוֹן הוּא לָקָם	Ex 12,2
Is 41,25	טִיט	בְּמִטְאֵטָא הַשְּׂמִד	Is 14,23
Je 15,11	אִם לֹא שְׂרִיתֶיךָ לְטוֹב	שְׂאֲרִית יִשְׂרָאֵל	Je 6,9
1Cr 12,39	וְגַם כָּל שְׂרִית	שְׂאֲרִית	Ge 45,7
Sal 8,8	צָנָה	צֵאן	Ge 4,2
1Sa 1,17	שִׁלְמָה	הַשְּׂאֲלָתָהּ	1Sa 1,28
Como éstos hay muchos.			

26. Relación aleatoria de 6 pares.

También estos son *'alefim* que se escriben al final de las palabras, con las que se termina, e incluso todas ellas pueden elidirse de las palabras, por ejemplo:<sup>27</sup>

Ex 33,16	וְנִפְלִינוּ אֲנִי וְעַמִּי	עֲשֵׂה פֶלֶא	Ex 15,11
Is 26,20	חֲבִי כִמְעֹט רִגְעַ	וַיִּתְחַבֵּא הָאֵדָם וְאִשְׁתּוֹ	Ge 3,8
Jb 32,18	מִלְתֵּי מְלִים	מֶלֶא בְרַפְתַּי יִי	De 33,23
Nu 11,11	וְלִמָּה לֹא מִצַּתִּי חֹן בְּעֵינַיִךְ	מִצָּא חֹן	Ge 6,8
Ju 4,19 <sup>28</sup>	צִמְתִּי	צָמָא	Ex 17,3
Je 25,27	אֲשֶׁתּוֹ וְשִׁכְרֹו וְקִיּוֹ	וַתִּקָּא הָאֲרָץ	Le 18,25
Je 31,21	שְׂמִי לְךָ תִמְרוּרִים	כַּעַת בְּמִרוֹם תִּמְרִיא	Jb 39,18
De 3,7	בְּזוֹנוֹ לְנוֹ	בְּזֹאוֹ נְהָרִים	Is 18,2
Ez 39,26	וְנָשׂוּ אֶת פְּלִמָּתָם	נִשְׂאוּ רֵאשׁ	Sal 83,3
Ex 17,16	עַל כֶּסֶף יְהִי	כֶּסֶף כְּבוֹד	1Sa 2,8
1Re 6,9	גְּבִים	גְּבָאִיו	Ez 47,11
Je 38,22	הַטְּבָעוֹ בְּבִיץ	בְּצִאֲתָיו	Ez 47,11
1Sa 10,13	וְיָכַל מִהֶתְנַבֹּת	נְבִיא	Ge 20,7
Je 2,24	פָּרָה לְמִדָּ מִדְּבָר	פָּרָה הַפְּשִׁי	Jb 39,5
Pr 1,22	פָּתִי	פָּתְאִים	Pr 1,4
Pr 25,12	וְחָלִי כְתָם	כְּמוֹ חֲלָאִים	Ca 7,2
Jb 28,16	לֹא תִסְלָה	הַמִּסְלָאִים	La 4,2

Como éstos hay muchos.

Además de estos, א tiene un cuarto nivel. Has de saber que es el comienzo de todo el lenguaje; sin embargo, cuando usas la primera persona del verbo se convierte en servil, tal y como mencionamos en el primer nivel, por ejemplo:<sup>29</sup>

27. Relación aleatoria de 17 pares.

28. En el Texto Masorético וְצִמְתִּי (Ju 4,19). Véase el aparato de BHS, donde numerosos manuscritos recogen la variante וְצִמְתִּי. Quizá también pueda estar aludiendo a וְצִמְתִּי (Rt 2,9).

29. Relación alfabética de 5 casos.

אָדְרוּשׁ	אָדְבְּרָה
אָהָמָה	אָבְבָה
	אָגָאֵל

Así ocurre con el resto de los verbos. Hasta aquí los niveles de א sin tener en cuenta si tiene *pataḥ*, *ḥatef* o *qameṣ* ni demás precisiones sobre su vocalización.

#### ESTOS SON LOS NIVELES DE ב

Has de saber que ב tiene muchos niveles además del primero; cuando dices:<sup>30</sup>

Sal 76,10	בְּקוּיִם לְמִשְׁפַּט אֱלֹהִים	בְּרִדַת מֹשֶׁה מִן הַהָר	Cf. Ex 34,29
		בְּעִשְׂתוֹ לְמִטְרַח חֶק	Jb 28,26

Como éstas hay muchas.

ב puede tener otro significado, cuando dices:

Le 13,51	בְּשֵׁתִי אִו בְּעַרְב	בְּבִגְדֵי אִו בְּעוֹר	Le 13,49
		בְּיֵשֶׁם בְּאֶרֶז	Ge 50,26

Otra diferente:

Ge 41,10	וַיִּתֵּן אֵתִי בְּמִשְׁמֵר	וּבְמַלְאָכָיו יְשִׁים תְּהַלֵּה	Jb 4,18
----------	-----------------------------	----------------------------------	---------

Otra diferente:

Jb 26,12	בְּכַחוֹ רִגַע הַיָּם	בְּאֶבְרֵתוֹ יֶסֶד לָךְ	Sal 91,4
		בְּחֶרְבִי וּבְקִשְׁתִּי	Ge 48,22

Otra diferente:

Le 8,32	וְהַגּוֹתָר בְּבִשְׂרֵם וּבְלֶחֶם	וְהַנְּשֹׂאָר בְּדָם	Le 5,9
---------	-----------------------------------	----------------------	--------

30. Lista aleatoria dedicada a los distintos significados de la partícula *bet*. Son, en este orden: ‘cuando’, ‘mientras’, ‘bajo’, ‘con’, ‘de’, ‘sobre’.

Otra diferente: [8\*]

והביאו את כל אֲחֵיכֶם מִכָּל הַגּוֹיִם מִנְחָה לִּי בַסּוּסִים וּבַרְכָב Is 66,20

וּבַצִּבִּיִּים וּבַפָּרָדִים וּבַפָּרָקְרוֹת

כִּי אִם הִבְהֵמָה אֲשֶׁר אֲנִי רֹכֵב בָּהּ Ne 2,12

Tiene muchos otros <significados> en la Escritura.

[Nivel 9: Excurso sobre *dageš* y *rafeh*]

Es cierto que los lingüistas puntuaron las letras בגד"כפת cuando estas letras entran en contacto con יהו"א siempre llevan *rafeh*. Sin embargo, no las puntuaron así por su significado, sino para dar claridad al vocablo y facilitar la dicción. Los que conocen el secreto añadieron a éstas *reš* y las convirtieron en siete, que se duplican en catorce;<sup>31</sup> sin más motivo que el hecho de tener *dageš* o *rafeh*. Sin embargo, este fenómeno no les sucede únicamente a ellas sino a todas las letras. Todas las letras pueden llevar *dageš* o *rafeh*, dependiendo de los sentidos de sus significados.

Estas son sus delimitaciones:<sup>32</sup>

Ma 3,13	חָזְקוּ עָלַי דְּבָרֵיכֶם	חָזְקוּ יְדֵיכֶם רַפּוֹת	Is 35,3
Is 1,17	לְמַדּוּ הַיָּטִב	לְמַדּוּ לְשׁוֹנָם	Je 9,4
Pr 24,11	וּמַטִּים לְהַרְגֵּךָ	וְהַמַּטִּים עַקְלָקְלוֹתֶם	Sal 125,5
Le 14,11	הָאִישׁ הַמַּטְהֵר	הַכֹּהֵן הַמַּטְהֵר	Le 14,11
Is 30,16	עַל כֵּן יִקְלוּ רַךְפֵּיכֶם	וּבְזֵי יִקְלוּ	1Sa 2,30
Ez 5,16	בְּשִׁלְחֵי אֶת הַצֵּי הַרְעֵב	בְּשִׁלְחֵי אֲתָם	Nu 32,8
Sal 24,2	עַל יָמִים יִסְדֶּה	יָמִים עַל יָמֵי מְלֶכֶךְ תּוֹסִיף	Sal 61,7
2Sa 10,2	חָנוּן כֹּן נָחַשׁ	רַחוּם וְחַנּוּן יִי	Sal 103,8

Todas las letras se pueden ver afectadas por *dageš* y *rafeh* para dar claridad al vocablo, esto depende de su (punto de) articulación en la boca y su posición en la lengua, de su vocalización y

31. Cf. *Sefer Yēširah* iv (ed. Kafiah 1972).

32. Esta lista aleatoria de 8 pares es en realidad un suplemento dentro de esta serie dedicada a las partículas.

la proximidad de las palabras que la rodean así como de las letras que se le unen. De la misma manera, también pueden tomar *dageš* y *rafeh* no para dar claridad, sino en razón de los sentidos de las interpretaciones y los significados de sus explicaciones. Todas ellas pueden llevar *dageš* y *rafeh* al comienzo, en el interior y al final, dependiendo del contenido semántico de la palabra y de la interpretación.

Sin embargo, a ה y a ע no les ocurre así, porque *dageš* y *rafeh* no tienen dominio sobre ellas. Esta es la fuerza de su analogía y la disposición de su significado lo demuestra. Está escrito en la Torah:<sup>33</sup>

Sal 111,4      הַנּוֹן רַחֲוִים יִי

La analogía de הַנּוֹן, como שְׂפּוּל es: su *dageš* y su *rafeh* diferencian sus significados y según el recto esquema de la lengua deberían seguir esta analogía וְרַחֲוִים וְשְׂפּוּל. Por la misma regla, debería haber diferencia entre:

2Cr 4,6      מַעֲשֵׂה הָעוֹלָה      y      מַעֲשׂוֹת זֹאת      Ge 44,11

Igual que la hay entre:

Est 9,22      וּמַשְׁלוֹחַ מְנוֹת      y      מַשְׁלַח יָדַי      1Sa 26,11

Eso era lo esperado en:

Job 32,6      מַחֲוֹת      מַחְדֵּל      1Sa 12,23

Jb 32,1      מַעֲנוֹת      מַעֲזֹב      Jos 24,16

En la Torah hay muchos ejemplos de unas y otras.

33. El siguiente caso es otro suplemento dedicado al efecto de las guturales sobre el *dageš*. El pasaje es interesante porque interpreta la lista por medio de explicaciones y usando nexos entre los casos.

[Nivel 10: Excurso sobre los puntos de articulación: las guturales]

Es evidente que las letras de la lengua santa se distribuyen en grupos: hay letras linguales, hay letras palatales y hay letras labiales. Todas ellas se pronuncian en la concavidad de la boca, estén vocalizadas o quiescentes, todas ellas se pronuncian en la boca. Suenan según la naturaleza de la lectura que les corresponda, por eso toman *dageš* y *rafeh*, sonando fuertes [9\*] o ligeras, según la voluntad de la lengua y el deseo del paladar, el capricho los labios y el antojo de la boca, porque las letras están bajo su dominio y suenan según su voluntad.

Sin embargo,  $\aleph$  y  $\yod$  son letras guturales y no ocurre lo mismo con ellas dado que salen del interior de la garganta llenando su concavidad, semejantes a la pronunciación de las palabras que no suenan en la garganta. No les corresponde tener *dageš* ni *rafeh*, porque no se fricativizan al salir, sino que se realizan con su fuerza. Ambas letras son guturales, aunque una es más fuerte que la otra por ser más profunda y es  $\yod$ . Por eso su acción es más fuerte que la de  $\aleph$ , a pesar de que ambas comparten el mismo punto de articulación.<sup>34</sup> Toda palabra a la que corresponda llevar *dageš* o *rafeh* pero tenga en su interior  $\yod$  o  $\aleph$ , si la interpretación de la palabra depende de una de éstas dos y su explicación y significado dependa del *dageš* o el *rafeh*, la letra de dicha palabra no tendrá *dageš* ni *rafeh*. El que pronuncia una de estas letras en cualquier palabra, no tiene entonación en la boca para reflejar el énfasis o la simplificación, porque las pronuncia llenando la concavidad de la garganta; si el que las pronuncia pretende marcar el *dageš* o el *rafeh*, no tiene cómo, pues tienen una naturaleza intermedia y si su realización fuese con *rafeh* sonaría como con *dageš*, y si fuese con *dageš* sonaría como con *rafeh*. En verdad se pronuncian por su fuerza plena, sin tener que marcar *rafeh* ni *dageš*, aunque tras enfatizar hay una gran tendencia, a pesar

34. Cf. *Kitāb al-'ayīn*: «la más profunda de todas las letras es 'ayīn, después ḥā', aunque ḥā' es más sonora por su similitud con 'ayīn ya que tiene su punto de articulación próximo al de 'ayīn» (ed. Almahzūmī - Alsāmārāyī: 1 57).

de que la capacidad de la garganta limite un poco marcar *dagesš* o *rafef*. Las explicaciones de las palabras que las incluyen en su interior instruyen y enseñan por sí sola la presencia de *dagesš*, y así lo confirman הַחֹזֵם y הַחֹנֵן.

También ה suele acompañarlas en lo que se refiere al significado, y también כ tiende hacia ellas, aunque sin seguir la analogía de las otras, pues no comparten la misma articulación las cuatro.

מ SE DISTRIBUYE EN SIGNIFICADOS<sup>35</sup>

Jb 32,6	מַחֹזֵת דְּעֵי אֶתְכֶם	מִמְלֶךְ אֲדָם הַגֵּר	Jb 34,30
Ge 31,29	מִדְּבַר עִם יַעֲקֹב	מִעֲגוֹת אֵת אִיּוֹב	Jb 32,1
Otra diferente:			
Je 16,19	מֵאֲפָסֵי אֶרֶץ	מֵאֲבְנֵי הַמִּקּוֹם מֵעֶפֶר שְׂרֵפֶת הַחֹטְאֹת	Ge 28,11 Nu 19,17
Otra vocalización diferente:			
2Re 25,12	וּמִדְּלֵת הָאֶרֶץ	מִגִּפְּוֹ הַיַּיִן מִזְרַע הָאֶרֶץ	Ju 13,14 Le 27,30
Otra diferente:			
1Sa 2,7	מִזְרִישׁ וּמַעֲשִׂיר	מִזְלִיחַ לִימִין מֹשֶׁה מִזְצִיא אֲסִירִים	Is 63,12 Sal 68,7
Otra diferente:			
1Sa 2,6	מִמִּית וּמְחַיֶּה	מִפֶּר אֲתוֹת בְּדֵים מִסִּיר לֵב רָאשֵׁי עַם הָאֶרֶץ	Is 44,25 Jb 12,24

35. Listas aleatorias en las que se recogen distintos valores y funciones de la letra מ cuando está prefijada. En ésta y en las dos siguientes se crean *simanim* para recoger los distintos sentidos. En este caso son: מִמְלֶךְ (negación), מֵאֲבְנֵי (procedencia), מִגִּפְּוֹ (propiedad), מִזְלִיחַ (participio *hif'il* 1<sup>a</sup>v), מִפֶּר (participio *hif'il* 2<sup>a</sup>w), מִסִּיר (participio *hif'il*), מִשְׁחֵה (participio *pi'el*).

## Otra diferente:

Sal 104,14	מְצַמִּיחַ חֲצִיר	מְגַדִּיל יְשׁוּעוֹת מִלְכוּ מְגִיד מְרָאשִׁית	Sal 18,51 Is 46,10
------------	-------------------	---	-----------------------

## Otra diferente:

Jb 12,22	מְגַלָּה עֲמֻקוֹת	מִשְׁנֵה רִגְלֵי כְּאֵילוֹת	Sal 18,34
----------	-------------------	-----------------------------	-----------

*Siman*: [10\*] מִשְׁנֵה, מְגַדִּיל, מִפֵּר, מוֹלִיךְ, מְגַפֵּן, מְאַבְנֵי, מְמַלֵּךְ

כ SE DISTRIBUYE EN SIGNIFICADOS<sup>36</sup>

Is 24,2	כְּעֶבֶד כְּאֲדָנָיו	כְּבָר כְּאֲזָרָח	Le 24,16
---------	----------------------	-------------------	----------

## Otra diferente:

כְּגוֹ יֵי כְּאֲרִי מְצַרִּים	Ge 13,10
-------------------------------	----------

## Otra diferente:

Ge 27,34	כְּשֹׁמֵעַ עֵשׂוּ	כְּשֹׁכֵב אֲדָנֵי הַמֶּלֶךְ	1Re 1,21
----------	-------------------	-----------------------------	----------

## Otra diferente:

De 31,24	כְּכֹלוֹת מִשְׁה	כְּדַבֵּר אֲפָרִים רְתַת	Os 13,1
----------	------------------	--------------------------	---------

## Otra diferente:

Sal 37,2	כִּי כְחֲצִיר מֵהֶרֶה יִמְלוּ	וְנָבַל כְּעֵלָה בְּלָנוּ וְכָעָנָן תִּשְׁאוּתִיהֶ	Is 64,5 Is 44,22
----------	-------------------------------	---	---------------------

## Otra diferente:

Pr 26,8	כְּצִרּוֹר אֶבֶן בְּמַרְגְּמָה	כְּמְנוֹר אֲרָגִים	1Sa 17,7
---------	--------------------------------	--------------------	----------

36. Listas aleatorias en las que se recogen distintos valores y funciones de la letra כ cuando está prefijada. En este caso son series de dos casos con diferente vocalización. Los *simanim* son: כְּבָר (tanto... como), כְּגוֹ (tanto... como), כְּשֹׁכֵב (cuando), כְּדַבֵּר (cuando), כְּעֵלָה (como), כְּמְנוֹר (como).

*Siman*: פְּגֹר, פְּגָן, פְּשֹׁכַב, פְּדָבָר, פְּעֻלָּה, פְּמָנֹר.

ל SE DISTRIBUYE EN SIGNIFICADOS<sup>37</sup>

Ge 38,25	לְאִישׁ אֲשֶׁר אֱלֹהֵי לֹ	לְאֶדָם מַעֲרָכֵי לֵב	Pr 16,1
Otra diferente:			
Nu 5,8	וְאִם אֵין לְאִישׁ	וַיֹּאמֶר לְאֶדָם	Jb 28,28
Otra diferente:			
Is 49,9	לְאֹמֵר לְאִסּוּרִים צְאוּ	לְאֶחָז בְּכַנְפוֹת הָאֶרֶץ	Jb 38,13
Otra diferente:			
Is 50,4	לְעוֹת אֶת יַעֲרֵף דְבָר	לְשׁוֹם שְׁפָלִים לְמָרוֹם	Jb 5,11
Otra diferente:			
Sal 92,16	לְהַגִּיד כִּי יֵשֶׁר יְיָ	לְסַפֵּר בְּצִיּוֹן טוֹב הַהַדוֹת לְיְיָ	Sal 102,22 Sal 92,2
Otra diferente:			
Sal 102,21	לְשִׁמְעַ אֲנָקַת אֶסִּיר	לְקַרְא לְיִשְׁבוּיִם דְּרוּר	Is 61,1
Otra diferente:			
Jb 41,19	יִחְשַׁב לְתַבּוֹן בְּרִזָּל לְעֵץ רַקְבּוֹן נַחוּשָׁה	וַיִּמַּס לֵבָב הַעֵם וַיְהִי לְמִים	Jos 7,5
Otra diferente:			
Ge 20,13	אֲמַרְי לִי אֶחָי הוּא	פֶּן יֹאמְרוּ לִי אִשָּׁה הִרְגַתְהוּ	Ju 9,54

37. Listas aleatorias en las que se recogen distintos valores y funciones de la letra ל cuando está prefijada. En este caso hay dos series, una de dos y una de cuatro con diferente vocalización, además de otras tres listas finales. Los *simanim* de esta lista son: לְאֶדָם (propiedad), לְאֶדָם (propiedad), לְאֶחָז (finalidad), לְשׁוֹם (finalidad), לְסַפֵּר (finalidad), לְקַרְא (finalidad), לְמִים (resultado), לִי (estilo indirecto), לְבָנִי (modalidad).

Otra diferente:

1Sa 18,17      הָיָה לִי לְבוּ חַיִל      וְאָמַר פְּרַעַה לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל      Ex 14,3

*Siman*: לְבָנֵי, לֵי, לְמַיִם, לְקָרָא, לְסַפֵּר, לְשׁוּם, לְאַחַז, לְאַדָּם, לְאַדָּם.

Estas son las letras que tienen función servil respecto a las demás.

[Grado 11: Excurso sobre las vocales]

Tienen por encima de ellas guardianes que las gobiernan, cuidan de su verdadero contenido y son la balanza de su esquema cuando se flexionan las letras unas con otras.

Estos son sus señores:

něquda (ʁ)

pětiḥa (ʁ-ʁ)

qěfiša (i-i)

pašut (ʕ-ʁ-ʁ?)

šēba'.<sup>38</sup>

A partir de ellos se halla toda verdad y toda corrección; es evidente que el hombre instruido tendrá que saber cómo se suceden las letras en sus engarces; de qué modo se establecen adecuadamente en la lengua y cómo reposan en la boca; porque cuando se elide una letra de la palabra y se pone otra distinta en su lugar que no es homóloga, se retira el señor de su siervo y surge otro en su lugar dependiendo de la palabra, la función y las letras y según su brevedad o su amplitud. Determinadas letras pueden unirse a sus semejantes, quedando yuxtapuestas y juntas una frente a otra.

Las palabras recogidas más arriba instruyen sobre los límites de la norma, y enseñan el sendero para que el hombre entendido aprehenda sus rutas y comprenda sus vías.

38. En forma simple (ʁ) o murmurada (ʁ-ʁ-ʁ).

ה SE DISTRIBUYE EN SIGNIFICADOS<sup>39</sup>

Ha 3,8	הָאָף שׁוֹנֵא מִשְׁפֹּט יַחְבוּשׁ	הַבְּנֵה־רִים חָרָה יִי	Jb 34,17
Ez 18,25	הֲגַם לֶחֶם יוּכַל תַּחַת	הַדְּרָכַי לֹא יִתְּכֶן	Sal 78,20
Is 14,16	הַיֵּיטֵב חָרָה לָךְ	הֲזֵה הָאִישׁ	Jon 4,4 [11*]
Ex 10,7	הַחֲפֹץ לִישְׁדֵי	הַטָּרָם תַּדַּע	Jb 22,3
Jb 10,5	הַרְעֵ בַרְזֶל בַּרְזֶל	הַכִּימִי אֲנֹשׁ יִמִּיד	Je 15,12

## Otra diferente:

Est 3,4	לְרֵאוֹת הַקְּלוּ הַמַּיִם	לְרֵאוֹת הַיַּעֲמֵדוּ דְבָרַי מְרַבֵּכִי	Ge 8,8
Ca 6,11	לְרֵאוֹת הַיֵּשׁ מִשְׁכִּיל	לְרֵאוֹת הַפְּרִקָּה הַגָּפֶן	Sal 14,
Nu 13,18	הַתְּעִיר עֵינַיִךְ בּוֹ וְאִינְנוּ	הַתְּנַזֵּק הוּא הַרְפָּה	Pr 23,5
Ex 15,4	הַשְׁמְרִים דְּרָךְ יִי	הַגִּלְד בְּתוֹרָתִי	Cf. Ju 2,22
	הַחֲכֵם יִהְיֶה אוֹ סָקֵל		Qo 2,19

Como estos hay muchos.

## Otra diferente:

Ge 29,6	הַיַּדְעָתֶם אֵת לִבְנֵי בְּנֵי חֹזֵר	הַשְּׁלוֹם לוֹ	Ge 29,5
1Sa 24,17	הַיֵּשׁ לְדַבֵּר לָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ	הַקּוֹלֵךְ זֶה בְּנֵי דָוִד	2Re 4,13
2Re 10,15	הַאֲתָה זֶה בְּנֵי עֶשָׂו	הַיֵּשׁ אֵת לְבָבְךָ יִשְׂרָאֵל	Ge 27,21

Como estos hay muchos.

## Otra diferente:

Le 6,5	הוּא הָעֵלָה	וְהָאִשׁ עַל הַמְּזַבֵּחַ תּוֹקֵד בּוֹ	Le 6,2
Ge 31,43	וַיְבַעַר עָלֶיהָ הַפְּתָן	הַבְּנוֹת בְּנֵתִי וְהַבְּנִים בְּנֵי וְהַצֹּאן צֹאנֵי	Le 6,5

39. Lista aleatoria en la que se recogen distintos valores y funciones de la letra ה cuando está prefijada. En este caso hay tres series, una de tres, una de dos y otra de tres. La primera serie recoge una lista de interrogaciones retóricas, otra de interrogativas condicionales y una última de oraciones interrogativas directas. La segunda serie recoge una lista de voces determinadas con el artículo (con y sin gutural) y una segunda que recoge casos excepcionales donde el artículo no se ha asimilado en la partícula. La última serie recoge tres listas dedicadas, respectivamente, a la flexión del imperativo, el perfecto y el infinitivo de la forma *hif'il*.

## Otra diferente:

Ne 9,19	בְּהַדְרָה	בְּהַשְׁמִים חֶסֶדָה	Sal 36,6
2Cr 29,26	לְהַעֲלוֹת עֲלֶיהָ עַל הַמִּזְבֵּחַ	וַיִּבְדְּיֵלֶם אֲמַצְיָהוּ לְהַגְדִּיד אֲשֶׁר בָּא אֵלָיו	2Cr 25,10
2Cr 29,36	הַהַכִּין	וְכָל הַהַקְדִּישׁ שְׂמוֹאֵל הָרֹאֶה	1Cr 26,28

Como estos hay muchos.

## Otra diferente:

Ex 4,6	הָבֵא נָא יָדְךָ בְּחִיקָה	הַעַל אֶת הָעַם הַזֶּה	Ex 33,12
De 31,12	הַקְהֵל אֶת הָעַם הַזֶּה	הַשְׁלַח עַל יַיִ הַיָּבֵדָה	Sal 55,23

Como estos hay muchos.

## Otra diferente:

Os 8,4	הַשִּׁירוּ וְלֹא יִדְעֹתַי	כִּי הַפְלִיא חֶסְדּוֹ לִי	Sal 31,22
Sal 66,20	אֲשֶׁר לֹא הִסִּיר תַּפְלָתִי	הַקִּימוּ בַּחוּגָיו	Is 23,13
	וְחֶסְדּוֹ		

## Otra diferente:

Is 27,9	הֶסֶר חֲטָאתוֹ	הִבִּיא מִנַּחַת שָׁנֹא	Is 1,13
Is 5,5	הֶסֶר מְשׁוֹכָתוֹ	לֹא יִדְעוּ הַבָּיִן	Is 56,11
		הֶרְחַק כְּמַטְחָיו קִשְׁתָּה	Ge 21,16

Como estos hay muchos.

הַּ EN POSICIÓN FINAL TIENE SIGNIFICADOS<sup>40</sup>

Estos son sus extremos

Jb 27,18	בְּנֶה כְּעֵשׂ בֵּיתוֹ	אֵנָה לְיָדוֹ	Ex 21,13
		גְּלֶה עָמִי	Is 5,13

40. Lista aleatoria, aunque la primera serie es alfabética, en la que se recogen distintos valores y funciones de la letra הַ a final de palabra. En este caso son siete series simples. La primera serie recoge una lista de verbos de 3<sup>o</sup>Y en perfecto (3MS), la segunda sustantivos femeninos, la tercera imperativos, la cuarta verbos en perfecto *qal* (3FS), la quinta casos con sufijo pronominal (3FS), la sexta locativos y la séptima cohortativos.

## Otra diferente:

Za 12,5	אַמְצָה לִי יִשְׁבִי יְרוּשָׁלַם	יִי עֲשֶׂקָה לִי עֲרַבְנִי	Is 38,14
Is 40,29	וּלְאִין אוֹנִים עֲצָמָה יִרְבֶּה	עֲצָלָה תִפְּלֵל תִּרְדָּמָה	Pr 19,15

## Otra diferente:

1Cr 29,18	שְׁמֵרָה זֹאת לְעוֹלָם	זְכָרָה לִי אֱלֹהֵי לְטוֹבָה	Ne 5,19
		שְׁפֹטָה מִשְׁפָּטִי	La 3,59

## Otra diferente:

La 1,7	זְכָרָה יְרוּשָׁלַם	שְׁמֵרָה נַפְשִׁי עֲדֹתִיד	Sal 119,167
		עֲגָמָה נַפְשִׁי לְאַבְיוֹן	Jb 30,25

## Otra diferente:

	אַז רָאָה וַיִּסְפָּרָה הַכִּינָה וְגַם תִּקְרָה	Jb 28,27
--	--	----------

## Otra diferente:

Ge 47,14	בֵּיתָה פְּרַעֲוָה	וַיָּבֵא הַבְּיָתָה	Ge 39,11
		אַרְצָה מִצְרַיִם	Ex 4,20

## Otra diferente:

Sal 69,31	אַהֲלֵלָה שֵׁם אֱלֹהִים	אַבְרָכָה אֶת יְיָ	Sal 34,2
-----------	-------------------------	--------------------	----------

Como estos hay muchos.

ה tiene muchas realizaciones además de estas en los dos extremos (de la palabra).

## [III. SEMÁNTICA]

Acerca de lo que hablamos sobre la palabra que tiene muchas acepciones y que no se conoce su significado si no es por medio de su contexto y con el análisis de su vocalización, porque su vocalización muestra su estructura.

He seleccionado una pequeña muestra de ellas para que los que investiguen la lengua hebrea se den cuenta de que hay [12\*] palabras idénticas en su forma pero distintas en su interpretación. Las voy a reunir una frente a otra, para que se aprecie la interpretación de la palabra según sus múltiples acepciones. Ciertamente

hay entre estas palabras y las restantes algunas cuya vocalización sirve de ayuda y las diferencian sus señores, que van unidos a ellas. Por ejemplo:<sup>41</sup>

Is 33,21	אָני שׂיט	אָני אֶהְבִּי אֶהָב	Pr 8,14
1Re 10,22	אָני חִירָם		
2Sa 12,17 <sup>42</sup>	לֹא בָרָא אֶתֶם לָחֵם	בָּרָא אֱלֹהִים	Ge 1,1
Ge 49,9	גֹּר אֶרְיָה יְהוּדָה	גֹּר בְּאֶרֶץ הַזֹּאת	Ge 26,3
Nu 27,7	כֵּן בְּנוֹת צִלְפָּחֵד דְּבָרָת	דְּבָרוֹת בָּיָם	1Re 5,23
Nu 14,24	וְזָרְעוּ יוֹרְשָׁנָה	הִנֵּה יִי יוֹרְשָׁנָה	Za 9,4
Jb 1,20	וַיִּגְזַן אֶת רֹאשׁוֹ	וַיִּגְזַן שְׁלוֹנִים	Nu 11,31
Je 11,16	וְרָעוּ דְלִיּוֹתָיו	וְרָעוּ אֶתְכֶם דַּעַה וְהַשְׂפִּיל	Je 3,15
Is 1,6	לֹא זָרוּ וְלֹא חֲבָשׁוּ	זָרוּ רֹשָׁעִים מִרְחָם	Sal 58,4
Le 6,22	כָּל זָכָר בִּפְתָנִים	זָכָר חֲסִדוֹ וְאֲמוּנָתוֹ	Sal 98,3
De 29,21	חִלָּה יִי בָהּ	חִלָּה אֶת פְּנֵי יִי	2Cr 33,12
1Sa 21,6	וְהוּא דָרָה חֹל	חֹל גְּבוּל לַיָּם	Je 5,22
Pr 10,1	וּבֶן כְּסִיל תּוֹגַת אָמוֹ	כְּסִיל וְכִימָה	Jb 9,9
Le 22,25	כִּי מִשְׁחָתֶם בָּהֶם מִיּוֹם בָּם	לֵהִיֹּת לָהֶם מִשְׁחָתֶם	Ex 40,15
Ge 37,1	מִגּוֹרֵי אָבִיו	מִגּוֹרֵי אֵל חָרַב הָיָה אֶת עַמִּי	Ez 21,17
1Sa 15,32	אֲגַג מִעֲדָנָת	מִעֲדָנוֹת כִּימָה	Jb 38,31
2Sa 17,12	וַנִּחְנוּ עָלָיו כַּאֲשֶׁר יִפֹּל הַטֵּל	וַנִּחְנוּ נֶעְבֵּר חֲלוּצִים	Nu 32,32
Jb 18,20	וְקַדְמָנִים אֶחָזוּ שָׁעַר	שָׁעַר הַרְגָלִים	Is 7,20
Is 50,9	עַשׂ יֹאכְלֶם	עֲשֵׂה עַשׂ	Jb 9,9
1Cr 4,10	לְבַלְתִּי עֲצָבִי	עֲצָבִי עֲשֵׂם	Is 48,5
Nu 17,3	רָקְעֵי פִחִים	וּפִחִים טָמְנוּ לְרַגְלֵי	Je 18,22
De 32,18	צוּר יִלְדֶה תִּשִׁי	וְצוּר יִצּוֹק עַמּוּדֵי	Jb 29,6
Za 14,3	כִּיּוֹם הִלְחָמוֹ כִּיּוֹם קָרַב	קָרַב אֶתָּה וּשְׁמַע	De 5,24

41. Lista alfabética de treinta pares de homónimos (el primero doble). Este tipo de listas son relativamente frecuentes en la literatura masorética (véase Dotan 2005), de ahí que el autor la firme al final del acróstico (מנחם). Nótese que las partículas no computan a la hora de ordenar la lista. A pesar de algún pequeño matiz vocálico puede afirmarse que la lista está dedicada a la homonimia completa.

42. Cf. el aparato crítico de BHS que recoge la variante ברה aunque sin vocalizar.

De 2,24	החל רש	רש ואיש תככים	Pr 29,13
Is 59,7	שד ושבר	ושד מלכים תינקי	Is 60,16
Qo 5,11	מתוקה שנת העבד	ושנת גאולי באה	Is 63,4
Ez 7,14	תקעו בתקוע	תקעו עליה אהלים	Je 6,3
Nu 23,10	מי מנה עפר יעקב	מנה אחת אפים	1Sa 1,5
Je 13,12	כל נבל ימלא יין	בנבל עשור	Sal 33,2
Ge 27,16	חלקת צואריו	חלקת השך	Ge 33,19
1Re 17,12	אם יש לי מעוג	לעגי מעוג	Sal 35,16

Estas palabras son idénticas en su forma pero diferentes por su vocalización y su significado:<sup>43</sup>

Sal 71,4	מפך מעול וחומץ	חמץ יין וחמץ שקר	Nu 6,3
Ju 6,3	והיה אם זרע ישראל	זרע זרע	Ge 1,29
Pr 23,7	כמו שער בנפשו	שער עירו	Ge 34,24
Ex 10,2	למען שתי	שתי לבד למסלה	Je 31,21
Is 49,15	מרחם בן בטנה	אשר לא מותתני מרחם	Je 20,17
Am 7,14	כי בוקר אנכי ובוֹלס שקמים	בקר אצקרו לך ואצפה	Sal 5,4
1Sa 2,1	רחב פי על אויבי	רחב לא מוצק תחתיה	Jb 36,16
Is 28,20	והמסכה צרה	צרה הקזיקתנו	Je 6,24
Nu 3,4	אש זרה	רוחי זרה	Jb 19,17
Pr 6,13	קרח בעינו	קרח עין יתן עצבת	Pr 10,10
De 1,21 [13*]	אל תירא נאל תחת	תחת גצרה במבין	Pr 17,10
Ge 34,5	ויעקב שמע	בצלצלי שמע	Sal 150,5
Jb 23,9	שמאול בעשתו ולא אהז	חיל אהז	Ex 15,14
De 25,1	והרשיעו את הרשע	ומקום הצדק שמה הרשע	Qo 3,16
Jb 15,32	לא רעננה	אף ערשנו רעננה	Ca 1,16
Sal 142,7	דלותי מאד	דלותי נלי יהושיע	Sal 116,6
Sal 10,3	ויבצע ברה נאץ יי	וברך ולא אשיבנה	Nu 23,20

43. Relación aleatoria de veintisiete pares de homónimos. La función de la lista es mostrar la importancia de la vocalización a la hora de analizar la Biblia. Con esta finalidad el autor recurre a la homonimia parcial simple, ya que sólo se recoge un par de cada caso.

Nu 23,8	לֹא זַעַם יִי	Je 15,17	כִּי זַעַם מְלֹא תִגִּי
Is 60,5	וּפְחַד וְרִחַב לְכַבֵּד	Jb 4,14	פַּחַד קָרְאֵנִי וּרְעָדָה
Is 11,2	רוּחַ חֲקֻמָּה וּבִינָה	Sal 5,2	בִּינָה הִגִּינִי
Cf. Je 10,12	מִכִּיּוֹן תִּבְלֵ בְכַחֹ	Le 20,12	תִּבְלֵ עֵשׂוֹ
Le 19,14	לֹא תִקְלַל חֲרָשׁ	Jos 2,1	חֲרָשׁ לֹא מֹר
Ju 4,18	סוּכָה אֲדִנִּי	Is 49,21	גְּלֶה וְסוּכָה
Sal 19,4	אִין אֲמַר נְאִין דְּבָרִים	Sal 45,2	אֲמַר אֲנִי מַעֲשֵׂי לְמַלְךְ
Ge 37,30	אָנָּה אֲנִי כָּא	Ge 39,17	כָּא אֵלֵי הָעָבֵד הָעִבְרִי
Je 48,32	מִבְּכֵי יַעֲזֹר	Jb 28,11	מִבְּכֵי נְהָרוֹת חֲבֵשׁ
De 18,11	וְחֹבֵר חֲבָר	Sal 119,63	חֲבָר אֲנִי לְכָל אֲשֶׁר יִרְאוּךְ

También estas palabras son idénticas en su forma pero distintas por su significado, y su vocalización es una ayuda para interpretarlas:<sup>44</sup>

Jos 22,22	אֵל אֱלֹהִים
Ex 24,1	וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר
1Cr 20,8	אֵל נוֹלְדוֹ וְהִרְפָּא בְּגַת
Ge 45,23	כָּר וְלֶחֶם וּמְזוֹן
Sal 24,4	וְיָבֵר לְכָבֵד
Pr 31,2	בַּר בְּטָנִי
Pr 3,11	מוֹסֵר יִי בְנֵי אֵל תִּמְאָס
Jb 12,18	מוֹסֵר מְלֻכִים
Is 17,1	מוֹסֵר מַעֲוֵר

44. Relación aleatoria de once voces homónimas. La función de la lista sigue siendo mostrar la importancia de la vocalización a la hora de analizar la Biblia. En este caso el autor recurre a la homonimia parcial compuesta, presentando seis casos de triple homonimia, dos de cuatro, un caso con cinco y, de nuevo y como cierre, dos de cuatro.

De 8,15	נָחַשׁ שָׂרָף		
Nu 23,23	כִּי לֹא נָחַשׁ בְּיַעֲקֹב		
1Sa 11,1	נָחַשׁ הָעֲמוּנִי		
Ex 12,38	וְגַם עָרַב רַב		
Sal 55,18	עָרַב וּבָקָר		
Le 13,48	אוֹ בִשְׂתֵי אוֹ בְּעָרַב		
Le 25,10	וּקְרָאתֶם דְּרוֹר		
Ex 30,23	מִרְ דְּרוֹר		
Sal 84,4	וּדְרוֹר קִו לָהּ		
Como estos hay muchos.			
Je 36,22	וְאֵת הָאֵחַ לְפָנָיו מְבַעֲרֶת	אֵחַ הֵייתִי לְתַנִּים	Jb 30,29
Os 13,15	בֶּן אֲחִים יִפְרֵיא	אֵחַ עֲשׂוּיָהּ לְבָרָק	Ez 21,20
Qo 10,16	אִי לֶךְ אֶרֶץ	אִי לְזֹאת	Je 5,7
1Sa 4,21	אִי כְבוֹד	יִשְׁבִּי אִי	Is 23,6
Le 22,12	וּבֵת פֶּהוּן	וּבֵת טָוֶן	Da 6,19
Sal 137,8	בֵּית בְּבָל	הָאִיפָה וְהַבֵּית	Ez 45,11
		בֵּית עֵינֶךָ	La 2,18
2Sa 18,17	גַּל אֲבָנִים	גַּל נְעוּל	Ca 4,12
Sal 119,22	גַּל מְעֲלֵי חֶרֶף־הָ נְבוּז	גַּל עֵינֵי וְאַבְיָטָה	Sal 119,18
2Re 14,26	מִרְהָ מָאֵד	אֲשֶׁר אֲנֹכִי מוֹרָה	1Sa 20,36
Jl 2,23	אֵת הַמוֹרָה לְצַדִּיקָה	וְנָבִיא מוֹרָה שָׂקָר	Is 9,14

ESTOS SON LOS FUNDAMENTOS DE LAS PALABRAS DE LA LENGUA  
SANTA

## La filología hispanohebraica del siglo x como exégesis\*

A mediados del siglo x, y en la Córdoba califal, comienza a desarrollarse con enorme vigor una línea de estudios filológicos de la lengua hebrea, sobre todo en su aspecto morfológico y lexicográfico, que llevan consigo una forma determinada de interpretación de la Escritura, y que tienen al mismo tiempo hondas raíces en la tradición exegética judía y planteamientos sustancialmente nuevos.

Aunque cada uno de los autores del siglo x, Měnaḥem ben Saruq, Dunaš ben Labraṭ, y los discípulos de ambos, presentan en su actitud ante el problema claros matices personales, hay sin duda algunos elementos comunes, nacidos seguramente de la atmósfera intelectual de la época, y de su dependencia de los inmediatos predecesores en Oriente y en el Norte de África. La filología no es para ellos un fin en sí mismo, por mucho que los progresos realizados por los gramáticos árabes en el conocimiento y análisis de su propia lengua haya podido incitar también a los sabios judíos a extender los estudios de tipo similar a la «lengua sacra», como se observó hace ya tiempo.<sup>1</sup>

El estudio gramatical y léxico de la lengua es sin duda para Měnaḥem —y en general para los filólogos hebreos de su época— un medio para el mejor conocimiento de la Biblia, un modo correcto de interpretar la Escritura, la primera exégesis literal que merece plenamente ese nombre. Frente a esas corrientes que se extenderán en los siglos siguientes entre los exegetas judíos espa-

\* El texto de este artículo es una reelaboración de la ponencia leída en el Tercer Congreso de la European Association for Jewish Studies en Berlín, julio de 1987.

1. Cf. Bacher 1895a: 136ss.; Sáenz-Badillos 1984.

ñoles, introduciendo elementos filosóficos, místicos o alegóricos en la interpretación del texto bíblico, Měnaḥem y los primeros filólogos del siglo x tratan simplemente de entender el sentido de cada una de las palabras de ese texto, descifrando su significado más inmediato, el *pěšař*.

Buena parte de los excursos de Měnaḥem tienen carácter directamente exegetico. Y cita no pocas veces la opinión de otros comentadores más antiguos de la Escritura con los que por lo general se muestra en desacuerdo. No en vano puede atribuirse a este tipo de obras un entronque vital en la actividad de interpretación y comentario de la Escritura en el seno de la comunidad judía. Para ello, Měnaḥem considera importante determinar adecuadamente la estructura y la raíz de las palabras, y agruparlas por afinidad de sentidos. Calificar al *Maḥberet* de «diccionario exegetico» no resultaría exagerado, sobre todo teniendo en cuenta el gran número de ocasiones en las que Měnaḥem trata de iluminar los sentidos poco claros de determinados pasajes bíblicos. Uno de los nombres que emplean sus discípulos para referirse al diccionario del maestro, *Sefer pitronim*, ‘Libro de interpretaciones’,<sup>2</sup> podría apuntar en la misma dirección. El estudio de la lengua es en consecuencia el único camino posible para el entendimiento de la Escritura.

No se trata de una ciencia fría y objetiva, que se puede analizar con métodos absolutamente asépticos. Por el contrario, como hará notar Dunaš, es un conocimiento que tiene profundas repercusiones religiosas y teológicas, tanto en el plano teórico, del dogma, como de la vida practica, de la *halakāh*. Y, en consecuencia, el primer fundamento para acercarse a la misma será «el temor de Dios». Para él, la exégesis no puede estar en contradicción con la teología. La primera de sus réplicas a Měnaḥem, y una de las que ocupa mayor extensión, aborda un problema teológico importante:

2. Cf. TTM 11\*:13, etc.

Es una refutación abierta, que trata de inflamar el corazón / del que ha traído la ruina a los corazones de las criaturas, destruyendo la piedad y diciendo que Dios ve / hacer el pecado para oprimir a los rectos (La 3,36). / Pero Dios no tiene nada en común con el hombre, porque este obra mal, / y tanto lo bueno como lo malo puede escoger.<sup>3</sup>

En opinión de Dunaš, la interpretación que de ese texto ha hecho Měnaḥem lleva consigo aberraciones teológicas que no se pueden admitir de ninguna manera: se impone en consecuencia buscar otras interpretaciones lingüísticamente posibles y teológicamente aceptables. Como señalan los Discípulos de Měnaḥem, se trata tan sólo de una divergencia aparente, ya que el significado real de las palabras de su maestro no incluye nada que pueda considerarse como poco ortodoxo.<sup>4</sup> Desde otro punto de vista, coincido en lo esencial con la opinión del Prof. N. Allony, para quien las *Těšubot* de Dunaš son una respuesta a las posibles teorías filo-caraitas de Měnaḥem.<sup>5</sup>

Esa misma actitud será la que adopte Dunaš ante la presencia de antropomorfismos y antropopatismos en la Escritura, siguiendo la línea rabínica con su conocida afirmación de que «la Tora habla la lengua de los hombres», esto es, que se expresa de forma que puedan entenderla y asimilarla.<sup>6</sup>

3. Cf. TD 18\*:23.

4. Cf. TTM 16\*:22ss.

5. Allony 1965.

6. Cf. TD 46\*:55.

## PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS

Los filólogos cordobeses del siglo x, a pesar de sus muchos puntos de discrepancia, comparten varios principios comunes relativos a la interpretación de la Escritura:

a) El punto de partida para todos los lingüistas es ciertamente el texto mismo de la Escritura. Para Měnaḥem ese texto se basta por sí mismo, si bien hay que preocuparse ante todo por su exactitud; en una ocasión discute incluso un problema crítico: la lectura hispana *yifqod* frente a la tiberiense *efqod* en primera persona (Is 27,3). Měnaḥem no acepta que se modifique libremente la primera lectura mediante un simple «cambio de letras», pero, ante las diferentes lecturas de unos y otros códices, tampoco se atreve a zanjar la cuestión: «sólo Dios sabe cuál es la lectura correcta».<sup>7</sup>

Y Dunaš, no menos que su oponente, tratará de partir siempre de un texto con las mayores garantías posibles, de «rollos correctos» que contengan la lectura adecuada, la grafía exacta de las palabras.<sup>8</sup> También los discípulos de Měnaḥem recurren a los textos mas fiables, «los códices de Tiberia, corregidos según la *Torah* divina» o «los códices antiguos corregidos, de origen español o tiberiense»<sup>9</sup> para decidir si *šēqah* (Is 38,14) lleva *qameš*, y es por tanto conjugación aformativa, o *qameš haṭef*, y debe considerarse como imperativo; el testimonio de los citados códices apoya la primera interpretación, en contra de Dunaš.

b) El estudio filológico de la Escritura busca siempre el sentido literal y preciso del texto, apartándose de otros métodos más en uso en la exégesis rabínica, y en concreto de cualquiera de los procedimientos midrásicos. Lo que se intenta es entender correctamente el sentido primario del texto basándose en la ciencia de la lengua, respetándola siempre y ayudándose de ella para la mejor comprensión

7. MM 33\*.

8. TD 78\*:87.

9. TTM 24\*:35; 36\*:57.

del significado del texto. En esto coinciden también fundamentalmente todos los filólogos hispano-hebreos del siglo x.

Eso no supone desconocer que en ocasiones la Escritura emplea expresiones metafóricas o comparaciones, que los intérpretes deberían reconocer como tales. Dunaš v.gr. entiende y acepta el valor metafórico de ‘Dios es mi Roca y mi fortaleza’ (Sal 18,3),<sup>10</sup> o el uso de los ‘machos cabríos’ refiriéndose a los caudillos de los pueblos;<sup>11</sup> reconoce la comparación ‘en *Ya ‘āqob*, ‘la fuente de Jacob’ (De 33,28), en el sentido de ‘la raíz de Jacob’ de la que proceden las aguas, esto es, los hijos de Israel, etc.<sup>12</sup>

c) Los filólogos rechazan cuidadosamente lo que consideran errores o imprecisiones gramaticales de otros intérpretes, y se esfuerzan por ofrecer sus propias consideraciones sobre la gramática bíblica. La exégesis debe basarse para ellos en un conocimiento sólido de la lengua hebrea. Y todo su esfuerzo filológico va orientado en último término a la posibilidad de entender de la manera más exacta el texto bíblico. «Vigila, hijo mío, el significado de cada palabra, letra y expresión, para que merezcas ser protegido hasta la vejez y la ancianidad», dice el autor de las *Tēšubot ‘al Sa‘adyah*.<sup>13</sup>

En esta línea se encuadran las discusiones sobre el carácter servil o radical de las consonantes, o sobre la clasificación adecuada de las raíces, hechos que tienen repercusiones léxicas y exegéticas evidentes, lo mismo que otros muchos debates sobre esquemas nominales o verbales, vocalización y acentuación correcta, identificación de *realia* etc. El principal interés de los estudiosos judíos de Córdoba no consistía en escribir una gramática o diccionario completos de la Biblia, sino ante todo en facilitar la interpretación adecuada de la Escritura.

10. TD 33\*:41.

11. TD 39\*:47.

12. TD 102\*:112.

13. TS 21 [Hazon 2005: 93 y véase la n.47].

Al mismo tiempo, se dan diferencias profundas entre esos filólogos en su acercamiento al texto de la Biblia y a la interpretación tradicional:

a) Hay claras divergencias entre unos filólogos y otros al precisar el alcance y repercusión que debe tener el respeto total al texto bíblico y su entendimiento dentro de la tradición rabínica y masorética. Ese respeto no está en contradicción para Dunaš con la aplicación de la exégesis tradicional, «las trece reglas por las que se rigen y con las que se miden la mayor parte de los preceptos, leyes, normas e instrucciones».<sup>14</sup> Měnaḥem y sus discípulos no mencionan ni aplican nunca directamente tales reglas tradicionales. Se limitan a interpretar a la letra el texto que ha sido transmitido, sin admitir ningún tipo de modificaciones, ni siquiera las propuestas por los Masoretas o por intérpretes aun más antiguos.

En lo que se refiere a estos últimos, aunque en general la postura de Měnaḥem es de respeto, concediendo gran valor hermenéutico a la vocalización y acentuación del texto fijada por los maestros tiberienses, no suele aceptar en la práctica interpretaciones o retoques del texto de la Escritura que desde tiempo inmemorial se consideran tradicionales en el judaísmo, como es el caso del *kětib/qěre*,<sup>15</sup> cosa que pondrá en evidencia su adversario Dunaš. Los discípulos de Měnaḥem, que parecen más tradicionales en este punto, intentan probar que en tales casos el *qěre* tiene el significado que conviene al contexto, pero el *kětib* conserva su propio sentido independiente, y sostienen que Měnaḥem tiene el derecho de referirse a este último, sin que eso suponga por su parte ignorancia o desprecio de la interpretación tradicional. En este punto pueden estar defendiendo un punto de vista no muy distinto del de algunos caraítas.

La postura de Dunaš es muy distinta: en varias de sus réplicas echa en cara a Měnaḥem el no haber tenido en cuenta las

14. TD 16\*:20.

15. Cf. MM 227\*; TD 21\*:26; TTM 33\*:51ss.; TYS 30\*:65.

indicaciones de los Masoretas, ya sea en casos de *kētib/qēre*,<sup>16</sup> o de pasajes en los que *alef* no debe leerse, como *pa'rur* en Jl 2,6,<sup>17</sup> o «de los que van delante pero deberían ir detrás», como *tola'at šani* en Ex 28,6.<sup>18</sup> Estos y otros puntos fundamentales de la Masora figuran en la Introducción en prosa a sus *Těšubot* entre los conocimientos imprescindibles con los que debe contar el lingüista. Parece una clara recriminación contra Měnaḥem, que rara vez tiene en cuenta tales observaciones masoréticas a la hora de interpretar un texto, aunque a veces tengan importancia decisiva para su significado.

b) Měnaḥem rechaza cualquier otra manipulación del texto como las que parecen cosa normal a muchos de sus predecesores: cambios de una letra por otra, permutas, etc. La sustitución o metátesis de radicales es en realidad un doble procedimiento hermenéutico de larga tradición, que generalmente suscita reacciones positivas o negativas entre los filólogos hebreos, y que de una u otra forma se quiso siempre justificar como un recurso utilizado por la misma Escritura.

Los casos más antiguos que se conocen se remontan nada menos que a Sa'adyah, lo que sin duda sirvió para dar un fuerte apoyo y autoridad a un sistema que hoy nos parece extraño y poco científico.<sup>19</sup> M. Perez ha estudiado<sup>20</sup> el uso de este método en la obra exegética de Sa'adyah, llegando a la conclusión de que el Gaón estaba convencido de que en la Torah se empleaban y por tanto se justificaban estos procedimientos, y que en caso contrario no se hubiera atrevido a utilizarlos; cuando podía explicar

16. Cf. TD 21\*:26; 58\*:69, etc.

17. Cf. TD 57\*:67; 82\*:92.

18. Cf. TD 122\*:139s.

19. Barthélemy 1982: \*2s.

20. Perez 1983. En su tesis doctoral, presentada en la Universidad de Bar Ilan en 1978, estudia con mayor amplitud ambos procedimientos, permuta y metátesis, en los diversos filólogos y exégetas de los siglos X y XI (Perez 1978: 327ss. sobre Sa'adyah, cf. 327ss., y 385ss.).

el pasaje sin recurrir a la permuta de consonantes, renunciaba a tal método. En todo caso, únicamente lo empleaba tratándose de consonantes homoorgánicas, y de forma muy especial en casos de *hapax* o de palabras de uso poco frecuente.

Yěhudah ibn Qurayš utilizaba estos procedimientos con cierta frecuencia, lo que provocaría la airada respuesta de Měnaḥem ben Saruq.<sup>21</sup> No hay una diferencia sustancial entre su forma de utilizarlos y la de Sa'adyah si bien empleaba la metátesis con mayor frecuencia que aquel. Incluso caraitas como David ben Abraham al-Fāsī le prestaron gran atención.<sup>22</sup>

Měnaḥem sólo aceptaría la permuta entre las letras *alef, he', waw, yod*, o entre *śin* y *samek*, pero en general se manifiesta totalmente contrario a tales procedimientos. En ocasiones en las que considera que dos palabras con dichas consonantes son equivalentes, prefiere emplear la partícula *kěmo*, sin hablar de permutas o metátesis. Tiene buenas razones para ello: «¿Cuál es la utilidad de la interpretación si cualquiera puede suprimir, añadir, cambiar o alterar el orden?»<sup>23</sup> De esta manera corremos el peligro de modificar arbitrariamente el significado de la Escritura, «sus valles serían llanuras».<sup>24</sup> No es ese el método correcto para resolver las dificultades de la lengua hebrea, ya que esos problemas se deben al hecho de que la lengua santa no ha llegado completa a nuestras manos por culpa de la historia del pueblo judío y de su exilio. Nosotros no estamos autorizados para rellenar esas lagunas con nuestra imaginación.

M. Perez considera sin embargo que no puede decirse que Měnaḥem se oponga por principio al empleo de la metátesis, ya que en una ocasión alude a las 'palabras con cambio'.<sup>25</sup> Sin em-

21. Cf. MM 19\*. Véase también Perez 1978: 338ss. y 388ss.

22. Cf. ed. Skoss 1936-45: I 439-445. Véase también Skoss 1932/33.

23. MM 19\*s.

24. MM 33\*. Cf. 95\*ss., 104\*ss., 135\*.

25. Cf. Perez 1978: 390s. Véase también 344ss.

bargo, el pasaje al que se refiere M. Perez, que sería único en toda la obra de Mēnaḥem no pertenece en realidad al *Maḥberet*, sino que se trata de una adición de un solo manuscrito, como puede observarse en mi edición crítica de dicho escrito.<sup>26</sup> Puede afirmarse en consecuencia que es el exegeta y filósofo que más directamente se opone a tales métodos en toda la Edad Media. Una actitud similar puede darse en el que probablemente fuera discípulo suyo, Yēhudah ben Daud Ḥayyūḡ.<sup>27</sup>

El adversario de Mēnaḥem, Dunaš ben Labraṭ, no parece tener objeciones de principio contra su utilización, y da por supuesto que *alef* y *he* se intercambian en toda la Escritura,<sup>28</sup> lo mismo que *yod* y *waw*,<sup>29</sup> pero de hecho emplea estos procedimientos de una forma muy limitada, y no replica a los pasajes del *Maḥberet* en los que Mēnaḥem critica a Ibn Qurayš.<sup>30</sup>

El autor de las *Répliques a Sa'adyah* da también por sentado que hay «palabras que admiten cambios en sus letras», como *kebeš* y *kešeb*, y, en consecuencia, no tiene dificultad en interpretar *wē-yahṛēgu* (Sal 18,46) como *wē-yahḡeru* 'cojean'.<sup>31</sup>

Abraham ha-Baḅli es ferviente partidario del método,<sup>32</sup> pero es sobre todo Ibn Ḡanāḥ, el gran lingüista cordobés del siglo xi, quien más contribuirá a su definitiva aceptación en el judaísmo medieval; en su *Sefer ha-riqmah* le dedicó todo un capítulo al tema,<sup>33</sup> y lo empleó muchas veces en su explicación de voca-

26. MM 396\*:2.

27. Cf. Perez 1978: 350ss, 392ss.

28. Cf. TD 78\*:87s.

29. Cf. TD 112\*:123s.

30. Cf. Perez 1978: 348ss. y 391ss. Teniendo en cuenta las dudas más que razonables sobre el hecho de que las *Tēšubot 'al Sa'adyah* fueran realmente escritas por Dunaš, el número de casos en los que recurre a estos métodos es todavía menor de lo que señalará M. Perez.

31. TS 27 [Hazon 2005: 96].

32. Cf. Neubauer 1863.

33. Ed. [Derenbourg 1886: 337-342]; Wilensky 1921: 1352-358.

blos en el diccionario, lo que sin duda significó un gran factor en favor de su aceptación como procedimiento científicamente válido. Ampliando incluso los límites en los que la permuta se había aceptado por parte de sus predecesores, Ibn Ġanāḥ la acepta también cuando se trata de letras de forma parecida, o por otras razones distintas, considerándolo un método exegético utilizable en cualquier ocasión.<sup>34</sup> En todo caso, y ante un procedimiento tan extendido en la Edad Media, y sobre el que no se plantean nunca dificultades de principio, Měnaḥem adopta una postura claramente reticente, distanciándose así de la mayoría de los comentaristas bíblicos de su tiempo.

c) Měnaḥem y sus discípulos tampoco aceptan de buen grado otras ayudas externas al mismo texto de la Escritura, como pueden ser las lenguas más o menos próximas. La explicación del sentido del texto debe salir del mismo pasaje, estudiado desde un punto de vista filológico. Para ellos es el contexto, la vocalización, el paralelismo interno de cada frase, lo que permite develar el sentido de los lugares menos claros de la Escritura, sin necesidad de acudir a otras lenguas distintas de la misma «lengua santa» para explicar a esta última; por planteamiento ideológico, Měnaḥem no apela casi nunca al comparatismo lingüístico. No utiliza el árabe en ninguna ocasión, y hace un uso muy limitado de la lengua de la Mišnah, aunque tiene algo más en cuenta el arameo bíblico y targúmico; sin embargo, ni siquiera en esos casos estamos seguros de que su actitud respecto al tema sea claramente positiva, ya que podría tratarse más de un recurso al argumento de autoridad que un verdadero comparatismo filológico. En todo caso, lo que es para él principio inamovible es que la lengua santa debe explicarse a partir de ella misma. Los discípulos de Měnaḥem comentan:

34. Cf. Perez 1978: 355ss., 394ss.

¿Qué tienen en común el hebreo y el arameo? Si en cada una de las palabras a las que no hallas paralelos dijéramos que tiene similares en las lenguas aramea y árabe, resultarían lenguas idénticas, sin diferencias, y llegaríamos a conocer ese resto de la lengua hebrea que ha desaparecido y que nos falta. Pero eso no es posible.<sup>35</sup>

En términos generales, para Měnaḥem y sus discípulos, la lengua santa tiene que ser suficiente en sí misma.

El contraste de esta postura con la de Dunaš y su discípulo Ibn Šešat es muy claro, ya que estos últimos continúan la línea comparatista iniciada por Sa'adyah y otros lingüistas del Norte de África. En este terreno, Dunaš enlaza con la mejor tradición filológica anterior, y adopta una postura más moderna que la de su rival, defendiendo la posibilidad de utilizar todas las lenguas próximas al hebreo bíblico, esto es, la lengua mišnaica, el arameo y el árabe, para iluminar el sentido de no pocos pasajes de la Escritura.

En la mejor línea de la moderna semitística comparada, Dunaš se pregunta «¿por qué tenemos que comparar la lengua hebrea con la lengua árabe?», a lo que responde de un modo muy significativo: en primer lugar, tratando de demostrar que su adversario, sin reconocerlo, ha empleado también el árabe de manera comparatista; y a continuación, ofreciéndonos su conocida lista de palabras que suenan de manera parecida en hebreo y en árabe, y que se corresponden perfectamente si se tienen en cuenta las transformaciones que han sufrido determinadas consonantes, haciendo ver así «que las dos lenguas son semejantes».<sup>36</sup>

Lo mismo puede decirse respecto a la comparación con el hebreo mišnaico, especialmente en el caso de los *hapax legomena*, de acuerdo con la tradición ya establecida por Sa'adyah,<sup>37</sup> y con

35. Cf. TM 54\*s., 88.

36. TD 88\*ss., 98ss.

37. Véase por ejemplo TD 55\*s., 65; 78\*, 87; 82\*, 92.

el arameo:<sup>38</sup> Dunaš busca con frecuencia en los Targumim, como interpretaciones tradicionales de la Escritura, una confirmación o una base para sus propias interpretaciones, aceptando en no pocos casos la comparación lingüística.

Las diferencias metodológicas entre las dos escuelas, de Mēnaḥem y Dunaš, se basan en una distinta perspectiva lingüística que afecta a la valoración de la proximidad entre ambas lenguas y a la misma posibilidad del estudio comparativo, y una discrepancia de tipo teológico: Dunaš se apoya más en la interpretación tradicional seguida por los rabanitas, mientras que Mēnaḥem subraya el carácter único y excepcional de la sola *scriptura*, cuya lengua divina no admite comparación con otras creaciones humanas.

Pueden encontrarse también algunas otras actitudes más moderadas, como la que representa el autor de las *Tēšubot 'al Sa'adyah*, que limita el comparatismo a los casos inevitables, avisando contra los posibles excesos que pueden ocurrir si se pasa de una lengua a otra innecesariamente, tratando de aplicar por ejemplo las reglas gramaticales del arameo al hebreo. En este punto, la actitud de Mēnaḥem y sus discípulos constituye casi una excepción en la línea de progreso evolutivo de la filología, y el tiempo se encargaría de dar la razón a sus oponentes.

En la base de cualquiera de los procedimientos exegéticos que se utilizan en el siglo x se encuentra sin duda el análisis lingüístico del texto, la aplicación de las categorías gramaticales y de los conocimientos léxicos al texto bíblico. No existiendo en aquel momento ninguna obra fundamental sobre la gramática hebrea en la que pudieran basar sus trabajos, los filólogos andalusíes no tenían otro camino que el de leer varias veces minuciosamente la Escritura, examinando cada palabra, comparando unos vocablos con otros, recurriendo a la agrupación de las formas de una misma raíz, a la distinción de los esquemas nominales y verbales,

38. Cf. TD 116\*s, 132, etc.

a la adecuada fijación del genero y el plural, la determinación del estado absoluto y constructo, la clasificación de las distintas acepciones de una raíz y sus significados, etc. incluyendo las citas bíblicas en su sección adecuada. De esta forma se hacían los diccionarios como el *Maḥberet*, y cualquiera de las grandes obras filológicas del Medioevo.

Hay que observar que raíces homófonas pero etimológicamente distintas se consideraban como una sola, dividida en diversas secciones: la raíz se veía más como una combinación de consonantes que como una unidad dotada de forma y significado. No habiendo llegado todavía a comprender la importancia del principio del trilateralismo para la fijación de las raíces, los gramáticos judíos incluían con frecuencia en una raíz «bilítera» todo tipo de verbos trilíteros débiles. Se trata sin duda de una de las mayores limitaciones de la filología del siglo x.

a) Incluir o no en la raíz la consonante inicial de una palabra o reconocerla como partícula enclítica, como «adicional» o «servil», es la primera tarea que se impone al filólogo, y constituye al mismo tiempo una importante fuente de disensiones entre gramáticos y comentaristas bíblicos, ya que condiciona de modo decisivo el entendimiento del pasaje en cuestión. Así, Mēnaḥem interpreta *bēšarim* en (Pr 19,10), como el plural de *bašar*, ‘carne’, entendiendo el pasaje en el sentido de ‘mucho menos conviene al esclavo dominar sobre criaturas’;<sup>39</sup> Dunaš en cambio cree que debe leerse *bē-šarim*, ‘sobre príncipes’;<sup>40</sup> los argumentos de Dunaš, lo mismo que la replica de los discípulos de Mēnaḥem,<sup>41</sup> no hacen sino comparar este texto con otros de contenido similar y especular sobre qué pudo querer decir el Sabio con mayor probabilidad; los discípulos demuestran tan sólo que la inter-

39. MM 92\*.

40. TD 23\*:29.

41. TTM 37\*:58.

pretación de su maestro esta de acuerdo con la sensatez y no se contradice con el uso lingüístico. En este caso, el Targum, Raši, Abraham ibn 'Ezra, etc. coinciden con Dunaš, aunque tal vez no sea descartable la opinión de Měnaḥem.

El tortosino sobrepasa a la mayor parte de los comentaristas antiguos de la Escritura por la profundidad de sus conocimientos filológicos. Discutiendo el termino *nadon* (2Sa 19,10), prueba que ninguno de las dos *nun*, al comienzo y al final de la palabra, pueden ser adicionales; la segunda *nun* pertenece a la raíz, y en consecuencia no debe relacionarse este vocablo con *nadad*, 'andar errante', sino con *madon* 'disputa'.<sup>42</sup>

En un pasaje muy distinto, cuando Měnaḥem, inexplicablemente incluye *yě'al'u-dam* (Jb 39;30) en la raíz *lamed* 'ayin, o 'iw'im (Is 19,14) en la raíz 'ayin waw,<sup>43</sup> como si en ambos casos 'ayin fuera servil, Dunaš opta por burlarse de el reduciéndolo al absurdo al subrayar las consecuencias que podría tener incluir la consonante 'ayin en el grupo de las *měšarētim* o letras serviles.<sup>44</sup> No es necesario poner de relieve la repercusión que puede tener la decisión de estos lingüistas sobre el carácter de las letras para el significado de los mencionados pasajes.

Muchas veces no resulta fácil decidir cual es la naturaleza de una determinada consonante inicial, y por esa causa podemos encontrar algunas incongruencias dentro del mismo libro. Así, en el *Maḥberet*, Měnaḥem no está seguro de cuál es la naturaleza de la *šin* inicial de *šalhebet* (Ez 21,3), y llega a compararlo con *lahebet* 'llamas', considerándola como adicional; sin embargo, más adelante incluye esta misma palabra en la sección de las raíces que comienzan por *šin*.<sup>45</sup> No está seguro de si *yišhar* (De 28,51), 'aceite', tiene algo que ver con la raíz *šahar* 'ser brillante', y probablen-

42. MM 128\*.

43. MM 232\*, 278\*.

44. TD 106\*:116.

45. En MM 74\*, 380\* considera la *šin* como radical, mientras que en 79\* lo cita como adicional.

te por eso lo incluye dos veces, en el capítulo de *yod* y el de *šade*.<sup>46</sup> Algo similar sucede en el caso de *bošasēkem* (Am 5,11), donde duda de si debe incluirlo en la raíz *bašas* o en *šas* ‘tomar botín’.<sup>47</sup> Tampoco puede decidir si *egle tal* (Jb 38,28) está relacionado con *gal* ‘ola’, o si es un *hapax* con el significado de ‘gotas’,<sup>48</sup> etc. Muchas de esas faltas de consistencia serán adecuadamente puestas de relieve por su sagaz crítico, Dunaš ben Labrať.

El autor de las *Réplicas a Sa‘adyah* considera que no es correcto relacionar *tēmaggēneka* de Pr 4,9 con el sustantivo *magen*, ‘escudo’, ya que la *mem* de este último no es radical; de forma práctica, y con ayuda de varios textos, hace ver que *magan* es un verbo muy distinto de *ganan*, con una flexión completamente distinta, y un significado diferente: ‘entregar’ frente a ‘proteger’.<sup>49</sup> Tampoco le parece correcto interpretar *rodem* (Sal 68,28), como ‘su jefe’, tomándolo como un verbo de tercera débil con sufijo pronominal, ya que teniendo ese esquema no puede ser sino un verbo de tres radicales, completo.<sup>50</sup>

Del mismo modo, y discutiendo sobre un texto arameo de Daniel, Dunaš piensa que *bēnas u-qēšaf šaggi*’ (Da 2,12) no debe considerarse un verbo de la raíz *banas* como cree Mēnaḥem,<sup>51</sup> sino un sustantivo, *nas*, precedido de la enclítica *bē*-.<sup>52</sup> Es verdad que en este caso, el sentido del pasaje no cambia sustancialmente.<sup>53</sup>

Mēnaḥem no tendría razón al comparar *kidode eš* de Jb 41,11, ‘llamas de fuego’, con *ba-dud* (1Sa 2,14), ‘en la olla’,<sup>54</sup> consi-

46. Cf. MM 207\*, 317\*; TD 111\*:122; TMM 49\*:78; TYS 29\*:62.

47. Cf. MM 91\*; TD 74\*s.:83.

48. Cf. MM 104\*, 23\*.

49. TS 54 [Hazon 2005: 103].

50. TS 56 [Hazon 2005: 104].

51. MM 86\*.

52. TD 23\*:28.

53. Cf. la continuación de este debate en TTM 35\*: 54, y TYS 28\*:60. La lexicografía actual apoya la opinión de Mēnaḥem.

54. TD 26\*:32.

derando la *kaf* como adicional; sin embargo, los discípulos de Měnaḥem sostienen que se trata en efecto de un *kē-* comparativo,<sup>55</sup> y que se puede mantener el pleno sentido del pasaje con tal interpretación. También cambia por completo el sentido del texto si la *lamed* en *lēšadi* (Sal 32,4) es adicional, como cree Měnaḥem, o servil, como piensa Dunaš; en el primer caso, sería derivado de *šadad* ‘devastar’, o podría estar relacionado con *šad* ‘pecho’, mientras que en el segundo significaría ‘frescor’.<sup>56</sup>

b) En muchos otros casos, el análisis gramatical del texto es de gran importancia para su correcta interpretación. Así, decidir si un vocablo admite o no doble plural puede tener consecuencias exegéticas importantes: es conocida la discusión sobre *harot ha-gil’ad* (Am 1,13): mientras que Měnaḥem lo incluye en la misma sección que *harim* ‘montes’, Dunaš piensa que tiene que ser el plural de *harah* ‘embarazada’, a lo que responden los discípulos del primero que en ese caso tendría que llevar *ḥatef pataḥ* como constructo, y no *gameš* como se encuentra en el pasaje.<sup>57</sup> La repercusión de ambas soluciones sobre el sentido del texto parece evidente.

En Sal 80,16, Dunaš opina que *wē-kannah* no puede ser un imperativo, como pretende Měnaḥem,<sup>58</sup> pues en ningún caso tendría ese esquema vocálico tratándose de un verbo cóncavo;<sup>59</sup> por tanto, es mejor la opinión de los antiguos exegetas que veían en ese vocablo un sinónimo de ‘viña’. Además, el mismo Dunaš observa que hay que distinguir cuidadosamente los verbos y sustantivos que tienen forma similar, como es el caso de *šiyyah* (Jb 24,19), que puede entenderse como ‘sequía’ o ‘se secó’.<sup>60</sup> Un simple cam-

55. TMM 49\*:78.

56. TD 26\*:33; TMM 48\*:76; TYS 15\*:29.

57. MM 142\*; TD 54\*:63; TTM 45\*:72; TYS 15\*:30.

58. MM 217\*.

59. TD 92\*:101.

60. TD 93\*s:102.

bio de *pataḥ* por *qameš* puede significar algo totalmente diferente: *ḥodašim* ‘meses’, es muy distinto de *ḥādašim* ‘nuevos’.<sup>61</sup>

Y no se deben confundir las palabras que aun teniendo el mismo significado llevan una acentuación distinta, en la última o en la penúltima sílaba, en función del contexto de la frase.<sup>62</sup> De hecho, el acento puede llegar a decidir el esquema y ayuda a reconocer el verdadero fundamento: si *lahag* (Qo 12,12) lleva el acento en la penúltima no puede ser un infinitivo precedido de la partícula *lē-*, sino un sustantivo tríltero.<sup>63</sup> La vocalización y el acento simultáneamente sirven para distinguir el sustantivo segolado *reḥem* (Jb 24,20) de *raḥem* (Je 31,20), que es un infinitivo *pi‘el*.<sup>64</sup> Igualmente, el *dageš* cambia la estructura y el significado de una palabra: gracias a él se puede distinguir el nombre deverbativo *pě‘ul·lah* del participio pasivo *pě‘ul·lah*, como indica Měnaḥem y para el autor de las *Těšubot* ‘*al Sa‘adyah*, *amatah* se diferencia claramente de *ammah* ‘codo’, y significa ‘su esclava’;<sup>65</sup> *minnim* (Sal 150,4) no puede ser lo mismo que *minim* ‘especies’ a pesar de la opinión de Sa‘adyah, sino que se trata de un instrumento musical.<sup>66</sup>

Lo mismo puede decirse de la cuestión de determinar si se trata de un caso único en toda la Escritura, o de si se encuentran casos similares o paralelos que aclaren su sentido. La lexicografía, como ya hemos comentado, apenas cuenta con otro método que la lectura atenta del texto bíblico, con la comparación constante de unos y otros textos. Es un modo de trabajo esencialmente positivista, y en este sentido, no admite presupuestos. Distinguir de esta forma las diversas acepciones de una raíz, y agrupar ade-

61. Cf. TS 2.

62. TD 114\*:126.

63. TD 96\*:105.

64. TD 53\*s.:63.

65. TS 1 [Hazon 2005: 88].

66. TS 128 [Hazon 2005: 126].

cuadamente las citas es una tarea difícil, en la que no pocas veces los filólogos del siglo x tienen que andar a tientas.

La reduplicación que se observa en algunas formas da lugar a ciertos problemas de interpretación: en primer lugar, ese fenómeno no se produce de manera libre o arbitraria, sino según reglas fijas. Dunaš señala que no puede hablarse de una verdadera reduplicación en *mēħuspas* (Ex 16,14),<sup>67</sup> ya que los verbos triliteros duplican al menos dos consonantes; en consecuencia, Mēnaḥem debería haberlo incluido entre las raíces de cuatro radicales. Tenemos que tener cuidado con las falsas reduplicaciones: *salselot* no puede derivarse de *sal* ‘cesta’; *galgalim* no es derivado de *gal* ‘ola’.<sup>68</sup> Las verdaderas formas reduplicadas son las de los verbos de dos radicales.<sup>69</sup> Por otra parte, se discute también cuál es exactamente el efecto de reduplicaciones como las de *adamdam* (Le 13,49), si refuerza la intensidad, como parece afirmar Sa‘adyah, o más bien aminora el tono del color al que se refiere (‘rojizo’); el crítico de Sa‘adyah elige decididamente esta segunda interpretación.<sup>70</sup>

La capacidad de reconocer diversas acepciones o cambios de significado en función del uso de un verbo con una partícula determinada será también uno de los elementos fundamentales de esta exegesis. Los discípulos de Mēnaḥem subrayan que el verbo *ħafaḵ* ‘cambiar’, no rige la partícula *bě-*, sino *lē-*.<sup>71</sup> La forma *qal* del verbo ‘*anah* con la partícula *bě-* tiene para Dunaš el significado de ‘testimoniar’, mientras que en *pi‘el* sin partículas significa ‘humillar’;<sup>72</sup> sin embargo los discípulos de Mēnaḥem tratan de demostrar que no siempre es así, y que, como dice su maestro, en Os 5,5 ‘*anah* *bě-* significa ‘humillar’.<sup>73</sup>

67. TD 87\*:97.

68. Cf. TD 37\*:44s.

69. TD 45\*:54s.

70. TS 35 [Hazon 2005: 98].

71. TTM 48\*:77.

72. TD 101\*:111.

73. TTM 40\*:63; TYS 19\*:39.

c) Como es habitual en la época, los filólogos tratan de entender el sentido del texto a partir del contexto del pasaje. Aquí pesa de modo especial la perspicacia del exegeta, su buen sentido. Pero hay que advertir que es también un método lleno de peligros, especialmente cuando se utiliza para los casos más difíciles, como los *hapax legomena*, en los que puede implicar una dosis muy grande de subjetivismo, y difícilmente se superan las contradicciones del círculo vicioso. Los discípulos de Mēnaḥem, para decidir si *qaret* (Pr 8,3) significa ‘ciudad’, como dice su maestro, o ‘tejado’, como sostiene Dunaš, no tienen mejor camino que demostrar que es más verosímil lo primero a partir del contexto, reduciendo al absurdo la hipótesis de su rival; es verdad que en este caso existen algunos textos paralelos que pueden tenerse igualmente en cuenta.<sup>74</sup>

d) Los filólogos del siglo x coinciden también en el empleo de la paráfrasis como procedimiento habitual de interpretación del texto. Generalmente, sustituyen las palabras poco claras o debatidas por otros términos o expresiones que resulten más familiares o más claros. Y al menos en teoría, todos están de acuerdo en respetar todas y cada una de las palabras del texto bíblico, sin añadir vocablos innecesarios (como *adam* en Je 18,14)<sup>75</sup> que no ayudan a entender el sentido del pasaje; tampoco se debe eliminar ni una sola palabra del texto: Dunaš, al discutir el sentido de *ba‘āle āsuppot* en Qo 12,11, reprocha a Mēnaḥem el que haya eliminado la primera de esas dos palabras dando un falso sentido al pasaje.<sup>76</sup>

Sin embargo, no tienen dificultades en reconocer que hay repeticiones innecesarias en el texto bíblico que podrían haberse omitido.<sup>77</sup> Tampoco hay problema en admitir el valor epentético

74. TTM 43\*:69; Cf. MM 332\*; TD 25\*:31.

75. TD 103\*:113.

76. TD 67\*:75.

77. MM 138\*.

de determinadas partículas que ‘caen en la interpretación’, como el *waw* en *u-bě-šoq ha-‘ittim* de Da 9,25,<sup>78</sup> o la *he’* de *bě-ha-šamayim* (Sal 36,6).<sup>79</sup> Esas partículas no son necesarias para dar el sentido del texto, y en consecuencia pueden eliminarse. Es sin duda una postura más flexible que la que adoptaron siglos antes determinadas escuelas rabínicas, como la de ‘Aqiba.

e) Respecto a la adición de ciertas partículas o palabras para hacer posible la comprensión de un texto, Měnaḥem se manifiesta mucho más opuesto que Dunaš, incluso reconociendo la posibilidad de elipsis en algunos pasajes: la Escritura dice *hayu ben ša’ul* en lugar de *lē-ben ša’ul*, etc.<sup>80</sup> Dunaš, al hacer la crítica de no pocas interpretaciones de su adversario, formula el principio de que «tenemos muchos pasajes en la Escritura que no pueden interpretarse si no es añadiendo una o dos palabras, y hasta más»,<sup>81</sup> refiriéndose de modo especial a los casos en los que se sobreentienden sujetos, complementos, partículas de unión, relativos, etc. Y trata de demostrar a Měnaḥem que aun sin quererlo expresamente, él mismo procede así en ciertas ocasiones. En todo caso, el contraste de posturas es claro en este punto, destacando el rigorismo literal de Měnaḥem frente al mayor liberalismo de Dunaš.

En la discusión sobre *la-balah ni’ufim* (Ez 23,43), Dunaš sostiene que el pasaje no puede interpretarse si no es añadiendo la partícula *bě-*,<sup>82</sup> lo mismo que en otros lugares. También en el caso de *kě-kebeš al-luf* (Je 11,19) defiende Dunaš con algunos autores más antiguos que hay que interpretarlo añadiendo la conjunción

78. TD 23\*:28s.; 111\*:122.

79. TD 112\*:124.

80. MM 136\*.

81. TD 73\*:83.

82. TD 29\*:36.

copulativa, *wě-al·luf*, tema en el que Měnaḥem y sus discípulos están en absoluto desacuerdo;<sup>83</sup> otras veces es la partícula *ki* la que debe sobreentenderse, o bien el infinitivo del verbo *hayah* (*mi-zonah* Ez 16,41, debe entenderse como *mī-hyot zonah* ‘de ser prostituta’ etc.).<sup>84</sup>

f) La interpretación del texto puede exigir la división de una palabra en dos o más. Este principio lo aceptan de manera teórica todos los filólogos de la época, pero su aplicación en casos concretos puede suscitar el debate. El mismo Měnaḥem, que suele oponerse a cualquier tipo de modificaciones del texto bíblico, admite «que hay palabras en la lengua hebrea que pueden dividirse en dos», y presenta una lista de tales palabras; en la mayor parte de los casos se trata de formas con sufijos pronominales que podrían escribirse separadamente con ayuda de una partícula; al mismo tiempo, se niega a aceptar la tendencia de comentaristas anteriores que extienden la categoría de palabras divisibles a otros muchos vocablos, como *talpiyyot* (Ca 4,4), *bělimah* (Jb 26,7), *er’el·lam* (Is 33,7), etc. pensando seguramente que las palabras compuestas son algo habitual en hebreo.<sup>85</sup>

Generalmente, Dunaš entiende que se pueden separar las formas verbales de sus complementos sufijados, y hasta admite un principio similar al sostenido por Měnaḥem cuando analiza *wě-naggidennu* (Je 20,10), e incluso aporta algunos ejemplos de verbos sufijados,<sup>86</sup> pero no siempre está de acuerdo con la práctica de Měnaḥem: *tišša’eni*, Jb 30,22, no tiene en su opinión que dividirse en dos lo mismo que *nētattani*, Jos 15,19, que significa *natata li* ‘me has dado’;<sup>87</sup> desde una perspectiva actual es posible

83. TD 68\*s.:77. Véase MM 45\* y TMM 42\*:67.

84. Cf. TD 74\*:82s.; 77\*:86.

85. Cf. MM 60\*ss.

86. TD 75\*:84s.

87. TD 118\*:134s.

que sólo intente diferenciar los casos en que el pronombre sufijado tiene función de objeto directo e indirecto.

Y, aunque es por un motivo muy distinto, tampoco consiente que su adversario junte dos palabras en una. En su opinión, ese sería el caso de *'almut* (Sal 9,1), a la vista de los manuscritos que él tiene delante y de acuerdo con la opinión de la mayor parte de los comentaristas. Měnaḥem entiende el texto como una sola palabra, 'melodías', mientras que Dunaš ve aquí dos palabras, *'almut*, que significarían 'a la muerte de'.<sup>88</sup>

g) Hay acuerdo en lo fundamental en la posibilidad de que 'una palabra se encuentre en lugar de dos',<sup>89</sup> esto es, que no se repita necesariamente en los dos miembros de una misma oración. Coinciden con lo que en nuestros días se llama «palabras de doble función». Měnaḥem opina que determinadas negaciones no repetidas afectan por igual a los dos miembros de una oración, como ocurre en Jb 32,9, donde la negación de la primera parte, *lo' rabbim yeḥkamu*, debe extenderse también a la segunda parte, *u-zēqenim yaḥinu mišpaṭ*. Dunaš está de acuerdo con él en ciertos pasajes, pero lo pone en ocasiones en duda (v.gr. en Ex 12,9, donde eso introduciría una nueva prohibición), negándose a extender ese principio a todos los casos sin previo análisis.

El autor de las *Réplicas a Sa'adyah* cree que la negación de la primera parte de Jb 35,10, *we-lo' amar ayyeh eloah 'osay*, debe extenderse también a la segunda parte del versículo, *noten zēmirot ba-layla*: el que no dice 'dónde está mi Hacedor', no hace resonar tampoco cánticos durante la noche.<sup>90</sup>

h) Otro procedimiento admitido, y que resulta muy destacado en la obra de Měnaḥem, es el recurso al paralelismo como ayuda

88. TD 28\*:34s.

89. TD 69\*:78.

90. TS 24 [Hazon 2005: 94].

para la interpretación del texto. Se parte del hecho generalmente aceptado de que el texto bíblico utiliza muchas veces la técnica paralelística, y eso puede ayudar, en opinión de estos filólogos, a desvelar el sentido de partes menos claras de esos pasajes: «medio versículo nos informa sobre el otro medio; bastaría con la mitad, pero repite el sentido, y un mismo significado se encuentra dos veces en el mismo versículo», dice Měnaḥem.<sup>91</sup>

La estricta correspondencia entre dos versículos paralelos de distintos salmos (como Sal 39,7 y 82,5) puede significar para Dunaš la mejor forma de entender como es debido su significado.<sup>92</sup>

i) La observación cotidiana y el sentido común ayudan también al recto entendimiento de la Escritura. Así, Dunaš, al discutir el sentido de *nidbaḳin* (Esd 6,4), pregunta a su oponente ‘cómo se puede construir una casa con tres paredes’;<sup>93</sup> o al discutir *mě’irot* (Is 27,11), opina que no puede significar ‘recoger’, sino ‘prender fuego’, ya que ‘ni en la ciudad ni en la morada del pasaje hay frutos exquisitos que pudieran recoger las mujeres, sino únicamente ramaje seco como cardos del desierto’;<sup>94</sup> según el mismo autor, la mosca corrompe el aceite (Qo 10,1) cuando se pudre en su interior,<sup>95</sup> y en determinada ocasión, para zanjar el debate sobre el sentido de un pasaje, nos recuerda que las higueras no dan flor.<sup>96</sup>

j) Uno de los problemas típicos entre los exegetas de esta época, y que tendrá especial importancia para Měnaḥem, es el de los *hapax legomena*. Se trata de uno de los temas tradicionales, al que prestaron atención ya algunos de sus predecesores como Sa’adyah

91. MM 17\*.

92. TD 109\*:120.

93. TD 25\*:31.

94. TD 67\*:75.

95. TD 73\*:82.

96. TD 108\*:118.

e Ibn Qurayš, y que sería abordado asimismo en las *Šē'elot 'atīqot*. Para un filólogo que se enfrenta con el texto bíblico, son estos sin duda los problemas más acuciantes y sugerentes que pueden encontrar, ya que su apoyo para descifrar las palabras que sólo aparecen una vez en la Escritura es realmente mínimo. La actitud tradicional, desde Sa'adyah, consiste en buscar en el hebreo mišnaico, en otras lenguas semíticas, y, en caso de necesidad, en el contexto mismo del pasaje, ayudas para la interpretación de tales términos.

Mēnaḥem, muy interesado por el tema, recoge una larga lista de *hapax legomena* en la raíz גלם.<sup>97</sup> Las explicaciones de esos vocablos que incluye Mēnaḥem en los lugares correspondientes del diccionario llaman la atención por su pobreza de matices y por su carácter formulario. En general, se limita a señalar que el término aparece una sola vez en la Biblia, y que su sentido puede deducirse del contexto. Sólo en una ocasión menciona una cita de la Mišnah que puede iluminar el sentido del término en cuestión (en גרר) —resulta llamativo que no coincide en ella con Sa'adyah—; en otra ocasión alude de forma general a la lengua de la Mišnah.

97. En Sáenz-Badillos 1986b he expuesto el estado en que se encuentra dicha lista en los distintos manuscritos, justificando el texto crítico que incluyo en mi edición del *Maḥberet*, muy distinto del que publicara Filipowski; en este último se habían basado hasta ahora todos los estudios y comparaciones, pero sus numerosas deficiencias aconsejaban rehacer el trabajo por completo. He tenido que suprimir no menos de veinte términos incluidos por Filipowski pero que no se encuentran en este lugar en los manuscritos, añadiendo en cambio seis nuevos pasajes bien documentados, y obteniendo así una nueva lista de 97 *hapax*. De ellos, no todos aparecen una única vez en la Escritura, ni el *Maḥberet* los trata en su lugar correspondiente como tales, pero no creo que debamos corregir nosotros esa aparente falta de coherencia. En el texto del diccionario se trata al menos otra cincuenta de términos de manera similar, aunque por razones imposibles de precisar no se encuentran en la lista. La coincidencia con el *Kitāb al-sab 'im lafza* de Sa'adyah es muy pequeña: se reduce a 8 casos, y ni siquiera hay acuerdo en la interpretación de los mismos. Algo parecido hay que decir de la coincidencia con Ibn Qurayš, que se da en diez casos, y con las *Šē'elot 'atīqot*, que se da en 16 ocasiones.

En algunos casos menciona igualmente el arameo. En un número considerable de pasajes no añade ninguna explicación, ni ofrece interpretación alguna de los términos: no menos de 22 *hapax* de su lista no tienen traducción alguna en el *Maḥberet*.

Si comparamos el trato de los *hapax* por parte de Měnaḥem con el de Sa'adyah o Ibn Qurayš, que intentan iluminar el sentido de cada uno de los *hapax* aportando una cita mišnaica, el contraste resulta muy llamativo, y en mi opinión refleja de manera significativa la postura de Měnaḥem ante la Biblia como *sola Scriptura*.

En otros muchos casos, Měnaḥem abandona la rutina de la agrupación de citas de una misma raíz con parecido significado para extenderse sobre la interpretación de pasajes completos. Son a veces excursos muy largos, como ocurre en las raíces אדם, רז, גר, בל, בתר, אז, etc. No suelen ser pasajes de trascendencia teológica o de repercusiones halaķicas, sino más bien textos que presentan alguna dificultad filológica especial y que Měnaḥem intenta esclarecer siguiendo sus procedimientos hermenéuticos habituales. En algunos manuscritos se observa cierta tendencia a aumentar el número de estos pasajes. Así, el excursus sobre *kila'im*, que Filipowski incluye en la raíz כל, no se encuentra en ese lugar en ningún manuscrito, pero sí lo tienen en otros lugares dos manuscritos. No creemos que este tipo de pasajes formaran parte del diccionario en un principio, pero es posible que procedan de otros escritos de carácter exegético del mismo Měnaḥem, o de su círculo de influencia, y que fueran introducidos posteriormente en el diccionario.<sup>98</sup>

98. Véase al final de mi edición MM 403\*s. el apéndice en el que he reunido varios pasajes exegéticos procedentes de diversos manuscritos.

## Yišḥaq ibn Jalfun y Šěmu'el ibn Nagrella ha-Nagid

Una estrecha amistad unió a estos dos personajes judíos altamente significativos de la primera mitad del siglo XI. El hecho resulta tanto más notable cuanto que la diferencia de edad y de posición social que se daba entre ambos hubieran podido provocar más la adulación, el respeto o la simple condescendencia que una amistad verdadera. Yišḥaq ibn Jalfun, el poeta «resucitado» en nuestro siglo,<sup>1</sup> había nacido hacia el año 970, no sabemos si en el Magreb, de donde procedería su familia, o, como es más probable, en Sefarad, y más concretamente en Córdoba. Šěmu'el ibn Nagrella nacería en la capital del Califato en el año 993. Hay por tanto una generación de diferencia entre ambos, dato éste que no siempre se hará notar en su correspondencia poética.

Yišḥaq, el primer poeta errante que conocen los judíos andalusíes, el profesional que prácticamente vive de su poesía, se verá obligado, como otros poetas árabes cortesanos, a dedicar sus composiciones a los poderosos que le otorgarán sus favores. La familia de Šěmu'el gozaba en Córdoba de una posición desahogada, contando con importantes medios materiales. No es de extrañar por tanto que un miembro de esa familia pudiera ser objeto de las alabanzas y halagos de los poetas necesitados de sustento. Pero no es en esa relación entre protector y protegido donde se encuentra la clave de su mutuo afecto.

Hay algunos versos en los poemas de Ibn Jalfun que permiten pensar en una mayor proximidad entre las familias, bien sea

1. En frase de Schirmann 1952.

en forma de parentesco,<sup>2</sup> o de servicio.<sup>3</sup> Sin embargo es difícil precisar el sentido exacto de tales versos y saber si tienen valor puramente metafórico o concreto y real. En todo caso, y aunque Ibn Jalfun se casara con una mujer de conocida familia cordobesa, los Ibn Qapron, la diferencia de posición social entre él y los Banū Nagrella es clara y patente.

Las distancias de edad y posición social quedarán sin embargo olvidadas en unas relaciones personales que van más allá de lo convencional. El intercambio de poemas entre estos dos personajes demuestra que su amistad era profunda, aunque no exenta de pequeños tropiezos pasajeros. Han llegado hasta nosotros siete poemas de Ibn Jalfun y cinco de Šěmu'el ha-Nagid en los que se refleja de manera excepcional el trato entre estos dos poetas y no pocos detalles de sus vidas. Los momentos más destacados de esa correspondencia serían estudiados hace ya tiempo por el Prof. Schirmann,<sup>4</sup> y han sido comentados por el Prof. A. Mirsky<sup>5</sup> y el Dr. D. Yarden,<sup>6</sup> por citar solamente los estudios más recientes.<sup>7</sup> Con todo, la correspondencia entre estas dos personalidades es de tal interés que considero que no está fuera de lugar ofrecer una traducción de todos esos poemas con la visión panorámica que en ellos se perfila y con el comentario correspondiente a los puntos todavía más debatibles en torno al tema.

2. «...mi alma ha sido labrada del polvo de tus pies... Mis antepasados fueron formados de los tuyos...» en *ħaṭṭa 'ti kěmo ereš* vv. 21-22. Mirsky 1961: 123 [Todos sus poemas fueron traducidos más tarde por Cano Pérez 1988; véase Cano Pérez 1988: 26].

3. «Escucha las palabras del vástago de tu casa...» en *Němugoti* v. 24. Mirsky 1961: 129 [Cano Pérez 1988: 30].

4. Schirmann 1935/36: 299ss.

5. Mirsky 1961: 118ss.

6. Yarden 1966: 172ss.

7. Harkavy, Brody, Sassoon, Habermann, etc. editaron o estudiaron algunos de estos poemas con anterioridad.

Los doce poemas se nos han conservado dentro del *Dīwān* de Šěmu'el ha-Nagid. Serían recogidos y encabezados por su hijo, Yěhosef, que no había nacido todavía en la época en que tales poemas se escribieron. Las precisiones que se ofrecen en dichos encabezamientos nos permiten situar más adecuadamente el texto de los poemas.

La correspondencia poética sigue las reglas del estilo acostumbrado en la época: por lo general, el poeta que responde se ajusta al metro —y a veces también a la rima— del que ha escrito primero; repite versos enteros del otro poeta con ligeras modificaciones, etc. En los temas, imágenes y motivos, siguen también generalmente los modelos de la época, especialmente de la poesía árabe, con elogios desmesurados, autoalabanzas al estilo del *fahr* árabe, o falsas modestias bien conocidas en ese tipo de poemas. En este caso, la correspondencia se centra en cinco momentos concretos, cinco pequeños grupos de poemas. En cuatro ocasiones, es Yişhaq ibn Jalfun el que toma la iniciativa, y Šěmu'el el que responde, mientras que en una ocasión es ha-Nagid el primero en escribir.

Schirmann<sup>8</sup> supone con bastante razón que la correspondencia debe situarse entre los años 1010 y 1020. En efecto, apenas puede pensarse que Šěmu'el recibiera el trato que se refleja en estos poemas antes de que llegara a una cierta mayoría de edad, de al menos unos 18 años, lo que nos situaría ya en el año 1011. En 1013 la familia de Šěmu'el tiene que salir de Córdoba ante la llegada de los bereberes, estableciéndose finalmente en Málaga. La economía familiar pudo tardar algún tiempo en recomponerse, mientras que en los poemas siempre se le supone a Šěmu'el capacidad de ayudar económicamente a su amigo, y generosidad notable.

Una sola fecha concreta aparece en los encabezamientos de los poemas: 1020, año en el que Yěhosef indica que Šěmu'el ha

8. Schirmann 1935/36.

sido depuesto de un cargo de cierta importancia. Si el dato no es erróneo, nos permite constatar que antes de entrar al servicio de los reyes ziríes de Granada, Šěmu'el ha hecho ya sus ensayos en la vida pública. Estos poemas fechados en 1020 constituyen la última muestra de la correspondencia entre ambos personajes. Aunque el criterio seguido por Yěhosef no tuvo que ser siempre cronológico, es bastante probable suponer que si el primer grupo de poemas puede ser incluso anterior a la salida de Šěmu'el de Córdoba, los tres grupos restantes pudieron escribirse entre las fechas anteriormente indicadas.

1. El primer pequeño grupo de poemas, seguramente el que primero se escribió, tuvo ocasión de comentarlo hace algún tiempo en un contexto muy distinto del que aquí nos ocupa.<sup>9</sup> Para poder ofrecer completo el panorama de las relaciones entre los dos poetas, considero oportuno reproducir aquí de nuevo la traducción de estos poemas levemente retocada.

La ocasión de este primer intercambio es conocida: Yišḥaq ibn Jalfun casado con una mujer de la importante familia de los Banū Qapron, decide divorciarse de ella y entra en graves conflictos con su suegro. Los dos primeros versos tienen este encabezamiento (de Yěhosef ibn Nagrella): «Y le escribió Ibn Jalfun después de haber despedido legalmente a la hija de Ben Qapron estos dos versos al final de su escrito».<sup>10</sup>

¿Has visto un león rugiente  
o un oso hambriento (Pr 28,15) al que devore una cabra?  
Si no hay quien ayude en Israel (cf. 2Re 14,26),  
tal vez lo haya en un pueblo extranjero (Sal 119,1).

Ibn Jalfun se aplica a sí mismo las imágenes de animales fuertes y enfurecidos que Proverbios utiliza para los tiranos, mientras

9. Sáenz-Badillos 1977: 323 ss.

10. Mirsky 1961: 118; Yarden 1966: 172.

a su suegro le designa con el nombre hebreo que traduce su apelativo romance: ‘ez, como ya lo hiciera previamente Yĕhudi ben Šešat, discípulo de Dunaš.<sup>11</sup> Si su suegro era o no el discípulo de Mēnaĕhem ben Saruq, Yişĕhaq ibn Qapron, o simplemente, otro miembro de la misma familia, no es fácil de decidir. La gravedad de la amenaza de Ibn Jalfun, de acudir al tribunal no judío si no le dan la razón en el judío, es fácil de comprender, y merecerá la atención de Šĕmu’el y su respuesta tajante.

El poema suele atribuirse a la época en la que Šĕmu’el todavía no ha tenido que abandonar Córdoba, es decir, antes de 1013; en todo caso debería ser muy próximo a esa fecha, que coincide con los 20 años de Šĕmu’el, ya que apenas se comprendería que Ibn Jalfun tratara estos serios problemas personales con un amigo o protector todavía demasiado joven.

Los tres versos que siguen son parte de una composición más amplia incluida en el mismo escrito («y de entre los versos que se encontraban en la carta») con distinta rima y metro que los precedentes. En ellos Ibn Jalfun vuelca su despecho y su visión pesimista de los hombres en un momento en el que todos se han vuelto contra él.<sup>12</sup>

Pues no hay en la tierra nadie que pueda  
 decir «hiere a éste», y no lo diga,  
 ya que todos los humanos son iguales,  
 los vigilados y los guardianes;  
 sus varones son como mujeres (cf. Je 51,30),  
 y sus valientes corren a esconderse no menos que los débiles.

11. Cf. TYS 7\* v. 56.

12. *Ki en bē-teḅel*, Mirsky 1961: 119, Yarden 1966: 173. [Cano Pérez 1988: 36].

La respuesta de Šěmu'el, *re'i ha-tit'onen*<sup>13</sup> está escrita en el mismo metro, *sarī'* (*mahir*), en el que escribiera Ibn Jalfun los versos anteriores, aunque la rima es distinta. De acuerdo con la costumbre, Šěmu'el reproduce con variantes el contenido de los versos que le enviara su amigo, y le da una respuesta bien pensada, con dos partes claramente estructuradas. En la primera (vv. 6-9) refuta el «todos los humanos son iguales», elogiando sin embargo la personalidad misma de su afligido amigo, a quien sitúa muy por encima de los hombres de su tiempo. Y tras este consuelo psicológico, una recomendación ética desde el punto de vista del judaísmo practicante (vv. 10-11), pincelada religiosa de la composición, y muestra de una faceta del que sería líder espiritual de las comunidades judías andalusíes:

Amigo mío, ¿te lamentas y entristesces por  
 ese Tiempo que te dio a beber ponzoña (Sal 60,5)?  
 Te dueles de que un macho cabrío ganara  
 el juicio y quedara el oso vencido y derrotado.  
 Dices: «nadie en la tierra que pueda  
 hacer mal a su prójimo deja de hacerlo,  
 porque todos los humanos son iguales,  
 el que aborrece y el aborrecido,  
 5 el depredador y la presa, el león rugiente  
 y el cordero, el jabalí del bosque y el zorro».  
 ¿Cómo va a ser así, si existes tú?,  
 ¿quién es capaz de abrir lo que tú cierras (Is 22,22)?  
 ¿qué puede hacer Dios por ti que no haya hecho (Is 5,4)?  
 A los hombres humilla (Is 2,9) y tú estás encumbrado (cf.  
 2Sa 23,1);  
 si fueran los príncipes los pies, tú serías la cabeza;  
 si tu fueras los pies, ellos serían el calzado.

13. Mirsky 1961: 158, Yarden 1966: 173 s. [Sáenz-Badillos - Targarona 1998: 28\*].

¿Cómo ves a los hombres igual que las mujeres?  
si los ves cual mujeres, sé tú su señor.

- 10 No digas falsedades (Pr 4,24), con justicia  
habla, la apostasía evita (Nu 31,16),  
porque todas tus palabras están escritas  
por una mano, y medidas en el cuenco (Is 40,12).

2. El segundo momento de estas relaciones tiene un carácter especial y distinto, que se ve reflejado en el encabezamiento del poema *hă-yeš 'asûq*: «Hubo entre él (ŠĚmu'el ha-Nagid) y Yişhaq ibn Jalfun una discusión con ocasión de una fiesta, que fue causa de un alejamiento notable, y le escribió mi señor padre (Dios le glorifique) lo siguiente:».

En una de esas tertulias a las que tan aficionadas eran las clases altas y cultas de la sociedad andalusí, y de las que ciertamente participaban los judíos, con vino abundante y temas de conversación serios o jocosos, estalló la única discusión seria que sabemos tuvo lugar entre nuestros dos personajes. ŠĚmu'el, seguramente todavía muy joven, bajo los efectos de la bebida, dice algo sobre su amigo Ibn Jalfun que éste, puesto al corriente por uno de los presentes, tomará muy a mal. ŠĚmu'el lamenta lo sucedido, y sintiendo un profundo aprecio por su amigo Yişhaq, le dirige este poema, muy típico del género «poemas de amistad». Nada revela aquí diferencias de posición social ni de edad. Superando los tópicos de imágenes y expresiones propias del poema de excusa entre amigos, ŠĚmu'el muestra un aprecio sincero por Yişhaq, halaga su vanidad con elogios, desacredita a quien deformó el sentido de sus palabras, hace protestas enérgicas de sincera amistad, pide excusas humildemente, y se ofrece de nuevo como el mejor de los amigos. Este es el poema *hă-yeš 'asûq*:<sup>14</sup>

14. Mirsky 1961: 159ss., Yarden 1966: 174ss. [Sáenz-Badillos - Targarona 1998: 29\*-31\*].

- ¡Qué desgraciado es el que llora de dolor  
 y a su alrededor se juntan riendo sus amigos!  
 Laman tonto al que hace necios a los listos,  
 contradicen a quien rebate a su rival;  
 atacan a un hombre al que tanto da la risa de su boca  
 como sus lágrimas, su mal como su bien;  
 se apresuran a atraerlo a su voluntad  
 y a sus normas, mas en vano se fatigan;  
 5 y cuando ven que se niega a escuchar,  
 le dejan diciendo: «El Señor le ha abandonado».  
 Y así es, le ha abandonado el Señor; de haber  
 estado con él, su amigo no le habría entristecido.  
 Juro por el amor, juro por el varón que rechaza el  
 consuelo mientras dura el enojo de su amado,  
 juro por Yişhaq, que se ríe de caballos  
 y jinetes (cf. Jb 39,18) porque la Ley es su montura,  
 que con buenas palabras aplacaré a mi amado hasta  
 que haga lo que anhela el corazón de su amante;  
 10 erosionaré la piedra de su enfado con mi elocuencia  
 igual que las aguas que saca el pocero.  
 Escucha, luz de Poniente, por la que  
 el Occidente es alabado en Oriente,  
 docto varón, con parientes tan numerosos  
 como la arena, pues deudos suyos son todos los sabios,  
 el que habla con propiedad sobre la Ley del Arca,  
 como si residiera y morara con su Querube:  
 te ha incitado contra mí un difamador, y al vil que  
 disputa con un noble se le replica con vilezas;  
 15 te dice: «ha derribado las moradas del amor  
 que ambos os profesabais con su disputa ».  
 Pero ¿cómo podría yo demoler sus estancias,  
 y derruir su palacio con mis manos?  
 ¿cómo he de sentir disgusto por tus aguas, si  
 soy yo hierba y tú la nube de su lluvia (Cf. De 32,2)?;  
 despréciale, haz que se sienta avergonzado,

- no le hagas caso ni escuches su engaño (Cf. De 13,9).  
 Si mi corazón se ha alejado de las sendas de tu  
 amor, ¡que el Señor se aparte de las tuyas (Cf. Je 3,21)!;
- 20 si de ti ha hablado mal como un extraño,  
 ¡sea él extraño donde quiera que vaya!  
 ¿Atenuarás con tu mano la llama de tu luz,  
 como si no fuera su belleza el resplandor?  
 ¿guardarás rencor a tu amigo por lo que dijo  
 ante una jarra de vino?, ¡si él ni siquiera lo pensaba!  
 Y tú, que originaste la disputa  
 al principio e iniciaste la pelea,  
 ¿harás como el que vendió la primogenitura  
 y odió al mellizo que agarraba su tobillo? (cf. Ge 25,25).  
 Dile a tu corazón que se deje  
 de rencores, ¡que Dios eterno juzgue a su adversario!,  
 retorna al que ya ha olvidado y confesado (Cf. Pr 28,13),  
 al que te pide excusas al volver.  
 Helo en tus manos cual arcilla de alfarero,  
 cual mama rebosante por el ávido de la leche;  
 aquí está ante ti como la paloma  
 en manos de Noé: déjalo ir y volverá (Cf. Ge 8,9ss).  
 Ordena a la mano de tu amor que borre  
 lo que tu ira escribiera en tu corazón,
- 30 y préstale amistad, que su lengua  
 y su palabra sabrán pagar su deuda,  
 con un bello poema escandido para ti, que a no ser  
 por su amor verdadero no habría compuesto.  
 ¿Cambiarías a tu amigo por algún otro?,  
 ¿puede el león trocar al lobo por un cebón?  
 No seas nunca como el que desdeña  
 lo cabeza de algo y se aferra a su cola,  
 ni como el mal fundidor, que se afana y retiene  
 la escoria del crisol y pierde su oro.
- 35 Mas si se enciende el furor de tu ira como fuego  
 que arde sin que se apague su llama,

fíjate un poco y sabrás cuál es para ti mejor corazón,  
cualquier otro que eligieres o el mío.

A este poema en metro *wāfir* (*měrubbeh*) responde Yiṣḥaq con otro poema en el mismo metro, aunque con distinta rima: *ḥaṭṭa 'ti kěmo eres*:<sup>15</sup>

- Mi pecado es tan grande como la tierra,  
mi delito no lo expía el arrepentimiento;  
mas aquel cuya clemencia se eleva hasta los cielos  
me ama ciertamente con generosidad.  
Si yo faltó y él no perdona mi pecado,  
los dos compartiremos delito y culpa.  
Por mi alma, he puesto a prueba la magnitud de su enfado,  
he disputado con él y soy responsable de la querrela.
- 5 Mas estando él irritado, me ha ofrecido su favor  
de todo corazón, sin odio ni enemistad.  
Él tiene su sostén y apoyo en sus propios brazos,  
y él nos protege cuando se acerca la angustia (Sal 22,12),  
con su sabiduría, su conocimiento, su consejo,  
y las palabras de su dulce lengua;  
tiene amplitud de corazón, mano dadivosa y espacioso  
alojamiento para los que van de camino.  
Oh tú, hombre instruído, resto de un pueblo generoso,  
dotado de clemencia y noble alma,
- 10 escúchame y luego podrás decir:  
«tu campo compartiréis tú y Siba» (2Sa 19,30).  
Mi Dios me ha convertido en un dardo aguzado  
para el que cualquier sabiduría lejana resulta próxima;  
los guerreros y hombres de armas al ver  
su tamaño huyen de él, mas yo les sigo;  
puedo perseguir yo solo a un gran ejército,

15. Mirsky 1961: 119s., Yarden 1966: 177ss. [Cano Pérez 1988: 25-26].

- y poner en fuga a diez mil en solitario.  
 Me gusta cabalgar sobre las alturas de las ligeras nubes (Cf. Is 14,14),  
 teniendo en poco la montura de los ángeles.
- 15 Yo humillo a cuantos desobedecen mis órdenes,  
 pero mi alma se deja humillar por mis amigos.  
 Me ablanda como la cera una lengua suave,  
 aunque el soplo de mi boca sea capaz de doblar el hierro.  
 Los ríos baten palmas cuando paso,  
 y ante mis pies se secan los abismos del mar (Cf. Is 37,25;  
 44,27).
- Yo amo y tengo cariño a los puros,  
 y mi alma es querida por todos los justos.  
 No hay engaño para ningún hombre en mi boca,  
 y mi alma se entristece con los afligidos.
- 20 Si pudieran nacer sin necesidad de hembra  
 los varones, no me habría parido una mujer.  
 ¿Por qué te parezco poca cosa,  
 si mi alma fue labrada del polvo de tus pies?  
 Mis antepasados fueron formados de los tuyos,  
 lo mismo que de ti se formó mi alma.  
 Conserva conmigo su amistad, cuida  
 la amistad que me tienes y acuérdate de mí para favore-  
 cerme.
- Hazme volver y vuelve tú a mí,  
 antes de que escape mi alma a causa de tu enojo.
- 25 Que tu Dios te de vida, y a cambio de mi alma  
 conceda la liberación a tu alma tan querida.

Este poema es una mezcla de ideas y actitudes, tal vez un reflejo del terreno un tanto inseguro en el que se mueve Ibn Jalfun en sus relaciones con ŠĚmu'el: hay confesión de la responsabilidad que le toca en la discusión, elogios al amigo inteligente y generoso, autoalabanza, apelación a la amistad (o tal vez, parentesco) entre las dos familias, y petición final de amistad. El tono

de las palabras de Yiṣḥaq es el propio de quien no puede discutir desde el mismo plano, de quien en el fondo se sabe inferior en el status social.

Algunos de los versos del poema admiten diversas interpretaciones; aludiremos únicamente a tres versos especialmente ambiguos e importantes:

- en el verso 6, la palabra *agappaw* ha sido interpretada de muy diversas maneras, como hace notar el Prof. Mirsky en su nota: «las alas de su ejército», «las puertas de su casa», «sus fortalezas», etc. Yarden lo interpreta también como «secciones de su ejército», lo que nos obligaría a pensar en una fecha mucho más tardía; no creemos que pudiera decirse de Šemu'el que tenía «su sostén y apoyo en sus ejércitos», hasta su época de visir en el reino de Granada, es decir, después de 1036, y resulta muy improbable que el momento de su vida reflejado en los dos poemas que comentamos sea tan tardío. Por otra parte, tampoco vemos motivos que justifiquen cualquiera de las otras traducciones propuestas, mientras que el uso rabínico del término 'brazos',<sup>16</sup> tiene aquí pleno sentido.

- en el verso 10 se mencionan las palabras de David a Mefiboset en 2Sa 19,30, que en la tradición judía (Sab. 56ab) se consideran muestra de juicio injusto en el que no se escucha por igual a las dos partes, como indica el Prof. Mirsky en su comentario.

- el verso 20 lo han entendido los estudiosos de muy distinta manera, desde los que ven un posible tono antifeminista similar al que aparecía en los primeros poemas comentados, a los que encuentran una afirmación de la fortaleza propia (en esta línea Yarden: 'no tengo señales de debilidad'). Más correcta dentro del contexto nos parece otra de las explicaciones recogidas por el Prof. Mirsky: en el sentido del Sal 51,7, 'en culpa nací y en pecado me concibió mi madre', el poeta trata de dar énfasis a su total inocencia.

16. Cf. Levi 1963: s.v.

Por lo que se refiere al poema *hā-yeš 'asuq*, hay problema de interpretación en el v. 6, en el que hemos seguido al Prof. Mirsky, a pesar de que el Dr. Yarden propone una puntuación igualmente posible, y que tal vez tenga mejor sentido: 'pues si hubiera estado (el Señor) con él, su amigo no le habría entristecido'.<sup>17</sup>

Tras la crisis que se refleja en estos dos poemas, las buenas relaciones de amistad entre Yişhaq y Šěmu'el se restablecen, y no tenemos noticias de que en ningún momento volvieron a peligrar. La cordialidad será la dominante en el futuro.

3. El intercambio de correspondencia poética continúa con dos series de dos poemas de carácter puramente ocasional, según se afirma en los encabezamientos redactados por Yěhosef ibn Nagrella, y se confirma por su contenido: en dos momentos determinados Yişhaq acude a su amigo y protector Šěmu'el en busca de ayuda económica, y Šěmu'el le da lo que tiene a mano. En la primera ocasión Yişhaq da las gracias indirectamente, a través de un poema dirigido a Yişhaq ben Aldani,<sup>18</sup> en el que ensalza a su bienhechor, al que también haría llegar el poema *hanaḥati kē- 'ab 'aḇerah*:<sup>19</sup>

Mi tranquilidad se disipó como una nube (Cf. Jb 30,15),  
 mientras mis suspiros proseguían;  
 mi alegría y regocijo  
 acabaron y finalizaron por completo.  
 El cuerpo, con costras de tierra (Cf. Jb 7,5),  
 la osamenta muy quemada (Cf. Jb 30,30),  
 los ojos sin sueño,  
 y la noche sin luz,

17. Yarden 1966: 175.

18. Personaje poco conocido de Denia. Cf. Schirmann 1936: 276 n. 41; Schirmann 1935/36: 302 n. 49.

19. Mirsky 1961: 124ss., Yarden 1966: 179ss. [Cano Pérez 1988: 27-28].

- 5 sin aliento, ni fuerza  
ni calma para mi alma atolondrada;  
me asemejaba al que se duerme  
en el cabo de un mastil en plena tempestad (Cf. Pr 23,34).  
El destierro me hacía dar vueltas  
como una pelota hacia la ciudad de la llanura (Cf. Is  
22,18).  
Unos días me alejaba errante,  
otros en aflicción o en angustia,  
sin encontrar para la planta de mi pie  
lugar de reposo ni morada (Cf. Ge 8,9).
- 10 ¡Si a pesar de todo eso  
el Destino me hubiera proporcionado al menos el sustento!  
Amigo de mi alma, Rabbi Yişḥaq,  
gloria de todos los hijos de la Torah,  
préstame apoyo, libérame,  
y enséñame lo que debo gritar;  
instrúyeme, pues mi plan ha resultado  
desbaratado y necio (Cf. Is 19,3.11);  
he olvidado mi sabiduría  
en tierra no purificada (Ez 22,24),
- 15 Y no me queda mente, ideas  
ni pensamientos para poder hablar.  
A no ser porque el Destino consintió  
que el hijo de Yosef derramara lluvias  
—el aroma de sus obras es  
como un árbol perfumado y como el incienso;  
me inundó como el mar,  
dándome después cobertura y techo—  
habría muerto yo de sed  
en la angustia y la sequía.
- 20 Que el Señor te sirva a ti y a él  
de escudo y armadura,  
y recibáis ayuda tanto tú como él  
y seáis bendecidos por el Dios terrible.

Un bello poema en el que nos queda el reflejo de la amargura de la vida errante que escogiera el poeta. Las alusiones a ‘la ciudad de la llanura’ y la ‘tierra no purificada’ son difícilmente descifrables, ya que no tenemos datos más precisos sobre los lugares por los que deambuló Yişhaq, y acerca de tales expresiones genéricas pueden ofrecerse innumerables conjeturas. El hijo de Yosef al que se refiere el v.16 es, claro está, Šəmu’el ibn Nagrella, cuya generosidad resulta aquí pregonada.

La respuesta de Šəmu’el se encuentra en el poema *Ahi musar*<sup>20</sup> con doble número de versos, e idéntica rima y metro (*hazağ/marnin*):

- ¡Hombre instruido, hijo de la Torah!  
 tuya es la alegría, tuya la luz,  
 tuya la honradez, ya que  
 tu senda es recta,  
 y de toda mácula tu alma  
 está limpia cual zafiro.  
 Eres lo más selecto y lo mejor  
 de la obra que Dios creara.
- 5 Hazme saber: ¿qué te pasa?,  
 ¿por qué está tu espíritu apenado? (Cf. Est 4,5; 1Re 21,5),  
 ¿por qué desmaya tu corazón?,  
 ¿flaquearás en día de angustia?,  
 ¿cómo por la maldad  
 del Destino te inquietas?, ¿por qué temes  
 cuando pone la flecha en la cuerda (Sal 11,2)  
 y te coloca como blanco? (La 3,12.)  
 Es como si hubieras incitado a murmurar  
 a los hijos de tu pueblo en Tab‘erah (Nu 11,1ss)

20. Mirsky 1961: 162, Yarden 1966: 181; [Sáenz-Badillos - Targarona 1998: 32\*-34\*].

- 10 o te hubieras levantado para disputar con Moisés  
 junto a las aguas de Marah (Ex 15,23s.),  
 o hubieras seducido a Israel para que trocara  
 a Dios por el becerro (Cf. Sal 106,20 )  
 o hubieras mandado a los hijos de Aarón  
 que ofendieran a Dios con fuego profano (Le 10,1),  
 o hubieras gobernado como Yabín  
 con mano dura y con rigor (Ju 4,2 s)  
 o te hubieras resistido a ayudar a Baruq, hijo de  
 Abino'am, y a Débora (Ju 5,23),
- 15 o te hubieras asociado a los profetas de Dan  
 con tortas y monedas (Cf. 1Sa 2,36; 1Re 12,28s.),  
 o te hubieras negado a teñir de rojo  
 con heridas la cabeza del profeta de Samaria (Cf. 1Re  
 20,35s).
- ¿Te parece bien odiar a los que amas  
 con ojos irritados y obstinados?,  
 ¿desparramas, acaso, al hijo de la cierva  
 del Líbano la mirra que recoge? (Cf. Ca 5,1),  
 ¿le hieres por hacer morir a los humanos  
 con los dardos que lanza?,
- 20 ¿fijas, por el corzo que da muerte  
 a otro corzo, rescate y expiación?,  
 ¿no te apresuras a entonar canciones  
 cuando se reúnen los amigos?,  
 ¿no sufres dolores, al irse  
 los conocidos, cual primeriza?,  
 ¿no buscas para los compañeros  
 alojamiento y morada?  
 Sabe que el Destino es para ti la esposa  
 encinta de tus mocedades,
- 25 aunque ignores lo que dará a luz  
 esa mujer el día de mañana.  
 Confía en el Señor, y en tu amigo  
 que es como tu alma. Cambia:

- «mi sosiego se disipó como una nube,  
 mas se mantiene mi lamento»  
 en «mi lamento se desvanece cual rocío,  
 mi casa la recubre la hermosura».  
 Yo haré que olvides la maldad  
 del Tiempo que te acusa de traición (Cf. De 19,16).
- 30 Y si «te he anegado como el mar»  
 con amor manifiesto,  
 como un mar te colmaré de favores,  
 de los que hablará nuestra generación;  
 y cuando se recuerde, exhalará buen olor  
 mi acción cual ofrenda de incienso;  
 no «morirás de sed  
 en la angustia y la sequía».
- Si tu Destino cava una fosa  
 para ti, caerá en la fosa que cavara (cf. Sal 7,16),
- 35 si pisa el camino de tu casa,  
 le hollaré la cabeza como en el lagar (cf. Is 63,3);  
 haré que te trate como es debido,  
 como conviene y corresponde;  
 para ti se tornará blanco tras  
 haber sido como la boca del fogón;  
 dormirá sin causarte daño,  
 como fatigado o embriagado;  
 podrás hacerle lo que te plazca,  
 jugarás con él como con un pájaro.
- 40 Y si se asombra la gente de que  
 dulcifique yo tu amargura,  
 replicarán los sabios: ¿Qué sucede?,  
 ¿qué hay de admirable o terrible?  
 También David tuvo que alzarse  
 y buscar el apoyo de 'Ira' (2Sa 20,26)».

Se observa en seguida que las alusiones al poema anterior son constantes.<sup>21</sup> Šěmu'el trata de levantar el ánimo de su amigo, propenso al pesimismo. Tras unos versos de elogio, el poema se centra en el tema del Destino: Yişhaq no debe tener miedo de éste, ya que no recaen sobre él los delitos de la historia de su pueblo, ni nadie puede reprocharle tampoco otras faltas relacionadas con sus amigos. Las amplificaciones de esa sección resultan frías, artificiosas. Los últimos versos son sin embargo mis cálidos: frente a lo imprevisible del Destino, Yişhaq debe contar con Dios y con su amigo Šěmu'el, que piensa seguirle favoreciendo espléndidamente. Aparecen aquí las más bellas imágenes sobre la relación del hombre con el Destino, al que se presenta como totalmente dominable, inofensivo como un pajarillo en manos de su dueño. Una concepción muy peculiar y propia de quien es capaz de triunfar en la vida como Šěmu'el, bien distinta de la visión que de él tendrán otros poetas de peor fortuna, como Ibn Gabirol.

4. En una nueva ocasión Yişhaq se dirige a Šěmu'el con un poema lleno de respeto, elogios y amistad: *Němugoti bě-darki*. Es difícil de precisar el momento concreto al que corresponde. Tan sólo sabemos por los últimos versos (27ss.) que Šěmu'el atraviesa un mal momento, que se le ve triste y preocupado. Si el penúltimo verso tuviera que entenderse literalmente, volveríamos a encontrar una posible referencia a una época muy tardía, la de la actividad militar de ha-Nagid en la Granada zirí, pero eso es, de nuevo, muy poco probable, y puede muy bien no ser sino una imagen: los enemigos de Šěmu'el son los que le producen ese estado de postración del que debe salir deshaciéndose de ellos y confiando en amigos sinceros como Yişhaq. En ese caso, no

21. Así el v.1 de este poema alude a los vv.2 y 4 del anterior; el v.6 al v.8; el v.7 al v.10; el v.27 repite el v.1; el v.28 y el 30 recogen el v.18; el v.33 repite parte del v.19; el v.42 puede aludir al v.12, etc.

habría inconveniente para incluirlo, como todos los hasta ahora comentados, entre 1010 y 1020.

El poema presenta dos partes claramente diferenciadas. Mientras la segunda (vv. 22-34) tiene el tono característico de los poemas de amistad y elogio, y no presenta especiales problemas de interpretación, la primera parte (vv.1-21) ofrece un panorama muy distinto. En ella se describe un sombrío cuadro de sumisión, penuria y opresión, consecuencia del pecado, aliviada en los últimos versos por la esperanza de liberación. Se han intentado al menos dos explicaciones bien distintas: el Prof. Mirsky, siguiendo muchas veces a Harkavy, entiende que el poeta habla de sí mismo en toda la sección; el Dr. Yarden piensa que la que habla es «la comunidad de Israel en el destierro». Varios argumentos podrían encontrarse en favor de esta última teoría: formas femeninas como *yēge'ah* (v.8), *hāfuḳah*, *qēbu'ah* (v.21), o plurales (v.12); la alusión a «mis sobrevivientes» (v.20), etc. sin embargo, en un poeta como Ibn Jalfun resultaría extraña esta divergencia en las dos secciones del poema, no habitual en él y de comprensión bastante forzada; por otra parte, no hay dificultad especial en los femeninos del v.21, mientras que en el v.8 *yēge'ah* podría calificar a *šē'et*.<sup>22</sup> El diálogo con el alma (v.16) se entiende mejor si es el poeta mismo el que habla. Finalmente, por el poema *Dēḥareka bē-toḳ libbot*, en el que le responde Šēmu'el ha-Nagid, vemos claramente que éste lo entendió como palabras del mismo Yiṣḥaq, y no de Israel. Nos decidimos por tanto por la interpretación del Prof. Mirsky, sin excluir el que en algunos momentos el poeta se sienta portavoz de los sentimientos de la comunidad de Israel

Nuevas dificultades surgen al tratar de entender formas pronominales algo ambiguas, v.gr. en el v.14, donde Mirsky supone

22. O como dice Harkavy 1879 y recoge Mirsky 1961: 127, ser una concesión a la rima.

que el poeta se dirige a «su maldad», mientras que Yarden piensa que habla con Dios, o en el v.19, en el que Mirsky, siguiendo a Harkavy, ve una alusión a Šěmu'el ha-Nagid, mientras Yarden cree de nuevo que se trata de Dios. En ambos casos he preferido la explicación de Yarden, que me parece más acorde con el contexto y el sentido general del poema. Esta sería la traducción de *Němugoti bě-darki*.<sup>23</sup>

Por mi mal proceder he sido entregado,  
 puesto en manos del grave delito (cf. Is 64,6),  
 he sido confiado a mi pecado, y aquí estoy,  
 como presa en poder de las cuatro bestias (Da 7,3ss):  
 una descubre, otra quiebra los huesos,  
 otra aplasta, otra devora engullendo.  
 Estoy sometido al poder de la última,  
 que se ha clavado en mí como una estaca,  
 5 trocando mi tranquilidad en lamento,  
 destrozando mi prosperidad,  
 cambiando mi gloria en ignominia (Cf. Os 4,7; Hab 2,16),  
 mi reino y mi poder en esclavitud,  
 la belleza de mi rostro en palidez, mi vigor  
 en debilidad, mi paz en agitación;  
 aquí me ves, de soportar el peso de las calamidades  
 y la gravedad de esa carga tan fatigosa,  
 el alma gime en abundancia, el corazón  
 está muy dolorido, el cuerno quebrado;  
 10 el cobertor resulta estrecho para cobijarse;  
 mi vestido se queda corto aunque se estire (Cf. Is. 28,20);  
 el báculo del pan esta quebrado (Cf. Le 26,26), ha huido  
 la alegría del corazón, han cesado los poemas;  
 estamos llenos de preocupaciones,  
 y la tristeza está plantada en nuestro interior.

23. Mirsky 1961: 126ss., Yarden 1966: 184ss. [Cano Pérez 1988: 29-31].

- Y después de eso, me asombro de mi maldad,  
de mi dureza cuando me encuentro con Él  
y le digo: «¿hasta cuándo alejarás  
mi liberación y retrasarás el tiempo de la salvación,  
15 sin ver el sufrimiento de mi alma ni mi opresión,  
ni reclamar lo que se me quitara?».
- Y no digo «¿hasta cuando?» a mi alma,  
que no se ha saciado de hacer el mal.  
Hasta ahora, por la multitud de mis faltas,  
se me conoce con el nombre de «abominación» (Os 6,10),  
y todavía no siento vergüenza ni me arrepiento  
para curar la herida.
- ¿Cómo podré levantar la cabeza después de eso,  
y decirle: «perdona» o «escucha» (cf. Da 9,19)?
- 20 Si no hubiera traído Él la salvación  
para que sirviera de socorro a mis sobrevivientes,  
me habría visto como Sodoma destruida (Is 1,9),  
me habría convertido en Tel Melah (Esd 2,59).  
Príncipe de Leví y de la Comunidad, por cuya clemencia  
se nos da la liberación y redención de todos los enemigos,  
hijo de Yosef, señor mío, hijo de los señores  
de mis antepasados que pensaban hacerle daño,  
escucha las palabras del vástago de tu casa, señor mío,  
que ha sido plantado en tus días.
- 25 Tú en verdad eres padre y hermano del saber,  
padre del consejo, la sabiduría y el conocimiento;  
tu fama ha crecido sobremanera en boca de cuantos  
la escucharon, que te alaban todavía más (Cf. 1Re 10,7);  
es como si la clemencia la hubieras creado tú,  
como si la bondad para ti se hubiera engendrado.
- ¿Por qué se te ve como doliente,  
hundido en el pozo de las penas?
- ¿Por qué temes y se turba tu corazón,  
si el Destino es para ti una esclava de por vida (Cf. Ex  
21,6)?

- 30 El Señor que te ha conducido hasta aquí,  
 te guiará suavemente con cómodo andar (cf. 2Sa 22,37).  
 Voy a decirte un par de palabras,  
 haciendo un juramento por el que vive eternamente (Cf.  
 Da 12,7):  
 si no vuelves a ser como eras,  
 destrozando el corazón de la pena,  
 arrancando los ojos de los enemigos entre el clamor de la multitud,  
 dando gritos como el que reparte el botín,  
 yo me pondré en camino y me iré, y sabrás  
 lo que sucede cuando concluya el viaje.

Del v.4, donde Yiṣḥaq se declara «vástago» de la casa del Nagid, se ha deducido la posibilidad de que su familia sirviera en casa de los Banū Nagrella, aunque tal interpretación literal no es estrictamente necesaria. Yiṣḥaq llama a Šēmu'el «padre y hermano del saber», jugando a la vez con el sentido árabe y hebreo de la expresión *āḥi musar* 'persona instruida' es calificativo que hemos encontrado ya en los poemas anteriores dirigido por uno y otro amigo; al acumular aquí Yiṣḥaq *āḥi musar wē-āḥiw*, quiere devolver ampliado el elogio que le dedicara Šēmu'el al comienzo de su poema. En el v.29 traducimos por «una esclava de por vida» el símbolo de la perforación de la oreja (Ex 21,6) que da tal carácter al siervo, aunque en la legislación judía no está prevista para las esclavas.

La respuesta de Šēmu'el se encuentra en el poema *Dēḥareka bē-toḵ libbot*,<sup>24</sup> que según indica Yehosef, iría acompañado de una ayuda sustanciosa para el poeta. El metro es el mismo del poema de Yiṣḥaq, *wāfir/mērubbeh*, aunque la rima es distinta.

24. Mirsky 1961: 166ss., Yarden 1966: 187ss.; [Sáenz-Badillos - Targaronna 1998: 35\*-37\*].

Lo más destacable de este poema es su respuesta detallada al contenido del poema de Ibn Jalfun. La réplica de alusiones es constante.<sup>25</sup> Se trata de un nuevo poema de amistad y elogio, que incluye también algunos versos de auto-alabanza (vv. 23-27). El tema dominante es de nuevo el Destino: la causa de los males de su amigo Ibn Jalfun no son sus faltas, sino el Hado, pero a este se le puede dominar con riquezas y generosidad, lo que en adelante asegura Šemu'el a Yişhaq, prefiriendo su amistad a cualquier otra cosa. Las circunstancias adversas de las que hablaba el poema de Ibn Jalfun no debían ser muy importantes, ya que Šemu'el apenas se molesta en comentarlas y presenta más bien una imagen de prosperidad. Esta es la traducción del poema:

En los corazones se enraízan tus palabras,  
 con pericia se alargan tus ropajes;  
 tus poemas, escandidos, vígorosos,  
 sin fisuras ni disonancias;  
 dominas las palabras puras  
 como zafiros, los asuntos complejos;  
 reinas sobre los corazones inteligentes  
 e instruidos, repletos de saber;  
 5 los besos de tu boca son para tus amigos,  
 las heridas de tu diestra, para tus adversarios.  
 Tus ultrajes hieren el corazón  
 del pérfido Hado cual flechas clavadas,  
 cuando castiga a los que obran bien como tú,  
 y recompensa a los malvados de su calaña;  
 su mal, tan amplio, abarca años sabáticos  
 y jubilares, su bien, breves instantes.

<sup>25</sup> Así el v.1 responde al v.24 y 10 del primero; el v.2 al v.11; el v.6, al v.4; el v.9 a los vv. 1 y 2, el v.10 al v.5, el v.15 al v.29; el v.20 al v.28; el v.21 al v.29; el v.24 al v.26; el v.27 a los vv. 32 y 33; el v.29 al v.34.

- Has llamado a tu Destino «pecado y culpa»,  
 cambiando el nombre del Hado por el de «delito»;
- 10 pero son muchos los inocentes y puros  
 privados como tú de dicha;  
 sin tardanza el Hado te ha dañado,  
 siempre pelea con los encumbrados;  
 pero cuando te acuse de tu falta, debes culpar  
 a tus pasiones y corrompidos pensamientos;  
 vendrá un día en que se abran los Libros  
 y los piadosos de los impíos se separen.  
 Desde ahora no te hará mas daño tu Destino,  
 que tengo yo riquezas y mano noble y generosa.
- 15 ¡Pierda yo la estirpe de Levi si no convierto  
 en tu esclavo al pérfido Hado! (Cf. Ex 21,6)  
 ¡Sea un extraño entre los levitas si teniendo yo  
 bienes el Destino domina a mis amigos!  
 Coge de sus sarmientos el fruto en ciernes,  
 que todavía comerás uvas de sus retoños,  
 podrás volver a beber mosto de granada (Can 8,2) y a dormir  
 en cama de marfil (Am 6,4) y lecho de flores (1Re 6,18);  
 al igual que te ha golpeado, podrás tú golpear  
 a tu Destino y herirle.
- 20 Tú dices: «¿por qué se te ve como a los hombres  
 hundidos en el pozo de la pena?  
 ¿Por qué temes y desfallece tu corazón,  
 si es sabido que el Destino es tu esclavo?»  
 ¿No entiendes que para quien conoce el futuro,  
 los días buenos son pocos y malos (Cf. Ge 47,9)?  
 No está bien que me duerma como los necios  
 sin mente, que reposan en amplias mansiones.  
 Callo, pero la fama de mis obras va tan lejos  
 como el sonido del *šofar*.
- 25 Aunque me esconda, mis palabras y mis hechos  
 llegarán a oídos de la última generación.  
 Al caminar junto a los hombres por la hondonada,

mi entendimiento sobresale por encima de las peñas.  
 Ya conoces mi mansedumbre, y sin embargo  
 desgarró suavemente el corazón de mis adversarios.  
 Tú eres mi amigo, tu amor ha arraigado  
 dentro de mi corazón como yerba sembrada.  
 Anhele vivir contigo, y lo prefiero  
 a gozar de reposo y dormir en un lecho,  
 30 pues estar junto a un gran sabio  
 solaza a mi alma más que su misma vida.

5. El último intercambio de poemas entre Ibn Jalfun y Šěmu'el ha-Nagid queda adecuadamente encuadrado por los encabezamientos con los que recoge Yěhosef ibn Nagrella dos poemas del primero: «Y cuando fue cesado mi padre, Dios le ensalce, de los distritos sobre los que había sido designado, y sucedió lo que sucedió sobre el castigo con que le castigaron, y que fueron asesinados su suegro y su sobrino —que Dios se apiade de los dos— en un camino, y esto fue en el año 780 (1020), le escribió Ibn Jalfun»; «y recordó en una carta en la que se dirigió a él junto con esos versos, el tema de los hombres que le tenían envidia y se alegraron de su desgracia cuando le sucedió esta calamidad, y escribió unos versos suyos maldiciendo a esos envidiosos, y estos son los versos».

Si la fecha que da Yěhosef —anterior a su nacimiento— es exacta, debe referirse a los años en que Šěmu'el está en Málaga, después de su salida de Córdoba. No sabemos con exactitud de qué cargo se habla pero es posible que tuviera relación con la recogida de tributos en determinadas circunscripciones, un cargo no muy importante, pero sí rentable, que pudo ostentar Šěmu'el por estos años, antes de su entrada plena y triunfal en la política del reino zirí de Granada, y que como tantas veces ocurría, tuvo sus altibajos.

Los dos poemas de Ibn Jalfun con ocasión de estos hechos, así como la respuesta del Nagid, tienen idéntica rima y metro, *wāfir/měrubbeh*.

El primero de ellos, *Nēdībutak rēḥabah*<sup>26</sup> es un poema breve de elogio y consolación desde una perspectiva teológica del castigo divino, totalmente ortodoxa dentro del judaísmo:

- Tu magnanimidad es amplia y profunda,  
 tu justicia tan fuerte como las grandes montañas (Sal  
 36,7).
- El camino de la integridad, la rectitud de corazón y la clemen-  
 cia  
 te queda cerca, aunque esté lejos para todos los hombres.  
 Grande es tu esplendor, y los que van de camino son alimen-  
 tados  
 a tu mesa sin necesidad de llamar a tu puerta.  
 A los que piden no les niegas nada,  
 ni rehúas las dádivas a los necesitados.
- 5 El corazón y el alma de los príncipes persiguen la vanidad,  
 pero tu alma no se puede separar de la clemencia.  
 Amigo mío, mi Destino me ha maltratado,  
 y mucho ha hecho rechinar sus dientes sobre mí.  
 El lamento que te dirijo es amplio y grande,  
 y llega hasta el Señor que escucha los gemidos;  
 siento angustia por ti, muy  
 afligida está mi alma a causa de tu aflicción.  
 Te ha probado y escudriñado el Señor con la prueba de los justos,  
 te ha sometido a examen como al oro.
- 10 Te ha corregido como un padre a su único hijo,  
 para que seas sabio y poseas la justicia.  
 Por eso me alegro, aunque esté triste mi corazón,  
 y se entremezcla el júbilo con el lamento;  
 cuando veo tu pena, me entristezco, mas me regocijo  
 al saber que tu futuro es deseable.  
 El que ama castiga lealmente (Pr 27,6),

26. Mirsky 1961: 130ss., Yarden 1966: 189ss. [Cano Pérez 1988: 32-33].

y no te aplica sus castigos para que tropieces;  
 por eso ha restablecido tu gloria de acuerdo con su fidelidad  
 y ha fijado como norma tu grandeza.

- 15 Mora tranquilo teniendo cuidado (Cf. Is 7,4),  
 que el sueño de tus ojos será dulce para siempre.

El segundo poema *Pěne tebel*,<sup>27</sup> conciso, duro y bien elaborado, es una diatriba contra los enemigos de Šěmu'el, «amantes de la tierra», que se han alegrado de su desgracia. La tierra es, junto al Destino, el otro gran enemigo del hombre, de acuerdo con la concepción de la época<sup>28</sup> entre los poetas árabes y judíos. El poema es una bella muestra de la energía y fuerza poética de Ibn Jalfun:

El rostro de la tierra es como el cuello de un leproso;  
 por eso, escupirle en la cara es una buena acción;  
 poner el zapato en la nuca de sus amantes (Cf. Jos 10,24)  
 y descubrir sus vergüenzas, es precepto establecido.

Por eso, dales de beber ajeno si puedes,  
 haciéndoles creer que les das dulce bebida.  
 Sacia tu espada de sangre humana (Cf. Je 46,10),  
 y no escuches el clamor de sus lamentos.

- 5 No te apiades de pequeños ni grandes,  
 ni pienses: «eso me agradaría».  
 Son culebras y escorpiones, y aunque  
 les entregaras como presente tu alma,  
 los hijos de la tierra siempre te traicionarían,  
 como lo hace ella en tiempo de angustia y aflicción.  
 Verdaderamente, son igual que su madre; por tanto mételos  
 en su seno amplio y profundo.  
 Dales muerte oculta o abiertamente,  
 pues el Señor te garantiza que no descenderás al *šě'ol*.

27. Mirsky 1961: 133ss., Yarden 1966: 191, Schirmann 1954/56: 72-73.  
 [Cano Pérez 1988: 34].

28. Cf. el estudio de Levin 1962.

La imagen del v.2, que interpretamos con Harkavy y Schirman a partir de la escena de la humillación a que somete Josué a los cinco reyes enemigos (Jos 10,24), poniendo los oficiales su pie en la nuca de los vencidos, podría interpretarse también de otra manera: Mirsky y Yarden piensan en la acción de arrojar la sandalia, que junto con el escupir forman parte de la ceremonia de la *ḥālišah* (De 25,9). En cualquier caso, el sentido de desprecio y humillación queda patente.

Šēmu'el responde con un poema más largo, bien elaborado, a pesar de la «prisa» con la que dice haberlo compuesto: *Yēdidutaḳ bē-toḳ libbi*.<sup>29</sup> También en esta ocasión se trata de un tópico poema de respuesta amistosa con frecuentes alusiones a las palabras de su amigo.<sup>30</sup> El resultado es un bello canto a la amistad de Ibn Jalfun, escrito con calor y con sinceridad, y un buen reflejo de la actitud vital de su autor. Alabanzas al amigo fiel, desprecio absoluto por sus adversarios, aceptación de las palabras de consuelo que Ibn Jalfun le enviara, y de sus consejos, dolor por la muerte de sus parientes, tranquilidad ante el fracaso momentáneo de su carrera, y convicción de que sabrá salir adelante con mayores bríos. El empuje del hombre de estado se deja traslucir en estos versos realistas y sentidos:

Tu amistad en mi corazón está fundida,  
 la discordia no se interpone entre nosotros.  
 Un amor que no esté, como el tuyo, grabado  
 en las membranas de mi corazón, presto se borra.  
 Se aleja mi alma de donde tú te apartas,  
 se adhiere a aquello a lo que tú te apegas.

29. Mirsky 1961: 169ss., Yarden 1966: 192ss.; [Sáenz-Badillos - Targarona 1998: 38\*-40\*].

30. Así en el v.3 alude al v.5 de *Nēdibutaḳ rēḥabah*; en el v.4 al v.6; en el v.5 al v.8; en el v.17 a los vv. 7 y 8; en el v.18 a los vv. 9 y 10; en el v.20, al v.12; en el v.21 a los vv. 12 y 13; en el v.29, al 12; en el v.6, al v.1 de *Pēne teḥel*; en el v.12 al v.6; en el v.16 al v.9; en el v.28 al v.1.

- Hay amigos que comparten contigo  
 tu pena, y enemigos que se mofan de ti;
- 5 los hay que en los días felices se muestran amables,  
 mas en los aciagos se alían con la desgracia;  
 si les pides una torta para comer,  
 te escupen en la cara, (cf. Nu 12,14)  
 si les dices que te guíen por la cañada,  
 te arrojan a una profunda fosa (Cf. Pr 22,14);  
 y cuando enciendes una tea, esparcen  
 polvo sobre la llama de tu antorcha.
- Mas tú, con corazón benévolo tratas a tus amigos,  
 aunque emplees mano dura con tus adversarios;
- 10 cuando muerdes tu mordisco es mordedura,  
 cuando besas, es auténtico tu beso.
- He escuchado tus versos contra gentes  
 por las que ni tú ni yo sentimos simpatía;  
 son serpientes a tus ojos y a los suyos,  
 yo los veo como gusanos verdes.
- Me envidian y tratan de aplastarme por mi gloria  
 y mi riqueza, como el carro que se hunde (cf. Am 2,12),  
 pero ¿qué puede hacer Capricornio a la Osa?,  
 ¿qué fuerza tienen la musaraña y el topo? (Le 11,30)
- 15 ¡Envíe Dios sobre los hombres que mencionas  
 lo que mandó a los fugitivos de ‘Azeqah (Jos 10,11)!  
 ¡que los llene de vergüenza en la tierra (Cf. Jue 18,7) y des-  
 ciendan  
 a la fosa cubiertos de oprobio!
- Soy testigo de cómo mi dolor te aflige,  
 y de que sufres cuando estoy gimiendo.
- Proclamaré justo al Dios fiel (De 32,4) por lo sucedido,  
 como tú me aconsejas, en tiempo de clamor,  
 y que el mal que me ha enviado quede  
 escrito en el rollo de mis buenas obras.
- 20 Estoy apenado por sus muertes; cualquier otra amargura  
 sería dulce cual la miel en mi boca.

- Sólo me consuela que lo que me quitaron, con honra  
 lo entregué, no me sirvió de tropiezo;  
 pensaba que era una carga sobre mis espaldas,  
 y el que va cargado al descansar se alivia.  
 Cesaron entonces las reclamaciones,  
 mis detractores se calmaron con ello;  
 cuando la casa queda limpia de levadura no  
 se hacen nuevas comprobaciones;
- 25 mas si se afeita un cuerpo, le crece de nuevo  
 el pelo tras haber sido lampiño,  
 y hay frutos, como el de la viña, que dan mejor  
 cosecha tras la poda y la labor.
- El esplendor de mi rostro crecerá un día como aumenta  
 la luz de la casa al despabilar la antorcha.  
 Tu poema ha alejado mi pena,  
 ¡que el Señor te lo cuente como una buena obra (cf. Ge,  
 15,6),  
 te conceda un feliz futuro sobre la tierra (De 8,16),  
 y no permita que oigas en ella voces de lamento (Is  
 65,19)!
- 30 Lee, hermano mío, la respuesta que te envió  
 con prisa, como una hoja arrastrada.  
 ¡Quién pudiera componer poemas como el tuyo!, ¡mirra  
 y aceite perfumado derrama sobre las cabezas!  
 Mas al que es pobre para sacrificar un toro o un cordero,  
 se le aceptan las tórtolas con la cerviz quebrada (Le 5,7s).

Son los últimos datos que conocemos sobre esta amistad hon-  
 da y bien asentada. De la pequeña crisis pasajera no queda huella  
 alguna. Con posterioridad a esta fecha, 1020, no tenemos mas  
 noticias del poeta errante Yişhaq ibn Jalfun. Algunos años más  
 tarde, en 1036, Šěmu'el llegará a la cúspide de su vida política al  
 servicio de los reyes ziríes de Granada.

## El '*Anaq*, poema lingüístico de Šelomoh ibn Gabirol

### 1. EL '*ANAQ* Y SU GÉNERO

Fiel a la tradición judeo-española en la que la poesía y la lingüística van tantas veces estrechamente unidas, Šelomoh ibn Gabirol, el poeta precoz, compone a los 19 años un importante poema lingüístico: el '*Anaq*.

Su género es bien conocido entre los poetas judaico-españoles: Dunaš ben Labraṭ lo ensayaría por primera vez en Sēfarad, con los famosos versos introductorios a las *Tēšubot* contra Mēnaḥem ben Saruq. Los discípulos de Mēnaḥem dirigen fuertes ataques contra Dunaš porque en su opinión componer tales versos implica hacer violencia a la lengua hebrea; intentaban reducir al absurdo a su adversario haciendo ver la imposibilidad de una reproducción exacta de la prosodia árabe en hebreo, pero al mismo tiempo se mostraban incapaces de comprender el atrevimiento de Dunaš, que había tratado de lograr una adaptación aceptable y no una copia exacta. Finalmente, y no queriendo parecer inferiores, producirían ellos mismos una muestra similar dentro de ese mismo género de poesía lingüística. Yēhudi ben Šešat, discípulo y defensor de Dunaš, seguirá también el mismo camino.

Aunque la concepción de la lengua de Ibn Gabirol no depende directamente de estos gramáticos, sino más bien del gran maestro de Dunaš, Sa'adyah,<sup>1</sup> el '*Anaq* tiene no pocos rasgos en común con los poemas anteriormente citados —y con otros poemas similares que se escribirán en los años siguientes—, pero posee además unas características muy peculiares: no es una

1. Cf. Allony 1969: 107ss.

poesía ocasional, de diatriba, como las anteriores, un artificio retórico que llama la atención sobre determinados aspectos de la lengua desarrollados más extensamente en prosa, sino que es el primer intento sistemático y coherente de exponer en forma poética lo que para Ibn Gabirol constituye el armazón mismo de la lingüística hebrea.

El poema abunda en detalles autobiográficos que nos ayudan a entender más plenamente el plan e intenciones de su autor. Puede decirse que ocupa un lugar muy especial en la historia de la poesía lingüística hispanohebrea, tanto por su propósito de desvelar «el secreto de la gramática de la lengua santa», como por haber elegido la forma métrica —que en opinión de su autor sobrepasa a todo otro tipo de lenguaje y permite recordarlo mejor— y la lengua hebrea, en una época en la que los lingüistas judíos de Sēfarad como Ḥayyūḡ e Ibn Ḡanāḥ escriben sus obras en árabe.

El poema está compuesto en metro *rağaz* (*so 'er*), en una de sus variedades más frecuentes: *mustaf'ilun mustaf'ilun mustaf'ilun / mustaf'ilun mustaf'ilun maf'ulun*. Su rima es en *-eret*, y todos los versos conservados mantienen rigurosamente el acróstico: la introducción incluye el alefato completo (con *šin* en lugar de *samek*) seguido de las palabras *ani Šēlomoh ha-qaṭan ben Yēhudah ben Gabirol ḥarazti he-'Anaq*; en la sección gramatical propiamente dicha se encuentra de nuevo el alefato (esta vez sin la letra *šin*), el nombre Šēlomoh y el comienzo de un nuevo alefato (hasta el *šin* que ocupa de nuevo el lugar del *samek*), interrumpido por la pérdida de los restantes versos.

## 2. EL TEXTO DEL 'ANAQ

De los 400 versos que tenía el poema originariamente, según indica Abraham ibn 'Ezra en su *Moznayim*, sólo se han conservado 98, aparte de dos versos introductorios, con distinto metro y rima que sólo figuran al comienzo del poema y como parte de él en unos cuantos manuscritos.

Como es sabido, la mayor parte de los testigos manuscritos del 'Amaq que han llegado hasta nosotros son en realidad fuentes indirectas, a través del *Maḥberet he- 'aruḳ* de ŠĚlomoh ibn Parḥon, quien recogería en su introducción una larga cita del poema de Ibn Gabirol, la totalidad de los versos hoy conocidos. Pequeñas citas aisladas de otros autores contribuyen también a nuestro conocimiento del poema. Sin embargo, en los últimos años han aparecido algunos fragmentos de tradición directa. Así, Schirmann<sup>2</sup> reconoce, a la vista de un fragmento proveniente de la *Genizah* y conservado en Cambridge, que este poema se incluyó también en el *Dīwān* de Ibn Gabirol.

Estos son los manuscritos mencionados por el Prof. Schirmann y utilizados para su edición:

- א Oxford, Bodleian Libr. 1466, p. 12.
- אא Oxford, Bodleian Libr. 1463, p. 2.
- בא Oxford, Bodleian Libr. 1464, p. 1.
- ב Berlin, Staatsbibliothek 118, p. 133.
- ג Wien, National Bibliothek 42, p. 2.
- דש Parma, Bibl. Palatina 3508 (col. Stern 32, p. 216).
- הו Venezia, Bibl. Marciana n° 15.
- הא Cambridge, Westminster College, Fragn. Litur. 1,61 (vv. 1-7; 10-19, muy deteriorados).
- הב El Cairo, Mosseri p.15 (vv. 58-98).
- הט Cambridge, Taylor-Schechter 10 K 19 (actualmente Glass 16. 379), p. 4b.

En el ms. Oxford, Bodleian Libr. 1273 se encuentran los vv. 53-54 citados en la obra árabe de Yosef ben 'Aqanin.

Los siete primeros mencionados son en realidad manuscritos del *Maḥberet* de Ibn Parḥon. Hay que añadir a éstos el ms. 2872 del Jewish Theological Seminary of America (New York), cuyas lecturas daremos en seguida bajo la sigla N. Se trata de un perga-

2. Brody - Schirmann 1974: 296.

mino de 107 hojas de ca. 315 por 225 mm. escrito en letra *mašait askenazi* del tercer cuarto del siglo XIV (según la descripción que lleva al comienzo). Es igualmente un ms. del *Maḥberet he-‘aruḳ* de Ibn Parḥon, y el ‘*Anaq* se encuentra en el f. 3.

Los tres últimos fragmentos de la lista de Schirmann proceden de diversas colecciones de la *Genizah*. Neumark incluyó en su edición del ‘*Anaq*<sup>3</sup> los dos primeros. El tercero se encuentra en la Cambridge University Library, con la sigla T-S Glass 16.379, y merece una atención especial, ya que aunque únicamente contiene las primeras líneas del poema en un estado que hace muy difícil su lectura, es parte de un *Dīwān* de Ibn Gabirol y va precedido de otros poemas suyos. Es un caso claro de transmisión directa del poema —con independencia de la obra de Ibn Parḥon— si bien, es muy probable que sean de la misma naturaleza los dos fragmentos de la *Genizah* utilizados ya por Neumark.

Entre los fondos de la *Genizah* de la Cambridge University Library he podido encontrar dos nuevos fragmentos del ‘*Anaq* que no han sido utilizados hasta ahora, y que proceden también —casi con certeza— de un *Dīwān*. El primero, T-S Miscel. 35.78, tiene una características externas muy similares a las de T-S Glass 16.379, y podría muy bien ser parte del mismo ms. Contiene los vv. 44-87 del ‘*Anaq*. Se encuentra bastante deteriorado, por lo que la lectura de buena parte del texto resulta casi imposible; sin embargo, hemos podido recoger un número considerable de lecturas del fragmento que daremos más adelante en la medida en que se apartan de la edición de Schirmann. Es muy notable la coincidencia de no pocas lecturas de este nuevo fragmento con el ya conocido de la colección Mosseri de El Cairo. El otro fragmento nuevo al que hacíamos mención tiene la sigla T-S N.S. 231.24, y conserva los vv. 67-82 del poema.

3. Neumark 1936.

En mi opinión, todos estos testigos directos, a pesar de su carácter fragmentario, deberían ser especialmente tenidos en cuenta para fijar críticamente el texto del poema.

La parte conservada del '*Anaq* fue editada por primera vez por L. Dukes<sup>4</sup> según el manuscrito de Wien. Stern lo incluiría así mismo en su edición del *Maḥberet he-'aruḳ* de S. Ibn Parḥon.<sup>5</sup> Tomando como base el ms. 2000, cod.poet. 74 de Oxford, Dukes prepara una nueva edición en su *Šire Šēlomoh*.<sup>6</sup> Poco antes habían aparecido algunas observaciones textuales elaboradas por S.D. Luzzatto.<sup>7</sup>

Egers abre una nueva etapa para el conocimiento del poema al ofrecer por primera vez un texto crítico a partir de los manuscritos de Oxford, Berlin y Wien, corrigiendo por su cuenta algunas lecturas con criterios bastante aceptables.<sup>8</sup> D. Kaufmann se encargaría de hacer observaciones pertinentes sobre esta edición, indicando al mismo tiempo las lecturas de los mss. P (פ) y V (ו).<sup>9</sup>

Bialik y Rawnitzky incluyen un texto bastante ecléctico del '*Anaq* aceptando no pocas lecciones de Egers y Kaufmann.<sup>10</sup>

Importancia especial desde el punto de vista del texto tiene sin duda la tesis doctoral de E. Neumark,<sup>11</sup> para la que además de emplear las ediciones anteriores (especialmente la de Bialik-Rawnitzky), añade las lecturas de dos fragmentos de la *Genizah* procedentes de Cambridge (Westminster College) y El Cairo (Mosseri).

La edición de D. Yarden<sup>12</sup> no especifica las razones que le han llevado a escoger una u otra lectura, presentando un texto ecléctico

4. Dukes 1837: 101ss.

5. Stern 1844: xxiii.

6. Dukes 1858: 56.

7. Luzzatto 1857.

8. El trabajo aparece en Egers 1884.

9. Kaufmann 1915: 494ss.

10. Bialik - Rawnitzky 1924-1932: 1, poema 109.

11. Neumark 1936.

12. Yarden 1975.

co sin aparato crítico, cuya mayor virtud consiste probablemente en la experiencia del editor.

El texto más elaborado y convincente de que disponemos es sin duda el que ha incluido J. (H.) Schirmann en su edición de los poemas seculares de Ibn Gabirol a la que hemos aludido anteriormente.<sup>13</sup> A pesar de pequeñas erratas e inexactitudes, el texto, que admite algunas de las conjeturas de Egers en contra de toda la tradición manuscrita, es de una gran calidad, difiriendo en no pocos puntos de las ediciones anteriores. Podría echarse en falta una distinción entre la vía directa de transmisión textual y la indirecta mayoritaria.

Recogeremos a continuación las lecturas de los tres nuevos manuscritos mencionados, por separado, tomando como punto de referencia la edición del Prof. Schirmann,<sup>14</sup> y su numeración de los versos, y señalando las coincidencias con los mss. por él colacionados.

T-S Misc. 35.78

	אשר) מאד = אב שט	47
	לשון עלגים צחות = א ו	55
	יקום) יצור = מו	95
	זה לזה) איש באיש = מו	06
	עשרה = מו) todos los mss. excepto	16
	גם) על = מו	62
	דת) lec exclusiva ;om.	76
	הרשע = todos los mss.	70
	ספוחות) ספור = מו	72
	זסץ רש) lec. exclusiva	67
	גם) (txt=) כמו = מו: en corrección supralineal	80

13. Brody - Schirmann 1974: 169ss.; notas críticas en 296ss. Agradecemos a los Directores de las Bibliotecas del Jewish Theological Seminary of America, New York, y de la Universidad de Cambridge las facilidades que nos han concedido para publicar el contenido de los mss. mencionados.

14. Brody - Schirmann 1974: 296.



Como puede apreciarse, son muy numerosas las lecturas exclusivas de este fragmento, que, a pesar de su peculiaridad, debería ser tomado seriamente en consideración.

Jewish Theol. Sem. 2873, fol.3 (N):

Señalamos aquí también la coincidencia con las ediciones impresas.<sup>15</sup>

	DET = לאל = וק	1
	DVTEGMYB = ואהי = א אב ו שט וק	5
	DTE = הנשאר = אא ו	
	DT = הקודרת	8
	DTEGMYB = יקראון = אא וק	21
	TE = ידמו = ו	31
	DTE = לבער	71
Schirmann corrige según G	DETV = קוצרת	
	באשון ליל) לאילה = אב ו שט וק	91
lec. exclusiva.	נעזרת	12
lec. exclusiva.	ראות	62
	נבצרת = א ו שט	
	TE = שקלתי = ו	72
lec. exclusiva.	ואשמיהו	
	יהיה) כי היות = ו	
Corrige según G.	DETV = todos los mss. = וכל) ככל	03
Corrige según G.	DETV = todos los mss. = קלון כבור	63
	תעלצו = אב	73
	DTEGMYB = נוצרת = א	
	DETV = עדת = אב ו מ שט	04
	(מחלה) ו = ניחלה	24
	תוספי = א	54

15. Según las siguientes siglas: E = Dukes 1837; D = Dukes 1858; T = Stern 1844; G = Egers 1884; M = Neumark 1936; B = Bialik-Rawnitzky 1924-1932; Y = Yarden 1975; v = ms. de Venezia, según Kaufmann 1915.

	B D E T G M Y = נגנו א א א ב ו שט	
	B D E T G M Y = ו = לגברת	
	lec. exclusiva.	לא (אל) אל 64
	lec. exclusiva.	אם (אל) אל
	D T E = שט = מאד = אב שט	74
	lec. exclusiva.	במאמר 84
	M B D T E G = ו אא = בלעגי (לעגי)	
	D T E = ו אא = הנדברת (אזי נדברת)	
	lec. exclusiva.	תהא 05
	lec. exclusiva.	ייתוב 35
Correc.	D E T V = todos los mss. = אמה(אחת)	
	lec. exclusiva.	תהא
	D E T = ו א = לשון עלגים צחות =	55
	lec. exclusiva.	תהא
	lec. exclusiva.	דוברות
	lec. exclusiva.	מכרת 75
	D T E = שט = אב שט = זו	06
	D E T V = todos los mss. exc. = מו = נחסרו	16
	D E T V = todos los mss. exc. = מו = עשרה	
	G Y B = ב אא = חלקתים לך	26
	lec. exclusiva.	לארבעה 36
	todos los mss. exc. = מו = היות) תהי =	
		בראשונית = אא 46
	todos los mss. exc. = מו = תהי =	65
	D T E = שט = אב ו שט = יקרה	76
	D T E = שט = אב ו שט = כפי)	86
	D E T G M Y B = todos los mss. exc. = מו = בעדה	96
	D E T = todos los mss. = עשרה	07
	D T E G M Y B = שט = א א א ב ו שט = יחלקו	17
	lec. exclusiva.	בעלי) בלי
	D E T G M Y B = todos los mss. exc. = מו = קצת	27
	lec. exclusiva.	כולנה 37
Errata edic.	D T E G = mss. = לחק) לחיך =	47
		שלישיה = אא 57
	D T E = מו = שט א א אב ו שט = om. היא	

DTE = א א א ו מו = חקוקי	67
א א א א = זס שרץ	
DTE = ו = מקומות	28
DETGM YB = א א א א ב ו שט = איש ואיש) זה לזה	
ו = חלום	38
DETGM YB = א א א א ב ו שט = משמרותם	
DETGM YB = א א א א ב ו שט = אות לאות	
DTE = א ו שט = תעבר	48
DTE = א א ב = נחסרת	
DTE = ב ו שט = תעבר	58
DTE = ו = נסדרת	
DTE = ו = בהתחבר	68
DTE - ו = להן	
lec. exclusiva. להוסיף	78
TEV = א ב ו שט ומ = אדוש - 88 כמו om.	
DTE = א א ב ו שט מו = נהדרת	88
DTE = א א א ב ו שט = לאחת	09
DTE = א א א ב ו = חקוקה להעשות	19
D = נעבר, נעברת	
DTEMB = ו = טפולה	29
DTEV = א א א א ב ו שט = גם	
D = א א א א ב ו שט = כאשר	
DTE = ו = בנון) בנון	39
כחן = אב	
lec. exclusiva. אחת om.	49
DTEV = מו א ו מ = לבנות	79
Corr. G. DTE = todos los mss. exc. ו מ = נאחרת	

Consideramos que en general las lecciones elegidas por Schirmann son acertadas, y preferibles a las del ms. N, si bien podrían aceptarse también las siguientes: v.5 וואהי; v.12 ויקראון; v.17 קוצרת con todos los mss.; v.27 כּי היות, sintácticamente aceptable en hebreo medieval y con menos problemas métricos; v.37 נוצרת; v.40 עדת, tan verosímil al menos como עצת; v.45 עיצת; v.47 מאד; v.74 לחיך, en lugar de la errata de imprenta que

se ha introducido en la edición de Schirmann; v.82 לזה; v.83 ממשרות; אות לאות.

En cuanto a las lecciones exclusivas del ms. N: v.21 נעזרת es probablemente lección facilitante de נגזרת, mejor atestiguado; v.26 ראות parece error mecánico, que rompe el metro, lo mismo que en v.27 ואשמיהו (con metátesis errónea), v.46 אל...אל, y v.48 במאמר. La forma תהא en los vv.50,53,55, es aramaizante. En el v.53 ייטוב parece igualmente errata de copista, lo mismo que en el v.55 דוברות (que rompería la rima), en el v.57 מכרת, en el v.63 לארבעה, en el v.71 בלי, en el v.73 כולנה, en el v.87 להוסיף (con omisión errónea del sufijo pronominal); la omisión de אהת en el v.94 podría ser también un descuido del copista.

Como puede observarse, ninguna de estas lecturas tiene probabilidades de ser testimonio fiel y único de la lectura original. Se trata más bien de errores que demuestran el poco cuidado del copista o su falta de conocimientos métricos y lingüísticos.

Por lo que toca a la historia textual del poema, aunque los nuevos fragmentos de la *Genizah* hayan dado mucha mayor fuerza a la transmisión directa, seguimos sin poder hablar de diversos tipos textuales o recensiones entre los mss. Es cierto sin embargo que las lecciones de N suelen coincidir preferentemente con los mss. de Oxford, Parma y Venezia (Cf.v.gr. el significativo *homoyoteleuton* de los vv. 87b-88a, en el que tiene la misma lect. que los mss. אב ו שט ומ).

En todo caso, hay que reconocer que los tres nuevos testigos aportados no cambian sustancialmente la imagen ya tradicional del texto conocido del *'Anaq*, aunque pueden aportar pequeñas mejoras. Por esa razón, y salvo en casos muy concretos, nos atenemos en lo que sigue al texto editado por el Prof. Schirmann. Prescindiríamos, eso sí, de las conjeturas con las que se han intentado superar dificultades del texto, pero que no se han visto confirmadas por ninguno de los testigos directos o indirectos de que disponemos.

## 3. TRADUCCIÓN DEL POEMA

Si excluimos algunos versos sueltos, la parte conservada del '*Anaq*' únicamente ha sido traducida de manera completa al alemán, en la ya citada tesis doctoral de Neumark. Al no estar de acuerdo con bastantes interpretaciones suyas, y haber escogido un texto que difiere no poco del que Neumark tomara como base, creemos oportuno ofrecer aquí una traducción castellana totalmente independiente y nueva:

- Tributaré a mi Dios alabanza y gloria,  
 al Dios que midió los cielos con el palmo,  
 que creó los labios y dotó de boca a los hombres,  
 y los coronó con corona de honor y gloria,  
 y les enseñó la ciencia para que comprendan las maravillas  
 de Dios su creador en este mundo y en el otro.
- Habla Šēlomoh el Sefardí, que  
 ha recogido la lengua santa para el pueblo disperso.
- 5 Al ver mi corazón a la comunidad de la Roca, se dispuso  
 a instruir a ese resto suyo que sobrevive,  
 dándose cuenta de que ha sido destruida su lengua  
 santa, y casi ha desaparecido.
- Su lengua es extraña a la lengua hebrea y no  
 conoce la lengua judía.
- La mitad habla en lengua cristiana, y la otra mitad  
 en la lengua de los hijos de Qedar, tan oscura.
- Se ha sumergido su corazón cerrado en lo profundo del abismo,  
 se han hundido en él como plomo.
- 10 Su dolor se suma al que yo tengo, y queda  
 aferrado a mis entrañas como un fuego ardiente.
- Al ver a los necios dando voces, resuena  
 mi corazón como una cítara, como el mar Kinneret.
- No distinguen una visión, ni entienden  
 un libro; ¿cómo leerán un escrito?
- ¿Quién hará subir a los ciegos hundidos en el seno del mar?

- ¿qué brazos remarán para sacar el barco?  
 Pensaba para mí: si tus ojos están abiertos,  
 no está bien que los ojos de tu pueblo estén ciegos.
- 15 Sirve de boca a los labios cerrados como mudos,  
 pues tendrás por ello recompensa de parte de Dios.  
 Al mirarme sentí que era demasiado joven,  
 y me inflamé por ello con ardiente ira,  
 pues el corazón del muchacho se equipara al del bruto,  
 el brazo de un joven de 19 años es demasiado corto.  
 Quedó desalentado mi corazón, hasta que un sueño me llamó  
 y escuché una voz que pasaba sobre la ciudad,  
 gritándome al oído en plena noche: «levántate y actúa,  
 porque la mano de Dios te ayuda.
- 20 Levanta y no digas: “no soy más que un muchacho”,  
 pues no son los ancianos los que soportarán el capitel».
 Con esto sé elevó mi ánimo sobremanera, al saber  
 que había sido decidido por el Señor.  
 Me puse a actuar según mi entendimiento, pues el brazo humano  
 debe cumplir sus promesas hasta donde llegue.  
 Me propuse componer un libro sobre el secreto  
 de la gramática de la lengua santa, inaccesible.  
 Al ser en mi opinión la lengua hebrea  
 la más estimable de todas las lenguas,
- 25 decidí componerlo  
 en hebreo, la lengua más escogida.  
 Viendo que el verso sobrepasa a toda otra  
 palabra, aunque su camino resulte muy escarpado,  
 lo he escrito en forma métrica y le he dado forma de poema  
 versificado para que se pueda recordar.  
 Por eso lo he dividido en diez secciones  
 y le he puesto una cenefa a modo de cerco.  
 Una frase a continuación de otra, un verso detrás de  
 otro, como nácar encima de jaspe.
- 30 Es como un arriate de jardín que se muestra con múltiples  
 matices y todos los ojos se sienten excitados.

- Los que pasean por él encuentran diversas clases de mirto  
alheña y lirios, así como árboles frondosos.  
Le he dado el nombre de *'Anaq*, porque quiero regalárselo a los  
hombres,  
ponérselo al cuello como un collar.  
Sus palabras destilan rocío en día de viento tórrido y calor,  
aguas abundantes en tiempo de sequía.  
Se coloca a la puerta de la ciudad, como la sabiduría, que  
se apostaba a hablar en la encrucijada de los caminos.
- 35 Mucho más escogido que cualquier objeto precioso, no  
hay oro para pagarlo como precio de venta.  
El ignorante se harta de su propia ignominia aunque sea muy  
rico,  
mientras que la diestra del de corazón noble se ciñe de  
gloria.
- Pertrecháos, hijos, y no tengáis pereza  
pues para esto ha sido creada vuestra alma.  
Así pues, conoced la superioridad de la lengua hebrea,  
que aventaja a la lengua de todos los pueblos.  
Los moradores del cielo tributan en ella día tras día  
alabanza a Aquél que se cubre de luz como manto.
- 40 Ella fue desde antiguo la lengua de todos los vivientes  
hasta que fueron dispersados los hombres de necio consejo.  
El Señor confundió sus lenguas; tan solo en la lengua de los  
hijos  
de *'Eber* se mantuvo.
- La heredó y dejó en herencia a sus hijos el padre de multitudes,  
y se fue conservando de generación en generación;  
no la abandonó el que vivió como huésped en el país de los de  
habla extraña  
cuando quedó preso su pie entre los grilletes.  
En ella fue dado el fuego de la Ley, y con ella fueron enviados  
todos los profetas para curar a la quebrantada.
- 45 Acompañada por ella tocó la mano de los citaristas  
el día en que la tierra hermosa se convirtió en señora.

- Dios os pondrá querella, resto de Jacob,  
 si olvidáis una lengua tan escogida.  
 Ved a vuestros padres cuando se rebelaron  
 y mostraron espaldas rebeldes.  
 Por eso los avergonzó aludiendo a gentes de habla  
 bárbara en el misterio de la visión entonces expresada.  
 Sed fuertes y que no desfallezcan vuestras manos abandonán-  
 dola,  
 pues no es cosa ligera, sino de gran valor.
- 50 Ya está bien de abandonar el manantial y excavar tantas cisternas;  
 que sobre el que la excava se cierre su boca.  
 Recordad el celo del hijo de Ḥākalyah el día que vio  
 a los hijos que habían cambiado de lengua:  
 llevado por él agarró a los hombres y les hirió con ardiente  
 ira, en una disputa violentísima.  
 ¿Está bien que la nación señora se olvide  
 de hablar, mientras que su sierva lo sabe conservar?  
 Ay de aquélla que no guardó su viña, sino que  
 se dedicó a guardar las viñas de otros.
- 55 Hasta que Šadday lleve a cabo y complete su plazo  
 y la lengua de los tartamudos se ponga a hablar con cla-  
 ridad.  
 Ante Él dejo yo caer mi súplica, y en Él  
 confío, pues mi alma recibe de Él abundante ayuda.  
 Que Él escuche mi voz y ponga la verdad en boca de su siervo,  
 pues voy a abrir la boca para componer un libro.  
 Con todo, trataré de explicar el misterio, antes de analizar  
 las palabras, con la ayuda de la Diestra llena de gloria.  
 Por ser el fundamento de todo ente y la raíz de cuanto existe  
 la materia y la forma que se le une,
- 60 resulta que existen el nombre y el verbo,  
 y también la partícula en tercer lugar, que puede juntar  
 uno con otro.  
 Sabe que esos tres, por estar compuestos a partir  
 de las 22 según una norma analizable,

- se han convertido en cuatro partes, y yo  
también las he fijado en este escrito,  
y las voy a clasificar en cuatro secciones,  
de modo que sea tratada tanto una como otra.  
Hay que tener en cuenta en la primera las consonantes, así como  
todas sus características según la regla adecuada.
- 65 La segunda norma que se determina a continuación  
afecta al nombre y a sus tipos.  
La tercera regulación se basa en el verbo,  
y en todas las circunstancias que se expresan mediante él.  
Lo más importante de la cuarta lo he dispuesto como regla sobre  
el misterio  
de la partícula que une el verbo al nombre.  
Según las clases de una y otra  
será el número de secciones que incluya.  
Por eso al comienzo de las divisiones he establecido  
seis secciones que las rodean.
- 70 El número de las 22 y su articulación en la boca  
está determinado al comienzo de ellas, mencionándose las  
letras una a una.  
Hay que observar que se pueden clasificar en cinco divisiones  
en la boca, según el testimonio de los masoretas.  
Se les adscribe a la garganta y después al paladar,  
así como a la punta de la lengua y los dientes al apretarse.  
El contenido de la quinta sólo lo conocen los labios,  
y con todas ellas queda completo.
- 75 Así se explican sus funciones: la base de la articulación de אזה"ע  
es la garganta; la base de גיכ"ק, en el paladar al contraerse.  
La tercera figura se llama דטלנ"ת;  
se atribuye con razón al paladar y la lengua.  
Se ha establecido la forma de los que proceden de los dientes  
como ז"ץ ששר"ס;  
y el lugar de la base de בומ"ף, los labios al cerrarse.  
Están completas las cinco, mas aún se pueden dividir  
en dos clases bajo otro aspecto.

- Pues entre ellos unos plantados como reyes se mantienen firmes,  
mientras que los siervos pasan de largo aunque no haya  
paso.
- 80 Yo los he puesto en un haz, y los he adaptado a mi nombre  
de modo que sirvan a todos los instruidos como signo  
retenible.
- El grupo de los serviles es אני שלמה y  
כרתב dentro de un vínculo.
- La agrupación de los reyes es únicamente קט צח y  
גזע ספרד, ligada con gruesas cuerdas.
- Los serviles pueden cambiar su lugar uno con otro,  
según su función que está regulada.
- Voy a explicar aquí todas sus funciones,  
ordenadas según las posiciones de cada una de las letras.
- 85 Cómo son las posiciones de *alef* en las que es servil,  
ya que siempre está fijada en su puesto.
- En el comienzo de los cuatro futuros es servil;  
ha sido destinada al nombre y al verbo.
- También es servil con el verbo en pasado:  
el *alef* de אֶתְחַבֵּר (2Cr 20,31) debe interpretarse como *he'*.
- Según su norma se puede añadir al infinitivo, como  
אָדוּשׁ יְדוּשְׁנוּ (Is 28,28) quedando en él encerrado.
- Ved que puede añadirse también al fundamento del nombre,  
como  
אֶתְמֹל, אָזְרוּעַ se puede comprobar en
- 90 Y así expondré las secciones del *mun*, según todas  
las formas en las que se encuentra disperso.
- Este también es servil al comienzo de los futuros  
siempre para servir de señal del plural.
- Está regulado para hechos pasados, y también para  
el presente, como נֶעְכַּר (Sal 39,3) y נֶעְכַּרְתָּ (Pr 15,6).
- Se puede añadir a la *waw* de plural en el verbo en pasado  
y también puede servir de corona al futuro.
- Es conocido el caso de צָקוּן (Is 26,16) y el de נִיחָנוּן (Ju 11,18):  
unas veces se mantiene en ellos y otras se puede suprimir.

- 95 También puede añadirse en femenino cuando es singular, y sirve para expresar cualquier tiempo. Para el plural femenino fue dado como norma; y en el nombre y en el verbo está familiarizado con *waw*. Detrás de *yod* y *taw* es servil, y en el imperativo está también prescrito como norma. A la *nun* se le ha asignado como función servir, y que se pueda construir con ella el plural del nombre y el nombre en singular único en su género. Ocupa el lugar de *mem* y se puede añadir en el interior de las palabras como la *nun* de מְנַלֵּם (Jb 15,29) como *nun* ornamental.

#### 4. TERMINOLOGÍA LINGÜÍSTICA

Aunque la parte propiamente gramatical del poema que ha llegado hasta nosotros es demasiado breve como para sacar conclusiones de tipo general, podemos decir que Ibn Gabirol adopta en su obra una terminología lingüística acorde con la de sus predecesores en la materia, y sin introducir muchos neologismos de acuñación propia.

Son totalmente tradicionales los términos מלה, אותיות, שם, פועל, אהד, רבים, אחת, לשון נקבה, etc. Son términos generalizados desde la literatura rabínica más antigua.

En la clasificación de las consonantes por su lugar de articulación, Ibn Gabirol sigue así mismo la teoría tradicional, inspirada en el *Sefer Yeširah*: los cinco órganos son שן, לשון, חך, גרון, שפה y שן.

Otros muchos términos utilizados en el '*Anaq* habían estado en uso en la literatura lingüística judeoespañola del siglo x, es decir en las obras de Mēnaḥem, Dunaš y los discípulos de ambos, aunque en último término fueron acuñados por Aharon ben Ašer, los masoretas o Sa'adyah. Aunque eso no suponga una dependencia lingüística directa —no tenemos datos para sostenerla— el

autor cuya terminología técnica se sigue más de cerca en el *'Anaq* es sin duda Měnaḥem ben Saruq.

Son términos lingüísticos generales empleados tanto por Měnaḥem como por Dunaš: תוצאות 'clases, tipos', מהלקות 'secciones', פנים 'formas diversas' (con un campo semántico más amplio en Dunaš), מוצא 'lugar de articulación', גיב 'pronunciación', etc. Y únicamente por Měnaḥem: תולדות 'características', תמורה 'intercambio', etc.

Sin embargo, no depende tan exclusivamente de la terminología de esos autores como para no poder emplear también en sentido lingüístico vocablos tomados de otras áreas semánticas: נסיבה 'circunstancia', פוקדים 'funciones', משמרות 'posiciones', השתים 'las 22' (paráfrasis normal para las consonantes hebreas). En cambio, el término genérico מלה recibe en dos ocasiones un sentido técnico nuevo: 'partícula' (Cf. תיבות הענינים de Dunaš). נון נפארת '*nun* ornamental' es probablemente neologismo de Ibn Gabirol, mientras que עצרת 'plural' podría ser también innovación suya.

El vocabulario de tinte jurídico tan empleado por Měnaḥem,<sup>16</sup> y que refleja una concepción normativa de la lengua, queda recogido significativamente en el poema de Ibn Gabirol: חק 'regla', דת 'norma', חקוק 'fijado, destinado', etc. El tono normativista ha dejado una honda impronta en la parte gramatical del poema que conocemos. Y, dentro de esta misma línea, se emplean también términos tomados de otras áreas semánticas: טעם 'prescripción' (apartándose del uso de este vocablo en los escritos gramaticales del siglo x), גזר 'prescribir', etc.

Igualmente puede verse una coincidencia de fondo con sus predecesores en un capítulo tan importante como el del carácter radical o servil de las consonantes, sus respectivas fórmulas mnemotécnicas y las funciones que desempeñan. Ibn Gabirol emplea los términos tradicionales מלכים, משרתים para los dos tipos de

16. Véase mi trabajo Sáenz-Badillos 1976: 11ss., especialmente 21s. [Incluido en este volumen, pp. 85-141]

letras, y recurre con frecuencia al verbo עבד o el sustantivo עבודה (también empleado por Měnaḥem) para referirse a la función servil de las 11 consonantes, según la opinión más generalizada en su época. יסוד el término acuñado por Sa'adyah como calco árabe, es el más utilizado para 'fundamento'. La raíz עמד, si no tiene todo el contenido técnico de 'mantenerse como parte del radical', como en Měnaḥem, indica al menos la presencia firme de una de las consonantes serviles en determinada forma morfológica. Como verbos que indiquen la adición de una consonante servil en determinadas circunstancias, Šělomoh emplea יסף, el más tradicional, junto a טפל, utilizado por Dunaš, y ספה, mucho menos frecuente en la literatura lingüística.

Su terminología verbal es bastante peculiar: aunque alude a los tres «tiempos» de la acción verbal señalados por Dunaš, utiliza un vocabulario distinto: פעל אשר להיות para el futuro; פעל אשר היה כבר o פעל שכבר העשוי para el pasado, lo mismo que פעל אשר עתה; כבר כבר para el presente. La expresión שם פעל no significa como en Dunaš 'nombre deverbativo', sino 'infinitivo', mientras que מאמר, como ya señalara Neumark,<sup>17</sup> se refiere al 'imperativo'. Es seguramente la parte más personal de su léxico gramatical.

## 5. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL POEMA

La parte que conservamos del *'Anaq* sigue el siguiente esquema:

### I INTRODUCCIÓN (1-57)

- 1-3 Alabanza a Dios, creador de la lengua.
- 4-5 Presentación del autor y de la situación.
- 6-13 Descripción de la ignorancia del pueblo respecto a la lengua santa.

17. Neumark 1936: 38.

- 14-22 Vocación del autor para esta misión.  
 23-27 Decisión de escribir un libro en hebreo y en verso.  
 28-35 Grandes cualidades y valores del poema.  
 36-37 Exhortación a la búsqueda de la sabiduría.  
 38-45 Superioridad de la lengua hebrea sobre todas las otras.  
     39 es la lengua de los ángeles.  
     40 la lengua de los primeros hombres.  
     41 después de Babel, lengua de los hijos de 'Eber.  
     42 lengua de Abraham y sus descendientes.  
     43 lengua de Jacob en Egipto.  
     44 lengua de la Torah y la Profecía.  
     45 lengua de los levitas.  
 46-55 El pueblo no puede abandonar su lengua por otras.  
 56-57 Oración imprecatoria.

## II LAS PARTES FUNDAMENTALES DEL LENGUAJE (57-FIN)

- 58-68 Las 4 partes fundamentales que serán estudiadas en 4 secciones:  
     1) las consonantes.  
     2) el nombre.  
     3) el verbo.  
     4) las partículas.  
 69-98 *Primera sección*  
 71-77 Cinco tipos de consonantes según el punto de articulación.  
 78-82 Otra división: Reyes (radicales) - Siervos (serviles).  
     83 Comienza la exposición de las funciones de cada consonante servil.  
 84-88 Funciones serviles de *alef*.  
     85 al comienzo de los «4 futuros»  
     86 en el perfecto.  
     87 en el infinitivo: אָדוּשׁ.  
     88 en el nombre: אָזרוע, אָתמול.  
 89-98 Funciones serviles de *nun* (incompletas)

- 90 al comienzo de los futuros en plural.
- 91 en el perfecto y presente (participio).
- 92-93 *nun* epentético en 3ª p.plur.perf. e imperf.
- 94 en femenino singular (2ª p. imperf.); en cualquier tiempo (*nif'al*).
- 95 plural femenino (sufijo ך-) ; sufijo ך en nombres y verbos.
- 96 2ª y 3ª p.plur.fem. imperf. e imperativo.
- 97 ך- plural de sustantivos y singular de únicos en su género.
- 98 en lugar de *mem*; 'ornamental' en el interior de palabra: מנלם.

Los 98 versos conservados están claramente estructurados en dos partes. Los versos 1-57 constituyen la introducción general. El v.58 es el comienzo de la sección propiamente gramatical, que, de acuerdo con el programa que se indica en los primeros versos, debería incluir un estudio de las cuatro partes fundamentales del lenguaje: consonantes, verbo, nombre y partículas. En los versos conocidos no se llega a tratar más que una pequeña parte de las consonantes: la relativa a las funciones serviles de *alef* y *nun* (esta última, probablemente no completa).

Del posible desarrollo de las restantes consonantes serviles podemos hacernos una idea aproximada por la introducción gramatical de Šelomoh ibn Parḥon a su *Maḥberet he-'aruk*, en la que expresamente indica que el poema trataba el tema de las consonantes serviles siguiendo el orden de la fórmula mnemotécnica adoptada por Ibn Gabirol; en todo caso, la exposición de las funciones de *alef* y *nun* en esta introducción de Ibn Parḥon sigue muy de cerca los versos del '*Anaq*, por lo que podemos pensar que también las restantes serviles habrían recibido un trato similar en el poema de Šelomoh ibn Gabirol.<sup>18</sup>

18. Cf. ed. de Stern 1844: xxivss.

Por lo demás, la claridad expositiva del poema resulta evidente, así como la capacidad de sistematización de su autor. Sin embargo, los temas tratados no son precisamente originales, aunque es posible que la estructura del poema completo sí lo fuera. El 'Anaq pudo muy bien suponer en su momento el primer intento de exponer en hebreo una morfología completa de la lengua hebrea bíblica.

En todo caso, las obras lingüísticas anteriores a Ibn Gabirol no habían proporcionado estudios sistemáticos de la lengua en hebreo. La Introducción al *Maḥberet* de Měnaḥem<sup>19</sup> proporcionaba observaciones sueltas, sin pretensiones de ofrecer una visión completa de la lengua. Y ni siquiera la introducción en prosa a las *Těšubot* de Dunaš<sup>20</sup> había pasado de ser un programa amplio de conocimientos lingüísticos imprescindibles. Únicamente obras escritas en árabe, como el *Kitāb al-Luġa* de Sa'adyah o el *Kitāb al-Luma'* de Ibn Ĝanāḥ alcanzarían el carácter de obras sistemáticas, indudablemente de mayor extensión y detalle que el poema de Ibn Gabirol.

El Prof. N. Allony ha destacado con razón lo mucho que debe la Introducción del 'Anaq a la Introducción hebrea del *Egron* de Sa'adyah.<sup>21</sup> En efecto, cuando ŠĚlomoh ibn Gabirol trata de describir la situación de olvido de la lengua en que se encuentran las comunidades judías (vv.7s), lo mismo que cuando canta las excelencias de la lengua hebrea (vv.38-45), sigue claramente las palabras de Sa'adyah. La dependencia es absoluta:

- lengua escogida por Dios desde antiguo (Int. *Egron* 1.1s.; 'Anaq v.40ss.)
- lengua de los ángeles (Int. *Egron* 1.2s.; 'Anaq v.39.)
- una sola lengua hasta la dispersión, conservada sólo por los hijos de 'Eḇer (Int. *Egron* 1.3s.; 'Anaq v.40s.).

19. En Sáenz-Badillos 1976 ofrezco una traducción de la misma [incluida en este volumen, pp. 112-141].

20. Estudiada por Allony 1965.

21. Allony 1969: 107ss.

- lengua de Abraham y sus descendientes (Int. *Egron* I.17s.; 'Anaq v.42).
- lengua en la que habló Dios a Moisés (Int. *Egron* I.20s.; 'Anaq v.44).
- mantenida de generación en generación (Int. *Egron* I.22s.; 'Anaq v. 42).
- lengua de los Profetas y (Levitas) Cantores (Int. *Egron* I.26s.; 'Anaq v.44ss.)
- Nehemías, defensor de la lengua hebrea (Int. *Egron* I.31s.; 'Anaq v.51ss.)
- abandono del hebreo por las comunidades judías (Int. *Egron* I.37s.; 'Anaq v.7ss.)

Probablemente, el influjo de Sa'adyah no se limitó a la introducción. Otros temas que aparecen en la sección gramatical pueden reflejar igualmente la influencia del *Egron*, como es el caso de las fórmulas mnemotécnicas o *simanim*.<sup>22</sup> El Prof. Allony<sup>23</sup> señala así mismo que la interpretación del *nun* de מנלם como *tafhīn* o *tip'eret* (v.98) coincide con la interpretación del pasaje Jb 15,29 por parte de Sa'adyah.

La clasificación de las consonantes hebreas en cinco grupos según el punto de articulación es un tema tradicionalmente aceptado desde el *Sefer Yeširah*, y Šēlomoh se mantiene dentro de la opinión más generalizada al respecto.

La determinación de las partes fundamentales del lenguaje, esto es, nombre, verbo y partículas (además de las consonantes) está ya claramente formulada en la Introducción en prosa a las *Těšubot* de Dunaš, aunque no sabemos si Šēlomoh se inspiró directamente en esta obra. En otros aspectos, el 'Anaq no parece reflejar un amplio influjo de Dunaš. En un tema tan importante

22. Cf. Allony 1969: 81s.

23. Allony 1969: 110.

como el del número de las letras radicales y serviles, Šělomoh sigue la línea tradicional que se encuentra v.gr. en Sa'adyah o Měnaḥem, pero de la que se aparta Dunaš al aumentar en dos el número de las serviles. El análisis de las consonantes con función servil está más bien en la línea de la Introducción al *Maḥberet* de Měnaḥem, cuyo influjo hemos podido encontrar claramente en la terminología. La preferencia de Ibn Gabirol por un vocabulario de tipo normativo podría deberse también, como hemos señalado, a influencia de Měnaḥem ben Saruq.

Desgraciadamente, no es fácil juzgar a partir del texto conservado el verdadero valor del poema de Ibn Gabirol y el elemento personal que él aporta a la lingüística hebrea. Podemos afirmar que dentro del género de la poesía didáctica nos hallamos ante uno de los poemas mejor estructurados y de mayor belleza formal, que lo sitúan muy por encima de otras muestras del género, anteriores y posteriores. Si, además de eso, los versos de Ibn Gabirol conseguían exponer de tal modo la gramática de la lengua hebrea como para lograr rescatarla del olvido y letargo en que según él se hallaba, cumpliendo así la misión casi profética que había tomado sobre sí el autor, es algo que no podemos precisar.

## Nuevos poemas de Yiṣḥaq ben Gayyat, el poeta de Lucena

La producción poética del gran poeta de Lucena Yiṣḥaq ben Gayyat fue especialmente fecunda. El éxito que alcanzó, mereciendo ser incluido en los libros litúrgicos de comunidades muy lejanas, es igualmente llamativo. Si a eso sumamos la tendencia de algunos especialistas a atribuirle sin plena seguridad la casi totalidad de los *piyyuṭim* que llevan el nombre de Yiṣḥaq como acróstico — seguramente por ser el poeta más conocido entre los sefardíes que lleva dicho nombre—, el número de poemas que se consideran escritos por él es muy elevado.

A pesar de trabajos importantes sobre la obra de este poeta, entre los que hay que destacar los de Bernstein y Marcus, así como la magnífica tesis doctoral (sin publicar) del Dr. Schmelzer, Bibliotecario del Jewish Theological Seminary de New York, no puede darse por cerrada la lista completa de los poemas que escribiera sin lugar a dudas nuestro personaje. Resulta significativo que Schirmann recogiera una lista de nada menos que 109 nuevos poemas de Yiṣḥaq ben Gayyat publicados entre 1935 y 1965.<sup>1</sup>

Al revisar los fragmentos poéticos de la Genizah conservados en la Cambridge University Library, he encontrado varios poemas inéditos atribuidos expresamente a Yiṣḥaq ben Gayyat, de claro cuño hispánico, y que parece reunir todas las condiciones requeridas para ser considerados con la mayor probabilidad como obra del poeta de Lucena. Algunos de esos fragmentos son demasiado pequeños, o resultan prácticamente ilegibles, por lo que he preferido dejar su estudio para otra ocasión. Sin embargo, deberán ser tenidos en cuenta cuando se elabore la lista completa

1. Schirmann 1965: 187ss.

de poemas de nuestro autor. Me refiero a fragmentos como T.-S., N.S. 108.12; 206.2; 237.1b; 325.68, etc. Me limitaré a presentar a continuación diez poemas más o menos completos que, según mis noticias, no han sido publicados hasta ahora, y que podrían atribuirse sin duda razonable a nuestro poeta.

Quiero dar particularmente las gracias al Prof. E. Fleischer y su grupo de colaboradores en el *Mif'al lě-ḥeḡer ha-širah ha-'ibrit* de la Universidad Hebrea de Jerusalén por su ayuda desinteresada, al haberme proporcionado valiosas informaciones complementarias sobre algunos de esos poemas. Agradezco así mismo a la dirección de la Cambridge University Library y su Genizah Research Unit cuantas facilidades me han ofrecido para la publicación de estos fragmentos.

Los poemas que incluyo en este trabajo se encuentran en los siguientes manuscritos: T.-S., N.S. 232.17; 231.1; 132.2G; 242.1a; 299.34; 299.133; 325.67; 325.208a; 326.8; 326.10.

#### 1. T.-S., N. S. 232.17

Hoja de papel de 12 x 15 cm. escrita en una letra muy poco cuidada más próxima a la cursiva, por una sola cara. Contiene únicamente las dos primeras estrofas de un poema religioso atribuido a «Ben Gayat». Al ser varios los poetas sacros de la familia, haría falta mayor precisión. Pero el acróstico es claro: קנ[צ]. Los argumentos internos apoyan también la atribución del poema a nuestro autor, por lo que apenas caben dudas razonables sobre ello. Se nos han conservado únicamente las líneas iniciales del poema, faltando al menos la segunda mitad.

Las dos estrofas conservadas están formadas por cuatro versos seguidos del *pizmon*; en la primera todos los versos siguen la rima del *pizmon*, mientras que en la segunda riman tres versos entre sí y el cuarto con el *pizmon*. El poema tiende a un número constante de ocho / nueve sílabas por verso, de acuerdo con el esquema del metro silábico de honda tradición sefardí. La rima de

un verso terminado en 'alef' con otros terminados en 'he' es algo que se repite con frecuencia en la poesía medieval.

El lenguaje es puramente bíblico, con varias citas tomadas de la Escritura, y el autor no ha incluido términos o expresiones procedentes de otras tradiciones lingüísticas.

El poema ha sido escrito para la festividad de *Purim*, según consta explícitamente en el encabezamiento. Su tono es el propio de la fiesta, esto es, de alegría, alabanza y agradecimiento al Señor, como corresponde a la festividad de Ester y al triunfo de los judíos representados por Mardoqueo y la propia Ester, frente a Hamán, al que el Señor castiga por su infamia.

Este es el texto de la parte conservada del poema:

לפורים לבן גיאת  
 ידידים הודו לאל גדול ונורא  
 אשר ברוחו שמש שפכה  
 ודה ומצול...בעתו...רה  
 כהיום ליהודים היתה אורה  
 ששון ויקר בשושן הבירה  
  
 צורר בטח בעשרו ובהונו  
 צור עולמים פקד עונו  
 כצעק מרהבי ברוב דראונו  
 צעקה גדולה ומרה.  
 פזמ" ששון ויקר

### Traducción

Para *Purim*. De Ben Gayyat.

Amigos, dad gracias al Señor grande y terrible,  
 con cuyo viento se embelleció el sol  
 como hoy se ha producido la luz para los judíos,  
 alegría y alabanza en la fortaleza de Susa (Est 1,2ss)  
 Al opresor que confiaba en su riqueza y su poder,  
 la Roca eterna le pidió cuentas de su pecado,

mientras Mardoqueo daba gritos por su gran infamia,  
 un clamor grande y amargo (Est 4,1)  
*Pizmon* alegría y alabanza

## 2. T.-S., N.S. 231.1

Hoja de papel de 11 x 16 ,5 cm., escrita en letra *mašait*, con el margen izquierdo muy deteriorado. Algunas palabras se encuentran vocalizadas. El recto contiene un poema con *pizmon* de difícil lectura. En el verso comienza un *piyyuṭ* que recoge Davidson 1924 (1260 ḥ) atribuyéndolo a Yiṣḥaq ben Šēmu'el ha-Leví, de acuerdo con el *Maḥāzor 'Aram Šuba'*, y aludiendo al mismo tiempo a la opinión de algunos expertos que lo consideran obra de nuestro autor. En el presente fragmento se atribuye expresamente a Yiṣḥaq ben Gayyat, lo que vendría en apoyo de esta última teoría. Los argumentos internos de estilo, metro y léxico nos inclinan igualmente a pensar que el autor de este *piyyuṭ* es el poeta de Lucena.

El lenguaje del poema es predominantemente bíblico, incluyendo numerosas alusiones a pasajes de la Escritura, en estilo claramente hispánico y poco afín a la línea de los *payyētanim*.

Se trata de un poema escrito para el servicio litúrgico del sábado, en el que se introducen numerosas reminiscencias bíblicas, mencionando en especial a Esaú y Jacob, así como a Sara y Hagar. El tono de súplica parece ser el propio de un poema penitencial, aunque el tema de la restauración del pueblo escogido aparece también con fuerza en la última estrofa incluida en el fragmento.

Aunque el texto del *piyyuṭ* es conocido, creemos de interés ofrecer la parte del poema conservada en el presente fragmento:

למ" יצחק בן גיאת ז"ל  
 [לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל יִצְוֵי שְׂדֵי סְלִיחָה  
 בְּלֵיל שַׁבָּת [יָאֵ] סָף וַיִּשְׁפֹּף רֵן וְשִׁיחָה  
 בָּרַךְ [וּ] יְיָ אֱשֶׁר נָתַן מְנוּחָה  
 לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל

... ת עז לְהִלָּק וְעַל מְסִים לְשַׁעֵיר  
 ... וְאִם לְבָנִים וְרַב יַעֲבֹד צַעֵיר  
 ... שְׁבֵת תִּמְהַר וְתַחֲיֶשֶׁה לְהַעֵיר  
 פז" בְּכָל עֵיר וְעֵיר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה

... יו עֲד־אָנָּה תְּהִי צַעָה וּפְעָה  
 ... בְּיַד אִמָּה בְּרַחַת וְתַעָה  
 ... בַּר רַחֹק וְתַעֲרֹךְ לָךְ תְּשׁוּעָה  
 פז" שְׁמַעָה וְיִ סְלִיחָה.

... הַדִּי וְהוּ שֶׁבַר אִם סוּרָה וְגוּלָה  
 ... הַ נָּא תַחֲנֹנְתָה וְהַעֲלֵה מִמְצוּלָה  
 ... גַּם תַּעֲטֹף בְּשִׁירָה וְתַהֲלֵלָה  
 פז" ...נָה כְּעֵלָה תוֹדָה וְגַם מִנְחָה  
 נגזר ...

Traducción:

A su pueblo Israel manda Šadday perdón,  
 la noche del sábado recoge y rebosa alegría y oración.  
 Bendito el Señor que da descanso  
 a su pueblo Israel.

... poder al lampiño, y el yugo de los tributos al velludo.  
 ... la madre a los hijos y el mayor servirá al más joven.  
 ... el sábado te apresuras y te das prisa en despertar  
 en cada una de las ciudades y cada una de las familias.  
 Pizmon

... hasta cuándo estarás encorvada y gimiendo  
 ... por mano de la esclava fugitiva y errante.  
 ... lejos y te prepararás la liberación.  
 ... escucha, Señor, la petición de perdón.  
 Pizmon.

... y ved que destrozó a la nación alejada y deportada.  
 ... su súplica, y sácala de lo hondo.  
 ... te cubrirás con el cántico y la alabanza.  
 ... como sube la acción de gracias y la ofrenda.  
 Pizmon.

### 3. T.-S., N.S. 132.2G

Con el encabezamiento *גירחה לרבינו יצחק בן גיאת זצ"ל* se encuentra en este fragmento una parte bastante considerable de seis estrofas de una *sēliḥah* con *pizmon* que comienza con las palabras *יראה צום עמך*. A pesar de las variantes, se trata del poema que Davidson 1924 recoge con el número 3920 י, y con el comienzo *ירצה צום עמך*, atribuyéndolo a Yiṣḥaq bar 'Abigdor (Leví?), si bien recoge algunas opiniones de expertos que lo consideran obra del poeta de Lucena. El encabezamiento de nuestro fragmento apuntaría en principio esa última teoría.

Las dos primeras estrofas se encuentran en forma clara y completa en el fragmento T.-S., N.S. 138,23(b), sin variantes de importancia.

A partir de estos dos nuevos fragmentos de la Genizah de Cambridge he tratado de reconstruir un texto que pudiera mostrar no pocas deficiencias, como podría indicar su falta de consistencia en los esquemas métricos. Con todo, y teniendo en cuenta que el fragmento lo atribuye expresamente a Yiṣḥaq ben Gayyat, he preferido ofrecer dicho texto a pesar de su estado fragmentario.

Las estrofas, en la forma en que se encuentran en el poema, tienen distinto número de versos: tres la primera, en rima con el *pizmon*; cinco las estrofas segunda, quinta y sexta, y cuatro la tercera. Los versos de cada estrofa tienen la misma rima, exceptuando el último, en rima con el *pizmon*. Los versos están compuestos en el esquema métrico silábico, constando de dos hemistiquios de 6 sílabas cada uno. El acróstico lee: Yiṣḥaq.

El contenido de este poema penitencial es de súplica: el poeta se presenta individualmente ante el Señor, hablando en ocasiones en nombre del pueblo, y expone ante el Altísimo la situación lamentable en que se encuentra Israel.

El lenguaje y el estilo son hispánicos, sin que nada se oponga a que mantengamos como válida la atribución a Ibn Gayyat que sugiere nuestro fragmento.

Este es el texto de la *sēliḥah* según los citados manuscritos:

גירחא לרבינו יצחקב בן גיאא זצל

אָשֶׁר דָּמוּ לָךְ מִנְּהָ	יִרְאֶה צוֹם עֲמִידָה
וְקָרְבָנוּ אֶל תְּבִנְהָ	חֲשֹׁב חֲלָבוּ מֵעַל-זִבְחָ
וּתְפַלְתּוּ תְּחִנָּה	חַתֵּם עָלָיו אֶת חַיִּים
	הַיּוֹם הַזֶּה יִהְיֶה הָאֵת הַזֶּה

שׁוֹב עַד מְרוֹמִים	צַדִּיקִתָּהּ תִּתְאַזְרֶה
שְׁלַח יָדְךָ לְהַקְיָמָם	סַמְךָ נָא הַנִּכְשָׁלִים
וְאִנְחַתֵּם הֵיא לְחַמָּם	אָשֶׁר דָּמְעָם שְׁקוּיִים
מְאוּיָבָם עַד תִּמָּם	וְתִנָּקֵם דָּם עֲבָדֶיךָ
לְדַעַת עַל מַה זֶה	וְתִדְרֹשׁ לְנַקֵּם דָּמָם
	הַיּוֹם הַזֶּה

אָשֶׁר שְׂמִיךְ הוּא מְאַמֵּין	סָנִיגוֹר עָלָיו תִּמְנֶה
אָשֶׁר חֲטָאָה... מִין	וְחֹמוֹ... מ ל מִין
זְכוּתוֹ יַעֲלֶה בְּיָמִין	וְאַחַר יִצְחַק אָשֶׁר
כִּי הוּא זֶה	הַיּוֹם הַזֶּה

לְצַעֲקוֹ תִפְתַּח שַׁעַר	...ק
	...
	...
	...
	הַיּוֹם הַזֶּה

לא... שחד	אָקדָם ... פּני
על זאת לְבִי בִפְתָח	וּבִגְדֵי אֵין מֵעַ [שִׁים]
יְחוּד שֵׁם הַמִּיחָד	אָבָל בְּזִכְרֵי מַלְכוּת
בְּאִמְרִים יְיָ אֶחָד	עַל זֹאת אֲנִי בֹטֵחַ
מִנְה אֶחָד וּמִנְה	וּמוֹשָׁבִים כָּלֵם יְחַד
	הַיּוֹם הַזֶּה
וְאֵין סִדָּר לִי סִדָּר	רְאֵה אֵין מַכְפָּר בְּעַדִּי
לְבִשׁ מֵאָדָר	וּבִגְדֵי לְבָן אֵין וְאֵין
וְלֹא נִדְבָה וְלֹא נָדָר	וְגַם אֵין קָרָבָן הוֹבָא
בְּחֹן כְּלִיּוֹת הַדָּר	אִתָּה תִּכְפָּר עָלַי
... וְשִׁים	...
	הַיּוֹם הַזֶּה

### Traducción:

Sea aceptado el ayuno de tu pueblo que te está escuchando desde aquí.

Considera su grasa sobre el sacrificio, y su ofrenda no desprecies.

Culmina sobre él el prodigio de la vida y mira su oración.

En este día ocurrirá este prodigio (Ex 8,19)

Cíñete de tu justicia en la vuelta a sus alturas,  
sostén a los que tropiezan, extiende tu mano para levantarles,  
a aquéllos que tienen sus lágrimas por bebida, y su suspiro  
por pan.

Pide cuenta de la sangre de tus siervos a sus enemigos hasta  
aniquilarles,

y procura vengar su sangre para que se sepa por qué es esto (Est  
4 ,5).

En este día...

Muéstrate favorable a tu pueblo que cree en tu Nombre,  
desígnale un abogado, ya que el pecado...

... su derecho sube por la diestra.

... Yişhaq que... pues es él.

En este día...

... a mi grito abre la puerta...

En este día ...

Me presento...

y en mis manos no hay obras; por eso mi corazón está temeroso.  
Pero me acuerdo del Reino, de la unicidad del Nombre único;  
por eso confío yo en los que dicen que el Señor es uno,  
y se les hace volver a todos juntos, uno por un lado y otro por  
otro.

En este día...

Ve que no hay quien expíe por mí, ni quien me restablezca el  
orden,

no hay vestidos blancos, ni quien se vista de esplendor,  
ni se presenta oblación, ni ofrenda ni voto.

Tú expiarás por mí, Tú que pruebas lo interior por dentro...

En este día...

#### 4. T.-S., N.S. 242.1(A)

Hoja de papel de 13 x 16,5 cm. muy deteriorada, con varios *piyyuṭim* numerados. El que lleva el 140, con atribución expresa a Ibn Gayyat, ha sido publicado por Marcus.<sup>2</sup> Le sigue un poema incompleto, el n° 141, con el título מאורות למ יצחק, y el acróstico ק[יצה]. Aunque no podemos probar de forma concluyente que sea también de Ibn Gayyat, su situación en el mismo fragmento, así como sus características internas de estilo, lenguaje y contenido, nos hacen pensar que es obra del mismo autor.

2. En Marcus 1964: 24, según el ms. Adler 2933.

Además de las tres estrofas conservadas, el poema tendría al menos otra más. Cada estrofa consta de cuatro versos divididos en hemistiquios, todos tienen la misma rima, excepto el último, que sigue la del *pizmon*. El metro es silábico, con cuatro sílabas largas por hemistiquio. El lenguaje es puramente bíblico. El título indica que se trata de una *mě'orah*; el *pizmon* alude a la venida próxima de la luz mesiánica. El contenido está próximo al de la *gě'ulah*, destacando la esperanza de liberación y restauración, en el tono de júbilo y confianza que corresponde a este último género. Todos los rasgos mencionados nos ofrecen suficiente base como para pensar que la atribución del poema a Yiṣḥaq ibn Gayyat es correcta.

Este es su texto:

מאורות למ יצחק

קומי אורי פי בא אורך  
פתחי מוסרך לבשי דרךך

וַיְגַל פְּרָפֶר	שְׁוִשׁוּם מְדַבֵּר
יְרוּם וַיִּגְבֵּר	וְעַם נִשְׁקַבֵּר
לְזָרוֹת וּלְהִבָּר	וְגוֹי הַנִּגְבֵּר
	וְקוֹל בְּכָל מַעְבָּר

פִּי יִשְׂרוּ דְרָךְךָ

עֲדַת מִימְנָה	צַהֲלֵי בְרָנָה
קִרְיָה נְאֻמְנָה	כִּי צוּר בְּנָה
תְּשׁוּר בְּאֻמְנָה	וּמְרֹאֵשׁ אֻמְנָה
	וְתַמְצָא תְּנִינָה

פִּי עֲנִיָּה בְּפִיךָךְ

אִיס... אֶחָלְמָה	חֵיל עִיר וְחוֹמָה
מְרוֹמְמָה	וְתִהְיֶה רְמָה
מִשְׁמַע וְדוֹמָה	וְאֶכְהֶה בְּמַהוֹמָה
	וּבְרָה כְּחַמָּה

קומי אורי וג' תרום בעיךך



y, teniendo en cuenta que gracias a él se pueden completar pequeñas lagunas textuales del manuscrito utilizado por Marcus, hemos considerado conveniente la publicación de este texto completo.

El poema tiene el acróstico חזק חזק, y no cabe duda razonable sobre su autor. En nuestro fragmento aparecen siete estrofas completas, compuesta cada una por cuatro versos: tres de igual rima y el cuarto siguiendo al *pizmon*. El metro es silábico, con siete sílabas largas por verso.

El contenido del poema es el propio del género, con tono fundamentalmente latréutico, aunque hay que destacar el hecho de que en las estrofas centrales del mismo se hace una glosa de los diez mandamientos. El tema de la liberación del pueblo escogido, al que es muy aficionado nuestro autor, aparece también en la última estrofa.

El lenguaje es predominantemente bíblico, con no pocas citas verbales; en las palabras propias del poeta pueden señalarse usos tan bíblicos como el infinitivo constructo con preposición y sufijo, junto a nuevas formas analógicas como ישוררון (que no se encuentra en el texto editado por Marcus).

Este es el texto de nuestro fragmento

לִרְיִצְחָק בֶּן גִּיאַת תּוֹל

כָּל־עֲצָמוֹתַי תִּאֲמַרְנָה יְיָ מִי כְמוֹכָה

יִרְאוּךָ אֵל רַעְיוֹנַי

יוֹם רִדְתָּךְ עַל הַר סִינַי

כִּפְתַּחְךָ אֲנֹכִי יְיָ

פִּז לֵךְ יְאֵתָהּ הַמְּלוֹכָה

צוּר בְּגִבּוֹרָה עוֹז נְאֻזָּר

שְׁמַעְתָּהּ לְעַם כְּךָ נִגְזָר

לֹא יִהְיֶה לְךָ אֵל זָר

פִּז וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְמַסְכָּה

זק צוית רם ונשא  
 בשמי לשון לא תשא  
 שמר שבת משאת משא  
 ולא תעשה בו כל מלאכה  
 פז

קול השמעת דודי צח  
 כבד אב ואם כפצח  
 ובדם נקי לא תרצה  
 השמר ושמור נפשך  
 פז

קבמתני תושיה  
 לא תנאף חיק נכריה  
 לא תגנב הון כל כריה  
 אין לגבר ברכה  
 פז

זיהרתני במענה  
 עדות שקר לא תענה  
 לא תחמד שור כל מקנה  
 נצר התורה והברכה  
 פז

קולך הלב להבות  
 השמעת משמי ערבות  
 ישורון בנים ואבות  
 מערכה מול מערכה  
 פז

### Traducción:

Todos mis huesos dicen: Señor, ¿Quién como Tú?

Tuvieron miedo de Ti, oh Dios, mis pensamientos,  
 el día en que bajaste sobre el monte Sinaí,  
 cuando empezaste a decir: «Yo soy Adonay».

A Ti te corresponde la dignidad real.

*Pizmon*

Oh Roca que con potencia,  
te ceñiste de fuerza,  
Tú hiciste oír al pueblo que en Ti encuentra ayuda,  
«no tendrás un dios extraño y no te postrarás ante un ídolo».

*Pizmon*

Prescribiste una Ley sublime y excelsa  
con «mi Nombre no tomarás en vano»,  
«guárdate el sábado de llevar carga,  
y no hagas en él ningún trabajo».

*Pizmon*

Dejaste oír una voz, amado mío, claramente:  
«honra padre y madre con alegría»,  
y con «sangre inocente no matarás;  
ten cuidado y protege tu alma».

*Pizmon*

Me hiciste entender la sabiduría:  
«no cometas adulterio en el regazo de una extraña;  
no robes la riqueza de ninguna criatura,  
no hay bendición para el hombre».

*Pizmon*

Me advertiste con las palabras:  
«testimonio falso no pronuncies,  
no codicies el toro ni ninguna otra cosa,  
guarda la Ley y la bendición».

*Pizmon*

Tu voz perfora las llamas,  
la haces oír desde los cielos llenos de nubes;  
serán liberados los hijos y los padres,  
una fila frente a otra.

*Pizmon*

## 6. T.-S., N.S. 299.133

Hoja de papel de 12,5 x 16,5 cm. escrita en letra *mašait* por una sola cara (en el reverso aparecen únicamente algunas palabras tachadas escritas en distintas direcciones). En la cara escrita se encuentran tres estrofas prácticamente completas de un poema atribuido explícitamente a Yiṣḥaq ben Gayyat. El texto del poema queda cortado, faltando al menos una estrofa, a juzgar por el acróstico.

Se trata de un poema con *pizmon*. Cada estrofa tiene cuatro versos (excepto la segunda, que tiene en el fragmento uno más), rimando entre sí los tres primeros, y el cuarto (así como el quinto en la segunda estrofa) con el *pizmon*. Está escrito en metro silábico, con ocho sílabas largas por verso. El acróstico lee ק[יצח].

No hay razones para dudar sobre el nombre del autor recogido en el encabezamiento. Tanto el lenguaje, puramente bíblico, como el estilo, corresponden a los habituales del poeta de Lucena.

El tono del poema es de súplica, tomando como punto central el tema de la liberación y la reconstrucción del Templo de Jerusalén. Sin embargo, la segunda de las estrofas conservadas sugiere la posibilidad de que se trate en realidad de una *qinah* escrita en ocasión de la muerte de un personaje importante.

He aquí el texto del poema:

לֹד יִצְחָק בְּ גֵיאַת

יְמֵי עֲנֻעִים זָכַר כְּרִי וְגֹחִי  
 רָאָה כִּי סָר וּפָס אֲנִי וְכֹחִי  
 וְאֵז תִּשְׁמַח בְּבִנְיַן בֵּית מְנוּחִי  
 וְזֹאת הִיא תֵּאֱמַר גְּבֵר וְגִילִי

פֹּז זֶה אֵלֵי דְבוּרוֹ נֵר לְרִגְלִי

צָבִי עָדִיו לְבֵן הַוּסֵר וְחֹרֵד  
 לְזֹאת לְבִי יִתְרוֹ יִוְרֵד

לְשֹׁפֵף כְּמוֹ מַיִם בְּמוֹרֵד  
 עַת כִּי נִהַפֵּף לְאַבֵּל קוֹל מְחוֹלִי  
 סָר צְלִי נִגְם נָפֵל קְלִילִי.

זֶה אֵלֵי דְבוּרֵי גֵר לְרַגְלִי

בְּקֶר אֵת זֹאת לְקִנְיָ אֱלֹהֵי  
 וְחִישׁ פְּדִיּוֹן לְחֹתְמֵת כְּמֵהִי  
 לְהִזְהִירָם.. מו. בִּי נִגְהִי  
 בְּעַת אֲרִים קוֹל לְשִׁמִּי גְבֵהִי

### Traducción:

De R. Yişhaq ben Gayyat

Los días de confusión recuerda, ariete mío y sostén mío,  
 mira que se ha alejado y desaparecido mi vigor y mi fuerza.  
 Ojalá te alegraras con la construcción de la casa de mi reposo:  
 ése sería el deseo de los hombres y mi alegría.

*Pizmon:* Este es mi Señor, su palabra es luz para mis pies.

La belleza de sus joyas (Ez 7,20) al hijo le fue quitada y des-  
 pojada,  
 por esto mi corazón de su provecho se ha visto privado,  
 derramándose como agua cuesta abajo,  
 al tiempo que se ha cambiado en luto el son de mi danza:  
 ha partido mi protector, ha caído mi perfecto.

*Pizmon:* Este es mi Señor, su palabra es luz para mis pies.

Mira bien esto para el que espera en Ti, Señor mío,  
 apresura la liberación para la que se abre camino como ella,  
 haciéndoles brillar... con mi esplendor,  
 cuando levante mi voz a los cielos de mi Altísimo.

## 7. T.-S., N.S. 325.67

Hoja doble de papel de 27,5 x 18 cm., perteneciente a la parte exterior de un cuadernillo. Escrita en letra *mašait* no excesivamente cuidada. En la primera hoja se encuentra el final de un poema, tres poemas completos y el comienzo de otro (numerados del 55 al 58), todos ellos de Šelomoh ibn Gabirol.<sup>4</sup> La segunda hoja contiene las líneas finales de un poema, otro poema completo (con el número 66 en el margen), también de Ibn Gabirol,<sup>5</sup> y las tres líneas iniciales de otro poema con el encabezamiento וְלֹהֵ אִיצָא וְיִצְחָק בֶּן גִּיָּאָה, numerado al margen con el número 67.

Este último poema se encuentra igualmente en otros fragmentos de la Genizah:

- T.-S., N.S. 131.55 recoge con el título וְיִצְחָק ocho estrofas del poema, omitiendo una intermedia.

- T.-S., H 15.3 tiene siete estrofas sin encabezamiento, omitiendo dos estrofas intermedias.

- T.-S., A.S. 122.109 contiene las 4 primeras estrofas con numerosas lagunas.

- T.-S., N.S. 144.4b contiene el poema completo, nueve estrofas muy bien conservadas y vocalizadas.

-Moss. Coll. II 298.1 contiene todo el poema menos la última estrofa, aunque en una forma muy borrosa, de difícil lectura.

-BM 5557 r 59 contiene así mismo el texto completo del poema.

Se trata de un poema con *pizmon*. Cada estrofa está compuesta de cuatro versos cortos, de los que los tres primeros riman entre sí, y el cuarto con el *pizmon*. El metro es silábico, oscilando entre cuatro y cinco sílabas largas por verso. El acróstico nos da exactamente el nombre de nuestro poeta: יִצְחָק בֶּן גִּיָּאָה. El lenguaje es así mismo característicamente bíblico; llama la atención el uso

4. Davidson 1924, 1404, 865, 2044 ו y 1984 respectivamente.

5. יצחק בן גיאה שולחה אמי editado por Yarden 1971-1972: 502s.

abundante del infinitivo constructo sufijado y con preposición, para expresar diversos matices circunstanciales.

En cuanto al género, creemos que se trata de un *rešut*, apropiado por su contenido para el comienzo de la oración litúrgica. El sentido de los versos no es siempre claro, pero sigue unas líneas generales de invitación a la oración latréutica, de exaltación de la misericordia divina y esperanza en la restauración, perfectamente acorde con las ideas tantas veces repetidas en la poesía religiosa del poeta de Lucena.

Este es el texto de nuestro fragmento completado con N.S. 144.4b y BM 5557 r 59:

ולה איצא ר' יצחק בן גיאת

פ	כָּל הַנְּשָׂמָה תִּהְיֶה לְךָ יוֹם וְלַיִל	
	לְהִיּוֹת סְגוּלָה	יָאֲתָה תִּהְיֶה
פ	פְּלֹאִיו מִי יִמְלֵל	לְאַיִן לוֹ תִּחְלָה
	בְּלִבּוֹת מְשֻׁכּוֹת	צוֹרְרוּ תוֹשִׁיּוֹת
פ	עוֹדֶךָ מִסְתּוֹלֵל	בְּטַרְם כָּל לְהִיּוֹת
	וְשׁוֹעֵי עַד מְכִי	חֲמָדוֹ מִמֶּלְכִי
פ	אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל	לְהִתְהַלֵּל בְּךָ כִּי
	לְכַב כָּל אִישׁ עֲדָיו	קָרְבוֹ חֲסָדָיו
פ	בְּכָל זֹאת יִתְפַּלֵּל	וְלִבּוֹ בְּסוֹדָיו
	לְשִׁים מְנַתוֹ	גוֹף תִּאֲנֹתוֹ
פ	מִרְעַ מִשְׁתּוֹלֵל	טוֹב אֵל הָיֹתוֹ
	כִּי כָּל נוֹצָר צִיץ	יְבִיּוֹ וְיִצִּיץ
פ	וְלִעֲרֹב יְמוֹלֵל	בְּבִקְרָ יִצִּיץ
	וְקָרְבִי הַצְּמִדְתָּ	אֶת בֵּית הַצְּמִדְתָּ

פז	בְּתֵדָה אֵל תְּחַלֵּל	יוֹם לְדִין הַעֲמֻדָּה
	בֵּית קִדְשׁ רַבְצִי	תְּכַוֵּן עִיר חֲפָצִי
פז	נִקְרָה מְזוּלָל	וּמַעֲמִים תּוֹצִיא
	נִצַּר בְּהוֹדָה פֶּאֶר	כְּרָם זֵית נֶאֶר
פז	וְכִרְמָה לֹא תַעֲזוּלֵל	וְזֵיתָה לֹא תִפְאֶר

Traducción:

Suyo también, de Yişhaq ibn Gayyat

A Ti día y noche alaba toda alma.

*Pizmon*

Conviene la alabanza / —ya que le es propia—  
a Aquél que no tiene comienzo. / ¿Quién pregona­rá sus mara­villas?

*Pizmon*

Reunid conocimientos / en los corazones, pensamientos,  
uniendo todo, para que Tú / sigas siendo ensalzado (Cf. Ex 9,17).

*Pizmon*

Se complacen, desde mi rey / y mis nobles hasta mi castigado,  
en preciarse de Ti / aunque eso parezca locura.

*Pizmon*

Acercaos a sus obras amorosas; / el corazón de cada hombre es  
su ornato,  
y entrar en su consejo / con todo esto pedirá.

*Pizmon*

La aspiración del cuerpo es / alcanzar como porción suya  
el bien divino, quedando / despojado del mal.

*Pizmon*

Tiene inteligencia y esplendor, / pues todo lo creado es una flor,  
que por la mañana florece / y por la tarde se marchita.

*Pizmon*

En la hija te has deleitado, / y mi interior has anudado;  
has establecido un día para el juicio, / a tu hija no la rechazarás.

*Pizmon*

Consolidarás la ciudad de mi complacencia / la santa casa de  
mi morada,  
y de los pueblos harás salir / lo valioso de lo menospreciado.

*Pizmon*

La viña y el olivar fueron desdeñados, / y el enemigo se embe-  
llecó con tu hermosura,  
mas Tú no repararás tu olivar / ni rebuscarás tu viña (De  
24,20s).

*Pizmon*

8. T.-S., N.S. 325. 208A

Hoja de papel de 12,5 x 16 cm., escrita en cuidada letra *mašait*, que se aproxima a cuadrada, con adornos en los encabezamientos y numeración marginal de los poemas. El fragmento se encuentra un tanto deteriorado, tanto en los bordes como en toda la línea central, por lo que las lecturas de determinados pasajes resultan muy difíciles.

En el recto, tras el final de un poema, comienza un רהט ליצחק, que lleva el número 70 y termina en el verso del fragmento. Le sigue con el encabezamiento לה אחר לה y el número 71 el poema ירוצצו ירגלול<sup>6</sup>, atribuido a Yiṣḥaq ben Gayyat, y que también se encuentra

6. Davidson 1924, 229 כ = 3853 י.

completo en T.-S., N.S. 325.220. Tanto las palabras que figuran al comienzo de este último poema, como las características internas del numerado con el n° 70 nos hacen pensar que tiene que tratarse de otro poema de Yiṣḥaq ben Gayyat.

El poema está formado por cuatro estrofas muy similares a las de otros *piyyuṭim* examinados más arriba: cada estrofa tiene cuatro versos más el *pizmon*, rimando entre sí los tres primeros versos, y el cuarto con el *pizmon*. El metro es silábico, con nueve sílabas largas por verso. El acróstico lee יצחק. Tanto la técnica métrica y estrófica como el lenguaje, puramente bíblico, coinciden con los habitualmente empleados por nuestro poeta.

El tono de este *piyyuṭ* es suplicatorio, pudiendo ser considerado como una *sēliḥah* del tipo *baqqašah*. Se insiste en la situación de penalidad, miseria y cautiverio del hombre (y del Pueblo), que clama al Señor solicitando ayuda, tanto a nivel individual, en tonos próximos a la *'ahaḇah* (segunda estrofa), como desde la perspectiva de todo Israel, cuya redención se convierte en la última estrofa en tema fundamental.

El comienzo de este poema aparece en una *rēšimah* o lista de *piyyuṭim* en el fragmento T.-S., H 10.174, sin ninguna precisión sobre su autor.

Este es el texto hebreo del poema:

ר ה ט ליצחק

יְהִי צוֹר עֲנֵה לְדָל צוֹעֵק מִכָּפֶל  
 יְחִיד פְּנֵה לְהוֹמֵה כְּהַמִּינֵת נֶכֶל  
 מִהֵר קָנֵה סְגוּלָה נִחְלֵת חֶבֶל  
 מִקִּדְּשׁ בְּנֵה וּ... ל עוֹל הַסֶּבֶל  
 שְׁכֵנֵי סֵנָה שֹׁפֵט בְּצִדְקָ [תב] ל

שְׁכֵנֵי סֵנָה

צְמָאָה לָךְ נִפְשֵׁי עֵת זְכַרְתִּיךָ  
 אֶעֱטֶךָ לָךְ עֵת כִּי אֹיְתִיךָ  
 אֶפְרֹשׁ לָךְ כַּפֵּי עֵת דְּרִשְׁתִּיךָ  
 צוֹר בְּגֵד [לָךְ] הַפֹּדֵשׁ לְשִׁמְחָה כָּל אֶבֶל שְׁכֵנֵי סֵנָה

חָנוּךְ חָבוּשׁ אֲסוּר צוֹעֵק מִכְּלֵא  
 צָדֵק לְבוּשׁ [שָׁמַ] עַ נְאֻקַת גּוֹלָה  
 מְרִי חָבֵשׁ יְהִי אֵל עו... מְהֵרָה עֲלֵה  
 עִם זֶה מִתּוֹךְ חֶבֶל  
 שְׁכֵנֵי סֵנָה שֹׁפֵט בְּצִדְקָת חֶבֶל  
 [שְׁכֵנֵי סֵנָה]

קָרַב זִמְנו... לֹא אֶלְמֵנו  
 אֲב רַחֲמֵנו הוֹצִיא עִם נִסְמֵנו  
 אֵל נְאֻמֵנו רַחֲמֵיךָ לִי יְהֵמֵנו  
 נִטַע נְאֻמֵנו שׁוֹרֵר לְךָ עָלֵי נֶבֶל  
 שְׁכֵנֵי סֵנָה שֹׁפֵט בְּצִדְקָת חֶבֶל  
 שְׁכֵנֵי סֵנָה

### Traducción:

Señor, Roca, responde al indigente que clama desde la prisión,  
 vuélvete Tú, Único, al que gime como tañir de laúd,  
 apresúrate a adquirir en propiedad la heredad de las cuerdas,  
 reconstruye el Santuario y... el yugo de la carga.  
 Oh Morador de la zarza, que juzgas con justicia al mundo.  
 Oh, Morador de la zarza...

Mi alma siente sed de Ti cuando te recuerda,  
 languidezco por Ti cuando te deseo,  
 extendiendo hacia Ti mis manos cuando te estoy buscando.  
 Oh Roca, por tu grandeza, troca en alegría todo duelo.  
 Oh Morador de la zarza, que juzgas con justicia al mundo.  
 Oh Morador de la zarza...

Apiádate del que está atado, preso, gritando desde la cárcel;  
 revestido de justicia escucha el lamento del desterrado;  
 mis amarguras cura, oh Señor,... alza deprimida  
 a este pueblo del sufrimiento.  
 [Oh Morador de la zarza, que juzgas con justicia al mundo]  
 Oh M[orador de la zarza...]

Acerca el tiempo... no abandonado.  
 Padre misericordioso, haz salir al pueblo designado.  
 Dios fiel, que tu misericordia para mí sea abundante;  
 la plantación fiel te cantará a Ti con el laúd.  
 Oh Morador de la zarza, que juzgas con justicia al mundo.  
 Oh Morador de la zarza...

9. T.-S., N.S. 326.8

Hoja de papel de 13,5 x 18 cm., escrita en letra *mašait* bastante cuidada. El fragmento se encuentra en mal estado, muy deteriorado en los márgenes y con numerosos agujeros, por lo que el texto es de difícil lectura y está lleno de lagunas.

El comienzo del fragmento coincide con el de un único poema que llena la totalidad de la hoja, sin llegar a terminar. El acróstico comienza por אָנִי יִצְחָק, y a continuación sigue el alefato, hasta la letra *nun* con la que comienza la última estrofa conservada en el fragmento.

Se trata de un poema del género מִי כְמוֹכָה, atribuido expresamente a Ibn Gayyat en el encabezamiento. Si completamos este dato con el comienzo del acróstico, y con el estudio de sus características técnicas y estilísticas, llegamos a la conclusión de que es casi seguro que se trata de otro poema escrito por Yiṣḥaq ben Gayyat.

Se nos han conservado veinte estrofas más o menos completas, aunque hay razones para pensar que la transmisión del texto no ha sido buena. No se mantiene constante el número de versos de las estrofas: en las primeras hay únicamente tres versos, dos rimando entre sí y el tercero terminado siempre en la palabra קִיִּים, mientras que más adelante (probablemente a partir de las estrofas en las que comienza el alefato del acróstico) el número de versos es de cuatro.

El metro es silábico, con cinco / seis sílabas largas por verso. El poema está escrito en el lenguaje fundamentalmente bíblico usual en Yiṣḥaq ben Gayyat.

El contenido del poema es el propio del género, desarrollándose todo él en el tono de alabanza esperado, y centrado en concreto en la glosa de la creación y la alusión constante al Señor como autor y fuente de la vida.

He aquí el texto hebreo del poema:

	מי כמוכה	לאבן גיאת
	הבינני ואהיה מי כמוכה	אהיה אשר אהיה כיעמך מקור חיים
	שפתי ישבחונך כי מי כמוכה	נצח נדבות חבי טו... מחיים
	והפל בו... נשלם מי כמוכה	יום לבריאת עולם פעלת צדק לחיים
	והדרך מ[קו]ך השע מי כמוכה	יום בן חמה נשתעשע כי ממנו תוצאות חיים
	ולא ידע אנוש ערכך מי כמוכה	צרכה ומכין דרכה ולא תמצא בארץ החיים
	נפן למו אור עולם מי כמוכה	קנו ידיו לשמר דגלם לאור מאור החיים
	[ואמ]ר מצוה ותורה מי כמוכה	קדם מפעליו הורה אור ודרכך חיים
	לאל שמים קנה מי כמוכה	אשיר ומהלל אתנה ... יין בארצות החיים
מי כמוכה	נעלה למרום עליה באור פני מלך חיים	בראש... ברא כל בריאה ואמר יהי אור והיה

	ומנה... גם תקנה	גֹזֵר מְדוּדִים אֵנָה
מי כמוכה	יֵי אַח... חַיִּים	לְשִׂאתוֹ כִּי שָׁם צְנָה
	וַיֵּרָא כִּי... יֵיב... בְּגֵן דְּנָה	דַּח... לְמִקּוֹם
מי כמוכה	בְּאַרְצֵי חַיִּים:	לְרֵאוֹת בְּטוֹב וְנֵן
	לְהִיּוֹת בְּתַבֵּל מוֹשְׁלִים	ה... אִוְרוֹת גְּדוֹלִים
מי כמוכה	לְמָה יִתֵּן לְעַמֵּל אִוֵּר וְחַיִּים	וּמְאוֹר קֶטֶן תְּבַלִּים
	וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל הָאָרֶץ	ו... שְׂרִיץ מ. ים שְׂרִיץ
מי כמוכה	אֲשֶׁר יַחְבֵּר אֶל כָּל הַחַיִּים	... יוֹת בָּם וְלִפְרִיץ פְּרִיץ מִי
	ל... בְּדַת הַדּוּמוֹ	זָמַם בְּשֵׁשׁ ב... מו
מי כמוכה	וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשִׁמַת חַיִּים	וַיִּבְרָא אָדָם בְּצַלְמוֹ
	הוֹרָהוּ... יוֹת בּוֹ נִחַפֵּשׁ	חֶסֶן בְּיוֹם בּוֹ נִפֵּשׁ
מי כמוכה	כִּי הוּא תִלְקֶה בְּחַיִּים	שְׁמֵרָהוּ וְנַע בְּפֶשׁ
	וּבְאֵבְנֵי יִקָּר קִפְדוֹ	טוֹב טַעַם לְמָדוֹ
מי כמוכה	לְשִׁמּוֹר אֶת דְּרָף עֵץ הַחַיִּים	וּבְגִגַּת עֲדָנוֹ הַפְּקִידוֹ
	וּמ... דַּעַת הַק...]	יִצִיר חֵן מַח... לַכ... קַה
מי כמוכה	חֶסֶד ימ... [חַיִּים]	... רִוְדָף צְדָקָה
	גַּם לֹא טוֹב הָיִת לְכַדוֹ	כְּנָה לְשׁוֹם צְדוֹ
מי כמוכה	טוֹב ל... בְּחַיִּים	... וְעוֹר כְּנָגְדוֹ
	וּנְבִנָה לְפָר... עַם	לְקַח צַלְעוֹ כְּנִפְעַם
מי כמוכה	רְאִיתִי א... חַיִּים	וַיֵּאמֶר זֹאת הַפְּעַם
	וּבְאַשְׁת... פִּיּוֹת כְּחֵשׁ	מְלִים הַכְּבִיד נִחַשׁ
מי כמוכה	... פַּה... חַיִּים	וְלַח בְּעַרְמָה לַה...]
		נִפְשׁוֹ הַהִיָּה

## Traducción:

De Ibn Gayyat.

¿Quién como Tú?

«Yo soy el que soy». / Házmelo entender para que tenga vida,  
pues contigo está la fuente de la vida.

¿Quién como Tú?

Esconde la abundancia de gloria, / mis labios te alaban dentro  
de mí...,  
dan vida.

¿Quién como Tú?

El día de la creación del mundo, / en el que todo... fue completado  
obraste justicia para los vivientes .

¿Quién como Tú?

Día a día en la sabiduría nos solazamos; / al camino de su ma-  
nancial apégate,  
pues de él procede la vida.

¿Quién como Tú?

La pone a prueba y prepara su camino, / pues no conoce el hom-  
bre su valor,  
y no la encontrará en el país de la vida.

¿Quién como Tú?

Se inclinan sus manos protegiendo sus enseñanzas; / volvamos a  
Él, luz del mundo,  
a la luz de la luminaria de la vida .

¿Quién como Tú?

Antiguamente con sus obras instruyó, / (y mandó) la Ley y la  
*Torah*  
la luz y el camino de la vida.

¿Quién como Tú?

Cantaré y tributaré alabanza / al Dios que ha hecho los cielos,  
... en las tierras de los vivientes.

¿Quién como Tú?

Al comienzo... de crear todas las criaturas, / se elevó sobre lo  
más alto,  
y dijo: «Que la luz sea», y así fue / con la luz del rostro del rey  
de la vida.

¿Quién como Tú?

Separarse de los parientes desea, / ... esperanza  
para elevarlo, porque allá ordenó / el Señor... de vida.

¿Quién como Tú?

...

...para ver lo bueno... / en el país de la vida.

¿Quién como Tú?

... las luminarias grandes / para que gobiernen el mundo  
y la luminaria de pequeñas dimensiones, / par a dar al hombre  
fatigado luz y vida.

¿Quién como Tú?

...reptan... reptiles / y las a ves que vuelan sobre la tierra,  
...con ellos para abrir brecha. / ¿Quién es el que está unido a  
toda la vida? (Qo 9,4)

¿Quién como Tú?

Piensa que se avergonzarán.../ en el conocimiento del semejante  
a él,  
y creó al hombre a su imagen, / y sopló en sus narices un soplo  
de vida. (Ge 2,7)

¿Quién como Tú?

Poderoso el día que le inspiró / le instruyó... para que por ello  
se le buscara.

Obsérvala, y sabe plenamente / que Él es tu parte en la vida.  
¿Quién como Tú?

Buen juicio le enseñó, / y con piedras preciosas lo envolvió,  
y su jardín delicioso le confió / para guardar el camino del árbol  
de la vida.

¿Quién como Tú?

...

... persigue la justicia / ... (de la vida).

¿Quién como Tú?

Dio nombres para poner a su lado; / mas no es bueno que esté  
solo.

... una ayuda similar a él / es bueno... en la vida.

¿Quién como Tú?

Le fue tomada su costilla mientras dormía / y fue convertida  
en...

Y dijo: «esta vez / he visto... de la vida.

¿Quién como Tú?

Importunó con palabras la serpiente, / y a la mujer... engañó,  
y le susurró con astucia... / ... de la vida .

¿Quién como Tú?

Su alma que estaba...

#### 10. T.-S., N.S. 326.10

Pequeña hoja de papel de 8,5 x 13,5 cm., deteriorada en varios lugares, especialmente en los márgenes. Escrita en letra *mašait* con tendencia a la cursiva.

Tras las siete líneas finales de un poema con *pizmon* comienza en el fragmento un poema alfabético con el encabezamiento ליצחק בן גיא את זל del que se conservan en total diez estrofas un tanto incompletas (hasta la letra *lamed* del acróstico alfabético).

El comienzo del poema se halla también, sin referencia de autor, en dos listas que se encuentran en los fragmentos T.-S., H 10.64 y H 10.174. Sin embargo, por tratarse de unas palabras muy comunes, ni siquiera sabemos con certeza si se trata de los mismos poemas.

Este *piyyuṭ* parece haber tenido originariamente *pizmon*, que se repetiría al final de cada una de las pequeñas estrofas. Estas últimas constan de cuatro versos cortos, tres rimando entre sí y el cuarto con el *pizmon* (que no figura en el fragmento conservado), siguiendo un esquema que hemos encontrado muchas veces repetido en la poesía del vate de Lucena. El metro es silábico, con tres sílabas largas por verso. El lenguaje, con numerosas alusiones a textos de la Escritura, no se aparta tampoco del uso normal de Yişhaq ben Gayyat, a quien creemos puede atribuirse el poema sin género de dudas.

Por su contenido, el poema pertenece a un género litúrgico de alabanza, y sus constantes alusiones a la creación, y, especialmente a la de las luminarias celestes, nos inclinan a considerarlo como una *mě'orah*. Sin embargo, el poeta se aparta en ciertos momentos del estilo descriptivo que sería más propio del género para aludir a uno de sus temas preferidos: la liberación del Pueblo.

Reproducimos el texto hebreo con las vocales señaladas en el manuscrito:

ליצחק בן גיא את זל

אל מרוֹמִים	בְּלֵיל יוֹמִים
אֲשֶׁר הִקִּימָם	לְכֹל פְּעָלֵים
בְּהַמְשׁוֹשִׁי	וְאֶף מְנוּסִי
בְּיַהּ נְכוּסִי	וְכֹל תְּבִלֵים

רָפָא מְחַצֵּי הַפֶּה לְגִילִים	גְּדוֹר פְּרָצִי וְאֵף נִפְצִי
וְאֵף לְבִדָּה וּלְךָ... לִים	דַּל... וְכָל יְהוֹדָה
אֲשֶׁר מ... ים כְּמוֹ שְׂבִילִים	וְכָל נְמוּסִים ... פְּרוּשִׁים
וְחוּג מְאוֹר וְכָל גְּבוּלִים	[ז] הֵר אֹר ... ים וְהֵאוֹר
גְּדוּל תְּהִלּוֹת וְטוֹב גְּמוּלִים	חֶסֶן פְּעוּלוֹת וְרַב עֲלִילוֹת
נְעִים זְמֵרוֹת וּמְהַלְלִים	יְהִי לְדוֹרוֹת וְשִׁיר וְשִׁירוֹת
רְחוּמֶיךָ יְהִי גְאוּנִים	כְּבוֹד עֲמֶיךָ כְּרַחֲמֶיךָ...
וְסוּד יִצְרוֹת הַגְּדוּלִים	לְךָ גְבוּרוֹת וְהִמְאוֹרוֹת

### Traducción:

De Yiṣḥaq ben Gayyat

Dios encumbrado / sobre la noche y el día,  
que los puso por encima / de todas sus obras.

En Ti está mi alegría / y también mi refugio  
en el Señor, y mi porción / y toda propiedad.

Valla mi brecha, / cura mi quebranto,  
y mi dispersión / cámbiala en alegría.

... / y Tú solo  
y todo tu Judá / ...

Y todas las normas / que...  
desparramados / como caminos.

El brillo de la luz, / y el círculo de la luminaria,  
...el mar y el Río, / y todos los confines.

Fuerte en obras, / grande en hazañas,  
magno en proezas / y bueno en acciones,

que exista por generaciones / el encanto de los cánticos,  
poemas y canciones / y versos de alabanza.

Gloria de tu pueblo, / que aquellos de quienes te has compadecido,  
por la misericordia... / sean ensalzados.

Tuyas son las magnas acciones, / el misterio de las criaturas,  
y las luminarias / de gran tamaño.

## Cinco nuevos poemas de Yiṣḥaq ibn Gayyat

En el anterior volumen de esta revista he publicado algunos poemas de Yiṣḥaq ibn Gayyat, el poeta de Lucena, provenientes de fragmentos de la *Genizah* conservados en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge.<sup>1</sup> Resulta llamativo el gran número de poemas de este autor —unos editados, otros todavía no— que se encuentran en estos fondos. Es una prueba de la gran aceptación y difusión que alcanzó su obra poética religiosa.

En este trabajo voy a ofrecer el texto de cinco nuevos *piyyuṭim* del poeta de Lucena que se encuentran en los siguientes fragmentos: T.S., N.S. 108.121; 325.179; 108.70; 149.152 y 194.7.

Además, y pensando en la lista completa de poemas de este autor que algún día deberá prepararse, quiero mencionar dos fragmentos más de la *Genizah* que atribuyen explícitamente a Yiṣḥaq ben Gayyat dos poemas no conocidos hasta ahora, y de los que apenas se encuentra en esos manuscritos más que el comienzo. El estado fragmentario de los mismos no aconseja su publicación por el momento. En T.-S., N.S. 206.2 se encuentran las siguientes palabras:

1. Sáenz-Badillos 1981A [reeditado en este volumen, pp. 225-255]. El estudio más completo de los poemas religiosos de Yiṣḥaq ben Gayyat es hasta el momento la magnífica tesis doctoral inédita del Dr. Schmelzer, Bibliotecario del Jewish Theological Seminary de New York. Hace ya algún tiempo el Dr. Schmelzer tuvo la amabilidad de enviar un ejemplar fotocopiado de su tesis doctoral al Departamento de Hebreo de la Universidad de Granada. Lamentablemente, en el momento de redactar el artículo anterior no pude utilizarla. Al tomarla de nuevo en mis manos he podido comprobar que en Schmelzer 1965: 171 incluye gran parte del poema que yo publicaba en el referido artículo con el n° 7: לך יום ולי ליל. Sin embargo, los fragmentos que tuve ocasión de utilizar me permitieron completar dos estrofas del texto que no se encuentran en el manuscrito utilizado por el Dr. Schmelzer.

מי כמוך לראש השנה רבנו יצחק בן גיאת זל  
 יאור מחסה / בעבים שמש מכסה / בזכרי...

N.S. 237.1b le atribuye así mismo un poema que empieza con las palabras יום כלי ספתי, que con toda probabilidad deberá ser incluido entre sus obras.

### 1. T.-S., N.S. 108.121

Delante de un poema ya conocido de Yiṣḥaq ibn Gayyat, יענו, לב (Davidson 3242) se encuentra en este fragmento el texto completo de otro nuevo *piyyuṭ* del género *mi kamoqa*, formado por diez versos y en buen estado de conservación. El encabezamiento atribuye el poema a nuestro autor, y su nombre completo, Yiṣḥaq Gayyat, se encuentra en el acróstico, lo que hace absolutamente segura su atribución al poeta de Lucena.

Cada uno de los versos está formado por dos hemistiquios de nueve sílabas largas, en el conocido metro silábico hispano. Se mantiene la rima igual en todos los primeros hemistiquios (*-deka*) y en todos los finales de verso (*-neka*) con un efecto sonoro muy semejante.

El contenido del *piyyuṭ* es el habitual en el género, eminentemente latréutico: se exalta la grandeza, poder y sabiduría divinas, así como sus grandes prodigios, su omnipresencia y eternidad, junto a su gran misericordia. Quedan algunas oscuridades y ambigüedades en el poema. Así, en el verso 8, no sabemos si se habla de «los años de tus tiempos», o, lo que es más probable, de «tus dos tiempos», aludiendo al dominio divino sobre este mundo y el mundo futuro.

Como es sabido, no resulta fácil encontrar grandes novedades originales en este tipo de poemas, que en general gozan de aceptación en función de su rotundidad y su armonía formal, al tener todos un contenido muy similar. En todo caso, el autor se esfuerza por poner poéticamente de relieve la distancia infinita entre Dios

y las criaturas, tema central de la composición. El resultado es, sin embargo, un tanto intemporal, sin que sea fácil encontrar el sello personal del autor, ni el reflejo de la situación en la que escribe.

El estilo es decididamente bíblico, aunque no pueda decirse, como en tantas otras ocasiones, que se trate de un mosaico de citas escriturísticas.

He respetado en todo el texto del fragmento —no vocalizado—, con la única excepción de la supresión de כִּי, por razones métricas, al comienzo del hemistiquio del verso. He aquí el texto del *piyyuṭ*:

מי כמכה	ליצחק בן גיאת זל	
ומי זה רועה יעמד לְפָנָיִךְ	מי כְּמוֹךָ ומי יועִידֶיךָ	
כי אם וְרוֹעֵךָ נְאוּר פְּנֵיךָ	יחיד בְּלִי יֵשׁ אַחֵר בְּלִעְדֶיךָ	
מגיד וקרא נָא הַיֵּשׁ עוֹנֶךָ	צוֹפֶה כָּל חַיּוֹת וְאִין בְּצַדֶךָ	
ועיני השֹׁכֵל הִמָּה עֵינֶיךָ	חֲכָמָה וְדַעַת בְּלִי סוֹדֶךָ	
פְּלִאָה וְתוֹרָה בּוֹרְאוֹת מִיָּנֶיךָ	קוֹשֶׁטָה לְעֵצָה בְּאִין פֹּה עֵדֶיךָ	5
נְאִי זֶה מְקוֹם יְהִיֶה מִחֵנֶיךָ	גָּאָה כָּל מְקוֹם מַעֲשֵׂה יָדֶךָ	
(כי) בְּכָל מְקוֹם אֶקְרָאֶךָ וְהִנֵּךָ	יְחַו כִּי אֶרְצֵן מִלְּאֵה הוֹדֶךָ	
וכה אין מוֹשְׁלִים מִי זְמַנֶיךָ	אַתָּה מוֹשֵׁל בְּשֵׁנֵי מוֹעֲדֶיךָ	
מָה יַעֲנֶה וְהוּ אִין קוֹץ לְשִׁנֶיךָ	תְּמִיד חַי מָה אִם יְהוֹדֶיךָ	
וְלֹה פְּפִיָּהֶם יְשׁוּרְרוּ בְּנֵיךָ	אֲכוּ כִפְסָה תַגְדִּיל חֲסִדֶיךָ	10

### Traducción:

De Yiṣḥaq ibn Gayyat *Mi kamoḵa*

¿Quién como Tú, y quién te emplazará?

¿Qué pastor se mantendrá en pie ante Ti?

Eres único y no hay otro fuera de Ti,

a no ser tu brazo y la luz de tu rostro.

Tú observas a todos los vivientes sin que haya nadie a tu lado;

hablas Tú y di si hay quien te responda.

La sabiduría y la ciencia son instrumentos de tu misterio,

y tus ojos son ojos inteligentes.

5 Tu verdad te sirve de consejo al no haber aquí

testigos tuyos; tus maravillas y tu adorno, los prodigios de tu diestra (Sal 45,5).

Se gloria todo lugar obra de tus manos,  
 mas ¿qué lugar te servirá de residencia?  
 Anuncien que la tierra está llena de tu gloria;  
 en cualquier lugar que te invoque, allí estás.  
 Tú dominas sobre tus dos tiempos,  
 sin que nadie gobierne igual los días de tus plazos.  
 Tú vives siempre, ¿qué dirá tu pueblo judío,  
 qué responderá si no tienen fin tus años?  
 10 En verdad, tu mano obra tus grandes favores,  
 y a Ti con sus palmas te cantarán tus hijos.

## 2. T.S., N.S. 325,179

Este fragmento contiene los siguientes poemas:

a) אַנא חיש ממעל, al que acompaña el título de קדושתא, atribuyéndolo a Yiṣḥaq ibn Gayyat. Acróstico: Yiṣḥaq.

b) יום הפילי תחינתי. Davidson (1682 י) lo atribuye a Yiṣḥaq ha-Leví bar Zērahyah ha-geronđ. En el fragmento va encabezado por las palabras גירה לה, lo que nos hace pensar que el autor puede ser el mismo, a pesar de las imprecisiones de este tipo de noticias. Acróstico: Yiṣḥaq.

c) שמחו ביום גיל, no recogido por Davidson, con el mismo encabezamiento גירה לה. El acróstico lee también: Yiṣḥaq.

d) בת בני בת בכורי (Davidson :l 1915), con el título y גירה y el acróstico: Yosef.

Nos fijaremos aquí únicamente en el primero de esos poemas, expresamente atribuido a Yiṣḥaq ibn Gayyat. El poema está formado por cinco estrofas monorrimas compuestas de cuatro pequeños versos cada una, con un mínimo de 5 y un máximo de 8 sílabas largas por verso, aunque predominan los de 6 sílabas, y especialmente los de 7. Puede decirse que hay un mínimo de metro, con tendencia a las 7 sílabas por verso, según un esquema

bien conocido en la poesía hebraico-española. Todas las estrofas comienzan por la palabra אָנָּא.

En cuanto al género, nos encontramos claramente ante una oración por el rocío (y la lluvia), el tipo de *šib 'atah* ampliamente documentado tanto en el *piyyuṭ* clásico oriental como en el hispano,<sup>2</sup> y que presenta aquí las características propias del género.

Sin embargo, en el presente poema la idea del destierro y la dispersión tiene tanto o más peso que la petición misma del rocío. La situación angustiada del pueblo y su dolor es en realidad el tema preferente, que llega a convertir el rocío tradicional en una posible metáfora: lo que el poeta está pidiendo es en realidad la ayuda y la liberación divina, mesiánica.

Lingüísticamente predomina el estilo bíblico clásico, reforzado por buen número de citas y alusiones. Con todo, puede encontrarse desde el arcaizante לְמוֹ (v.19) hasta formas tardías o posbíblicas como un caso de -לְ con acusativo (v.7), o las formas pasivas מְטַלֵּט (v.9), נָטַל (v.10). Todo ello corresponde perfectamente a los usos del poeta de Lucena, y no hay motivos serios para dudar de que la atribución indicada en el fragmento sea correcta. Este es el texto del *piyyuṭ*:

קדושתא יצחק בן גיאת

אָנָּא חַיִּישׁ מִמַּעַל  
עַד בְּלִי דִי בְּרִכְתָּךְ עַל  
נְאוֹת מְדָבָר וּשְׂדֵה בְּעַל  
מְטַל הַשָּׁמַיִם מֵעַל

5 אָנָּא יִשְׂאוּ בְּשִׁיר קוֹלָם  
נְפוֹצִים בְּשִׁנְעָר וּבְעֵילָם  
עַתָּת לִיבוֹלָם  
וְהַעֲמִים יִתְּנוּ קוֹלָם

2. Cf. Fleischer 1975: 196ss. y 384s.

אָנאַ צעיר מְטֻטֵּל  
 זֶה כַּמָּה שָׁנִים נָטַל 10  
 וְעֶצוֹר כְּבִטּוֹן שְׂאוֹל הוֹטֵל  
 מִתִּי יוֹלִיד אֲגְלִי טַל

אָנאַ חֲבֵשׁ מִחֶלֶה וְצִיר  
 לְנוֹתָר כְּעֵלְלוֹת בְּצִיר 15  
 וְעֵץ לַח בְּנֶשֶׁם כְּנֶשֶׁם צִיר  
 וְקָעַב טַל בַּיּוֹם קָצִיר

אָנאַ קוּמִם לְדַל חֶרֶד  
 וְכִצֵּל טָרֵד מִטָּרֵד  
 וְטַל יִשְׁעוֹן לְמוֹ בְּרֵד  
 כְּטַל חֶרְמוֹן שִׁירֵד 20

### Traducción:

*Qědušta'*

Yiṣḥaq ben Gayyat

Te rogamos: envía pronto desde la altura  
 tu bendición sin medida (Mal 3,10) sobre  
 los pastizales del desierto y los campos elevados,  
 del rocío del cielo de lo alto (Ge 27,39).

- 5 Te rogamos: que levanten su voz con cánticos  
 los diseminados por Šin'ar y 'Elam,  
 cuando les des su cosecha,  
 y los pueblos eleven sus gritos.

- Te rogamos: al joven desplazado,  
 10 desde hace muchos años arrebatado,  
 y al retenido, en el seno del Šě'ol arrojado (Jon 2,3),  
 ¿cuándo se le engendrarán gotas de rocío? (Cf. Jb 38,28)

Te rogamos: cura la enfermedad y el dolor  
 al que quedara como rebusco de vendimia (Mi 7,1),

- 15 Y da al árbol fresco (Ez 21,3) aroma como lluvia de savia,  
y como nube de rocío el día de la siega (Cf. Is 18,4).

Te rogamos: pon en pie al pobre tembloroso,  
y como una sombra destierra al que le expulsara,  
y que el rocío sirva de apoyo al dispersado,

- 20 como la rociada del Hermón que desciende (Sal 133,3).

### 3. T.-T., N.S. 108.70

Tres estrofas de un poema atribuido expresamente a «Ben Gayyat». El acróstico, [יצחק], nos indica que su autor es con toda probabilidad Yiṣḥaq ibn Gayyat. El Dr. Schmelzer cita las primeras palabras del *piyyuṭ* en su tesis doctoral inédita,<sup>3</sup> señalando que en T.S., H 15/3 se encuentran, tras otros poemas del mismo autor, el encabezamiento והלא איצא רהט y el *pizmon* completo en la siguiente forma:

זכים עוד ינובון בשבה / דשנים ורעננים יהיו

Sin embargo, el texto mismo del poema no era conocido. En el fragmento que ahora comentamos se encuentran las tres primeras estrofas de este *piyyuṭ*. Aunque hemos tenido que completar algunas pequeñas lagunas del manuscrito, el texto se encuentra en un estado aceptable de conservación, y sin vocalizar. De acuerdo con el acróstico, faltaría al menos otra estrofa.

El poema está escrito en metro silábico hispano-hebreo. Cada una de las estrofas está formada por tres versos de 7 + 7 sílabas largas, con cesura y rima igual al final de hemistiquio y de verso. Únicamente el segundo hemistiquio del último verso se separa para rimar con el *pizmon*.

3. Schmelzer 1965: 195.

El tema de הרהט, tras algunas consideraciones iniciales de tipo sapiencial, se centra en la ciudad de Jerusalén, a la que con toda probabilidad se referiría el «tú» femenino de la 2ª y 3ª estrofas, como seguramente indica la alusión a Is 33,20. Sin embargo, no parece referirse tanto a la ciudad histórica, sometida a los avatares de la época, como a la ciudad futura, morada y lugar de descanso para los justos.

Las citas y alusiones escriturísticas predominan en el texto y dan a su lenguaje un tono plenamente bíblico, dentro de la más pura tradición hispanohebra. Este es el texto hebreo del fragmento:

לבן גיאית זל

ותמימים סוד עולמים	יראת אל מוסד ימים
וברים תכמים מחכמים	ומרומים משפן רמים
כי תמיד באל חסיו	[יכלו?] מיהם בנעימים
דשנים ורעננים יהיו וג'	

מחדש פנעורים עננה	צור [את] רי שיבה וזקנה	5
ישים ערשף רעננה	למנת חלקה נעמנה	
בתוך אהלים ישליו	ואת שאנן שנה בשנה	
דשנים ורעננים יהיו וג'		

פחלק בן שמנים יצהר	חלקה בנבונים יצהר	
מעלתה ומגיא תדהר	ובמעלת מאר [ז] הר	10
(1) כגנות עלי נהר [היו]	ומנוחת בר וטהר	
[דשנים ורעננים יהיו וג']		

Traducción:

De Ben Gayyat

El temor de Dios es el fundamento de los días  
y los perfectos, el misterio de los mundos.  
Las alturas son morada de los excelsos,  
y los puros, sabios entendidos.

Acabarán sus días en delicias (Cf Jb 36,11),  
 pues siempre en Dios se amparan.  
 Lozanos y verdeantes vivirán... (Sal 92,15).

- 5 La Roca, después de la vejez y la senectud,  
 renovará como en la juventud el placer (Cf. Ge 18,12).  
 Por la porción agradable de tu herencia,  
 hará fresco tu lecho (Cf. Ca 1,16).  
 y tú serás lugar tranquilo (Cf. 1s 33,20) año tras año,  
 dentro de tiendas que gozarán de paz.  
 Lozanos y verdeantes vivirán... (Sal 92,15).

Tu comarca gracias a los sabios refulgirá  
 como la parte más feraz del aceite.

- 10 Y como subida desde tierra montañosa  
 será tu subida que desde el valle corre,  
 serás reposo para el limpio y el puro,  
 como jardines que a la vera del río se encuentran (Na  
 24,6).  
 Lozanos y verdeantes vivirán... (Sal 92,15).

#### 4. T.-S., N.S. 149.152

Poema de cuatro estrofas con *pizmon* que gira en torno al tema de la creación de los cuatro elementos. El acróstico lee Yişhaq, si bien el encabezamiento del fragmento precisa que su autor es Yişhaq ben Gayyat. El Dr. Schmelzer incluía en su tesis doctoral una parte importante de esta composición (versos 10-fin) tal como se encuentra en el fragmento T.-S., H 6/62.<sup>4</sup> A pesar de que el manuscrito no hace mención alguna del autor,

4. Schmelzer 1965: 209s., nº 26.

el Dr. Schmelzer deducía por el contenido y el estilo que se trataba de un poema de Yişhaq ibn Gayyat. El nuevo fragmento, N.S. 149.152, presenta el texto completo del poema (a pesar de algunas oscuridades y pequeñas lagunas), precisando en el encabezamiento el nombre de autor, y confirmando de esta manera la suposición del Dr. Schmelzer.

La estructura métrica del poema es cuantitativa, siguiendo el esquema habitual del metro *hazağ (marnin)*: *mafā 'ilun mafā 'ilun / mafā 'ilun mafā 'ilun*. Un solo verso, el 19, se sale de este esquema en el texto de los dos fragmentos, al estar probablemente corrompido. Las estrofas tienen un número variable de versos: 5 la primera, 6 la segunda y 7 las dos últimas. El verso final de cada una de ellas rima con el *pizmon*, cita literal de Is 45,15; la primera estrofa sigue esa misma rima en su totalidad. Dentro de cada verso, hay rima interna en los dos esticoi.

El texto del poema presenta algunas oscuridades que no resultan fáciles de interpretar ni siquiera comparando el texto de ambos fragmentos, que por lo demás es bastante similar. He tratado de respetar al máximo el texto, sin modificarlo más que en muy contadas ocasiones en las que la métrica lo exigía. Aunque en general sigo el texto de este nuevo fragmento, he señalado en nota las discrepancias del utilizado por el Dr. Schmelzer, del que he tomado también dos lecturas como más probables.

Respecto al contenido, que no siempre es fácil de seguir hasta el último detalle, ya se ha indicado que se centra en la creación de los cuatro elementos, fuego, tierra, agua y aire, tratada igualmente en otros poemas de nuestro autor y bien conocida en la tradición judía.

La primera estrofa puede considerarse introductoria: en ella se presenta al comienzo la grandeza inalcanzable del Creador, para destacar a continuación su iniciativa de manifestarse al corazón humano y su decisión de residir en el mismo. La segunda estrofa aborda directamente la creación de los cuatro elementos, contemplada como una acción unificante y aglutinante. A la fijación de la esfera sigue la mención de los tres primeros elementos, fuego,

tierra y agua. La tercera estrofa describe la situación de los cuatro elementos en el universo: el fuego arriba, la tierra y el agua en la parte inferior, y el aire en medio. Dios aparece como Señor y Árbitro supremo entre los cuatro fundamentos. La última estrofa amplía esta última idea: el Señor manda y los elementos obedecen con diligencia. Mediante esos elementos rige Él el mundo y hace justicia sobre buenos y malos. Este es el texto del poema:

ליצחק בן גיאת זל		בשמך רחמן	
להודיע	לשון פלאך	ל...ך	יקר הודך
להשמיע	תהלתך	...מעיד	ופיו [גיד]
ומביע	דבר מגיד	ונשא על	ואתה על
והופיע	עמק סודך	ללב דלך	ותתגלה
ורקיע	גנה אהל	ולא במכון	ובו תשכון
		אל מסתתר אלהי ישראל מושיע	5
יסודיך	בראש אדני	לכל תכנית	צפון תכנית
כבודיך	כעל מצור	לארבעתם	ואת חצבתם
בסודיך	ולא עמד	לבד חכמה	כלי יש מה
מאודיך	אזי קמו	והלכדם	בהתאחדם
פלדך	מאור פוכבי	ובו נבקע	וחוג נתקע
להשקיע	ומימיו בו	עפר מוצק	נרץ ליצק
		פז אל מסתתר וג	
ומעים	לחדרי כל	ואור חבק	תזה אבק
במאזנים	מנשאים	כאלו הם	במראיהם
לשמים	והיגיע	לרום נשקל	יקוד אש קל
נחשתיים	בתקבירי	באון נחפר	נכף עפר
תנות מים	בגבו ל	נשים נחת	שכן תחת
בבינים	כעוף יעוף	אזיר רוח	ושם נוח
ומה ירשיע	נתשקיש	בם ותצמיד	תלא תפריד
		פז אל מסתתר וג	20

יְהוּדִיָּה	הִגִּישׁ אוֹ מִי	וּבוֹ סוּדָה	קָשׁוּר הוֹדָה
וְעֵדִיָּה	יֵאִיצוֹן לָהּ	וְתִקְרָאֵם	בְּעֵת תִּרְאֵם
עֲבָדִיָּה	יְרוּצוֹן פַּ	וּבֵית חֶפְצָהּ	וְאֵל אֲרָצָהּ
בְּאֵדִיָּה	לְמִי הֵימָּ	נְיוֹם תִּצּוֹר	בְּיוֹם תַּעֲצוֹר
בְּנִדְיָה	הַמּוֹן רוּחַ	[וְ]הַתְּפִישׁ	נְכַל חֶפֶשׁ
חֲסָדִיָּה	וְתִמְטִיר בֵּית	שָׂדֵה מִבִּישׁ	וּבֶם הוֹבִישׁ
וְתִרְגִּיעַ	וְתִנְיַעַ	וְתִסִּיעַ	וְתִקְנִיעַ

פֹּא אֵל מְסַתֵּתֵר וְגַ

1. (להודיע) יודיע ק. 15 יקוד) והד ש. לשמים) למרומים ק. 16 נחפר) חפר ש. 19 (מה) ומי ש. 23 תעצור) תעזור ק.

T.-S., HSchmelzer , 6/62: ש. N.SCambridge ,149.152 ק:

#### Traducción:

- En tu nombre misericordioso. De Ben Gayyat  
 El esplendor de tu gloria...  
 el discurso de tus maravillas manifiesta.  
 Y su boca dice... declara  
 tu alabanza anunciándola.  
 Mas Tú eres sublime, encumbrado por encima  
 de la palabra del que habla o se expresa.  
 Y te manifiestas al corazón que extrae  
 lo profundo de tu secreto y resplandece.
- 5 En él resides, y no en el lugar  
 de la morada de la tienda ni en el firmamento.  
 Dios escondido, Dios de Israel salvador (Is 45,15).
- Hay un tesoro de perfección para todas las formas  
 en la cima de las bases de tus fundamentos.  
 Y Tú los labraste a los cuatro  
 —como sobre un baluarte—, glorias tuyas,  
 sin que nada, fuera de la sabiduría,  
 estuviera presente en tu consejo.
- 10 Cuando los unificaste y mantuviste unidos,  
 se alzaron tus fuerzas,

y la esfera quedó fijada, y en ella brilló  
 la luz de tus estrellas llameantes,  
 apresurándose a derramar el polvo condensado,  
 y a regarlo con sus aguas.  
 Dios escondido...

- Ve el polvo, y la luz que abraza  
 el interior del universo y sus entrañas;  
 15 parecen como si fueran  
 pesados en una balanza:  
 la llama del fuego, ligera, pesa poco,  
 y llega hasta los cielos,  
 mientras el platillo del polvo se hunde con fuerza (Cf. Jb  
 17,16)  
 como si estuviera cargado de bronce,  
 morando en la parte inferior, y poniéndolo debajo,  
 en su depósito, para almacenar las aguas.  
 Y da reposo al aire, al viento que  
 como pájaro revolotea entre ellos.  
 20 Ciertamente Tú los separas y los unes,  
 y los apaciguas, y ¿qué podrá dañar? (Cf. Jb 34,29).  
 Dios escondido...

- ¿Hay alguien ligado a tu gloria o depositario de tu secreto,  
 o quién te alabará?  
 Cuando Tú los ves y los llamas,  
 se apresuran hacia Ti y hasta Ti,  
 y hacia tu tierra y tu querida casa  
 corren lo mismo que tus siervos.  
 25 En ocasiones retienes, y en ocasiones cierras  
 las aguas del mar con tus nubes.  
 Tú todo lo investigas, y tomas  
 la agitación del viento en tus manos,  
 y con ellas secas el campo del que afrentara,  
 y haces llover sobre tu casa favorecida,

y humillas, desarraigas,  
pones en movimiento y das descanso.  
Dios escondido...

##### 5. T.-S., N.S. 194.7

Además de dos poemas fragmentarios en el recto, el verso de esta hoja de papel de 125 x 225 mm. contiene cinco estrofas bastante completas de un *ofán* explícitamente atribuido a Yiṣḥaq ibn Gayyat. En la primera estrofa se encuentra así mismo el acróstico [יצחק].

El poema utiliza como *pizmon* el texto de Sal 113,2, con el que rima la primera estrofa y el último verso de las restantes. El número de versos varía de una estrofa a otra: 6 en la primera, 7 en la segunda y quinta, y 8 en la tercera y cuarta. No se excluye que puedan faltar uno o dos versos en la primera estrofa, ya que el acróstico podría ser en realidad אני יצחק. La estructura de cada verso es de 3/3/6 sílabas largas, en metro silábico, rimando entre sí los dos primeros esticoi de cada verso.

El fragmento, no vocalizado, tiene algunas zonas bastante dañadas, por lo que la lectura es muy difícil. En ocasiones, el texto que presento no puede ser más que una conjetura. Si a eso añadimos algunas pequeñas lagunas en la parte inferior del fragmento, habrá que reconocer que ni el texto ni su traducción pueden considerarse como definitivos. En todo caso, he juzgado que el poema tiene el suficiente interés como para merecer su publicación en este estado imperfecto.

Especialmente significativo es el contenido de este poema: las dos primeras estrofas tienen básicamente a los ángeles como tema central, como suele suceder en las composiciones pertenecientes al género del *ofán*. Pero al final de la segunda estrofa se plantea lo que será el tema exclusivo en las tres restantes: la asignación a las doce tribus de Israel de cada una de las piedras del pectoral,

de acuerdo con Ex 28,17ss., y así mismo de uno de los signos del Zodiaco que les será especialmente favorable.

Son por tanto dos partes claramente diferenciadas. La primera (vv. 1-11) trata exclusivamente de los ángeles, y contiene expresiones e imágenes similares a las que emplea el poeta de Lucena en otros poemas del género, describiendo las funciones angélicas y su papel como servidores cósmicos del Altísimo.

La segunda parte (vv.12-fin) es la más original, al menos dentro de la poesía de nuestro autor. En realidad, desde la perspectiva global de la tradición literaria judía, se trata de un tema conocido y tratado previamente con relativa frecuencia. La correspondencia de las piedras preciosas del pectoral<sup>5</sup> con las tribus de Israel se inspira claramente en el ya citado pasaje del Éxodo. Y, aunque en la tradición judía caben diversas versiones acerca del orden de las tribus, en este poema se sigue sin variantes el de Ex 28. El tema ha encontrado un amplio eco en la literatura judía.<sup>6</sup>

Por otra parte, la correspondencia de las 12 tribus con los 12 signos del Zodiaco resulta igualmente una idea muy sugerente para los aficionados a las especulaciones numéricas en la *haggadah* judía.<sup>7</sup> Baste recordar un par de textos rabínicos: «Esta es la ofrenda de la dedicación del altar...: doce fuentes de plata de acuerdo con las doce tribus... doce incensarios de oro, de acuerdo con los doce signos del Zodiaco» (Ps.Jon. a Nu 7,84).<sup>8</sup> «Las tribus se fundan en el orden del mundo: el día tiene 12 horas, la noche tiene 12 horas, el año tiene 12 meses, y hay 12 signos del Zodiaco (y 12 piedras en el *'efod*)» (*Tanḥuma* B, 1, 90b).

5. La identificación exacta de cada una de las piedras del pectoral sigue siendo un tema debatido, y se ofrecen interpretaciones muy diversas. He seguido básicamente la traducción de Cantera-Iglesias 1975, con algunas correcciones en casos en los que la filología actual prefiere otra solución. Las traducciones más antiguas de la Biblia, *Septuaginta*, *Targumim*, etc., tienen opiniones muy distintas sobre las equivalencias de las piedras.

6. Cf. Ginzberg 1909-1938: III 169ss.; VI 69.

7. Cf. Ginzberg 1909-1938: VI, 401-2.

8. Traducción de Martínez Sáiz 1977.

No es extraño que este tipo de correspondencias aparezcan una y otra vez en la literatura judía, y que merecieran la atención de los viejos *payyēṭanim*, como Qallir, o la de otros poetas medievales.<sup>9</sup> En todo caso, no hace falta remontarse demasiado lejos para encontrar precedentes directos del tema. Šēlomoh ibn Gabirol, algo anterior al poeta de Lucena, en su poema <sup>10</sup>באפדת חשן alude a las 12 tribus y su relación con las 12 piedras del pectoral; y un paralelo más próximo todavía se encuentra en su poema <sup>11</sup>נשמת שבט ראובן en el que aparecen los mismos elementos que en el poema que ahora comentamos: las 12 tribus, las 12 piedras y los 12 signos del Zodiaco, exactamente en el mismo orden y correspondencia. Aunque es verdad que el poema del maestro de Lucena resulta más artístico y elaborado, los precedentes están claros.

Por lo demás, este tema daría origen a toda una literatura de «lapidaria» o tratados de piedras preciosas, que corrían de mano en mano durante la Edad Media, como en su día pusiera de relieve Steinschneider.<sup>12</sup> Algunos de esos tratados, escritos en griego, latín, alemán u otras lenguas, tratan directamente el tema de las 12 piedras del pectoral. Resulta significativo el comienzo de uno de esos lapidarios anónimos: «Duodecim sunt lapides qui continentur in 12 signis celestibus...». El comentario de R. Baḥya de Zaragoza a Ex 28,17ss. desarrolla ampliamente este tema, y tendrá importante influjo en obras posteriores.

Un rasgo característico de nuestro autor es la óptica totalmente favorable con la que ve el entronque cósmico de las tribus de Israel: la asignación de cada uno de los signos del Zodiaco ha representado para ellas un verdadero favor divino, ya que los poderes del Cosmos contribuyen decisivamente a la grandeza de las tribus. Los verbos y adjetivos que emplea en este contexto

9. Cf. Zunz 1865: 24s.; 601, aludiendo a varios poetas medievales que escribieron sobre este tema. No se incluye entre ellos al poeta de Lucena.

10. Ed. Yarden 1971-1972: 277s.

11. Ed. Yarden 1971-1972: 475s.

12. Steinschneider 1897.

nuestro poeta podrían ser considerados como triunfalistas. La perspectiva del Israel desterrado y sojuzgado, tan destacada en otros poemas, está aquí totalmente ausente, sin destacar otra cosa que la gloria del pueblo escogido.

Esta es la correspondencia que establece nuestro poema entre las tribus, piedras y signos zodiacales, siguiendo el orden de Ex 28 y tomando como comienzo del año los meses primaverales:

Rubén	Aries	rubí
Simeón	Tauro	topacio
Leví	Géminis	esmeralda
Judá	Cáncer	turquesa
Issacar	Leo	zafiro
Zabulón	Virgo	diamante
Dan	Libra	jacinto
Neftalí	Escorpio	ágata
Gad	Sagitario	amatista
Aser	Capricornio	crisólito
José	Acuario	ónice
Benjamín	Piscis	jaspe

Este es el texto hebreo del poema:

	אופן למ יצחק בן גיא את זל	
אמציים	אשר נצצים	אמציים
נצבים	ומטיבים	נצבים
צפפים אל	אגן אל	צפפים אל
חזיונם	והגיונם	חזיונם
קול נשאים	במוראים	קול נשאים
נצמחי תם	בנחתם	נצמחי תם
והי ישם אל	מברך מעתה ועד עולם פי	
אן נאן	כל שנאן	אן נאן
במו מנן	עלי ענן	במו מנן
נשמרים	במשמרים	נשמרים

רוממוהו בלב רופף במנלות בחוג אופף במזל חבל סופף שמים עשרה אל מולם	כמוכן בחיל במנחים בלי לבט באבניהם	אגדי חיל בני קנויים וכל שבט נכונים הם יהי שם וג' 15
--	--	---

שבט ראיבן נכשר במעוזו שמו חשר לשמעון אחריו יישר יסודתו בהוד ישר בברכת אזי אשר יחוד תאומים הנכשר טור נפך המוכשר ידע ומבין כל נעלם	בתוך אדם הנפלא החמודה ברוב מישור הדר נוי למזלו נשי אגדה לא נסטן	הלא קדם ועל טלה ועל פטדה ומזל שזר וכן לוי 20 והוכן לו ויהודה וגם סרטן יהי
---	--	---

ליששכר אבי משנה בחקקו הגשו למנה לזבילון ככל עונה קבועה לו כמעונה במאזנים באמונה במעלצה וברננה לנפילי במתנה לגד וקשת היות נשלם	בטור ספיר הנהיה היות שלום הכלולה בלשם דן להטיבו הלא קרב הושמה	וכן השפיר 25 ובארניה וטור תקלום והבתולה ולקהל דן וקבע שבו 30 והעקרב ואחלקמה יהי
--	--	---

לשבט אשר בכלל רבות גדולתן במכלל לשבט יוסף נכלל כעין נחשת קלל אחי לל נכתר ונעטר ונכלל לשם בוראם ... למ	במזל גדי שמו באשיש לב עלילי שם נגהם לבגמיון המיופה ומחויים	אזי בהודי 35 ועל תרשיש מזל דלי וטור שהם ודג... ועל ישפה 40 ים... יהי שם
---	--	--

## Traducción:

*'Ofán.* De Yişhaq ben Gayyat

Los fuertes que centellean como llamas de fuego en sus esferas,  
están en pie produciendo complacencia mientras van ejecutando  
sus melodías.

Canturrean en dirección al disco divino, y vuelan por los confi-  
nes de su territorio.

Su vista y su habla están confundidas de reverencia y placer.

- 5 Elevan la voz con temor, tanto éstos como todos los demás.  
Y los brotes del Perfecto, mientras dirigen, recitan cánticos con  
sus altas voces.  
Bendito sea el nombre del Señor desde ahora y para siempre  
(Sal 113,2).

¿A dónde, a dónde todos los ángeles con seis (alas) se elevan  
volando?

Numerosos, alborotados, llenando de ruido los cielos con su es-  
trépito.

- 10 Están de guardia en sus puestos, mientras su cabeza se humilla  
inclinándose.

Las tropas militares, igualmente poderosas, le ensalzan con co-  
razón tambaleante.

Las criaturas fueron establecidas en las constelaciones zodiaca-  
les en la esfera que gira.

Y todas las tribus, sin pena, en la suerte de la fortuna moran,  
quedando dispuestas con sus doce piedras frente a ellas.

- 15 Bendito sea...

Ciertamente, al principio, dentro de rubí, la tribu de Rubén al-  
canzó el triunfo,

y en Aries el exquisito gracias a su fuerza difundió su fama.

Y sobre topacio precioso Simeón tras él logró éxito,

y la constelación de Tauro con gran equidad dominó gloriosa-  
mente su fundamento.

- 20 Y también Leví, hermosura de mi pastizal, fue bendecido con la esmeralda,  
y se le dispuso como constelación suya la unión venturosa de los Gemelos.  
Y a Judá, caudillo de la tropa, le resultó apropiada una hilera de turquesa,  
así como Cáncer, no desfavorable, que conoce y entiende lo oculto.  
Bendito sea...
- 25 Y también embelleció con una hilera de zafiro a Issacar, padre del estudio,  
y en Leo, que resultara en su porción, se lo pusieron como parte.  
Y una hilera de diamantes para que tuviera prosperidad Zabulón en toda estación,  
y la Virgen perfecta se le fijó como morada.  
Y a la comunidad de Dan con el jacinto dirigió fielmente en Libra.
- 30 Y fijó el ágata para favorecerle con alegría y regocijo,  
y el Escorpión en verdad se acercó a Neftalí con dones.  
Y la amatista se le asignó a Gad con Sagitario, para que fuera perfecto.  
Bendito sea...
- Entonces, para mi esplendor, en la constelación de Capricornio adornó a la tribu de Aser,
- 35 y sobre crisólito puso su nombre en la copa, para aumentar su grandeza con perfección.  
El signo de Acuario, con corazón acrisolado, a la tribu de José se le atribuyó,  
y una hilera de ónice convirtió su brillo en el del bronce bruñido.  
Y Piscis... a Benjamín, hermano...  
y con el jaspé hermojado fue coronado, laureado y ceñido.
- 40 ...y anuncian, en nombre de su Creador...  
Bendito sea...

## Diez *muwaššahāt* hebreas de Mošeh ibn ‘Ezra: traducción y comentario

En el Primer Congreso Internacional sobre poesía estrófica árabe y hebrea y sus paralelos romances, celebrado en Madrid en diciembre de 1989, cuyas actas están preparándose para la imprenta, presente un estudio de conjunto sobre las *muwaššahāt* del autor granadino Mošeh ibn ‘Ezra, intentando poner de relieve su significado para la historia del *muwaššah* hebreo y la del *muwaššah* andalusí en general.\* Quiero ofrecer aquí una traducción de esas *muwaššahāt* acompañada del estudio mas pormenorizado de cada una de ellas bajo el punto de vista temático y formal, comentando sus aspectos más relevantes.

Las *muwaššahāt* que se conservan de Mošeh ibn ‘Ezra son unas dieciséis (según la edición de Brody 1934), aunque si se excluyen dos de muy dudosa autoría y cuatro mal conservadas en las que falta la parte final, son en total diez las que merecen concretamente nuestra atención. Las hemos clasificado de acuerdo con la lengua en la que esta escrita su respectiva jarcha, árabe, romance o hebrea, siendo claro el predominio de las primeras.

Todo apunta a que el poeta granadino escribió todas o casi todas sus *muwaššahāt* en la primera parte de su vida, esto es, en su época de estudiante en Lucena, o en los años que vivió en Granada, antes de partir hacia su exilio en Castilla.<sup>1</sup> Sin embargo, cual-

\* [Sáenz-Badillos 1991B].

1. En mi ponencia en el Congreso citado, titulada «Las *Muwaššahāt* de Mošeh ibn ‘Ezra», me refiero extensamente a la interesante carta que le escribiera hacia 1086 Yēhudah ha-Levi, recién llegado de tierras cristianas, y en la que le cuenta como superó todas las dificultades para imitar un difícil *muwaššah* que le habían puesto como modelo, acordándose del nombre de «Mošeh» que le sirvió como talismán. Sin duda, conocía ya otras *muwaššahāt* escritas por Mošeh ibn ‘Ezra, y se esforzó por no quedar atrás en la nueva y compleja técnica.

quier intento de ordenarlas cronológicamente o de excluir el que pudiera haber escrito alguna de ellas en los últimos años de su vida (a pesar del arrepentimiento que afirma sentir por ese error de juventud en el *Kitāb* [57r]), no pasaría de ser una hipótesis gratuita.

## 1. CON JARCHA EN ÁRABE

n° 246 (*mah tašmĕ'il dodī*).<sup>2</sup>

-v-- / ---v--

¿Por qué a la izquierda tornas, amado mío / o a la derecha?  
¡Vuelve y entre mis pechos / dormir consiente!

Las palabras de boca del amado / duras me suenan,  
mas cual la miel sus amores / se me hacen dulces;  
5 mi corazón y mis entrañas / se arrancarían  
si su norma cambiara / o se apartara de  
su camino, si a reprensiones / oído prestara.

Del día y la noche / lo compuso la Roca,  
negros son sus rizos / claro es su rostro;  
10 si preguntáis por él, / cuál es su aspecto:  
lleva turbante oscuro, / se cubre con la túnica  
del alba, con furor devora / corazones de viejos y muchachos.

No digáis que su rostro / esta rojo  
de sangre de inocentes, no / erréis,  
15 que es de sangre de sus ojos / avergonzados;  
¡acercaos aquí a los hombres / de entendimiento y ciencia,  
que disciernan una de otra sangre, / un caso de otro!

2. Brody 1934: i 257s.

- ¿Qué será del que de amor pena? / ¿Quién doblegará  
al corzo? ¡El trazo de su mejilla / a las galas sonroja!
- 20 Por la noche de la separación ¡cuánto / el corazón se espanta!  
Si brilla el sol / de la copa en la diestra  
del ciervo, ¡ni tu propia vida / tendrás segura!

- ¡Oh ciervo! han robado / mi corazón tus dos  
ojos; teme al Señor / morador de la zarza,
- 25 devuelve lo que me quitaste, / para que no cante:  
*zalamta-nī fī l-ḥubb / zulman mubīn*  
*baynī wa-baynak rabb / al-‘ālamīn.*

(‘A mi amor maltratas, / claro se ve,  
pero está por medio / Dios el Señor’)

El *muwaššah* es un poema amoroso convencional del tipo del *sebi*, nada original, aunque bellamente construido. Los temas y motivos son los tradicionales: descripción de la belleza excepcional del muchacho, atracción que ejerce sobre su amante, y sufrimiento causado por su rechazo.

La estructura es plenamente clásica: preludio más cinco estrofas con vueltas. Hay encabalgamientos de un verso a otro. La rima de la jarcha y las vueltas es en *-in*. El metro está formado de manera sistemática por *mustaf‘ilun fi ‘lan* en la primera parte del verso, y *mustaf‘ilun* en el segundo (6 + 4 sílabas, con breve en tercera posición en ambos casos). El esquema métrico no corresponde con ninguno de los árabes o hebreos clásicos, aunque sí con el comienzo de una de las variedades del *basīṭ* (*mitpasēṭ*), lo que no parece tener ninguna significación, ya que el resultado es radicalmente distinto. No hay sílabas de más, ni licencias poco usuales.

La transición a la jarcha se hace sin violencias, teniendo en cuenta que el poeta no tiene que preocuparse por cambiar el género, y que la coincidencia temática entre la jarcha y el *muwaššah* facilita el paso de una a otra y lo hace natural. Sin embargo, la

jarcha queda claramente delimitada como canción independiente, en boca del poeta (en voz masculina).

La jarcha está en árabe, y Monroe-Swiatlo<sup>3</sup> la describen como 6-5-6-5, abcb, troqueo-dáctilo-troqueo-dáctilo.<sup>4</sup> Describir las primeras partes del verso como troqueos supone acentuar la sílaba breve que va en tercera posición, cosa que no parece muy probable en árabe, y que resulta impensable en hebreo; si tenemos en cuenta que la estructura de la jarcha se repite con toda exactitud en las vueltas y estrofas del *muwaššah* hebreo, manteniendo rigurosamente la presencia de una vocal murmurada en tercera posición en ambas partes del verso, no hay más remedio que replantear la acentuación de la jarcha. En mi opinión, y de acuerdo con la interpretación de la vocal murmurada como pretónica que ya he expuesto en diversas ocasiones, el acento principal tendría que ir en la cuarta sílaba, lo mismo que en todos los esticos de los versos hebreos.

n° 252 ('*ayin běli numah*).<sup>5</sup>

---v-- / ---v--

Unos ojos sin sueño / mi secreto desvelaron  
a todos, y aguas torrenciales / vertidas son mi testigo

de la hoguera de amor / en mi osamenta encendida;  
ya ni armas encuentro / para vengar mi sangre  
5 de mano del corzo que males causa / a mi y a mi sueño,

3. Monroe - Swiatlo 1977: 152, n° 70. He recogido la traducción que ellos proponen.

4. Ese «5» en la segunda parte del verso supone valorar como una sílaba mas el verso agudo, lo que es posible, si se tiene en cuenta que todos los finales de verso de la composición son agudos en hebreo; pero en contra podría estar el hecho de que hay finales de la primera parte que en hebreo son unas veces agudos y otras no, y no se puede contar en esos casos una sílaba más.

5. Brody 1934: 1 265s.

pues se pusieron / calumnias en boca de mi amado  
 contra mi y acabó conmigo, / el día de mi ruina celebrando.

- Ciervo es cuyo brillante rostro / sonroja a la luz de la mañana;  
 las víctimas de sus ojos / muchas son y sin cuento,  
 10 su corazón y razones, / una jaula de mentiras;  
     no caminaré ya erguido / pues se quebrantó mi fuerza,  
     a mi alma destrozó, / al volar de mi cuerpo, la partida.

- Lucero, que con la luz de su fulgor / Poniente al Oriente iguala;  
 es sin par, y lleva el nombre / del príncipe entre sus hermanos,  
 15 en su poder se asemeja / a el, y en sus virtudes;  
     grato es, de esbelta talla, / racimo de ‘*En Gedi*,  
     a cambio del cual mi espíritu / pondría en manos de mi  
     amado.

- Al ver sus mejillas con / hileras de preciados aromas  
 de mirra, a causa de lo que esconden / bebo amarga ponzoña;  
 20 con el filo de la espada de sus ojos, / mi sangre verter intenta;  
     tan excelso, que si las Pléyades / quieren ser adorno suyo,  
     les dirá y rogara: / «postraos a mis plantas».

- ¿De qué sirve? ¿Qué consigo / presentando mis suplicas?  
 ¡Sólo que la garganta / se inflame del amargor de mi grito!  
 25 Clamo de tanto enojo / sobre mi alma volcado:  
     *man kāna mazluma / wa-ḥašamuh qāḏī*  
     *ḥal yantašif bi-l-lāh / man ḥālu-hu hāḏi.*

(‘Al hombre agraviado / si el juez lo condena,  
 ¡Ay Dios! ¿Tiene alivio / quien tal es su pena?’)

*Muwaššah* que es a la vez poema de amor y de elogio a un personaje llamado Yosef. Se mezclan los motivos propios del género amoroso (del *šēbi*) y los del panegírico, con motivos totalmente convencionales y conocidos, aunque artísticamente entrelazados.

El poeta juega con las imágenes habituales de la belleza sin igual del amado y de la pena del amante por su amor no correspondido, y convierte todo ello en un bello panegírico. Aunque el ritmo es aparentemente simple, la forma conceptual y léxica es bastante rebuscada y elaborada, no precisamente «popular».

El *muwaššah* tiene también en este caso la estructura más común de cinco estrofas con preludio, y la jarcha en árabe dialectal.<sup>6</sup> La estructura de la jarcha, con dos hemistiquios de seis sílabas en cada verso (con breve en la tercera), deja su impronta en todo el *muwaššah*. El verso completo tendría la misma estructura que un solo hemistiquio del metro clásico *basīṭ* (*mitpasseṭ*) en una de sus variantes posibles, y en ese sentido su esquema métrico es el más «clásico» de todas las *muwaššahāt* del granadino. Sin embargo, no creo que se pueda considerar como una derivación directa de ese metro, sino más bien como un calco rítmico de la jarcha árabe, reproduciendo exactamente su estructura. En las vueltas, el paralelo rítmico con la jarcha, es total: el primer hemistiquio en el primer verso termina en *-mah*, y en el segundo, en *-lah*; la rima final es en *-di*. En las estrofas, se ha mantenido una misma rima en los primeros hemistiquios y otra, distinta, en los finales de verso, prescindiendo en este caso de la jarcha.

La transición a los versos de conclusión es muy rápida, sin ruptura temática ni formal con el contexto, pero es suficiente para mantener la independencia de la unidad de la canción final, que no está en boca de doncella tampoco en este caso: el mismo poeta recoge sus quejas contra el amado en el canto árabe, probablemente tomado del ambiente popular.

Monroe-Swiatlo<sup>7</sup> analizan el esquema métrico de la jarcha como hexasílabos amfibráquicos, abcb, acentuando la segun-

6. Como señalan Monroe - Swiatlo 1977: 150, n° 55, la rima de la jarcha es coloquial, pues riman *-di* con *-ḡi*.

7. Monroe - Swiatlo 1977: 150, n° 55. Seguimos la traducción que ellos proponen.

da y quinta sílabas; desde el punto de vista del texto hebreo del *muwaššah* no habría dificultad en aceptarlo, teniendo en cuenta que eso sería interpretar como tónica la sílaba que precede a la murmurada, lo que no es excluible; desde esa misma perspectiva tampoco habría inconveniente en considerar tónica la vocal que en cada caso sigue a la murmurada, esto es, la cuarta de cada verso; no hay anomalías en la posición de las vocales murmuradas en hebreo, aunque a veces haya que hacer móvil un *šēwa* ’ quiescente (cf. v. 11), de acuerdo con la licencia clásica bien conocida.

nº 253 (*sod libbi u-mašpuni*).<sup>8</sup>

---v---

El secreto de mi corazón y mi tesoro,  
los descubrieron los torrentes de mis ojos.

Censor, calla, afloja:  
el corzo, a dilacerar presas habituado,  
5 tiene insensible el rostro, dura la cerviz;  
su amor me ha afligido,  
y sin corazón me ha abandonado.

El ciervo de finas caderas  
al sol subyuga ante su faz;  
10 con las flechas de sus dos ojos,  
mi sueño me ha robado,  
y a plena boca me devora.

No he de olvidar mientras viva  
la noche que yació a mi costado,  
15 sobre mi lecho y mi litera;

8. Brody 1934: 1 266ss.

hasta el alba me estuvo besando,  
me dio a chupar el zumo de su boca.

¡Qué grata y hermosa su conducta!

¡Qué dulce el fruto de su paladar!

- 20 Mas falsedad y vacío es lo que vierte;  
se ha burlado de mí y me ha engañado,  
sin tener culpa ha querido destruirme.

El día en que mis ojos por el languidecían,  
y a su voz retemblaban mis oídos,

- 25 susurre con gran pena:

*kam uḥsin lahu ẓanni*

'asā yarġa' wa-yadkur-nī.

(¡Qué bien yo de él opino!

¡Qué vuelva y me recuerde!')

Típico *muwaššah* amoroso, del tipo del *šēbi*, puro juego formal sobre los tópicos propios del género: belleza del amado, y pena del amante que a pesar de haber gustado una vez las delicias del amor, no se ve correspondido. No falta la figura del «censor», el *raqīb* de la poesía amorosa árabe. Las imágenes son asimismo bien conocidas. El lenguaje, simple, con numerosas citas o alusiones de la Biblia.

La estructura es igualmente clásica, con preludio, cinco estrofas y jarcha final en árabe dialectal. El esquema métrico es muy simple, repitiéndose en estrofas y vueltas la estructura de los versos de la jarcha, siete sílabas con la cuarta breve; no coincide con ninguno de los metros clásicos, ni se puede analizar fácilmente desde ellos a menos que se fuercen las cosas. La rima es en *-ni*. Hay algunos problemas para explicar el poema desde la prosodia tradicional. Así, en el cuarto verso, un *šēwa'* inicial de más, en contra del metro. El *muwaššah* no tiene complicaciones, y puede buscar un aire «popular» en medio de su depurada elaboración; el

lenguaje y las imágenes resultan muy bellos por su misma simplicidad, sin salirse de los temas y motivos habituales del género.

La transición es muy sencilla, sin precisar cambios de género ni ruptura temática. No está puesta la jarcha en boca de doncella tampoco en este caso, sino en boca del mismo poeta que se identifica con el amante defraudado. Sin embargo, permite que se reconozca la jarcha que sigue como una composición independiente.

Monroe-Swiatlo presentan la jarcha<sup>9</sup> como heptasílabos yámicos (con acento en segunda, cuarta y sexta), señalando que el segundo verso puede reducirse a siete sílabas utilizando la llamada «ley de compensación» de la poesía romance: al comenzar por sonido vocálico, se fusionaría con el final vocálico del verso anterior, no contando como sílaba de este verso. Probablemente, el ritmo debe explicarse de otra manera, ya que no parece lógico que se acentué la sílaba menos fuerte, esto es, la cuarta, que es breve en toda la composición. El paralelo entre el *muwaššah* hebreo y la jarcha árabe impone una interpretación acentual distinta, aceptable para ambas, y evitando la acentuación de la única sílaba que no puede ser tónica en los versos del *muwaššah*.

n° 254 (*vošēbe betah*).<sup>10</sup>

---v--- / -v- (preludio y vueltas)

--v--- / -v- (estrofas)

Los que de paz gozáis no me hagáis reproches,  
pues sin corazón me abandonó el amor.

Mientras dure mi vida la voz de mi censor  
no he de escuchar acerca de mi amado;

5 que al ver de mi dolor la fuerza,

9. Monroe - Swiatlo 1977: 145, n° 5. Seguimos también en este caso su traducción.

10. Brody 1934: 1 268s. (11, 11s.).

un enemigo mío, el día que enfermo me dejara  
mi deseo, a consolarme vendría.

- ¡Por mi vida!, el corzo de bello aspecto y talla,  
llevaba en sus dos ojos ira y furor,  
10 hirióme y no me dejó aliento.  
De venir un profeta de Dios cuando muerte me daba,  
a proseguir mi acción habríame animado.

- De los humanos, el ciervo es mi señor;  
en verdad, leales me resultan sus heridas,  
15 grato me sería con ellas el peor trance;  
mi amante es, y cuando me entristece  
bien me parecería si a la muerte me llevara.

- Decid al más precioso de los corzos:  
«cuidado con el débil, a males habituado»,  
20 pues delante de él pende mi vida;  
si el corzo del néctar de su boca me alimentara,  
de enfermedad mortal me sanaría.

- Se le mudó el rostro al yo suplicarle  
que parara un poco para besar sus labios,  
25 de males de enfado padeciendo:

*yā zabī / bi-ḥaqq il-hawā šil-ni*  
*qāla lī / mariḍun anā da ‘-nī.*

(‘¡Oh corzo! / por la ley del amor, ¡ven a mi!  
Me dijo: / Enfermo estoy, ¡démame!’)

*Muwaššah* amoroso (del *šēbi*), totalmente regular, con pre-  
ludio, cinco estrofas y jarcha final en árabe. Los motivos y el  
lenguaje son convencionales, aunque bastante elaborados. Se re-  
chazan los reproches del «censor», y se insiste en la dialéctica de  
atracción y rechazo propia del género. Las heridas que causa el

amor, la cercanía incluso de la muerte para el que sufre tal mal, y el remedio del que sólo dispone el ser amado, son temas muy conocidos, pero bellamente expuestos.

Todos los versos de las vueltas tienen, como los de la jarcha, dos partes de distinto número de sílabas: tres en la primera y siete en la segunda, con breve en la segunda y en la cuarta respectivamente; esa segunda parte es idéntica a la estructura del *muwaššah* n° 253, aunque al añadirse la primera parte, de tres sílabas, el ritmo se altera muy sustancialmente. En las estrofas hay una sílaba menos en la segunda parte, pero a diferencia de las vueltas y la jarcha, los versos son agudos, y de esa manera es posible que el ritmo sea equivalente. En todo caso, los esquemas no parecen derivar de metros clásicos, pues son sustancialmente distintos.

La transición a la jarcha prepara de alguna manera el breve diálogo que en ella se contiene, con la pretensión del amante y el rechazo por parte del amado. Su función principal parece ser situar adecuadamente la acción dramática de la jarcha, que sin embargo queda perfectamente delimitada como cancioncilla independiente.

La jarcha la estudian y traducen Monroe-Swiatlo en su trabajo citado,<sup>11</sup> con la estructura 3-7-3-7, abcb, amfibraco-yambo-amfibraco-yambo. Sin embargo, no es seguro que tengan razón en la interpretación del ritmo. Con su acentuación, deberían considerarse tónicas las sílabas breves, y, en el caso de los versos hebreos métricamente paralelos, las vocales murmuradas, lo que, al menos en hebreo, no me parece justificable (sólo cabe pensar en que se acentué la sílaba que precede o, mejor, que sigue a la murmurada). La rima de las vueltas sigue escrupulosamente la de la jarcha, con rima final en *-ni* en ambos versos, mientras que el primer hemistiquio en el primer verso es en *-bi* y en el segundo en *-li*.

11. Monroe - Swiatlo 1977: 151, n° 60. Discrepamos algo en la traducción, que hemos tratado de hacer mas literal. (Paralelo que ellos proponen: ¿Qué habedes? / - Que mal de amores hé, Cej., 365, 136).

n° 259 (*me- 'ahab yaday*).<sup>12</sup>

-----

Por culpa del amor pierden fuerza mis manos,  
y a causa de la separación lloran mis ojos.

De tanto amor está mi corazón quebrantado,  
mas el dolor de la ausencia me domina,  
5 y pasa por mis ojos un torrente,  
que de sangre del corazón sacan sus aguas,  
y por eso en ningún momento callan.

En lágrimas baña mi lecho,  
mucho ha agrandado mis dolores,  
10 aun mayores por la partida de Yişhaq, y a mi corazón  
le recubren las penas sus paredes,  
y hasta su interior penetran.

Desde el día que marchó, se desterró mi gozo;  
al alejarse sobrevinieron mis dolores,  
15 temores de muerte sobre mi cayeron,  
que mis huesos cual carcoma devoran,  
y con el fuego del amor requeman.

Viste el ciervo hermosos ropajes,  
él solo de graciosa belleza se recubre;  
20 más dulce es su paladar que néctar y miel,  
los ojos que lo contemplan,  
nunca de mirar se oscurecen.

12. Brody 1934: 1 276s.

El día de su separación a Dios por su causa  
 ruego que sus pasos consolide  
 y bajo sus alas lo cobije:

*ḥafīz al-lāh ḥillan bāna*  
*wa-ra ‘u-hu ayn mā kāna.*

(‘Guarde Dios al amigo que partiera  
 protéjale dondequiera que esté’).

*Muwaššah* de estructura clásica, con preludeo, cinco estrofas y jarcha en árabe. El tema es el habitual del género «poema de amistad y separación», conservando los motivos e imágenes propios, aunque en hebreo resulta novedoso el empleo de la forma de *muwaššah*, todavía no generalizada para estos asuntos. La partida de Yišḥaq, a la que se alude, puede ser la salida de Granada del mayor de los hermanos Ibn ‘Ezra con motivo de la llegada de los almorávides, hacia 1090. Como sabemos por el testimonio del mismo Mošeh en una de sus cartas,<sup>13</sup> él fue el único de los cuatro hermanos que quedó en la ciudad durante algún tiempo, en situación particularmente difícil. Probablemente se trata de una composición de esta época, y los sentimientos en ella descritos, totalmente auténticos.

Aunque la jarcha árabe comienza por vocales breves en ambos versos (en metro no clásico), la relación del *muwaššah* con la jarcha es en este caso peculiar, ya que el autor emplea en hebreo el *mišqal ha-tēnu ‘ot*, sin sílabas breves; sin embargo, el número total de sílabas es el mismo de la jarcha, reemplazando las breves del texto árabe por sílabas con vocal plena. Este detalle me parece muy importante, teniendo en cuenta que es el único *muwaššah* de Mošeh ibn ‘Ezra que tiene este metro. En el texto hebreo hay problema para interpretar la posible acentuación o ritmo, de acuerdo con la derivación que se considere más probable para este me-

13. Cf. ed. Brody 1934: 1288.

tro, no pocas veces utilizado por nuestro poeta en composiciones clásicas: si deriva del *mutadārik* (*mašlim*), (4 veces -v-), el ritmo sería trocaico; pero tampoco puede excluirse que derive del *mutaqārib* (*mitqareḥ*), (4 veces --v), que daría un ritmo yámbico. La rima de las vueltas, como la de la jarcha, es en *-nah*.

Hay algunos problemas prosódicos en las estrofas. Así, en el verso 15 hay una sílaba breve inicial de más (*we-'emot*), en encuentro vocálico; lo mismo ocurre en el v. 23 (*lě-'el*); en el v. 24 un *šēwa'* móvil tiene que cerrar la sílaba anterior como quiescente: *'eqra'-l*. En el v. 19 hay una breve de más en medio del verso, y no se puede justificar por las licencias habituales,<sup>14</sup> a menos que la melodía misma sea la encargada de limar esas aparentes anomalías. En los primeros casos citados, desde procedimientos similares a los admitidos por la prosodia romance podrían también solucionarse todos los problemas.

El poeta mismo hace la transición a la jarcha, presentándola como una canción independiente, adecuadamente introducida por el contexto, sin cambio de género.

La jarcha, estudiada por Monroe-Swiatlo,<sup>15</sup> tendría el esquema 8-8, formada por troqueos, con el calco: «Dios mantenga a ausente amiga; / Dios la guarde adonde viva».

## 2. CON JARCHA EN ROMANCE

nº 261 (*ye'or bē-ma'pelyah*).<sup>16</sup>

--v-- / ---v--

Brilla en la oscuridad rubí sobre zafiro  
en mano del corzo que al sol avergonzar quisiera.

14. Aunque tal vez hubiera que corregir el texto, leyendo *bado* en lugar de *lěbado*.

15. Monroe - Swiatlo 1977: 145, nº 9.

16. Brody 1934: i 279ss.

- No basta a tus ojos con quitar la vida,  
 que además tu diestra sostiene las copas;  
 5 profiere tu lengua dichos tiernos o duros,  
     la muerte y el secreto de la vida muestras u ocultas,  
     enraízas y desarraigas, vedas y permites.

- ayuda a ...  
 cuanto han visto mis ojos vanidad es y encantos,  
 10 pues desprecia mi oído las pláticas de niños.  
     Remedio al corazón doliente el vino embriagador de su  
     boca,  
     su poema cuando recita el canto de alabanza.

- Si deseáis luz ... su forma;  
 si queréis poder... su señorío;  
 15 si buscáis Ciencia, él es su lengua;  
     por eso las bocas su hermosa joya sobre la pared  
     del corazón del Destino graban para ensalzar su memoria.

- Excelsa es la virtud de su nombre para expresarla.  
 Digo a mi corazón: ¿para qué empezar y repetir?;  
 20 callar pensaba entre tanto, mas he aquí  
     que se clama en las villas, despertando en las ciudades;  
     escucha, corazón sordo, que se avive tu oído.

- Una cierva graciosa al escuchar sus encantos,  
 deseó entregar sus bienes a cambio de su amor;  
 25 así canto pensando a su intimidad llegar:  
     *vaydes ad Išbilyā fī zayī tāğir*  
     *qebrare al-gudureš de Ibn Muhāğir.*

(‘Vas a Sevilla a guisa de mercader,  
 a quebrar los muros de Ibn Muhāğir’.)

O en árabe según otro ms.:

*namdī li-Isbilyā fī zayī tāğir*  
*naħtir wa-nataħarraš bi-aben Muhāğir.*

(‘Voy a Sevilla a guisa de mercader,  
 voy a incitar a Ibn Muhāğir’.)

*Muwaššah* que se conserva en regular estado, con algunas lagunas, a pesar de encontrarse en dos mss. de la *Genizah*. Tiene una peculiaridad nada común: en uno de los dos mss.<sup>17</sup> la jarcha está predominantemente en romance (con alto porcentaje de árabe, sin embargo); en el otro<sup>18</sup> se encuentra en árabe. La interpretación de la jarcha romance presenta serias dudas y notables correcciones que no resultan totalmente convincentes.<sup>19</sup> O es una traducción libre de la árabe, como se ha sugerido, o está peor conservada; la realidad es que la árabe hace la impresión de ser la original o la más antigua, aun teniendo en cuenta que la diferencia entre ambas radica solamente en unas cuantas palabras que en una de las versiones aparecen en romance y en la otra en árabe.

Aunque con términos claramente tomados de la poesía amorosa (y báquica), el contenido es fundamentalmente panegírico.<sup>20</sup> El nombre del destinatario viene sugerido por la jarcha: se trata casi con seguridad de Abraham ben Me’ir ibn Muhāğir, visir de al-Mu’tamid en la corte de Sevilla (1069-1091), a quien Mošeh ibn ‘Ezra había dedicado su *Sefer ha-‘anaq*.<sup>21</sup>

17. T.-S, H. 15,42, vv. 14ss.

18. Brit. Libr. Or 5557P, f. 8.; se trata del editado por Brody 1934.

19. La lectura de García Gómez 1990: 419, introduce varios cambios importantes, sobre todo en el tercer verso de lo que él interpreta como cuarteta de 6-5-6-5 con ritmo de seguidilla. Aunque aquí seguimos en buena parte la lectura de Solá-Solé, en mi opinión habría que revisarla por completo.

20. Obsérvese, sin embargo, que distinto es el clásico panegírico-*qašīda* y este tipo de *muwaššah*.

21. Cf. Ashtor 1979: 111, 172, 286.

El *muwaššah* es también «clásico», con preludio y cinco estrofas, y terminando en la jarcha ya comentada. Todos los versos hebreos están formados por dos partes desiguales, de 6 + 5 sílabas, con breve en la tercera en ambos casos (lo que parece invitar a un acento en la cuarta sílaba). Su esquema métrico no se parece mucho al de los metros clásicos, y no se deriva de ninguno de ellos. Son más regulares que la forma actual en que se lee la jarcha árabe.<sup>22</sup> La rima final es en *-ir*, con el primer hemistiquio en el primer verso en *-yah* y en el segundo en *-reš*.

La transición se inicia pronto, desde el comienzo de la última estrofa, en la que el poeta recurre a la figura de «una cierva graciosa», que rompe un tanto la línea del panegírico, aunque tiene claramente la función de presentar la jarcha, igual que en el caso de las otras dos *muwaššahāt* con jarcha en romance (y sólo en ellas), como un «canto de doncella».

nº 255 (*šo ’ālay ’eḳ lo ’ nišpanu*).<sup>23</sup>

--v-- / ---- / -v-

Los que indagáis como no se velaron de mi corazón las  
penas,  
preguntad al ciervo cruel que cual león devora.

El fragor de mi amor entre mis costillas oculte  
temiendo el ardor de su enojo, a no ser por las lágrimas  
5 que en el tumulto de mi dolor derramara, mis llagas desvelando;  
me afligieron mis ojos, que sabiendo el secreto de mi  
mente,  
en silencio a mi ciervo lo delataron, y se irritó conmigo.

22. En la que quedan problemas serios por resolver; lástima que no la incluyan Monroe-Swiatlo 1977.

23. Brody 1934: 1 269ss.

Tras los encantos de su hermosura va mi corazón ardoroso,  
 recogen mis ojos sus rosas de los jardines de sus mejillas,  
 10 mas él, airado, hace de su belleza arma de sus manos.  
     Mis enemigos de mí se apiadan al ver a mi adversario  
     con rostro luminoso, y el fuego mi carne devorando.

La Osa retira su luz ante su resplandor;  
 devora su pupila vigorosos leones al mirarlos;  
 15 enfurece y deja mi corazón por su dolor tronzado.  
     ¡Amigos míos!, no os quejéis, que si mi pena  
     sus ojos causaron, en ellos está mi mal y mi remedio.

Los rizos de su cabeza son como mi corazón oscuros, sus ojos  
 espada desenvainan contra mi dorso hasta dejarlo como sus  
 caderas;  
 20 por mi pena vierten mis ojos lágrimas a sus dientes parejas.  
     Ojalá, ¡Dios mío!, se consoliden los caminos de mi amado,  
     y se apiaden sus ojos de mi mal y de mi gran dolor.

Rompe mi corazón la corza con sus bellas palabras;  
 al recordar que el hombre con malicia quiebra los lazos,  
 25 canta ante mí con lágrimas la canción de los ciervos:  
     *adamay filiolu alienu ed el a mibi*  
     *kered-lu de mi vetari su al-raqībi.*

(‘Amé a un hijito ajeno, y él a mí;  
 quiérello de mi apartar su guardador’.)

*Muwaššah* amoroso, perfectamente clásico en su estructura, con preludeo y cinco estrofas, y jarcha final en romance. Aunque los motivos e imágenes son los habituales en la poesía árabe y hebrea de este carácter, están muy bellamente elaborados, con refinado rebuscamiento formal. Como es propio del género del *šēbi*, es tema central el amor no correspondido a un joven extraordinariamente bello. La insistencia en las alusiones a los ojos del

amante y del amado (mencionados directamente seis veces), y al corazón del poeta (citado cinco veces) proporcionan un tono muy especial, lírico e intimista, a la composición.

La jarcha y todos los versos de vueltas y estrofas tienen la misma estructura, nada simple: tres / cinco / cinco sílabas, con breve en la segunda y undécima.<sup>24</sup> Las estrofas tienen rima en los tres miembros de cada verso, mientras que las vueltas siguen escrupulosamente la rima de la jarcha: *-ay*, *-nu* en el primer y segundo esticos del primer verso, *-lu*, *-ri* en los del segundo, y *-bi* como rima final de ambos versos. El esquema métrico de los versos no me parece fácilmente derivable de ninguno de los esquemas clásicos utilizados en la poesía hebrea. No se dan licencias anormales en los versos hebreos, siendo de reseñar únicamente que en el v. 18 y en el 23 un *šēwa*’ móvil se hace quiescente.

Resulta significativo que en la última estrofa se introduzca repentinamente la figura de la «corza» a la que hasta ahora no se había mencionado. El poeta realiza así la transición (seguramente un poco forzada) a esa «canción de los ciervos», que junto a las otras dos jarchas romances recogidas por Mošeh ibn ‘Ezra, son los únicos casos de canto en boca femenina en las jarchas empleadas por Mošeh ibn ‘Ezra.

24. Se encuentra, con algunas diferencias, en *muwaššahāt* de Abū Bakr Yaḥya as-Saraqustī al-Ġazzār, autor del s. xi que puede ser algo anterior a Mošeh ibn ‘Ezra, y de Ibn Baqī, que muere pocos años más tarde que el poeta hebreo, en 1145. Según la interpretación de García Gómez 1990: 299ss., la jarcha tiene forma de seguidilla, 8-5-8-5. Compárese con el nuevo análisis de Jones 1988: 204ss. Según él, la estructura de las *muwaššahāt* árabes de los dos poetas citados puede derivarse del metro *madīd*, si bien señala que en el *muwaššah* y tal vez en la jarcha hebrea hay algunos cambios. Para el *muwaššah* hebreo y su jarcha, véase el estudio de Garbell 1953, seguido de las palabras de Cantera Burgos 1953.

La jarcha tiene problemas de lectura, y muchas variantes en los mss..<sup>25</sup> Entre los romanistas hay propuestas muy diversas de interpretación de esta jarcha, probablemente ninguna definitiva.<sup>26</sup>

n° 260 (*bi-mgure yēdidi*)<sup>27</sup>

--v--- / ----v---

Por las moradas de mi amigo me quejo, que desiertas quedaron,  
mis lagrimas por ellas vierto cual torrentes en eriales.

Vástagos de nube, de mi llanto hermanas, sus tiendas asolaron;  
yo he de dirigir mi marcha adonde pisan sus sandalias.

- 5 ¡Ay!, se fueron cual tienda de pastor, ¡ay de mí!, ¡ay por ellos!  
Los impulsa un mal Hado que el alma separa del cuerpo,  
extendida está su mano para que ni a uno solo se halle.

- Ojalá volara mi corazón a los reales de los amados;  
en mis pensamientos tal vez vería el árbol de los amores,  
10 si junto a aguas leales se levanta, o en lodo de engaños;  
y diría si de su seguro palacio siguen en pie los muros,  
o si la traición melló su cerrojo y esta su cerca caída.

Vientos propicios refrescan el ardor de mi corazón con sus mirras,  
si de día arrecia mi dolor, me traen sus escritos,

25. Brody 1934: 271 trata de entenderla como si el primer verso estuviera en árabe. Así, opina que el primer verso de la jarcha puede estar corrompido; de hecho hay muchas variantes: *'km 'y flyg lh* (o *ly*) *'nw'r* (Brody: «me descubrirá las luminarias?»); para el segundo verso sugiere: «y quiere mi sangre por culpa de mi pecado la maldad del que ve»?; lo que no tiene sentido alguno.

26. Cf. Sola-Solé 1973: 131ss. Las nuevas lecturas que ha hecho Jones 1988 de los manuscritos árabes piden sin duda un nuevo estudio por parte de los romanistas.

27. Brody 1934: 1 278s.

- 15 y por las noches sobre mi cama acercan raudos su imagen;  
 les pregunto por ese corazón tembloroso que vive cautivo,  
 si el peregrinar acabó con él o está débil y enfermo.

Escuché una voz terrible que mi espíritu afligió al alba:  
 pasa el carruaje de la partida para llevarse a Yēhudah,

- 20 hermosura en la mejilla de la *Torah*, gala de nuestra fe;  
 en el cuello de los piadosos es collar y joya su palabra,  
 su poesía, ajorca del brazo del saber, de su corazón loriga.

La hija del granado, de celos colmada, vaga solitaria,  
 quejándose de su rival, que se sienta a su costado,

- 25 y canta con sus ojos deseosos a la corza de su amado:  
 miš kunyadoš ʔodos benid, yo wolio la saṭia  
 mio womne otriš kaned, fī-al-qūra Balensia.

(‘¡Mis parientes todos, venid! Yo quiero la saetía;  
 mi hombre a otras canta en la cora de Valencia’.)

Según el encabezamiento, se trata de un *muwaššah* en honor de Yēhudah ha-Levi, entremezclando el canto de separación del amigo y el panegírico, menos acentuado.<sup>28</sup> Imágenes y motivos de la más antigua poesía árabe sirven para expresar en bella forma literaria el pesar que provoca en Mošeh (todavía en Granada) el alejamiento de Yēhudah ha-Levi. No faltan las tiendas desiertas, ni los sueños nocturnos, ni los vientos favorables, elementos todos absolutamente convencionales. No por eso es menos lírica y sincera la composición, que concluye en una hermosa escena de celos de la que es protagonista la «hija del granado», la ciudad de Granada.

28. La estudiamos brevemente, situándola en su contexto histórico, en nuestro artículo Sáenz-Badillos - Targarona 1988/89 [reeditado en este volumen, pp. 305-329].

El *muwaššah* tiene la estructura clásica completa: preludio y cinco estrofas con jarcha romance.<sup>29</sup> Cada verso de la composición tiene dos hemistiquios de 8 + 6 sílabas, con breve en cuarta posición en ambos casos. No es probable que se derive de ninguno de los metros árabes clásicos utilizados por los poetas hebreos. El ritmo tiende a apoyarse en la quinta sílaba, y además probablemente en la segunda (y, en su caso, en la séptima), con un esquema acentual bien conocido, el del hexasílabo dactílico, muy usado en la Edad Media hispana. En el v. 20 un *šēwa'* móvil se trata como quiescente, según la licencia admitida, siendo en lo demás totalmente regular.

La transición es muy artística, y consiste precisamente en la ya mencionada escena de celos, en la que el poeta introduce como sujeto femenino a la población de Granada, que se queja del nuevo amor que ha encontrado su amado Yēhudah, y entona su canto en romance.

La jarcha tiene varias palabras en árabe, y presenta todavía numerosos problemas de lectura.<sup>30</sup> Parece reelaborada por el poeta para adaptarla a la situación concreta, en la que el amigo se ha ido hacia el Este de Granada.

### 3. CON JARCHA EN HEBREO

n° 248 (*sute 'āḥabim*).<sup>31</sup>

--v--/ --v--

Ropajes de amor / visto como túnica;  
sangres de uvas / son mi delicia.

29. Conservada sólo en el ms. de la col. Adler (New York), 2818.

30. Hemos seguido básicamente a Sola-Solé 1973: 152ss., pero tiene muchas dificultades, agravadas por el hecho de ser un solo manuscrito el que hasta el momento se conoce; probablemente habría que cambiarla por completo, y creo que los romanistas deberían estudiarla de nuevo.

31. Brody 1934: 1 259ss.

- El labio de mi copa / me alivia el dolor;  
 al tomar como almohada / el seno de mi amado,  
 5 conoce mi pensamiento / y me dice:  
 «El secreto no ocultes, / siéntate a mi vera,  
 saca la miel de mi boca / y aprieta mi pecho».

- Sin malicia alguna / dan caza sus ojos  
 a los leoncillos / y causan su muerte;  
 10 mas de parte de Ḥiyya' / equidad testifican;  
 él pone a mi Destino / ante mí sonriente,  
 a cumplir mi deseo / corre cual mi siervo.

- Jardín perfumado, / manantial de fe,  
 a todos superan / su fama y poder;  
 15 gozo es de afligidos, / y su fortaleza.  
 En él me refugio / en pena y pavor,  
 mi porción y mi copa / sólo él mientras viva.

- El esplendor de sus loas / las bocas repiten,  
 con sus proezas / gana renombre la inteligencia,  
 20 más valen sus obras, / que caña y casia;  
 su mención es en mi boca / miel y delicia mía;  
 su aroma para mi olfato / mi mirra y mi nardo.

- ¡Oh, cuánto anhelo / hallar en sus ojos  
 gracia! mi orgullo / ante él he de abajar,  
 25 y con el canto de mis labios / recitaré a su oído:  
 «Siervo de su deseo / he de ser yo solo,  
 y del de sus hijos / mi prole y mis nietos».

*Muwaššah* de cinco estrofas con preludeo, totalmente según los cánones, si bien en este caso la jarcha está en hebreo. Se trata de un poema que comienza con las convenciones del poema amoroso para pasar después claramente al panegírico de Ḥiyya', elaborado igualmente utilizando los términos habituales del género.

En cada estrofa hay doble rima, el primer hemistiquio de los tres versos por una parte, y el segundo por otra. Lo mismo ocurre en la jarcha<sup>32</sup> y en las vueltas, si bien sólo la rima final de todas ellas es unitaria, en *-di*; en este caso, la rima de los primeros esticos de las vueltas es independiente de las demás.

Los versos tienen un esquema muy simple: cinco sílabas (agudas, por lo que podrían considerarse hexasílabos), siendo breve en todos los casos la tercera. No hay anomalías ni licencias prosódicas. El ritmo es claro, elemental, y es más fácil compararlo con los versos romances, (aunque en este caso no haya jarcha romance ni siquiera árabe) que tratar de derivarlo de uno de los metros árabes tradicionales. Si fuera válida la teoría de que el principal acento va inmediatamente detrás del elemento breve, serían pentasílabos (o, al ser agudos, tal vez hexasílabos) con acento en la cuarta.

Hay una brevísima transición a la jarcha, debido a que al no haber cambio de género, es el poeta mismo el que recita el canto. Pero basta el v. 25 para marcar la independencia de la jarcha como canto distinto del resto de la composición, como una unidad aparte.

La jarcha en sí, al no presentar ruptura lingüística con el cuerpo de la composición, queda mucho menos realzada que en las restantes *muwaššahāt* de nuestro autor; la lengua es tan bíblica como los demás versos; su único rasgo peculiar es un cierto estilo proverbial o sentencioso, con cierta tendencia al paralelismo que también puede apreciarse en otras «jarchas hebreas» similares.

32. Seguramente, mal editada por Brody 1934: habría que leer *rēšonaw* en lugar de *rēšono*.

nº 249 (*ta’wat lēbabi*)<sup>33</sup>

----V--V--

Anhelo de mi corazón y de mis ojos deleite  
es un ciervo a mi lado y un vaso en mi diestra.

Muchos son mis censores, mas yo no les escucho;  
ven, ¡oh corzo!, y los humillaré;  
5 ¡el Destino los consuma, la muerte los apaciente!  
Ven, ¡oh corzo!, dame de nuevo el ser  
con el néctar de tus labios, sácíame.

¿Por qué aturden mi corazón, por qué?  
Si a causa del pecado y por mi culpa  
10 yerro por tu belleza, el Señor está en ello.  
No hagas caso a las palabras de mi reprensor,  
testarudo, ¡ven y pruébame!

Se dejó seducir, y fuimos a casa de su madre,  
inclinó su hombro al yugo de mi carga;  
15 noche y día sólo yo con él,  
le despojé de sus vestidos, y el me desnudó;  
chupé sus labios, y el chupó los míos.

Una vez por sus ojos mi corazón arrebatado,  
le resultó pesado el yugo de mis faltas,  
20 ideó reproches, se encendió su cólera,  
gritó enfurecido: ¡basta, déjame!  
¡no me empujes, no me descarríes!

33. Brody 1934: I 261s.; Schirmann 1954/56: I 367s.; Sáenz-Badillos - Targarona 1988B: 157s.

- No me consumas con tu enfado, ¡oh corzo!,  
 asómbrame con tu amor, amigo mío, asómbrame,  
 25 besa a tu amado y cumple su anhelo:  
     si quieres dar vida, dame vida,  
     si matar deseas, dame muerte.

*Muwaššah* amoroso (sobre el *šēbi*), con estructura completa, preludio y cinco estrofas, con jarcha en hebreo. El tema es convencional, lo mismo que las expresiones e imágenes empleadas: dialéctica de atracción por el bello muchacho y rechazo de éste, aunque en este caso, tras haber accedido inicialmente a los deseos del amante. Hay un avance de la acción dramática: súplicas / consentimiento / enfado, lo que contribuye sin duda a la vivacidad del poema y a su carácter de obra literaria bien construida. Tiene un sello especialmente sensual, como es frecuente en Mošeh ibn ‘Ezra, y es posible que mediante una cuidada elaboración el poeta haya buscado darle un carácter mas o menos «popular».

La estructura métrica de los versos no corresponde a ninguna de las clásicas, ni puede claramente derivarse de ninguno de los metros tradicionales, si bien podría buscarse cierta relación con la mitad del metro *mutaqārib* (*mitqareb*); son diez sílabas, con breve en tercera y sexta posición; no hay cesura en medio, ni división del verso en *dalet* y *soger*. La rima de las vueltas y la jarcha, en *-eni*.

Apenas hay transición a la jarcha: ni se ha tratado de cambiar el género, ni hay expresiones que presenten las últimas líneas como canto independiente; la última estrofa es respuesta del poeta-amante al «corzo» amado, en lenguaje directo, y las palabras de la jarcha hebrea no son sino el resumen de la postura del amante.

La lengua de la jarcha es fundamentalmente bíblica, pero incluye la expresión *yeš bē-nafšak* que no se usa en la Escritura.<sup>34</sup>

34. Donde sólo aparece *yeš ‘et-nafšēkem* (Ge 23,8), o *yeš nafšēkem* (2Re 9,15); en hebreo rabínico se emplea también *yeš bē-libbo* (Sanh 6,6, etc.).

Tampoco es clásica propiamente la expresión *ḥefšēka la-hārog*. La construcción de la jarcha hebrea es también en este caso paralelística, aunque de carácter antitético.

Las diez *muwaššahāt* de Mošeh ibn ‘Ezra que hemos estudiado tienen exactamente la misma estructura general más extendida de cinco estrofas, preludio y jarcha, sin ninguna peculiaridad (ni siquiera emplea el *muwaššah* «calvo»), y sin ninguna complicación especial en la estructura métrica. Contrasta con formas mucho más complejas de otros autores posteriores. Incluso con *muwaššahāt* de su tiempo, como *lel maššēbot*, con una estructura de jarcha y vueltas mucho más desarrollada. Mošeh ha optado por la simplicidad.

Yēhudah ha-Levi y los Banū ‘Ezra de Granada\*  
con Judit Targarona Borrás

Yēhudah ha-Levi tuvo su primer contacto con Granada siendo todavía muy joven. Había nacido en Tudela hacia 1070, cuando esta ciudad era todavía parte del reino de los Banū Hūd de Zaragoza. Al poco tiempo pasaría primero a territorio cristiano, donde se educaría,<sup>1</sup> y luego a al-Andalus. Si son sinceras las palabras que escribe a Mošeh ibn ‘Ezra (y no hay razones serias para dudarlas), habría pensado desde un principio dirigirse a Granada para conocer a este ilustre poeta, pero diversos impedimentos no se lo permitieron. En una reunión literaria de intelectuales andalusíes que tiene lugar seguramente en Córdoba o Lucena, Yēhudah da a conocer su talento poético, improvisando brillantemente un *muwaššah* según el modelo de una difícil composición presentada en la tertulia; lo imita en forma de poema de alabanza dirigido a

\* En recuerdo de un buen hebraísta y gran amigo [Pacual Pascual Recuero], afincado en Granada y dedicado tantas veces al estudio de temas granadinos, queremos evocar la figura de otro hombre venido del Norte que también quedó prendado de la belleza de esta ciudad y de la acogida de los que llegarían a ser sus grandes amigos.

1. Así lo indica en una conocida carta (*šalom rab*) que escribe a Mošeh ibn ‘Ezra: ‘viene de Še’ir’, y conoce ‘la cultura de Dišan y Dišon’ (hijos de Še’ir), es decir, de los cristianos. La primera parte de la carta la publicó Davidson 1928: 319, a partir del fragmento T.-S., Misc. 35.46; Abramson 1970 pudo completar casi todo el texto gracias al fragmento T.-S., Misc. 3519; Wilsker 1988, utilizando el manuscrito Firk. 2,43, rellenó finalmente algunas pequeñas lagunas en un artículo aparecido después de su muerte. Una perspectiva completa y bien valorada de la misma puede encontrarse en el importante artículo del Prof. Fleischer 1986/87 [reeditado en Fleischer 2010: II 788-805], que nos ha llegado cuando este trabajo nuestro estaba ya en la imprenta.

Mošeh ibn ‘Ezra, y se lo envía junto con la ya mencionada carta;<sup>2</sup> el conocido personaje de Granada le invita a venir a su casa. La honda amistad que se fragua entre el poeta de Tudela y los cuatro hermanos de la noble familia granadina arranca sin duda de esos años inmediatamente anteriores a 1090: en esa fecha, la llegada de los almorávides acaba con el reinado del último señor zirí de Granada, ‘Abd Allah, y dispersa los restos de la comunidad judía que escapara a la matanza de 1066, y en concreto, a la familia de los Banū ‘Ezra.

No hay que olvidar la distancia existente entre Yēhudah ha-Levi y Mošeh ibn ‘Ezra en no pocos sentidos: el segundo era 15 o 20 años mayor, y tenía ya una autoridad reconocida, por su formación y su posición social, en el momento en que su joven amigo llegó a conocerle. Sin embargo, el aprecio sería mutuo, y los lazos que se establecieron, duraderos. Los demás miembros de la familia, y en especial Yišḥaq, el mayor de los hermanos, serían también muy estimados por Yēhudah y corresponderían a su afecto.

El trato con los Banū ‘Ezra ha dejado numerosas muestras de gran belleza en la obra poética de Yēhudah ha-Levi. A lo largo de esos versos pueden seguirse las líneas generales de la vida de todos estos personajes: la admiración que desde lejos siente por ellos el joven Yēhudah, su llegada a Granada; la partida de Yosef ibn ‘Ezra, el primero en dirigirse a la España cristiana; la salida de Granada de Yēhudah ha-Levi antes de la catástrofe de

2. Se trata del *muwaššah lel mašḥebot*, que Brody editara como escrita por el propio Mošeh ibn ‘Ezra (Brody 1934: 1 274s.), y que Y. David ha incluido recientemente entre los poemas de Yosef ibn Ṣaddiq (David 1982: 36ss.); siguiendo esa segunda opinión, basada en encabezamientos de manuscritos conocidos recientemente, lo hemos incluido en nuestra antología Sáenz-Badillos - Targarona 1988: 207 ss. En el trabajo mencionado, Fleischer 1986/87: 903s. apoya decididamente con argumentos esta última atribución, bastante verosímil a la vista de los datos de que hoy disponemos.

los años 90; la muerte temprana de Yĕhudah ibn 'Ezra; la partida de Mošeh al destierro castellano; la muerte al fin de Yišḥaq y del mismo Mošeh, ya anciano. Cada uno de esos momentos decisivos queda reflejado en las composiciones de Yĕhudah ha-Levi.

Los nombres de lugares concretos no son frecuentes en la poesía medieval. Los poetas suelen emplear vocablos alusivos, frecuentemente tomados de la Escritura, y con algún parecido con los lugares geográficos o sus nombres. En la poesía de Yĕhudah ha-Levi, Granada recibe el nombre de *Rimmon*,<sup>3</sup> o *Bet-Rimmon*,<sup>4</sup> con reminiscencias bíblicas y traduciendo el antiguo nombre de la ciudad. A su región se le aplica en una ocasión el calificativo de «la Galilea de Occidente»,<sup>5</sup> seguramente por la similitud con las tierras montañosas del Norte de Israel.<sup>6</sup> Casi con seguridad se alude a Sierra Nevada con el nombre de «Montes de Beter (o de Betarim)».<sup>7</sup>

No es tarea fácil la de datar los poemas que escribieron los autores medievales. Por lo general hay que basarse para ello en los datos que proporciona el mismo texto, no pocas veces ambiguo y sometido a categorías literarias, no históricas. Sin embargo, es preciso buscar una fecha al menos aproximada para entender

3. Véase Sáenz-Badillos - Targarona 1994: 220 n° 56 v.1 y Brody 1894: 1 151ss. v.29.

4. Cf. Sáenz-Badillos - Targarona 1994: 180 n° 45 v.23.

5. Cf. Sáenz-Badillos - Targarona 1994: 188 n° 47 v.17.

6. Sin embargo, la expresión que comentarnos puede interpretarse también de otras formas, bien la sea «región occidental», o «el cilindro o columna de Occidente». Este último término, «Occidente» lo emplea generalmente Yĕhudah ha-Levi para al-Andalus, reservando el de «Oriente» para los reinos cristianos de la península.

7. Cf. Sáenz-Badillos - Targarona 1994: 196 n° 49 v.20; 200 n° 50 v.3. El nombre está tomado de Ca 2,17, donde se utiliza en singular, y no se emplea en su sentido etimológico, «de las partes», sino con una fuerte carga afectiva positiva. Será frecuente su empleo en los poemas de Siŕn de Yĕhudah ha-Levi, refiriéndose en ese caso a los lugares de Palestina. Mošeh ibn 'Ezra emplea la expresión «montañas de Šĕnir» (Brody 1934: 1 n° 20 v.43) para Sierra Nevada.

con exactitud el significado mismo del poema. En el caso que nos ocupa, el análisis de las relaciones de Yěhudah ha-Levi con sus amigos granadinos requiere el esfuerzo de situar cada composición en épocas o períodos siquiera aproximados, y así mismo estudiar las posibles alusiones y relaciones verbales y temáticas entre los poemas de uno y otro autor que permitan establecer una cierta secuencia.

### 1. ENTRE 1085 Y 1090

De esta época es con seguridad la ya citada carta en prosa rimada *šalom rab* de Yěhudah ha-Levi a Mošeh ibn ‘Ezra.<sup>8</sup> Comienza con un elogio al sabio granadino y una presentación de sí mismo en tono humilde:

¡Paz abundante! Llegue la salvación a la luz de Occidente, al sabio entre árabes y hebreos, a la torre inexpugnable en día de lucha, a la sombra de favor en tiempo tórrido, al que tiene un nombre bueno y grato, a Mošeh el maestro, persona generosa y luminaria de los corazones, mañana sin nubes...

De parte del más insignificante y joven, que despierta el corazón de la amistad y enciende el fuego del amor, que viene de Šě’ir para iluminarse con la luz de los de muchas obras, las grandes luminarias, los sabios de Occidente de Sefarad...

Relata a continuación lo ocurrido en la tertulia literaria en la que se le pidió que imitara el *muwaššah lel maḥšebot* y las dificultades que tuvo para hacerlo, lo mismo que los demás poetas allí presentes, hasta que logró concluirlo pensando en el propio Mošeh. Envía el *muwaššah*, junto con la carta, al poeta granadino.

8. Véase la nota 1.

Este es el *muwaššah* que en esa ocasión compusiera Yĕhudah ha-Levi, y que acompañó a la carta:<sup>9</sup>

Desvelado el secreto, ¿qué voy a ocultar?  
La copa en la mano izquierda y mi amado en la derecha.  
Tú que me zahieres, ¡basta ya!, no creo en ti,  
he de irme por la izquierda si tú vas por la derecha.

- 5           Estando acostumbrado / a alegrías y gozos, / a ver ante mí  
              / el Edén y Galaad,  
              no he de hacer duelo / hoy, sino que / pasaré feliz / el resto  
              de mi vida.

Es mi boca un cáliz en la boca del ciervo, mira  
mi vino y mi dulce fruto boca con boca;  
no me sirven de remedio tus reproches,

- 10          te lo ruego, ¡deja de insistir tanto!  
              Médico inútil, / oigo una flauta / alegre al sonar / el vino al  
              filo de mi jarra.  
              Censor que agravas / las penas, ¡cesa! / Cual pobre reclama-  
              ré / al amado sus promesas.

Descubre el secreto del velado poema,  
alma mía, a la fama del príncipe y su gloria,

- 15          sea campanilla en su esplendoroso manto,  
              a cambio del escrito bordado de su mano,  
              brocado todo / en oro, corona / de la poesía de la Galilea /  
              de Occidente con que te adornas;  
              sea suma / de toda alabanza, / cargado del botín / de mi  
              máspreciado encanto.

9. *aḥar gēlot sod*. Cf. Sáenz-Badillos - Targarona 1994: 186-189 n° 47. Brody 1894: I 135ss.

- La sabiduría le dio el nombre de Heman  
 20 a Mošeh, el más fiel de todos mis deudos.  
 Para ti ha de ser el placer de mis pechos,  
 con la cinta de unos labios escarlata que saben a maná,  
     a melindre bañado / en miel, ¡oh / hermosísimo! Los nudos  
     / de los bordes de mi ropa  
     suelta; descubre / un pecho cual ola erguido, / como de  
     concubina / agraciada, y estruja mi seno.
- 25 A causa de su amor por él concluye ella  
 el poema amoroso con sus vueltas;  
 que reposará en su seno cual bolsa de mirra  
 promete al fiel mensajero diciendo:  
     «¡Por Dios, mensajero, / dile al amado / cuál es el camino,  
     / para que duerma conmigo;  
 30 tras las cortinas / le daré mis rizos / para tormento, / y tam-  
     bién mis pechos».

Las dos primeras estrofas repiten motivos e imágenes del género amoroso convencional, y van dirigidas principalmente al «censor» o «represor» (v.3) figura bien conocida de la poesía árabe, que pone dificultades al amante tratando de separarlo del ser amado. El v.13 marca el paso súbito e inesperado a una artística y clara alabanza en honor de Mošeh ibn ‘Ezra y de su escrito. Tras el elogio de sus propios versos, al gusto de la época, los amores entre Mošeh y la Sabiduría sirven de transición para poner la misma jarcha del *muwaššah* original (copia a su vez de otra árabe<sup>10</sup> en la boca de la amada).

Problema delicado en relación con este *muwaššah* y la carta a Mošeh ibn ‘Ezra que la acompaña es decidir si el escrito de este último al que directamente se alude en el v.16, el «escrito bordado de su mano», del que en la carta se precisa que es «tu poema»,

10. Cf. Stern 1947: 168.

es el *muwaššah* mismo que está imitando, *lel maḥšebot*, o bien otro poema que hubiera recibido por esa misma época Yĕhudah ha-Levi del poeta de Granada, al que quisiera contestar de esta manera. La segunda posibilidad parece hoy más verosímil.<sup>11</sup>

De acuerdo con esta hipótesis, esa carta puede ser respuesta al poema de Mošeh ibn 'Ezra, *yalde yamim*,<sup>12</sup> en el que se maravilla de «cómo un muchacho agradable, de pocos años, lleva los montes de la sabiduría sobre su espalda» (v.12). «He aquí que desde Šĕ'ir brilló para iluminar a lo largo y a lo ancho del universo» (v.14). No le conoce todavía (vv.16ss.), pero le anima a venir pronto al «jardín del amor» y a disfrutar de su hospitalidad. Según todos los indicios, con estos versos Mošeh invitaba a Yĕhudah a visitarle en Granada.

Sin duda el poema al que nos referimos debió escribirlo Mošeh ibn 'Ezra al recibir una muestra de las cualidades poéticas del joven Yĕhudah ha-Levi. Decidir cuál fuera esa primera composición con la que se iniciarían las relaciones entre ambos, no es cuestión sencilla. Al recopilador primero y más importante del *dīwān* de Yĕhudah ha-Levi, R. Ḥiyya, contemporáneo suyo, le pareció que el primer poema que éste dirigiera a Mošeh ibn 'Ezra fue *'imdu 'āmodu*,<sup>13</sup> y como tal lo recoge al comienzo de su colección. Su tema central es, junto al elogio de Mošeh, la separación, y es patente que el que se ve obligado a estar lejos «contra su voluntad» es el propio Yĕhudah, que expresa su deseo firme de llegar a «su tienda», a pesar de que «para regar las tierras con llanto nos lleva el carruaje de la separación de ciudad en

11. Aunque la opinión tradicional, sostenida v.gr. por Ḥ Brody y J. (Ḥ.) Schirmann, fuera que se trata del mismo *muwaššah*, Fleischer 1986/87: 903s. argumenta de modo muy convincente que debe tratarse de otro poema distinto, probablemente *yalde yamin*.

12. Brody 1934: I 22s. n.º 17.

13. Brody 1894: II 273ss. Esta opinión coincide con la expuesta por Fleischer 1986/87: 907.

ciudad» (v.8). «La candela de Poniente que habita en Occidente. mandó subir sus luminarias y convirtió nuestro Poniente en nuestro Levante» (v.10s.) Mošeh deja caer rocío cual maná desde «su Occidente» (v.23). Con todo, algunas alusiones al «fuego de la ausencia» (v.2) que le ha enviado el encomiado, o a la «noche de la partida» (v.6), lo mismo que su mención del «recuerdo» de Mošeh (v.11), podrían sugerir que ambos poetas se conocían personalmente, y que Yěhudah ha-Levi había estado ya en Granada y se había visto obligado a abandonarla.

Aunque no hay razones externas, por el contenido y el tono del poema de Yěhudah ha-Levi *hă-reaḥ mor*,<sup>14</sup> dirigido también a Mošeh ibn ‘Ezra, podría significar igualmente el comienzo de las relaciones entre ambos. El lenguaje es distante y respetuoso, y no deja entrever un verdadero conocimiento o amistad. Saluda al «príncipe» y elogia su generosidad: «Al que trata de sopesar sus larguezas, dile: ¿Vas a pesar los collados eternos en balanzas?» (v.10), pues «ha heredado la generosidad de sus antepasados» (v.7). El que aparezca de nuevo la idea de que esos versos sean «campanillas del manto» de Mošeh, y la falta de referencia al exilio o la separación, apoyan la idea de que se trata de una composición de primerísima época.

Es un hecho confirmado el que Yěhudah ha-Levi se estableció por algún tiempo de modo fijo en Granada. Así lo indican, por ejemplo, las palabras que le dedica en un poema Šělomoh ibn al-Mu‘al·lim, médico y poeta sevillano: «amargamente gimo, con el llanto de Jacob, y tú / eres José, y Rimmon es para ti como Egipto».<sup>15</sup> Lo mismo puede deducirse de las propias composiciones del poeta.

14. Brody 1894: i 58s.

15. Cf. Schirmann 1954/56: i 543 v.17. Véase H. Schirmann 1979: 255 n.15. Cuando este poema llegó a Granada, no se encontraba ya allí Yěhudah ha-Levi; respondió en su nombre Mošeh ibn ‘Ezra, y más tarde lo haría otra vez el propio Yěhudah.

Sin embargo, antes de la llegada de los almorávides, deja él la ciudad y viaja por diversos lugares más o menos próximos. El poeta granadino puede haberle dirigido por ese tiempo el *muwaššah bi-mgure yĕdidi*,<sup>16</sup> escrito en su honor. Según puede verse por el contenido, Yĕhudah ha abandonado Granada, donde todavía se encuentra Mošeh (v.23). El poeta se lamenta de las penas que produce la separación y alude a escritos del ausente que le consuelan.

Escuché y mi espíritu afligió / al alba una voz terrible:  
pasa el carruaje de la ausencia / para llevarse a Yĕhudah,  
hermosura en la mejilla de la Torah, / adorno de la religión...  
(vv.18ss).

La que canta la jarcha, cual doncella celosa, es *Bat Rimmon*  
‘Granada’:  
miš kunyadoš ťodoš benid / yo wolio la saġia  
mio womne otriš kaned / fi-al-qūra balensia”.  
‘¡Mis parientes todos, venid! Yo quiero la saetía; / mi hombre a  
otras canta en la cora de Valencia’.<sup>17</sup>

De la misma época es también el poema de Yĕhudah ha-Levi *dema‘ ašer hayah*,<sup>18</sup> dirigido a Mošeh ibn ‘Ezra y su hermano Yišġaq, que viven todavía en Granada, mientras que el poeta se encuentra en ese momento lejos, deseoso de retomar a esta ciudad:

Las lágrimas que eran como el rocío del Hermón,  
¿por qué y cómo se tomaron en aguas de Dimón?  
Corrían claras al inicio de los amores,  
mas la separación las volvió rojas.

16. Brody 1934: 278ss. n° 260.

17. Según la interpretación de Solá-Solé 1973: 153.

18. Brody 1894: II 278.

- No hay amado sin esa ausencia que trueca  
el poema de mi boca en el plañido de Hadad Rimmon.  
Los pedazos de mi corazón son tantos  
que los he esparcido cual comino.
- 5 Lloraré en los desiertos e irritaré a las nubes,  
allí, en verdad, desvelaré mi secreto;  
se sentirán celosas y me dirán: ¿cómo no  
produces fruto llorando en el yermo?  
Y yo responderé: «no es porque sea escaso mi llanto,  
pues no hay estrépito que se le asemeje;  
si la hoguera de mi corazón no hiciera hervir  
las aguas del lago de mi llanto como las de una olla,  
regaría los montes hasta hacer crecer en ellos  
cedros, acacias y castaños».
- 10 ¡Cuánto tiempo beberé las amarguras del Destino  
y me asombraré por ellas confundido,  
atisbando si mi camino lleva a alguna parte, si  
hay para mí un tesoro entre los bienes de la Fortuna!  
Elevo mi súplica ¿me escuchará el Destino  
o han de ser mis postreros días como los primeros?  
Cuanto yo intento edificar él lo destruye;  
no habría podido con él levantar el palacio  
de no acertar con los dos hijos del noble señor,  
criados en el regazo de la ilustre dama.
- 15 Nadie surgió que se les asemejara: son sus palabras  
como las de los hijos de ‘Amram y de Amon.  
El señorío con ellos no se siente sin hijos,  
ni conoce la Ley viudedad.  
Haré en su memoria címbalos que proclamen su fama,  
cual las campanillas de los bordes del manto;  
por mucho que diga no anunciaré nada nuevo, pues  
como una multitud es el son de sus campanas.  
Antes de marchar ellos parten ya los vientos  
llevando en su recuerdo mirra y cinamomo.
- 20 Con las alas de la amistad revolotearon, mas

me arrancaron el corazón como se arranca un junco.  
 Cuando siento dolor, me traen remedio sus alas,  
 bebo con su amor mosto de granadas.  
 Seré con su ayuda más fuerte que el Destino que esclaviza,  
 y para hacerle mi siervo le trataré de igual modo,  
 pero no ha de prosternarse ante mí el Destino hasta  
 que sea yo quien me postre en *Bet Rimmon*.

Llama la atención que no habla ya de los cuatro hermanos, sino sólo de los dos mayores.<sup>19</sup> La opinión más extendida entre los estudiosos de la época es que todos los miembros de la familia siguieron viviendo en Granada hasta la llegada de los almorávides en 1090, momento en que Yiṣḥaq, Yosef y Yĕhudah ibn 'Ezra abandonaron la ciudad, quedando solo en ella Mošeh, que por diversas razones no pudo partir hasta bastante tiempo después.<sup>20</sup> Sin embargo, diversos indicios que se encuentran en los poemas de Yĕhudah ha-Levi podrían insinuar que Yosef abandonó Granada antes de la llegada de los almorávides,<sup>21</sup> y que el tercer

19. Podrían ser también de este tiempo otras dos composiciones de Yĕhudah ha-Levi; *eš ha-nĕdod* (Brody 1894: I 91), *muwaššah* dedicado a Yiṣḥaq ibn 'Ezra, quejándose de la separación (v.6), que se debe casi con seguridad a la partida de Yĕhudah ha-Levi de Granada; y *lo' haḳĕmu yamim* (Brody 1894: II 243ss.), dirigida a Yiṣḥaq ibn 'Ezra (y tal vez también a Mošeh), poema de amistad y panegírico, agradeciendo unos versos que ha recibido, y diciendo «la paz une los cuerpos separados, que encierran corazones que no se separaron» (v.40).

20. De la soledad de Mošeh en la ciudad queda constancia por una carta en la que se queja de este hecho: cf. Brody 1934: I 288 n° 262.

21. Con su hijo Yĕhudah, que llegaría a ser almojarifé de Alfonso VII, se estableció en Toledo, donde moriría en 1128. Yĕhudah ha-Levi le dedicaría el poema *hă-libbi yam mĕmul-lah* (Brody 1894: I 123ss.), quejándose de su partida: «¿Cómo descansará sobre mis ojos un poco el sueño, si los vientos de la separación son sus ruedas?» (v.10). «El sol, la luna y las estrellas se postran ante él como ante el José bíblico...» (v.13ss.). El poeta aspira cada día el viento que viene del mar (de Poniente), para ver si le trae noticias de su respetado amigo (v.38). Puede ser que en ese momento Yosef se encuentre enfermo (v.40).

hermano, Yěhudah, murió antes de esa fecha. Así se explicaría v.gr. el texto del *muwaššah šalom lě-geber*, que envía Yěhudah ha-Levi a Mošeh ibn ‘Ezra consolándole por la muerte de su hermano Yěhudah, y que puede haber sido escrito cuando todavía se encontraban ambos en Granada.<sup>22</sup>

Saludos al varón cuyo gozo fuera desterrado;  
no tiene ya quien le consuele, ¡ay!, no lo tiene.

La partida de Yosef trocó mi corazón en horno,  
mas el despojo de Yehudah atraviesa mis entrañas  
5 y el dolor del tercer hermano mi pesar agrava,  
pues sus amarguras se cuelgan de mi alma,  
traspasado está mi corazón igual que el suyo.

Mošeh, señor *mío*, por ti daría mi alma;  
tampoco yo he de acallar mi llanto  
10 ya que en dura visión me alcanzó la desgracia:  
cuando cual águila voló ligera, no cejó  
hasta consumir mi alma que te ama.

Al primero renunciaron ya los corazones,  
la imagen del segundo sólo la veo en sueños;  
15 a uno lo recuerdo, el otro me falta.  
Mis ojos ¿hasta dónde a lo alto se levantan?  
Es allí donde Elohim se me revela.

¡Ay del varón amado encerrado en el polvo,  
aquél al que se retuviera entre las luminarias!  
20 Cesaron los favores, como si se contuvieran

22. Brody 1894: I 168s. Probablemente le había dirigido en vida el poema *im ha-nědod mi-kol* (Brody 1894: II 249s.), lamentando su separación y elogian-do la carta que de él había recibido.

las lluvias generosas, y dejaran de fluir  
al ver que sus luces no brillaban.

El canto del hermano separado es en mi corazón llama;  
canta como la doncella que tiene el corazón inquieto,  
25 porque es su tiempo y no llega el amado:  
«benid la paška e yo on šin el(l)u  
¡com' penad mio qoragon por el(l)u».

Y el mismo tenor, lamentando la falta de Yosef y Yĕhudah, se encuentra en la elegía *ra'ah zĕman ki* a la muerte de Yĕhudah:<sup>23</sup>

Al ver el Destino que el hombre era Abel,  
se convirtió en su enemigo y fue Caín.  
Mas se propuso dar muerte a los más preciados,  
y a los más estimables hizo perecer.  
Abrió ayer una brecha en los cuatro hijos de  
'Ezra, tornando el llanto más dulce que el vino.  
Por los dos que están lejanos gimo,  
pues veo al Destino blandiendo las armas.  
5 Pregunto por Yosef y me dicen: ¡espera!  
por Yĕhudah, y me responden: ¡no está!

Estas dos últimas composiciones resultarían difíciles de entender si por ese tiempo Mošeh hubiera salido ya al destierro y se encontrara, lo mismo que Yosef, en Castilla.<sup>24</sup>

23. Brody 1894: II 110. A la muerte de Yĕhudah ibn 'Ezra dedicó también nuestro poeta la elegía *'im mahāre 'Eden*, Brody 1894: II 110.

24. En contra de esa hipótesis estarían los poemas que suelen considerarse como escritos por Mošeh ibn 'Ezra a su hermano Yĕhudah (o quejándose de sus infidelidades) desde el destierro. Así, Brody piensa que los números. 118, 130, 143 y 153 del *Dīwān* entrarían dentro de esa categoría. No vemos razones concluyentes para aceptarlo. No hay que olvidar que el término *aḥ, āḥim* se emplea muchas veces en la poesía hispanohebraica con el significado de 'amigo(s)'.

Hay que mencionar finalmente un poema dirigido a Yiṣḥaq ibn ‘Ezra y a Yēhudah ibn Gayyat, otro de sus grandes amigos de Granada, hijo de Yiṣḥaq ibn Gayyat de Lucena, *lifne kerub*,<sup>25</sup> enviado a Granada desde Guadix en Purim. Se alude en él a las dos familias, de los Banū ‘Ezra y Banū Yesa‘ (Ibn Gayyat).<sup>26</sup>

## 2. ENTRE 1095 Y 1121

Tomamos 1095 como fecha aproximada de la salida definitiva de Mošeh ibn ‘Ezra de Granada hacia tierras de Castilla. Es un hecho que marcará su vida en adelante de modo decisivo. No pocos poemas de Yēhudah ha-Levi hacen referencia a esa partida dolorosa y a las aficciones del gran amigo en su destierro. Así, *bēgadtem bi*,<sup>27</sup> un poema de amistad en el que se lamenta de la ausencia de Mošeh ibn ‘Ezra:

Vosotros, deudos y amigos, me traicionasteis  
 como si no fuera mi pecho vuestra morada.  
 Me negasteis vuestro saludo, y casi  
 impedisteis a vuestra imagen acudir a mi lecho;  
 ¿fue para verter el resto de la sangre de mi corazón,  
 la que calladamente hurtara yo a mis lágrimas?  
 Me preguntan: «¿Has sembrado amores?»  
 les respondo: «Sí, mas no germinaron mis semillas».

5 Y me dicen: «¿Acaso lo pasas bien sin un amigo?»  
 les replico: «En mi alma tengo mis delicias».

Los pensamientos deleitan a mi alma con ella misma,  
 en mi corazón está el vergel de mi cultivo.

25. Brody 1894: II 263ss.

26. Cf. Brody 1894: I 249.

27. Brody 1894: I 69s.

A mis deudos en mis conocimientos los encuentro,  
 y mis juicios son mis compañeros.  
 ¿Cómo recordar a un amigo que no me recuerda?  
 ¿para qué agrandar sin motivo mis heridas?  
 El que moraba entre las paredes de mi corazón,  
 un día partió y ya no duerme entre mis brazos.

10 Mas yo todavía me aferro a mi inocencia,  
 y recuerdo su amor en cada instante,  
 y aunque no quede más que un cabello de su afecto  
 no fallará el tiro de mi honda.  
 Si llego a oír que cambiaron mis amigos  
 es que ha cambiado en mi tierra el firmamento.  
 Casi se habría tornado mi corazón en yermo  
 a no ser porque Mošeh hendió mis rocas;  
 él es el señor que en mi corazón su amistad vierte,  
 igual que mis lágrimas se vierten en mi copa,

15 mensajero tan fiel como son contumaces mis dolores  
 por su partida y espantosas mis llagas.  
 No hay consuelo para el pesar de su ausencia  
 desde que se fue, ni mientras pasa la saliva.  
 ¡Dios mío, sana las heridas de su separación,  
 haz que me encuentre con los ángeles de su presencia!

Del tiempo en el que Yiṣḥaq sigue en Al-andalus y Mošeh ha partido ya hacia tierras castellanas, es probablemente el *muwaššah* con jarcha en árabe *dod ba-ḥalom naṭah*,<sup>28</sup> en honor de los dos hermanos:

El amado se dirigió en sueños / a dormir en el regazo de la cierva.  
 ¡Qué dulce sería el lecho / que diera vida al sueño!

28. Brody 1894: i 178s.

Mi alma cambiaría por un sueño / de largas cuerdas,  
que me acercaran a la paloma / de lejanas fronteras.

- 5 Signos me dio y señales / con unas cuantas obras:  
de sus mejillas exprimí / para mí un vaso embriagador;  
las perlas de sus dichos recogió / e hizo un collar con ellas.

¿Qué le ocurre al Destino? ¿Por qué / me aparta de mi deseo?  
Si me elevo, vuelve hacia abajo / mi dardo para que falle el  
blanco;

- 10 cuando hace temblar al Oriente / tengo yo mi tierra en Occidente.  
Si el Destino trata de dañarme / y no encuentro ayuda,  
correré a buscar refugio / en los dos Ben 'Ezra.

El mayor se llama Yişhaq / ¡Es su nombre miel para mis labios!  
Llenos están los confines del cielo / de vapores con su nombre.

- 15 Valiosísima es la carta redactada / por su mandato y con su sello.  
Entre su pluma y su palabra, / reside el esplendor y el  
poderío;  
mas en su boca hay una espada / de la que dan testimonio  
las corazas.

A Mošeh, ¿podrán olvidarle / mi boca y mis pensamientos?  
¿Cómo había de quedar indiferente / al irse la lumbrera de mis  
ojos?

- 20 Mucho se retrasa Mošeh, / preguntad por favor al Sinai  
si plantó allí su tienda, / o desde la zarza le llamaron.  
El día que vistió ropas de partida / ¡qué amargo y qué  
terrible!

Los ojos de las hijas de Occidente / se fijan en el extremo de  
Oriente,  
para ver al señor, al noble, / al querubín que ayer huyera,

- 25 increpando con canto placentero / a los que pasan por el camino:

«Mi amigo anda errado, / ¿quién tapa su luna?  
¡que ya mucho tarda, / me pierdo de noche!<sup>29</sup>

También por la misma época, YĔhudah escribe a Yiṣḥaq ibn ‘Ezra el poema *hinneh āni maśśa*,<sup>30</sup> lamentándose de la partida de Mošeh («que es como un sello sobre mi corazón») y Yosef («como filacteria sobre mi frente»). Agradece a Yiṣḥaq sus cartas, «mis compañeros y mis delicias» (v.11).

En honor de Mošeh ibn ‘Ezra, exiliado ya en la España cristiana, escribe YĔhudah ha-Levi el poema de amistad *yĕda ‘nuĕa nĕdod*.<sup>31</sup>

Desde la mocedad te conocemos, ¡oh ausencia!  
¡Aguas antiquísimas lleva el torrente del llanto!  
¿Disputaré con el Destino por lo que no es pecado?  
¿con el Tiempo? ¡Él no tiene delito!  
Giran las esferas por la línea justa,  
pues nada hay torcido en las alturas.  
¿Es eso nuevo? No es nuevo el Universo,  
sus leyes por el dedo de Dios fueron fijadas.  
5 ¿Cómo han de cambiar sus normas? ¡Todas  
fueron signadas con el sello de la diestra de Dios!  
Las causas una a una se encuentran en la rueda,  
¡lo nuevo ya ha ocurrido varias veces!  
Sólo se juntan los hombres para separarse,  
para sacar de una nación muchas naciones.  
Si no se hubieran dispersado antiguamente los humanos,  
no se habría llenado la tierra de pueblos.  
Hay cosas que pueden ser buenas o malas,  
servir de refrigerio o corromper los huesos.  
10 Cuando se irrita el hombre maldice su día,

29. Trad. de Monroe-Swiatlo 1977: 150, n° 54

30. Brody 1894: i 26s.

31. Brody 1894: i 154.

- reniega de sus momentos aciagos;  
mas ese mismo día lo bendicen otros  
que lo han vivido de forma placentera.  
Los manjares son en boca del sano como miel,  
pero la miel en boca del enfermo es amargura.  
Al que está triste, se le oscurecen las luces en los ojos,  
y no las ve, aunque no estén tapadas,  
lo mismo que mis ojos cuando los cubre una  
nube por la marcha de Mošeh, y vierten ríos.
- 15 Fuente de la sabiduría, en cuya boca encontrara  
el filón del oro, el venero del metal precioso.  
La amistad unió mi alma con la suya antes de que  
los corceles de la separación se ajaezaran,  
cuando aún no había gustado mi alma la ausencia  
y el Destino nos era favorable.  
Las hijas del Hado al mundo nos trajeron separados,  
mas la del amor nos hizo ser mellizos,  
criados junto al arriate de las balsameras  
amamantados a los pechos de la hija de las viñas.  
Te recuerdo junto a los montes de Betarim,  
que eran ayer contigo montes aromáticos,  
con los ojos enturbiados por el llanto,  
y las lágrimas mezcladas con sangre.
- 20 Te recuerdo y me acuerdo de los días  
que pasamos juntos como en sueños.  
En lugar de ti el Hado infiel me ha dado hombres  
con corazón pendenciero y la paz en la boca;  
cuando hablo con ellos encuentro en sus labios,  
en vez de tu maná, ajos y heno.
- 25 Me enfurezco y me irrito con los necios  
que se tienen a sí mismo por sabios,  
que llaman fe a sus falsedades,  
y a mi fe dan el nombre de conjuros;  
que siembran y recogen sus espigas  
y con ellas se contentan aun siendo menudas.

La sabiduría es por fuera cual arcilla  
 que recubre las perlas que contiene.  
 Mas poseo luces para escudriñar sus moradas,  
 y sacar de sus tesoros las turquesas.  
 30 ¡No reposaré hasta que se inclinen  
 por la sabiduría las otras gavillas ante la mía!  
 Digo a los necios que investigan los misterios:  
 “¿Qué harían los anillos en la nariz del cerdo?”  
 ¿Sobre un campo que no admite semilla he de hendir  
 mis nubes para que lo rieguen con su lluvia?  
 Necesito del Destino poca cosa, lo mismo  
 que el alma precisa de los cuerpos:  
 mientras la tienen dentro, les da vida,  
 y cuando se agotan, los deja como estatuas.

Y más o menos por la misma época, escribe *'ek 'ahāreka* a su amigo desterrado Mošeh ibn 'Ezra, que en ese momento se encuentra en Estella, pidiéndole que vuelva.<sup>32</sup>

¿Cómo he de hallar reposo tras tu partida?  
 Al irte tú, mi corazón se fue contigo.  
 Si no esperaran los corazones que tú volvieras,  
 la muerte nos habría llegado al separarnos.  
 Mira, los montes de Beter dan testimonio de que la lluvia  
 del cielo es tan avara como generosas mis lágrimas.  
 Candela de Poniente, ¡vuelve a tu Occidente!, ¡sirve  
 de sello para los corazones y los brazos!  
 5 ¡Lengua escogida! ¿Qué tienes en común con tartamudos?  
 ¿Qué hace el rocío del Hermón en el Gilboa?

Mošeh le respondería con otro poema, *'ene sēla'im*,<sup>33</sup> manteniendo el mismo metro y rima. Se queja de que sus mismos her-

32. Brody 1894: 192.

33. Cf. Brody 1934: 1 n° 164.

manos han endurecido su corazón ante su sufrimiento, que conmueve a sus propios enemigos. Hasta sus hijos le han traicionado, y él se encuentra ahora entre lobos.<sup>34</sup>

De época más o menos similar es el poema *ten reḥaḳ bośmi*,<sup>35</sup> *muwaššah* con jarcha en árabe, llamando «gacela mía» en tono amoroso a Mošeh ibn ‘Ezra y llorando por su separación.<sup>36</sup>

Aunque la amistad entre ambos duró a través de todas las dificultades, debió pasar también por algunos momentos difíciles. En el poema *bēḳe ‘al moḥorat*,<sup>37</sup> se disculpa en una ocasión en que se ha enfadado con él Mošeh ibn ‘Ezra. En los vv. 16 ss. incluye una alabanza de su amigo, «corona de la sabiduría y hermosura del conocimiento ...». A la pena de la separación se ha unido la irritación de Mošeh: «¿Cabrás en mi corazón enfado más ausencia? / ni un monte puede con los dos a un tiempo» (v. 20). Dado el reconocido buen carácter de Yēhudah, el asunto debió de quedar reducido a una nube pasajera.

### 3. DESPUÉS DE 1121

Tomamos como referencia esa fecha, que es la muerte de Yiṣḥaq ibn ‘Ezra, al parecer en Lucena. En tal ocasión, Yēhudah ha-Levi compone una elegía, *‘āḥi musar*,<sup>38</sup> en forma acejalada, una composición solemne que pone especialmente de relieve la muerte en solitario de Yiṣḥaq, lejos de su familia y amigos:

34. Véase la traducción completa en Sáenz-Badillos - Targarona 1988b: 164s.

35. Brody 1894: I 122 s.

36. Brody 1894: II 201 cree que Mošeh ibn ‘Ezra le contestó con el poema *‘im ha-nedod*, aunque no es seguro quién es el autor, y de hecho lo edita Brody como de Yēhudah ha-Levi en Brody 1894: II 249s.

37. Brody 1894: I 45.

38. Brody 1894: II 111s.

- ¡Docto varón, héroe y príncipe, / el máspreciado de árabes y  
hebreos!  
¡Ay!, partiste y te alejaste, / te dominó la ruina y el quebranto.  
¡Ay!, cual extranjero encarcelado / quedaste sin amigos,  
tus hermanos, hermanas y familia, / dispersos por doquier.
- 5           Hasta tu tierra, una vez muerto, / te llega la voz de los hu-  
manos:  
          ¿Qué tienes aquí, a quién tienes aquí / para labrarte aquí un  
sepulcro?
- ¿Qué diré? Males y amarguras / ha decretado la boca de Saddy:  
expatriar mi gloria, alejar mi esplendor, / y llevarse mis delicias.  
Este es mi sino, mi última providencia / mi suerte, mi porción  
asignada.
- 10          Fue arrebatada la flor que brotara / cual collar de oro sobre finas  
telas,  
la cabeza de mis sabios y perfectos, / el esplendor de mis nobles.  
Se ha puesto mi sol, ha perecido mi raíz, / ¿cómo no se secarán  
mis ramas?  
          ¿De qué me engreiré si sólo veo / espinas a mis costados?  
          Clamo con amargura atrapado en el lazo: / «¡quién me  
diera alas!»
- 15          ¿Qué tienes aquí, a quién tienes aquí / para labrarte aquí un  
sepulcro?
- ¿En qué esperaré si estoy consternado / con su muerte? ¿en su  
sabiduría?  
          ¿en su esplendor y gloria? / ¿en sus grandes virtudes?  
          ¿en su hermosura y buenas obras? / ¿en sus dichos placenteros?  
          ¿en el día sin rescate / en que tomaron su alma?
- 20          Sus amigos no supieron / del pesar de su corazón ni de su angus-  
tia;

no había hermanas que enjugaran / de sus mejillas las lágrimas,  
al llorar en su morada de aflicción / por sus parientes y compa-  
ñeros.

¡Ay, amigos! cuando vivía vuestro hermano / no llorabais por  
su partida,

ahora que ha muerto y desaparecido, / no llevaréis su féretro;

25 a extraños alzará su voz: / «¡dadme en propiedad una tum-  
ba!»

¿Qué tienes aquí, a quién tienes aquí / para labrarte aquí  
un sepulcro?

Están los hermanos dispersos, / errantes por los cuatro vientos,  
y sus hermanas gimen, / se lamentan y plañen.

¡Haya elegías en todas las ciudades! / ¡en cada una de las familias!

30 ¡Qué cuantos le conocieron y escucharon / entonen lamentos!

Expiró el señor, desapareció la gloria, / cesaron los alborozos,  
floreció la desgracia y huyó el regocijo, / se prorrumpió en so-  
llozos

al morir el príncipe, el escriba, / que cubría la fuente con sus  
ramas,

el padre del consejo y la retórica, / la lengua que hablaba con  
corrección.

35 ¡No hay sostén que no se mude, / se destruya o se quie-  
bre!

¿Qué tienes aquí, a quién tienes aquí / para labrarte aquí un  
sepulcro?

A la llaga se añadió otra herida / que desbarató las ilusiones:  
al esplendor fue apresado, apagó la candela / e inflamó el corazón.  
Los ojos se tornaron como agua, / manaron cual manantiales

40 al caer el ciprés y rodar la cabeza / del más ilustre de los patriar-  
cas,

del príncipe del pueblo y su deleite, / del consejero dadivoso.

El primogénito de la muerte y la tiniebla / le asaltó cual lobo de  
la estepa;

el decreto de Aquél que es terrible / llegó hasta él sin apelación,  
y se llevó la instrucción, / las almas y corazones.

- 45        destruyó el futuro, / la expectativa y la esperanza.  
          ¿Qué tienes aquí, a quién tienes aquí / para labrarte aquí un  
          sepulcro?

Creemos que hay que incluir también en este lugar el poema *hā-tamir ba-zēqunim*,<sup>39</sup> dirigido a su amigo Mošeh ibn 'Ezra cuando éste es ya anciano. Le consuela diciendo que puede preciarse de su vejez, porque son muchas sus buenas obras, y ha sido un modelo de moderación en palabras y hechos (vv. 8 ss.). También Yēhudah ha-Levi siente el peso de los años: «Te he servido durante los años de niñez y juventud, y sigo siendo tu siervo en los años de madurez» (v. 28). Le agradece que le haya mandado un escrito (tal vez un poema: vv. 20 s.), y le pide que no le envíe noticias amargas, sino sólo buenas (vv. 37 ss.).

Cuando finalmente sobreviene la muerte a Mošeh ibn 'Ezra poco después de 1135, Yēhudah ha-Levi escribe una de sus más sentidas elegías, *'āle ka-zot tibkenah*,<sup>40</sup> que incluye sinceras alabanzas al gran poeta, recordando sobre todo las penas que ha tenido que pasar en el destierro. Al final del poema se alude también a la muerte del menor de los hermanos, Yosef, ocurrida en 1128.<sup>41</sup> Han desaparecido ya los cuatro hermanos Ibn 'Ezra. El poeta hace mención discretamente de las disensiones que había habido entre ellos, y que, una vez muertos, no podrán ya limarse:

Vosotras, indolentes, ¡llorad y gemid por lo ocurrido!  
          ¡plañid amargamente! ¡desgarrad las vestiduras!  
No deben cesar las lágrimas ante un dolor semejante.  
          En las almas hay pesar y en los corazones duelo

40. Brody 1894: II 105ss.

41. Mošeh ibn 'Ezra escribió varias elegías a la muerte de su hermano Yosef: cf. Etreros - Navarro 1983.

- por la muerte de aquel tan valioso que al ser arrancado destroza  
los corazones, perfora las pupilas, y oscurece las córneas.  
Vosotros, sus amigos, responded a sus poemas y enigmas,  
escribid su historia en el libro de endechas:
- 5 Fue un israelita que moró como extranjero en prisión y cautiverio,  
que en lugar de amigos hizo acopio de suspiros y penas.  
Decid que las cabezas se rapen, y haya gritos en las calles,  
que el reposo se convierta en gemido y los ojos en fuentes.  
¡Ay del señor! ¡ay de su gloria! haced duelo por su castigo,  
y para lamentaros por su calamidad, uníos a las avestruces.  
Corona noble de Sefarad, ¡cómo ha caído su cabeza  
y ha quedado separada de jóvenes y doncellas!  
Al grupo de cuatro hermanos, firme como las Pléyades  
¡cómo lo arrastró el viento y lo dispersó por los confines!
- 10 Los arrojó a otro país en día aciago,  
abrió entre ellos brecha ya no reparable,  
arrasó su ciudad y los llevó a otras ciudades.  
Dejó que su príncipe fuera humillado entre extranjeros;  
le retuvieron en escondrijos cual prisionero  
clamando por los sufrimientos y las heridas pertinaces.  
¿Dónde está el racimo escogido? ¿dónde el sabio y escritor,  
el de bellas expresiones y melodiosas palabras,  
el ornato de la vejez, que trataba con los santos,  
con el Señor y con los hombres, el fiel guardián de la fe,
- 15 grato cantor de Israel y esplendor de aquellas tierras,  
que dominaba la Torah divina y la esencia de las ciencias?  
¿quién explicará sus arcanos? y la generación que queda desnuda  
sin él, ¿de quién se gloriará entre naciones y lenguas?  
Héroe, escogido del pueblo, por el pecado de su generación  
cegó Dios su luz poniendo por encima nubarrones.  
¡Mošeh, Mošeh, hermano mío, resplandor de mi luna y mi  
oriente,  
candela mía y brillo de mi sol durante largos años!  
Mi dolor aumenta a causa de Yosef, pues anhelo su figura,  
¡ay, que moriré sin contemplar sus imágenes!

- 20 Fallezco de deseo por ellas, perezco con el alma amarga.  
¡Cese el júbilo el día en que fue derribado y feneció!  
El que conoce sus penas y ha acortado sus años,  
recubra con ellas sus delitos patentes y ocultos,  
consuele a los que están en duelo, extienda sobre él sus alas;  
vuélvase misericorde a él y a sus fieles hermanas.  
¡Que se le conceda marchar entre sus querubines y ángeles,  
a la sombra de Šadday y su ejército, en reposo tranquilo!

En el verano de 1141, pocos años más tarde, moría el mismo Yĕhudah ha-Levi. La última noticia que de él tenemos es que había embarcado en Alejandría<sup>42</sup> camino de la tierra de sus sueños, Sión.

42. Cf. Goitein 1977.

## Sobre el poema *yonim yaronnu* de Yěhudah ha-Levi

Hace ya años que el Prof. Schirmann llamara la atención sobre este poema de Yěhudah ha-Levi, cuyo comienzo recogía en una nota.<sup>1</sup> Mencionaba allí el fragmento en el que había encontrado el poema en la Cambridge University Library: T.-S., N.S. 194, 43 B. Sin embargo, y fuera de una breve referencia al acróstico, no añadía ningún otro detalle sobre el texto, el género u otras características del poema.

Cuando hace algún tiempo tuve ocasión de estudiar detenidamente el fragmento, pensé que a pesar de su mal estado de conservación y de algunas pequeñas lagunas, valía la pena publicar el texto de este poema todavía no editado. Al haber encontrado las dos primeras estrofas en bastante buen estado en otro fragmento de la misma Biblioteca Universitaria de Cambridge, T.-S., A.S. 132,33, decidí que debía publicarlo e interpretarlo.

Cuando estaba a punto de ir a la imprenta un breve artículo en el que ofrecía mi lectura del poema, su traducción española y un conciso comentario, llegó a mis manos el último número de la revista *Sinai* con un artículo de mi admirado maestro y amigo el Prof. Neḥemyah Allony, fallecido hace pocas semanas.<sup>2</sup> En este trabajo el Prof. Allony daba cuenta con grandes elogios de otro artículo publicado por A. Wilsker en la revista rusa editada en yidiš, *Sowietisch Heimland*,<sup>3</sup> en el que, entre otras importantes novedades relacionadas con la poesía de Yěhudah ha-Levi, publica dos nuevos poemas de nuestro autor, uno referente a perse-

1. Schirmann 1965: 232.

2. Allony 1983.

3. Wilsker 1982.

cuciones sufridas por los judíos de Toledo, y otro, el que aquí nos ocupa, *Yonim yaronnu*.

Evidentemente, mi artículo perdía de pronto toda novedad. Sin embargo, los materiales de que dispongo, y el hecho de que mi propia interpretación del poema, sea anterior y muy distinta de la que presentan Wilsker y Allony, me han animado a escribir estas notas que quisiera fueran un homenaje póstumo al Prof. Allony, de quien tanto he podido aprender como persona y como sabio.

Debo comenzar señalando que no he tenido acceso directo al trabajo de A. Wilsker, si bien considero que el Prof. Allony ofrece un resumen suficientemente amplio como para conocer el sentido de su interpretación, así como la totalidad del poema tal como él lo editara. De acuerdo con la información que suministra el Prof. Allony, Wilsker ha podido utilizar cuatro fragmentos de la *Genizah* procedentes de colecciones rusas, además del ya mencionado fragmento de Cambridge, T.-S., N.S. 194,43B, sobre el que llamara la atención el Prof. Schirmann. El Prof. Allony reproduce en su artículo el texto del poema según la edición de Wilsker, sin aludir a posibles variantes discutidas por el editor.

En conjunto, el texto de los fragmentos que yo había trabajado difiere sensiblemente del editado por Wilsker, por lo que pienso que no estará fuera de lugar ofrecer aquí ese texto y mi traducción del mismo, sin hacer todavía juicios de valor sobre cuál de los textos tiene más probabilidad de acercarse al originario.

He aquí el texto de los fragmentos de Cambridge:

		[לר] יהודה הלון[י]	
קמוני קהם	ירנו	יונים	
יונים	זפו מימיהם	על כל משאבים	
	הלכו בלא תקדה	הוגים עלי נמים	
יונים	הלף בימיהם	וזמן פירוד כי	
	דדי יונתי	[ויז]בר דודי	5
יונים	[ב]מו קשמיהם	יעו כי עבר	

	הַשִּׁיבִי הָרֶבֶב	דְּמִים שׁוֹפְקֶת
יוֹנִים	גּוֹאֵל לְדַמְיָהֶם	מִלְכּוֹת כִּי אֵי [ה]
	נִדַּךְ מִמְּגִדִי	הִסְבִּי אֶת עֵי
יוֹנִים	וְלִישׁ מִהֶם	כִּי לְבָאָה

### Traducción

De Yĕhuda ha-Levi

Las palomas zurean, lo mismo que yo,  
junto a los bebederos (Ju 5,11) de aguas puras.  
Las palomas...

Gimen (Cf. Is 59,11) por los días que transcurrieron sin gozo (Cf. 2Cr. 21,20),  
por el tiempo de separación que tiene lugar en su época.  
Las palomas...

Recuerda mi amado los pechos de mi paloma (Cf. Pr 5,19)  
pues ha pasado entre sus aromas (Cf. Ca 4,16).  
Las palomas...

Devuelve la espada del reino que vierte sangre,  
pues ¿dónde está el vengador de su sangre?  
Las palomas...

Aparta tus ojos de mí,  
ya que leonas y leones de ellos salen (Cf. Is 30,6).  
Las palomas...

Las diferencias de lectura con respecto al texto de Wilsker y Allony serían las siguientes:

-v.2: *kol* en lugar de *ben*, que evidentemente podría apoyarse en la cita de Ju 5,11. Esta lectura falta en N.S. 194,43B, pero aparece en el fragmento A.S. 132,33, y en mi opinión tiene más

posibilidades de ser la originaria, ya que *'al ben* es una construcción inusitada en hebreo.

-v.3: *hogim* en lugar de *homim*. Los dos fragmentos de Cambridge coinciden en esta lectura, tan defendible como la otra.

*'ále*, forma arcaica y poética, en lugar de *'al*; es la lectura de nuestros dos fragmentos y puede ser la originaria; también en el v. 6, según nuestra reconstrucción, parece emplearse el arcaico *běmo*.

*bě-lo'* en lugar de *běli*: así lee únicamente N.S. 194,43B, ya que el otro fragmento de Cambridge tiene la misma lectura de Wilsker, que se aparta de la de 2Cr 21,20, aunque podría ser una estandarización lingüística; quizá sea preferible la lectura de nuestro fragmento.

-v.5: falta el comienzo en el fragmento de Cambridge (A.S. 132,33 ya no tiene más estrofas). Su interpretación es difícil, si bien la reconstrucción que propongo, sin tener en cuenta a Wilsker, está en función del texto del v. siguiente tal como se encuentra en nuestro fragmento. En cualquier caso, con la puntuación que reproduce *Sinai*, faltaría una sílaba en el primer hemistiquio.

-v.6: *ya'an ki* en lugar de *ki*, además de otras diferencias ostensibles del texto; el comienzo del segundo hemistiquio está también incompleto en el fragmento de Cambridge.

- v.7: *hašibi* en lugar de *hasiri*; seguramente, esta última es preferible.

- v.8: *malkut* en lugar de *mi-libbot*, dando un sentido radicalmente distinto al texto.

*'ayye(h)* en lugar de *'en*; nuestra lectura no es muy segura, pero hemos preferido mantenerla por coherencia con el conjunto.

- v.10: nuestro fragmento no lee *'ofra*, pero está métricamente incompleto, por lo que es posible que el texto ruso sea el correcto.

*lēbiya'* en lugar de *lābi'*, que es la forma que aparece en Is 30,6. No entiendo por qué razón pensaba el Prof. Allony que la forma femenina del fragmento de Cambridge se ajustaba menos a la métrica que la masculina, ya que el poema no tiene métrica cuantitativa, sino silábica, con cinco sílabas largas en cada hemistiquio.

Al margen de estas diferencias, que a algunos podrían parecer pequeñas, se plantea un problema más general de interpretación que puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿se trata de un poema secular o de un poema religioso?

Mi lectura de los fragmentos de Cambridge me había llevado a la conclusión de que se trataba de un poema litúrgico, posiblemente una *gě'ulah* o bien una *'ahăbah*. Sin embargo, el Prof. Allony —y seguramente también el editor, Wilsker— parece entenderlo como un poema amoroso profano.<sup>4</sup> El Prof. Allony llega incluso a preguntarse si no es posible que falte el final, que en su opinión bien pudiera ser una jarcha (similar a otra nueva y muy interesante que aparece en el mismo fragmento de Leningrado).

Hay que reconocer que el poema tal y como lo ha editado Wilsker tiene un vocabulario y unos motivos que muy bien pueden encuadrarse dentro del estilo amoroso más convencional de la poesía secular. Pero ciertamente, y en contra de la última opinión del Prof. Allony, yo no esperarí encontrar una jarcha al final del poema, ya que a pesar del estribillo, su estructura y métrica no son las propias de un *muwaššah*, y pienso además como Wilsker que conocemos el texto completo del poema.

En mi opinión este poema tiene unas características más propias de la poesía litúrgica que de la secular, como son el metro silábico, el acróstico, y el estribillo o *pizmon*. Es verdad que en Yĕhudah ha-Levi pueden encontrarse composiciones seculares que utilizan estas mismas técnicas (con carácter casi excepcional), pero hay que reconocer que su lugar propio se encuentra más bien dentro de la poesía religiosa.

El empleo de los términos *yonah*, *yonim* al comienzo de poemas religiosos de Yĕhudah ha-Levi es un hecho muy frecuente.<sup>5</sup>

4. Cf. Allony 1983: 22.

5. Cf. en la edición de Yarden 1978, los poemas n° 74, 75, 168, 206, 220, 265, 307, 324, 341, 357, 379, 380, 381.

Ocurre especialmente en *'ahăbot* y en algunas *gě'ulot*, y suelen referirse a la comunidad de Israel.

En cualquier caso, me atrevo a seguir defendiendo que —al menos en la forma que presentan los fragmentos de Cambridge— el poema puede muy bien considerarse como de carácter religioso. Las dos primeras estrofas pueden aplicarse a la comunidad de Israel en el destierro, mientras que serían difícilmente explicables en un poema amoroso profano; es verdad que se trasladaría al campo espiritual el significado de *perud*, la típica separación de los amantes referida aquí a la tierra prometida al mismo Señor. En la tercera estrofa he preferido vocalizar *dodi* en lugar del doble constructo de Wilsker y Allony (*dode dadde yonati*), entendiéndolo como sujeto de la doble acción verbal. Ese «amado» sería en este caso el Señor, mientras que la *yonah* a la que se refieren todavía las dos últimas estrofas sería de nuevo la comunidad de Israel personificada. El texto de la cuarta estrofa según el fragmento de Cambridge, leyendo *malkut*, que puede referirse a la opresión de Israel bajo el dominio cristiano, apoyará también esa interpretación.

## Yëhudah al-Ḥarizi, admirador de Maimónides

La personalidad de Maimónides y la enorme significación de su obra no pudieron pasar desapercibidos en el mundo judío de su época. Pocos pensadores llegaron a despertar como él en las comunidades de Oriente y Occidente una ferviente admiración o el más completo rechazo. La polémica sobre sus obras jurídicas y filosóficas comienza en vida misma de Maimónides y llega muy pronto al país que le viera nacer. Los judíos españoles y provenzales se dividen en seguida en dos bandos, a favor o en contra del Rambam. Son pocos los que permanecen indiferentes al margen del debate.

Uno de los más fervorosos admiradores de Mošeh ben Maimon es Yëhudah al-Ḥarizi, traductor, viajero y poeta, cuya obra dejará una importante huella en la historia de las letras hebreas durante los últimos años del siglo XII y el primer tercio del XIII. En el terreno literario, su actividad fundamental se desarrolla en el terreno de la prosa rimada y la poesía. Es ante todo un escritor, un artista, aunque eso no signifique que se desinterese por los problemas que conmueven profundamente al judaísmo de su época.

Al-Ḥarizi es una generación más joven que Maimónides, y lo más probable es que nunca le conociera personalmente,<sup>1</sup> pero el prestigio de su persona y de su obra cala profundamente en su espíritu. Como traductor, se siente sin duda atraído e impresionado por la obra de su compatriota. Respondiendo por lo general a

1. Sobre la vida y las obras de Yëhudah Al-Ḥarizi pueden verse los estudios clásicos de Kaempf 1845, y Albrecht 1890. La fecha de su nacimiento suele situarse entre 1160 y 1170, y la de su muerte entre 1225 y 1235. [Hoy se hace imprescindible consultar la introducción de Yahalom - Katsumata 2010].

encargos que se le hacen, sabemos que vierte al hebreo la Introducción al *Comentario a la Mišnah* y el tratado *Zēra ‘im*, del que se conservan cinco capítulos.<sup>2</sup> Por partir de unos presupuestos muy distintos de los de Šēmu’el ibn Tibbon, siente la necesidad de preparar una nueva versión tanto de la *Carta sobre la resurrección* como del *Guía de perplejos*.<sup>3</sup>

La admiración por Maimónides queda reflejada también en distintas páginas de su obra literaria más importante, el *Taḥkēmoni*, así como en algunos otros escritos. Queremos recoger y comentar brevemente sus testimonios directos sobre la persona y la obra del Rambam.

La *maqama* nº. 46 del *Taḥkēmoni* pertenece en realidad al género «relatos de viajeros», e inevitablemente nos recuerda, a pesar de su brevedad, el *Libro de Viajes* de Benjamín de Tudela. Al-Ḥarizi por boca de su héroe, Ḥeḥer el qenita, comienza haciendo una calurosa alabanza de España y de sus principales ciudades, extendiéndose en el elogio de los personajes más importantes de cada comunidad. El viajero llega a Marsella, y de allí se dirige en barco a Egipto. El poeta no se preocupa por la descripción de los detalles concretos de las ciudades, como hiciera Benjamín de Tudela,<sup>4</sup> sino que se contenta con señalar que hay en realidad dos capitales, Fustat, en la que reside el *dayyan* R. Mēnaḥem, y el Cairo propiamente dicha, en la que se fija más detenidamente:<sup>5</sup>

En la segunda ciudad reside el bedelio y la piedra de ónice, el sabio R. Abraham hijo de nuestro maestro Mošeh ben Maimon de bendita memoria. Es de escasos años, mas de grandes cuali-

2. Steinschneider 1893: 923ss. Cf. también Ya‘ari 1932.

3. Steinschneider 1893: 431, 428ss., 432. Cf. sobre el tema Baneth 1952.

4. Cf. *Libro de viajes* de Benjamín de Tudela, Magdalena Nom de Déu 1982: 115ss.

5. Kaminka 1899: 352s. [Yahalom - Katsumata 2010: 435-436, *maqama* nº 39].

dades; joven de edad, pero hace que los sabios parezcan necios. Su padre levanto su luz para los que erraban en espesas tinieblas; en sus moradas hubo claridad para todos los hijos de Israel. Se fijó en las multitudes sedientas de las aguas de la Torah, que iban de un lado a otro en busca de la palabra del Señor sin encontrarla; no había alimento para las bocas de los niños, estaban hambrientos y sedientos hasta el punto de que sus almas desfallecían. Al ver que el Destino estaba doblegando sus ánimos, se alzó Mošeh para apoyarles. Cernió todo el Talmud como si se tratara de harina en el cedazo, tomando de él el polvo más fino y puro. Para quienes se ocupan de los asuntos temporales preparó un manjar bien dispuesto, exquisito y sabroso, y los hijos de Israel comieron el maná por el que no se habían fatigado, sin perderse en el camino, pues eliminó de su libro los nombres de los comentadores, los sermones y comentarios, las secciones hagádicas y las nuevas disposiciones, cuanto podía confundir las ideas, hasta convertir todo el Talmud en un camino allanado. Corrió la voz por toda la diáspora:

«Franquead sus puertas dando gracias, sus atrios con alabanzas» (Sal 100,4). Pero sucedió tras la muerte de Mošeh que se dedicaron a opinar los arrogantes y obstinados, y abrieron sus bocas los necios en España, Francia, Palestina y Babilonia. Se les ocurrió replicar contra su obra con palabras vacías, con argumentos estériles y vanos. Abrieron brecha en la cerca que levantarán los perfectos, como las zorras pequeñas que devastan los viñedos. Si hubieran hablado ante él, se habrían derretido como la cera al ardor de su cólera, habrían huido delante de él como escapan los carneros de los leones, o los pájaros de las águilas, se habrían hundido como plomo en sus impetuosas aguas. Pero todos los hombres cuando están solos piensan que no hay quien les iguale en sabiduría, y los débiles dicen: «soy un héroe»; cuando el débil se encuentra en su hogar, se pavonea de su fuerza ante su mujer; pero cuando sale al combate a pelear, se descubre su oprobio y su vergüenza.

Con esos sarcásticos versos que siguen a la prosa rimada se burla Al-Ḥarizi de los enemigos de Maimónides. Todo el párrafo demuestra que el poeta está perfectamente informado sobre la actividad del Maestro, cuya influencia ha podido conocer de cerca en su viaje por Oriente. Hay una breve alusión a *Guía de perplejos*, pero es sobre todo el gran código legal, *Mišneh Torah* el que merece sus mayores elogios, y al mismo tiempo el que servirá de piedra de escándalo para tantos personajes de segunda fila. La valoración de las novedades introducidas por Maimónides es exacta, a pesar de que sus palabras son las propias del seguidor incondicional. Para Al-Ḥarizi *Mišneh Torah* es una obra de divulgación, un código para los que no tienen tiempo de digerir todo el Talmud, y en el que el Rambam ha tratado expresamente de fijar con precisión las obligaciones de cada uno, sin entrar en detalles o precisiones jurídicas sobre las distintas opiniones o fuentes de jurisprudencia. Coincide en lo esencial con la visión del mismo Maimónides sobre su obra,<sup>6</sup> destacando como mérito lo que será más duramente atacado por sus enemigos, la omisión de las fuentes y las diversas sentencias de los rabinos.

La descripción de la disputa halákica antimaimonidea refleja con precisión el ambiente que sigue a la muerte del Rambam, en las primeras décadas del siglo XIII, tanto en Occidente (Provenza, Cataluña), como en Oriente.<sup>7</sup> Más que entrar en detalles de personajes o temas que dieron lugar a la polémica, el poeta opta por la descalificación global de los adversarios del Maestro, subrayando la diferencia esencial de categoría entre aquéllos y éste, aunque dando testimonio al mismo tiempo de la amplia difusión geográfica de la polémica. El debate filosófico en torno al *Guía* o

6. Cf. Twersky 1980: 20ss.

7. Cf. Silver 1965: 41ss. Véase también Twersky 1963, así como Twersky 1962; Schatzmiller 1969; Ribera 1982.

no se había planteado todavía en toda su virulencia, o no merece la atención del poeta.<sup>8</sup>

En la última de las *maqamas* del *Tahkēmoni*, la n.º. 50, una breve introducción sirve para presentar más de un centenar de pequeños poemas sobre los temas más diversos. Algunos de ellos tienen relación con Maimónides, como es el caso de los que traducimos a continuación:

- *Kol mesih*.<sup>9</sup> Según su encabezamiento: «Lo compuse para un hombre arrogante y obstinado, que criticaba el escrito de R. Mošeh». Se refiere en concreto a *Mišneh Torah*:

Todo el que replica contra las palabras de Mošeh  
 quiebra el yugo y hace pedazos la moral.  
 Que enmudezcan los labios engañosos  
 que hablan con arrogancia contra el justo.

Tanto el contenido, como la actitud del poeta son idénticas a las observadas en las últimas palabras de la *maqama* n.º. 46. No es sino una valoración entusiasta e incondicional del código del Rambam que lleva consigo la censura radical de los adversarios de la obra. El poeta ha escogido para ello el *mišqal ha-tēnu 'ot*, con ocho sílabas largas en cada hemistiquio.

- *Me-'itaḳ ha-šar*<sup>10</sup> Con el encabezamiento: «Estos (versos) compuse y se los envié a R. Mošeh desde Sefarad»:

8. Cf. Twersky 1963: 180ss.

9. Cf. Tahkemoni, Kaminka 1899: 393; Toporovsky 1952: 388; [Yahalom - Katsumata 2010: 532]; Steinschneider 1885: 12, 26s.

10. El poema tiene numerosas variantes en los mss. y ediciones. En la ed. de Kaminka v.gr. no comienza con estas palabras, sino por *gabēhu dēraḳeḳa*, del segundo verso según otros mss. Cf. Tahkemoni, ed. Kaminka 1899: 394; ed. Toporovsky 1952: 389; [Yahalom - Katsumata 2010: 532-533;] Steinschneider 1885: 13, 27, etc.

De ti, oh príncipe, viene nuestra gloria,  
 y en encumbrarte a ti está nuestra grandeza.  
 Tus caminos llegan alto y son profundos,  
 tus obras aventajan a las nuestras.  
 Ángel del Señor eres, pues fuiste creado  
 a imagen de Dios aunque tengas nuestra forma.  
 Por causa de ti dijo el Señor «hagamos  
 al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Ge 1,26).

Panegírico lleno de las hipérbolos habituales en el género, y a la vez muestra representativa del entusiasmo que Al-Ḥarizi siente por el Maestro. Parece que fue compuesto en vida de Maimónides. El metro escogido, cuantitativo, es una variante de *ḥafif (qal)*.

- *Yom 'alu*.<sup>11</sup> Precedido de las palabras «Sobre el Rambam de bendita memoria»:

El día que todos los sabios del universo subieron  
 a las alturas elevadas y encumbradas,  
 llegaron hasta lo más alto del entendimiento, pero  
 Mošeh ascendió hasta el Señor.

Otro panegírico en forma de dístico escrito en *mišqal ha-těnu 'ot*. Como es frecuente en estas breves composiciones, el clímax se logra mediante una contraposición, un contraste que sirve para realzar al personaje elogiado. En este caso, es muy probable que Al-Ḥarizi tenga en la memoria la conocida parábola del palacio real de las últimas páginas del *Guía*,<sup>12</sup> ya que el contenido es muy similar.

11. Ed. Kaminka 1899: 438; ed. Toporovsky 1952: 425; [Yahalom - Katsumata 2010: 581;] Steinschneider 1885: 12, 26.

12. Munk 1930/31: III 50.

- *Šeber me-‘al šeber*.<sup>13</sup> Tras un poema compuesto con ocasión de la muerte de Yosef ibn Šošān en Toledo, escribe el poeta: «Un mes o dos antes de su muerte, oímos que había duelo en Egipto a causa del Rambam de bendita memoria»:

Calamidad sobre calamidad se anuncia,  
 destrozando como un león los corazones de los que lo escuchan.  
 Pues tras la muerte de Mošeh nos ha dejado  
 también el príncipe Yosef, que ha partido  
 para habitar en su misma morada,  
 y recogerá Mošeh los huesos de Yosef (Ex 13,19).

Las muertes de ambos personajes quedan así unidas en una misma y gran tragedia. Corren los años 1204/5. De nuevo, el poeta ha escogido el *mišqal ha-tēnu‘ot* para esta lamentación. Abu ‘Amr Yosef ibn Šošān, *ha-nasi‘*, había sido almorzarife de Alfonso VIII de Castilla y miembro de esa prominente familia que daría muchos hijos ilustres a la ciudad de Toledo, desde el siglo XI hasta la expulsión.<sup>14</sup> Su muerte significaría a nivel local una gran pérdida para la comunidad judía, por lo que no resultaba exagerado poner en el mismo plano a ambos ilustres desaparecidos.

- *Yēšaw ‘el šēlomim*.<sup>15</sup> Va precedido de estas palabras del autor: «Cuando estuve en Lunel me pidió R. Yonatan ha-Kohen que le tradujera el *Libro de las simientes* (*Zēra‘im*) de R. Mošeh, mayoral de los pastores, y yo lo traduje y se lo envié con estos versos»:

13. Ed. Kaminka 1899: 413; [Yahalom - Katsumata 2010: 549].

14. Cf. González 1960: 249s.; Baer 1981: 73, 683s.; Vallecillo Ávila 1950: 98ss.

15. Ed. Kaminka 1899: 416; [Yahalom - Katsumata 2010: 553].

Mande el Señor paz a la comunidad de los perfectos,  
 gratos sabios, conocidos estudiosos,  
 que convierten en luminosos los pasajes oscuros de la Torah;  
 ella es como una lámpara, y ellos su fanal.  
 Me presento ante los excelsos, luminarias esplendorosas  
 y sacerdotes del Señor, con el presente de *Zěra 'im*.

Se trata de un poema ocasional, que nos muestra el interés por la obra de Maimónides, y la participación de Al-Ḥarizi en su difusión. El poema va dirigido a los notables de la comunidad de Lunel, de la que es cabeza Yonatan ha-Kohen<sup>16</sup> y sólo indirectamente es un testimonio del valor que se concede a las obras del Rambam, en este caso, al comienzo de su Comentario a la *Mišnah*. El metro escogido es *ṭawīl* ('*arok*).

- *Sefer kě- 'eš*.<sup>17</sup> Se trata de un poema en alabanza del *Sefer ha-mada'*, primer libro del *Mišneh Torah* de Maimónides, como observa el poeta en su encabezamiento:

Libro como árbol plantado en las aguas del conocimiento y la  
 ciencia,  
 ciertamente encontrará en él su deleite todo el que busca.  
 Los libros de nuestros gaones, aunque muy numerosos,  
 no son más que sus ramas, mientras que aquél es su raíz.

De nuevo el encomio más encendido, basado en el contraste. La obra del Rambam queda claramente por encima de los escritos

16. R. Yonatan ha-Kohen es uno de los líderes más notables de la comunidad provenzal de la época, al que se dirige Maimónides en distintas ocasiones, y a quien en concreto envía la *Carta sobre astrología*. Véase el trabajo de Targarona 1985.

17. Ed. Kaminka 1899: 428; ed. Toporovsky 1952: 417; [Yahalom - Katsumata 2010: 570;] Steinschneider 1885: 17, 30.

de todos los maestros que le han precedido. El metro, también cuantitativo, *kāmil (šalem)*.

- *Šalah lě-ka*.<sup>18</sup> El encabezamiento nos describe exactamente el sentido y la ocasión: «En Sefarad traduje a la lengua santa el *Moreh ha-něbukim* para una persona distinguida que estaba ansiando verlo y que se llamaba Yosef, y se lo envié con estos versos»:

Te envió a ti que preparas el combate de la sabiduría,  
 con la que florecen sus brotes día y noche.  
 Han llegado a envidiarle los combatientes,  
 a perseguirle los arqueros.  
 Si quieres disfrutar en el jardín de la ciencia,  
 he aquí un arriate lleno de flores.  
 O si deseas ofrecer tu corazón a Dios en sacrificio,  
 aquí tienes el fuego y la leña.

Según la introducción de su traducción del *Guía*, Al-Ĥarizi la habría realizado a petición de algunos estudiosos de Provenza que le rogaban lo hiciera «en palabras sencillas y claras, apropiadas para la comprensión»; él, tras una resistencia inicial, había tratado de contentar a los intelectuales provenzales.<sup>19</sup> El nombre concreto de Yosef corresponde sin duda a alguna de esas personas. El ambiente que describe el poeta es ya de polémica. Las metáforas militares son claras, la discusión filosófico-teológica sobre el libro del Rambam ha comenzado ya.<sup>20</sup> El metro empleado por el poeta es *sarī' (mahir)*.

- *Yede Mošeh*.<sup>21</sup> Es el poema que precede a la traducción misma del *Guía de perplejos* que hiciera Al-Ĥarizi, incluido en las

18. Ed. Kaminka 1899: 410; [Yahalom - Katsumata 2010: 547].

19. Véase la edición de Scheyer 1912: 6; Cf. Steinschneider 1893: 428.

20. Cf. Silver 1965:148ss.

21. Cf. Carmoly 1841; Steinschneider 1885: 7, 26; Scheyer 1912: 6.

ediciones de la misma inmediatamente antes de la introducción del traductor:

Las manos de Mošeh se apoyan en el poder del entendimiento,  
y las columnas de la fe en él se sustentan.  
Con el bastón de su pluma divide en dos el mar de la Ley,  
trazando por él caminos con el soplo de su boca.  
A los mordidos por la ignorancia los unge  
con el bálsamo de sus palabras haciéndoles revivir.  
Una mesa deliciosa ha preparado para los débiles,  
que hace tiempo pusieron en él su mirada expectantes.  
Es la mesa que está ante el Señor,  
sobre la que se han dispuesto los significados de la *Torah*.  
Cuanto más son los comensales, mayor es el placer,  
pues se les colma de bendiciones.  
Los que participan del banquete contemplan al Señor y beben  
las copas del amor perfumados con aromas.  
Ha puesto sobre ella el libro de la Ley  
para iluminar el mundo que andaba en tinieblas,  
paseando entre los arriates a las almas,  
saliendo de los matorrales enmarañados.  
Es como si sus significados procedieran de la boca de los profetas,  
y sus misterios se extrajeran de la fuente del Altísimo.  
El camino de los que yerran ha aplanado  
con el poder de su rectitud y *Moreh ha-nēbūkim*.

En el metro clásico *wāfir* (*merubbeh*) nos ofrece Al-Ḥarizi en este elaborado poema un resumen significativo de algunas de las ideas centrales del *Guía*. Pone de relieve su significado exegético, el doble camino hacia Dios de la inteligencia y el amor, y la intención pedagógica del Rambam, que ha tenido en cuenta de modo especial a quienes pueden tropezar en las dificultades del sendero. Las hipérbolas son de nuevo las habituales en el género de encomio.

- *Lě-rah Mošeh*. Dístico no relacionado con ninguna de las grandes obras de Al-Ḥarizi, editado en diversas ocasiones.<sup>22</sup> Sin encabezamiento:

Al R. Mošeh reconoce toda persona inteligente,  
y ante sus respuestas calla y enmudece.  
Se le da el título de profeta sabio, y no ha habido  
en Israel otro profeta sabio como Mošeh.

Otro pequeño panegírico, en el que el poeta juega probablemente con una alusión a su propio nombre (*yěhodeh-yěhudah*). Puede haberlo escrito en vida todavía del Rambam. El tema central del elogio es en esta ocasión la autoridad moral que le ha convertido en maestro indiscutible ante el que se presentan las dudas y problemas de las comunidades, y cuyas respuesta tienen una solemne acogida. No hay alusiones a polémicas, lo que podría abogar en favor de su fecha temprana. El metro empleado es *wāfir* (*merubbeh*).

Son testimonios breves, pero muy significativos. Yěhudah Al-Ḥarizi no entra en el fondo de las cuestiones, ni en el aspecto jurídico ni en el filosófico-teológico, ya que no es ésa precisamente su profesión. Pero, como otros muchos judíos de su época, siente una admiración sin límites por Mošeh ben Maimon, admiración que no permite la menor sombra de duda o crítica. Y nos ha dejado plasmada su devoción personal en esas muestras de su obra poética que hemos querido recoger y comentar como un homenaje más a Maimónides en el centenario de su nacimiento.

22. Cf. Steinschneider 1885: 15, 27.

## Bibliografia

- ABRAMSON, SHRAGA, 1963, «Sefer ha-taġnīs (ha-šimmud) lē-raḅ Yēhudah ben Bal'am». En Saul Lieberman (ed.), *Sefer Ḥanoḵ Yalon. Qoḅeš ma'amarim*. Jerusalem: Qiryat Sefer, 51-149.
- , 1965, *Bi-lēšon qodēmim. Meḥqar bē-širat Yišra'el bi-Sfarad*. Jerusalem: Maḵon Shocken.
- , 1970, «A letter of Rabbi Judah ha-Levi to Rabbi Moses Ibn Ezra» (hebreo). En Shraga Abramson - Aharon Mirski (eds.), *Sefer Ḥayyim Širman [Hayyim (Jefim) Schirmann Jubilee Volume]*. Jerusalem: The Schocken Institute, 397-411.
- , 1975, *Šēlošah Sēfarim šel Raḅ Yēhudah Ibn Bal'am*. Maqor wē-tirgum lē-'iḅrit, mēḅo'ot wē-he'arot. Jerusalem: Qiryat Sefer.
- , 1988, *Mi-pi ba'āle lēšonot*. Jerusalem: Mossad Harav Kook.
- ABRAMSON, SHRAGA - HABERMAN, ABRAHAM M., 1945-1953, *Kol šire Raḅī Šēmu'el ha-Nagid*. Tel Aviv: [s.n.].
- ABUMALHAM MAS, MONTSERRAT, 1986, *Moše ibn Ezra. Kitāb al-muḥāḍara wal-muḍākara*. Edición y traducción. 2 vols. Madrid: CSIC.
- ALBRECHT, KARL, 1890, *Die in Tahkemônî vorkommenden Angaben über Ḥarizis Leben, Studien und Reisen*. Göttingen: Dietrich'schen Univ ersitätsbuchhandlung.
- ALFONSO, ESPERANZA, 1998, *Los judíos en el Islam medieval: la percepción de lo islámico en la construcción de la identidad*. Tesis Doct. Universidad Complutense de Madrid.
- ALLONY, NEHEMYA, 1947, *Dunaš ben Labraṭ. Širim*. Jerusalem: Mosad ha-rav Kook.
- , 1949, «Šēridey sefer 'al lašon zeker wē-lašon neqebah *Kitāb al-tadkīr wa-l-ta'niṭ* lē Rabī Mošeh ha-Kohen Ibn Ġiqaṭela». *Sinai* 24, 34-67 y 138-147.
- , 1951, *Torat ha-mišqalim šel Dunaš, Yēhudah ha-Levi we-Abraham ibn 'Ezra*. Jerusalem: Maḥabarot lē-sifrut bē-siyu'a Mosad ha-Raḅ Qoq.

- , 1955, «Šēne qēṭa'im nosafim me-ha-nusaḥ ha-mēqori šel Šib'im millim bodedot». *Sinai* 37, 245-260 (Nišpaḥ: šēte tēšuḥot šel Dunaš).
- , 1957-1968, *List of photocopies in the Institute*. Jerusalem: Rubin Mass.
- , 1961, «Ha-šēbi' wē-ha-gamal bē-širat Sēfarad». *Ošar Yēhude Sēfarad* 4, 39-42.
- , 1962, «Hašqafot qara'iyot bē-Maḥberet Mēnaḥem wē-ha-millim habodēdot ba-'ereḳ glb». *'Ošar Yēhude Sēfarad* 5, 21-54.
- , 1963, «Qeta' ḥadaš mi-Sefer ha-Qorḥa lē-Raḅ Yēhudah Ḥayyūḡ». *Beth Mikra* 16, 90-105.
- , 1964, «Rēšimat munaḥim qara'it me-ha-me'ah ha-ššeminit». En Asher Waizer - Ben-Tsion Lurya (eds.), *Sefer Qorngrin: ma'amarim bē-ḥequer ha-Tanaḳ*. Tel Aviv: ha-ḥeḅrah lē-ḥequer ha-Miqra' bē-Yiśra'el, Senif Tel Aviv, 324-363.
- , 1965, «Haqdamat Dunaš li-Tšūḅotaw lē-Maḥberet Mēnaḥem». *Bet Mikra* 10, 45-63.
- , 1969, *Ha-Egron. Kitāb ušūl al-shi'r al-'ibrānī by Rav Se'adya Ga'on. Critical Edition with Introduction and Commentary* (hebreo). Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language.
- , 1975, «The Reaction of Moses ibn Ezra to 'Arabiyya». *Bulletin of the Institute of Jewish Studies* 3, 19-40.
- , 1977, *Ya'aqov ben El'azar Kitāb al-Kāmil* (hebreo). Jerusalem: The American Academy for Jewish Research.
- , 1983, «Širim ḥadašim lē-rabbi Yēhudah ha-Levi». *Sinai* 93.1-2, 17-24.
- , 1984, *Yesod diqduq hu' Šēfat Yeter*. Jerusalem: Mossad Harav Kook.
- , 1986, *Meḥqare lašon wē-sifrut*. Jerusalem: Maḳon Ben Zvi.
- ALMAḤZŪMĪ, MAḤDI - ALSĀMĀRĀYĪ, IBRĀHĪM, 1980, *Kitāb al-'ayīn li-Abī 'Abdarrahmān Alḥatīl ben Aḥmad Alfarāhīdi*. Bagdad: Dār wa-maktaba Alhilāl.
- ALVAREZ CASTREJÓN, MERCEDES, 2001, *La mu'ārada en muwaššahāt hispanohebreas*. Tesis doctoral. Universidad Complutense, Madrid.
- , 2002/03, «La mu'ārada en la muwaššaha: definición del concepto».

- Anuari de Filologia. Secció E: Estudis hebreus i arameus 24-25 [E11]*, 19-42.
- , 2008, «La reelaboración sacra de *Xarajat* profanas». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección de Hebreo* 57, 15-32.
- , 2010, «La *mu'ārada* en la *muwaššaha*: “metamorfosis” o “reencarnación” de personajes». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección de Hebreo* 59, 61-73.
- ASHTOR, ELIYAHU, 1966, *Qorot ha-Yēhudim bi-Sfarad ha-Muslēmit*. Jerusalem: Qiryat sepher.
- , 1979, *The Jews of Moslem Spain*. Translated from the Hebrew by Aaron Klein and Jenny Machlowitz Klein. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- BACHER, WILHEM, 1862, «Die grammatische Terminologie des Jehûdâ b. Dâwîd (Abu Zakarjâ Jahjâ ibn Dâud) Ḥajjûg». *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist.* Bd. 100. Wien: Tempsky, 1103-1154.
- , 1884, *Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîd Merwân ibn Ganâh*. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 106, Abh. 2. Wien: C. Gerold.
- , 1885, *Leben und Werke des Abulwalîd Merwân ibn Ganâh (R. Jona) und die Quellen seiner Schriffterklärung*. Leipzig: Otto Schulze.
- , 1888, *Sepher Sikkaron Grammatik der hebräischen Sprache von R. Joseph Kimchi*, Berlin: M'kize Nirdamim.
- , 1888A, «Les signes mnemoniques des lettres radicales et serviles». *Revue des Études Juives* 16, 286-288.
- , 1895, «Die Anfänge der hebräischen Grammatik». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 49, 342-367. Publicado a la vez como volumen independiente en Leipzig: in commission bei F.A. Brockhaus.
- , 1895A, «Die hebräische Sprachwissenschaft (vom X. bis zum XVI. Jahrhundert)». En Jakob Winter, August Wünsche (eds.), *Die jüdischen litteratur seit abschluss des kanons*. Eine prosaische und poetische anthologie mit biographischen und litterargeschichtlichen eintleitungen. Trier: S. Mayer, II, 145-149.

- , 1896, *Sefer ha-šorašim, hu ha-ḥeleq ha-šeni mi-maḥberet ha-diḡduq ḥabro bē-lašon 'Araḥ Yonah ben Ganah we-he' etiqu el lešon ha-godeš Yehudah ben Tibon = Sepher haschoraschim, Wurzelwörterbuch der hebräischen Sparche von Abulwalīd Merwān Ibn Ġanāh (R. Jona) Aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Jehuda Ibn Tibbon*, Berlin: A. Berliner.
- BAER, FRITZ (YITZHAK), 1913, *Studien zur Geschichte der luden im Konigreich Aragonien während des 13. und 14. Jahrhunderts*. Berlin: Ebering, 1913.
- , 1929-1936, *Die Juden im christlichen Spanien*. Berlin: Akademie-Verlag.
- , 1944, *Tolēdot ha-Yēhudim bi-Sfarad ha-nošrit*. Tel Aviv: 'Am 'oḇed.
- , 1961, *A history of the Jews in Christian Spain*. Translated from the Hebrew by Louis Schoffman. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1981.
- , 1981, *Historia de los judíos en la España cristiana*. Traducida al castellano por J. L. Lacave. Madrid: Altalena.
- BANETH, DAVID H., 1952, «Maimonides translating his Own Writings as compared with his translators» (hebreo). *Tarbiz* 23, 170-191.
- BARGEBUHR, FREDERICK P., 1966, *El palacio de la Alhambra en el siglo XI*. Mexico: [s.n.].
- , 1968, *The Alhambra, A Cycle of Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- , 1976, *Salomo Ibn Gabirol, Ostwestliches Dichtertum*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- BARON, SALO W., 1941, «Yehudah Halevi, an Answer to an Historic Challenge». *Jewish Social Studies* 3, 243-272.
- , 1968 *Historia social y religiosa del pueblo judío*. Versión castellana, Eduardo Goligorsky; supervisión, Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós.
- BARTHÉLEMY, DOMINIQUE, 1982 (ed.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament; rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance biblique universelle; établi en coopération avec Alexander R. Hulst et al.*

- Fribourg, Suisse: Editions universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BASAL, NASIR, 2001, *Kitāb al-nuṭaf lē-rabī Yēhudah Ḥayyūḡ*. Tel Aviv: Tel Aviv University.
- BECKER, DAN, 1980, «Hašlamot lē-Kitāb al-Muwāzanah (*Sefer ha-Ḥašwa'ah*) lē-Yiṣḥaq ben Barūn». *Leshonenu* 44, 293-298.
- , 1984, *The Risāla of Judah ben Quraysh. A Critical Edition* (hebreo). Tel Aviv: Tel Aviv University.
- , 1992, «The Dependence of R. Yona b. Ḡanāḥ; on Arab Grammarians» (hebreo). *Leshonenu* 57, 137-145.
- , 1992A, «'The Pa'ūl, the Pō'al of which has not been Specified' According to R. Jonah ben Janāḥ» (hebreo). *Leshonenu* 56, 213-221.
- , 1995, «Concerning the Arabic Sources of R. Jonah ibn Janāḥ» (hebreo). En Aron Dotan - Abraham Tal, *Tē'udah* IX. Studies in Hebrew Language in Memory of Eliezer Rubinstein, pp. 143-168.
- , 1996, «Linguistic Rules and Definitions in Ibn Janāḥ's *Kitāb al-Luma'* (*Sefer ha-Riqma*). Copied from the Arab Grammarians». *Jewish Quarterly Review* 86, 275-298.
- , 1998, *Arabic Sources of R. Jonah ibn Janāḥ's Grammar* (hebreo). Tel Aviv: The Jacob and Shoshana Schreiber Chair for the History of the Hebrew.
- , 2005, *Arabic Sources of Isaac ben Barūn's* (hebreo), Tel Aviv: Tel Aviv University.
- BEIT-ARIE, MALACHI, 1981, *Hebrew codicology: tentative typology of technical practices employed in Hebrew dated medieval manuscripts*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.
- , 1993, *Hebrew manuscripts of east and west: toward a comparative codicology*. London: British Library.
- , 1994, *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library: supplement of addenda and corrigenda to vol. 1 (A. Neubauer's catalogue)*. Compiled under the direction of Malachi Beit-Arie; edited by R. A. May. Oxford: Clarendon Press.
- BEJARANO ESCANILLA, ANA M<sup>a</sup>, 1989, *Šēlomoh ben Bonafed poeta y polemista hebreo (s. XIV-XV)*. Tesis Doctoral. Universidad de Barcelona.

- , 1991, «Šlomoh ben Re'uben Bonafed poeta y polemista». *Anuari de Filologia* 14 Sección E, 87-101.
- BEN-ḤAYYIM, ZEEV, 1951, «He'arot lē-munḥe ha-diqduq šel RABĀ». *Lesonenu* 17, 241-247.
- , 1956, «Lē-'inyan kēlale ha-šēwa' šel R. Yēhudah Ḥayyūḡ». *Leshonenu* 20, 135-138.
- BEN-ZOHAR, ITAMAR, 1966, *'Iyyunim bē-sifrut*. Jerusalem: Misrad ha-ḥinuḡ wē-ha-tarbut, 1966
- BENAVENTE, SANTIAGA, 1986, *Tešubot de los Discípulos de Mēnaḥem contra Dunaš ben Labraḡ*. Edición del texto y traducción castellana. Granada: Universidad de Granada.
- BERNSTEIN, SIMON, 1942, *Dīwān šel Šēlomoh ben Mēšul-lam de Piera*. Part I. New York: Alim Publication.
- BIALIK, HAYYIM N. - RAWNITZKY, YEHOŠUA H., 1924-1932, *Šire Šēlomoh ben Yēhudah ibn Gabirol*. Berlin - Tel Aviv: Devir.
- BLANC, HAIM, 1979, «Diachronic and Synchronic Ordering in Medieval Arab Grammatical Theory». En Joshua Blau, Meir Jacob Kister, Shlomo Pines, Shaul Shaked, *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*. Jerusalem: Magnes Press, 155-180.
- BLAU, JOSHUA, 1972-73, «A Note on the Manuscripts of Ibn Janah's Dictionary» (hebreo). *Lesonenu* 37, 232-233.
- , 1981, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic. A Study of the Origins of Middle Arabic*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute.
- BLAU, JOSHUA - FENTON, PAUL - YAHALOM, JOSEPH, 2009, *Kitāb al-Durar: a book in praise of God and the Israelite communities*. Jerusalem: Maḡon Ben-Ševi le-ḥeqer qēhilot Yiśra'el ba-Mizraḡ.
- BOHAS ET AL. 1990, Georges Bohas, Jean Patrick Guillaume, Djamel E. Kouloughli, *The Arabic Linguistic Tradition*, Londres. New York: Routledge.
- BRANN, ROSS, 1981, *Structure and Meaning in the Secular Poetry of Moshe ibn Ezra*. PhD Dissertation. Ann Harbor.
- , 1987, «Judah Halevi: The Compunctious Poet». *Prooftexts* 7, 123-143.
- , 1991, *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew*

- Poetry in Muslim Spain*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- , 1997, «Textualizing Ambivalence in Islamic Spain: Arabic Representations of Ismail ibn Naghrilah». En Ross Brann (ed.), *Languages of Power in Islamic Spain*. Bethesda, Md: COL Press, 107-135.
- , 2000, «Judah Halevi». En María R. Menocal, Raymond Scheindlin, Michael A. Sells (eds.), *The Literature of al-Andalus*. Ed., R, Scheindlin, M. Sells. Cambridge: Cambridge University Press, 265-281.
- BRENER, ANN, 2003, *Isaac ibn Khalfun: A Wandering Hebrew Poet of the Eleventh Century*. Leiden - Boston: Brill - Styx.
- BREUER, ZEEV Z., 1993, *Širat ha-qodeš šel Raḥi Šēlomoh Ibn Gabirol: toḳen wē-šurah*. Jerusalem: Magnes.
- BRODY, HAIM, 1894, *Diwan des Abū-l-Hasan Jehuda ha-Levi. Dīwān. Kol šire Yēhudah ha-Levi*. Berlin: Hevrat Mekitse nirdamim.
- , 1933/34, «Moses ibn Ezra--Incidents in his Life». *Jewish Quarterly Review* 24, 309-330.
- , 1934, *Mošeh ibn 'Ezra. Šire ha-ḥol. Sefer ri 'šon: dīwān, šire 'ezor, miḳtabim, sfer ha-'anaq*. Berlin: Schocken.
- , 1938, «Šire Mēšullam de Piera». *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry* 4, 1938, 1-117.
- , 1942, *Mošeh ibn 'Ezra. Šire ha-ḥol. Sefer šēni: be'ur la-dīwān, rēšimot u-mafteḥot*. Berlin: Schocken.
- BRODY, HAIM - SCHIRMANN, JEFIM, 1974, *Solomon ibn Gabirol, Secular Poems*. With the participation of J. Ben-David. Jerusalem: The Schocken Institute.
- CALDERS I ARTIS, TESSA, 1987, *El príncep i el monjo d'Abraham ben Semuel ha-Levi ibn Hasday*. Sabadell: AUSA.
- CANO PÉREZ, MARÍA JOSÉ, 1987, *Selomoh ibn Gabirol. Poemas. I. Seculares*. Granada: Universidad de Granada.
- , 1988, *Yiṣḥaq ibn Jalfun. Poeta cortesano árabe*. Córdoba: El Almendro.
- , 1992, *Ibn Gabirol, Poesía religiosa*. Granada: Universidad de Granada.

- , 2007, *Cantos de amor y muerte, Selomoh ibn Gabirol*. Traducción e introducción. Prólogo de Álvaro Salvador. Granada: Universidad de Granada.
- , 2010, «Šelomoh ibn Gabirol Lamento por un mundo perdido». *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos Sección Hebreo* 59, 75-99.
- CANTERA BURGOS, FRANCISCO, 1953, «Unas palabras más sobre la nueva jarya de Mosé ibn Ezra». *Sefarad* 13, 360-361.
- CANTERA BURGOS, FRANCISCO - IGLESIAS GONZÁLEZ, MANUEL, 1975, *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CARMÍ, T, 1981, *The Penguin Book of Hebrew Verse*. Edited and Translated. Penguin Books.
- CARMOLY, ELIAKIM, 1841, *Literaturblatt des Orients* 2, 26.
- CARTER, MALCOLM G., 1990, «Arabic Grammar». En Mary Julia L. Young. John D. Latham, Robert B. Serjeant (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 118-138.
- CASTILLO, ROSA, 1993, *Antología poética. Moseh ibn Ezra*; traducción, prólogo y notas de Rosa Castillo. Madrid: Hiperion.
- , 1996, *Poetas hispano-hebreos: antología*. Traducción, prólogo y notas de Rosa Castillo. Ferrol: Sociedad de Cultura Valle-Inclán.
- , 1997, *Nueva antología poética. Yehuda Ha-Levi*; traducción, prólogo y notas de Rosa Castillo. San Sebastián de los Reyes: Hiperión.
- CHAMIEL, HAIM, 1962, *Šemu'el ben Yosef ben Šašon. Sefer Abne ha-šoham*. Jerusalem: Sura.
- CHARLAP, LUBA, 1995: *Innovation and Tradition in Rabbi Abraham Ibn Ezra's Grammar according to his Grammatical Writings and to his Bible Exegesis* (hebreo). Tesis doctoral. Bar-Ilan University, Ramat Gan.
- CHEJNE, ANWAR G., 1969, *The Arabic Language. Its Role in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- COHEN, GERSHOM D., 1967, (ed.), *A Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer ha-qabbalah) by Abraham*

- ibn Daud*. Philadelphia-London: Jewish Publication Society of America.
- COHEN, MOSHE, 2000, *The grammatical Introductions to «The Book of Sources» of Rabbi Sa'adia ben Maimon ibn Danan*. Linguist, Poet and historian of the period of the expulsion from Spain. Critical Edition. Jerusalem: Kfir Press, Meqor Baruch Publications.
- COLE, PETER, 1996, *Selected poems of Shmuel HaNagid* translated from the Hebrew by Peter Cole. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- , 2001, *Selected poems of Solomon ibn Gabirol* translated from the Hebrew. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- CORRIENTE, FEDERICO, 1977, *A gramatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- , 1986, «Métrica hebrea cuantitativa, métrica de la poesía estrófica andalusí y 'arūd». Homenaje al Prof. Federico Pérez Castro. *Sefarad* 46, 123-132.
- , 1998, *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús: cejeles y xarajat de muwassahat*. Madrid: Gredos.
- CORRIENTE, FEDERICO - SÁENZ-BADILLOS, ANGEL, 1991 (eds.), *Poesía Estrófica*. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesía Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances (Madrid, diciembre 1989). Madrid: Universidad Complutense.
- DANA, JOSEPH, 1996, «Natural Qualifications of a Medieval Poet According to Moshe Ibn Ezra». *Journal of Semitic Studies* 41, 251-261.
- DAVID, YONAH, 1974, *Šire Naḥum*. Jerusalem: Akhshav.
- , 1979, *Piyyuṭe Yosef Bensuli*. Jerusalem: R. Mas.
- , 1982, *Šire Yosef Ibn Šaddiq*. New York: ha-Aqademyah ha-Ameriqanit lě-mada'e ha-Yahādut.
- , 1985, «A decade of research on medieval Hebrew literature». *Jewish Book Annual* 43, 107-117.
- , 1985A, *Šire Rabi Yēḥi'el ben ha-Roš*. [New York?].
- , 1987, *El diwan de Yosef ibn Saddiq*, según la edición crítica de Yonah David. Introducción, versión y notas, Teresa Alsina Trias, Gregorio del Olmo Lete. Sabadell: AUSA.

- , 1987A, *Šire R. Yišḥaq ibn Giat 1038-1089*. Jerusalem: Akhshav.
- , 1993, *Sippure ahāḇah šel Ya'āqoḇ ben El'azar (1170-1233?)*. Tel Aviv: Ramot Unibersitat Tel Aviv.
- DAVIDSON, ISRAEL, 1907, *Parody in Jewish Literature*. New York: The Columbia University Press.
- , 1924, *Thesaurus of mediaeval Hebrew poetry. Ošar ha-širah wě-ha-piyyuṭ: mi-zěman ḥatimat kitḇe ha-qodeš 'ad re'šit tēqufat ha-haškalah*. New York: Bet midraš ha-Raḇanim bē-Ameriqah.
- , 1928, *Piyuṭim wě-širim min ha-gēnizah šebē-Mišrayim*. Ginze Schechter III. New York: [s.n.].
- DAVIDSON, GIZELAH - ADLER, ELHANAN ET AL. (eds.), 1989, *Heqer ha-širah wě-ha-piyyuṭ: Bibliyografyah mu'eret mi-yēsodo u-ḥa-'ariḳato šel Ḥayyim Schirmann. Mafteah mištabber*. Beer-Sheva: Univ. Ben-Gurion, 1989
- DEL VALLE, CARLOS, 1982, *Die Grammatikalische Terminologie der fruehen Hebraeischen Grammatikern*. Madrid: CSIC.
- , 1988, *El Divan poético de Dunash ben Labrat*. La introducción de la métrica árabe. Madrid: CSIC.
- , 1988A, *Las asambleas de los sabios: (Tahkemomi)*. Juda ben Shelomo Al-Harizi. Murcia: Universidad de Murcia.
- , 1992, *Isaac ben Jalfon, de Córdoba. Poemas*. Madrid: Aben Ezra Ediciones.
- , 2004, *Historia de la gramática hebrea en España (vol. x): la gramática hebrea de Ibn Danan en la version arabe y hebrea*, Madrid: Aben Ezra ediciones.
- DERENBOURG, JOSEPH, 1886, *Livre des parterres fleuris; grammaire hébraïque en arabe d'Abou 'l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue*, Paris: F. Vieweg.
- DERENBOURG, JOSEPH - DERENBOURG, HARTWIG, 1880, *Kutub wa-rasā'il li-Abī al-Walīd Marwān Ibn Janāḥ al-Qurṭūbī = Opuscles et traités d'Abou 'l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue: texte arabe, publié avec une traduction français*. Paris: Imprimerie Nationale.
- DÍAZ ESTEBAN, FERNANDO, 1969, «El Debate del Cálamo y las Tijeras, de Sem Tob Arduetiel, Don Santo de Carrion». *Revista de la Universidad de Madrid* 18.69, 61-102.

- , 1980, «Literatura Hispano-Hebrea». En José María Díaz Borque (coord.), *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas*. Madrid: Taurus, 177-219.
- , 1990, (Ed.) *Abraham ibn Ezra y su tiempo/Abraham ibn Ezra and his Age. Actas del Simposio Internacional*. Madrid, Tudela, Toledo. 1-8 febrero 1989. Madrid: Asociación Española de Orientalistas.
- DIEZ MACHO, ALEJANDRO, 1953, *Mose ibn Ezra como poeta y preceptista*. Madrid-Barcelona: CSIC.
- DORON, AVIVA, 1985, *Yehudah ha-Levi: repercusión de su obra; con una semblanza de Yehudah ha-Levi por Fernando Díaz Esteban*. Barcelona: Riopiedras.
- , 1988, *Yehudah ha-Levi: miḥḥar ma'āmare biqqoret 'al širato*. Tel Aviv: Ha-qibbuš ha mē'uḥad.
- , 1989, *Mēšorer bē-ḥaṣar ha-meleḳ: Ṭodros ha-Levi Abulaḡyah: širah 'ibrit bi-Sfarad ha-nošrit*. Tel Aviv: Devir.
- DOTAN, ARON, 1967, *The Diqduqe Ha- tē'amim of Aharon ben Moseh ben Aser with a Critical Edition of the Original Text from New Manuscripts* (hebreo). Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language.
- , 1977, «Wilhelm Bacher's Place in the History of Hebrew Linguistics». *Historiographia Linguistica* 4.2, 135-157.
- , 1993, «Sē'adyah Ga'on-balšan mēḥadeš». *Pe'amim* 54, 49-62.
- , 1997, *The Dawn of Hebrew Linguistics. The Book of Elegance of the Language of the Hebrews by Saadia Gaon*. Introduction and Critical Edition (hebreo). 2 vol. Jerusalem: World Union of Jewish Studies. The Rabbi David Moses and Arnalia Rosen Foundation.
- , 1999, «Saadia Gaon – a Master Linguist». En Judit Targarona - A. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20<sup>th</sup> Century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress*, Toledo 1998. 2 vol. Leiden: Brill, vol. I, 26-30.
- , 2005, *The Awakening of Word Lore, From the Masora to the Beginnings of Hebrew Lexicography* (hebreo). Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language.
- DRORY, RINA, 1980, *The poetics of classical Arabic Rhyme* (Hebreo). Tel Aviv: Ha-qibbuš ha-mē'uḥad.

- , 2000, *Models and contacts. Arabic literature and its impact on medieval Jewish culture*. Leiden: Brill.
- , 2000A, «The Maqama». En María R. Menocal, Raymond Scheindlin, Michael A. Sells (eds.), *The Literature of al-Andalus*. Cambridge: Cambridge University Press, 190-210
- DUKES, LEOPOLD, 1837, *Ehrensäulen und Denksteine zu einem künftigen Pantheon hebräischer Dichter und Dichtungen*. Wien: Gedruckt bey A. Strauss's sel. Witwe.
- , 1844, *Beitrage zur Geschichte der aeltesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testamentes*. Stuttgart: A. Krabbe.
- , 1858, *Šire Šēlomoh: širim yēqarim*. Asaftim wē-safaḥti 'alehem he'arot wē-ḥoše'tim lē-'or. Hannover: Bē-bet Ṭelgener.
- EGERS, JACOB, 1884, «Gabirol-Studien (Šire R. Šēlomo ibn Gabirol)». En *Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz*, herausgegeben durch das Curatorium der Zunz-Stiftung. Berlin: Louis Gerschel. Vol II, 192-200.
- EINBINDER, SUSAN L., 1991, *Mu'araqa as a key to the literary unity of the muwashshah*. PhD diss. Columbia University.
- , 1995, «The muwashshah-like zajal: a new source for a Hebrew poem». *Medieval Encounters* 1.2, 252-270.
- ELDAR, ILAN, 1979, «Qeṭa' min Kitāb al-Nuṭaf lē-raḥ Yēhudah Ḥayyūḡ li-Trey 'ašar». *Leshonenu* 43, 254-259.
- , 1980, «Tiqqunim lē-qeṭa' min Kitāb al-Nuṭaf li-Trey 'ašar». *Leshonenu* 44, 240.
- , 1984, «Gilgulo šel musag al-sākin al-layīn (ha-naḥ ha-rafeh) mi-Sēfarad lē-'ereš Yisra'el». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 33.2, 1-9.
- , 1985, «E' davvero Yehudah ibn Bal'am l'autore della *Hidāyat al-qāri'*». *Henoch* 7, 301-324.
- , 1989, «'Askolat ha-diqduq ha-'andalusit: tēqufat ha-re'šit». *Pe'amim* 38, 21-33.
- , 1990, «The Grammatical Theory of Ḥayyūj» (hebreo). *Leshonenu* 54, 169-181.
- , 1994, *Torat ha-qēri'ah ba-Miqra'*. *Sefer Horayat ha-qore'u-mišnato ha-lēšonit*. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language.

- , 1998, «Hebrew Philology between the East and Spain. The Concept of Derivation as a Case Study». *Journal of Semitic Studies* 43, 49-61.
- , 1998A, «Šarid nosaf min *Kitāb al-taḡkīr wa-l-ta'nīṭ* lē-Mošeh ha-Kohen ibn Ġiqaṭella». En Joseph Tobi (ed.), *Ben 'Eḫer la- 'Arab*, Tel Aviv: Aphikim, 113-128.
- , 2014, *Hebrew Language Study in Medieval Spain* (hebreo). Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language.
- ELDAR, ILAN - MORAG, SHELOMO, 1985, *Studies on Medieval Hebrew Linguistic Thought, A reader*. Jerusalem: Academ Press.
- ELWOLDE, JOHN, 1995, «The Maḥberet of Menaḫem—Proposals for a Lexicographic Theory, with Sample Translation and Notes». En Jon Davies, Graham Harvey and Wilfred G. E. Watson (eds.), *Words Remembered, Texts Renewed. Essays in Honour of John F.A. Sawyer*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 462-479.
- ETREROS, MERCEDES - NAVARRO, ANGELES, 1983, «Moseh ibn 'Ezra'. Elegías a la muerte de su hermano José». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 32.2, 51-68.
- FELLMAN, JACK, 1974, «Wilhem Bacher, Pioneer in the History of Hebrew Linguistics». Publicado en la reproducción de dos de los más famosos trabajos de Wilhem Bacher, *Die Anfänge der hebräischen Grammatik and Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert*. Amsterdam: J. Benjamins.
- FILIPOWSKI, HERSCHELL, 1854, *The first Hebrew and Chaldaic Lexicon to the Old Testament / compiled in the tenth century by Menahem ben Saruk, the Spaniard*; selected and translated from the original Hebrew by Herschell Filipowski; accompanied by a biography of the author as collected from a recent Hebrew work of S. D. Luzzatto. London: J. Madden.
- , 1855, *Tēšubot Dunaš ben Labraṭ 'im haḡra'ot Rabenu Ya'aqoḥ Tam, heleq šeni le-sefer Maḥberet Menaḫem*. London-Edinburgh: Nidpas bi-fequdat ḫebrat Me'orere yešenim.
- FLEISCHER, EZRA, 1967, *Yēširato šel Yosef Ibn Abitur: sugim wē-taḥniyot bē-piyyuṭaw*. PhD diss. Jerusalem: ha-Uniḫersitah ha-'ibrit.

- , 1975, *Širat ha-qodeš ha-‘iḇrit bi-y-me ha-benayim*. Jerusalem: Keter.
- , 1984, «‘Al Dunaš ben Labraṭ wě-išto u-bno». *Meḡqere Yērušalayim bě-sifrut ‘iḇrit* 5, 189-202.
- , 1984A, *Ha-yošerot bě-hiṭhawutam wě-hitpatēlutam*. Jerusalem: Magnes.
- , 1986/87, «Lě-qorot R. Yēhudah ha-Levi bi-n‘uraw wě-re’šit qēšaraw ‘im R. Mošeh ibn ‘Ezra (be-‘iqeḇot mēḡqaraw šel Arieh Wilsker z”l)». *Qiriath Sepher* 61, 893-910.
- , 1988, «Lě-qadmuniyot širatenu bi-Sfarad. ‘Iyun ba-širim šel rabbi Mēnaḡem ben Saruq». *Asufot* 2, 227-269.
- , 1988A, «Additional Data concerning the Poetry of R. El‘azar ben Chalfon». En Sándor Scheiber, Róbert Dán (eds.), *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*. Budapest, Leiden: Akadémiai Kiadó, Brill, 137-153.
- , 1989, «Lě-toldot širat ha-ḡol ha-‘iḇrit bi-Sfarad bě-re’šitah». *Tarbut wě-ḡeḇrah bě-toldot Ísra‘el bi-y-me ha-benayim, lě-zeḡer Ḥ. H. Ben Šašon*. Ed. R. Bonfil, etc. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar.
- , 2010, edited by Shulamit Elizur and Tova Beeri, *Hebrew poetry in Spain and communities under its influence* (hebreo). 3 vol. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem.
- FORTEZA-REY, MARTA, 1983, *Libro de los entretenimientos*. Yosef ben Meir ben Zabarra. Madrid: Editora Nacional.
- FRIEDLANDER, J. - KOHN, J., 1865, *Profiat Duran, Ma‘áše ‘Efod*. Einleitung in das Studium und Grammatik der Hebraischen Sprache von Profiat Duran, nebst einer Einleitung, erlautenden und Kritischen Noten von den Herausgebem, und hebraischen Beilagen von dem Verfasser sowie von S. D. Luzzatto, zum ersten Male herausgegeben. Wien: Holzwarth.
- GALLEGO, MARÍA ÁNGELES, 2006, *El judeo-árabe medieval; Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitāb al-taswi‘a de Yonah ibn Ḡanāḡ*, Bern: Peter Lang.
- GALMÉS DE FUENTES, ALVARO, 1994, *Las jarchas mozárabes: forma y significado*. Barcelona: Crítica.

- GARBELL, IRENE, 1953, «Another Mozarabic jarya in a hebrew poem». *Sefarad* 13, 358-359.
- GARCÍA GÓMEZ, EMILIO, 1990, *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*; edición en caracteres latinos, versión española en calco rítmico y estudio de 43 moaxajas andaluzas. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965. Reed. Alianza Ed.
- , 1991, «El escándalo de las jarchas en Oxford». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo CLXXXVIII, cuaderno 1, 1-104.
- GESENIUS, WILHELM, 1929, *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Based on the lexicon of Gesenius as translated by Edward Robinson. Edited, with constant reference to the Thesaurus of Gesenius, by Francis Brown [et al.]. Oxford, Clarendon Press.
- GIBB, HAMILTON A. R., 1962, *Studies on the Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press.
- GIL, MOSHE - FLEISCHER, EZRA, 2001, *Yehuda ha-Levi and his Circle. 55 Geniza Documents* (Hebrew). Jerusalem: World Union of Jewish Studies, The Rabbi David Moshe and Amalia Rosen Foundation.
- GINZBERG, LOUIS, 1909-1938, *The legends of the Jews*. Translated from the German manuscript by Henrietta Szold. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- GOITEIN, SHELOMO D., 1967-1993, *A Mediterranean society; the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*. Berkeley: University of California Press.
- , 1977, «Ha-'im higi'a Yēhudah ha-Levi 'el ḥof 'ereš Yiśra'el». *Tarbiz* 46, 245-250.
- GOLDBERG, DOV (B.), 1856, *Sefer ha-riqma. Grammaire hébraïque. Traduite de l'arabe en hébreu par Jehuda Ibn Tabbon*. Revue et corrigée par Raphaël Kirchheim. Franckfort: sur le Mein.
- GOLDBERG, ISAAC, 1998, *Soloman ibn Gabirol: A Bibliography of His Poems in Translation*. Washington: International Editions.
- GOLDENBERG, ESTER, 1972-73-74, «'Iyyunim ba-Egbron šel raḅ Sa'adyah Ga'on». *Lešonenu* 37, 117-36; 275-90; 38, 78-90.
- GOLDENBERG, GIDEON, 1979-80, «'Al ha-šoken he-ḥalaq wē-ha-šoreš ha-'ibri». *Leshonenu* 44, 281-292.

- GOLDZIHNER, IGNÁC, 1889, *Muhammedanischer Studien*. Halle: Max Niemeyer.
- , 1967-71, *Muslim Studies*, transl. C. R. Barber and S. M. Stern. London: George Allen & Unwin.
- GONZÁLEZ, JULIO, 1960, *El Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales.
- GONZALO MAESO, DAVID, 1960, *Manual de historia de la literatura hebrea*. Madrid: Editorial Gredos.
- , 1972, *El legado del judaísmo español*. Madrid: Editora Nacional.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, MOSHE, 1992, *R. Judah Ibn Bal'am's Commentary on Isaiah*. The Arabic original according to MS Firkoviwitch (Ebrarab I 1377) with a Hebrew translation, notes and introduction. With the assistance of Ma'aravi Perez. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.
- GROSS, SIEGMUND, 1872, *Menahem ben Saruk*. Mit berücksichtigung seiner vorgänger und nachfolger. Ein beitrag zur geschichte der hebräischen grammatik und lexicographie. Breslau, Schletter.
- GUETTA, ALESSANDRO - ITZHAKI, MASHA (eds.), 2009, *Studies in medieval Jewish poetry: a message upon the garden*. Leiden, Boston: Brill.
- HABERMAN, ABRAHAM M., 1971, *Diwan des Abu-l-Hasan Jehuda halevi*. Reprint of Berlin, 1901-1930 ed. with Haberman's contribution added. Farnborough: Gregg International Publishers.
- , 1976, *Měšal ha-qadmoni 'im maḥo'*. Jerusalem: Mo'adon bibliyofilim Qedem.
- HALKIN, ABRAHAM SH., 1975, *Moshe ben Ya'akov ibn Ezra Kitāb al-muḥāḍara wal-mudhākara. Liber Discussionis et Commemorationis (Poetica Hebraica)*. Jerusalem: Mekize Nirdamim.
- HALKIN, HILLET, 2000, *Grand things to write a poem on: a verse autobiography of Shmuel Hanagid* [selected and translated]. Jerusalem, New York: Gefen.
- HAMORI, ANDRAS P., 1972, *On the Art of Medieval Arabic Literature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- , 1985, «Lights in the Heart of the Sea, Some Images of Judah Halevi's». *Journal of Semitic Studies* 30, 75-83.

- , 1996, «Rhetoric and the Succession of Themes in a Poem by Samuel Hanagid». *Prooftexts* 16, 15-29.
- HARKAVY, ABRAHAM, 1879, *Poetisches. Studien und Mittheilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg. Zikron la-riš'onim wě-gam la-aḥāronim; heleq riš'on: zikron la-riš'onim, maḥberet riš'onah. Zikron raḥ Šēmu'el ha-nagid ben Yosef ha-Lewi, 'im maḥo wě-he'arot*. Saint Petersburg: Avraham Eliyahu Harkavi.
- HAWAYDÍ, AHMED MAHMUD, 1999, *Kitāb al-muwāzana bayn al-luġa al-'ibrāniyya wa-l-'arabiyya, Abū Ibrahīm Yiṣḥaq ben Barūn*. El Cairo: Markaz al-dirāsāt al-šarqīya ġāma'at al-qāhirah.
- HAXEN, ULF, 1991, «Harġa-muwaššaḥa, metres in conflict». En Federico Corriente - Angel Sáenz-Badillos (eds.), *Poesía Estrófica. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesía Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances* (Madrid, diciembre 1989). Madrid: Universidad Complutense, 145-153.
- HAYWOOD, JOHN A., 1960, *Arabic lexicography: its history, and its place in the general history of lexicography*. Leiden: E.J. Brill.
- HAZAN, EPHRAIM, 1983, *Torat ha-šir ba-piyyuṭ ha-Sēfaradi lē- 'or širat R. Yēhudah ha-Levi*. Jerusalem: Magnes Press.
- HAZON, RAYA, 2005, *The Linguistic Theory of the Author of the «Responses» to Saadia Gaon* (hebreo). Tesis doctoral. Universidad de Tel Aviv. Tel Aviv.
- , 2009, «*Sefer Tiqqun šēgagot - Těšubot 'Adonya 'al RaSaG* ». En Moshe Bar-Asher and Chefim E. Cohen (eds.), *Mas'at Aharon, Linguistic Studies Presented to Aron Dotan* (hebreo). Jerusalem: The Bialik Institute, 289-304.
- HIRSCHFELD, HARTWIG, 1926, *Literary history of Hebrew grammarians and lexicographers, accompanied by unpublished texts*. London: Oxford University Press, H. Milford.
- HITCHCOCK, RICHARD, 1977, *The kharjas: a critical bibliography*. London: Grant and Cutler, 1977;
- HITCHCOCK, RICHARD - LÓPEZ-MORILLAS, CONSUELO, 1996, *The kharjas a critical bibliography. Supplement, 1*. London: Grant & Cutler, 1996.

- HRUSHOWSKI, BENJAMIN, 1971 «Prosody, Hebrew». En *Encyclopedia Judaica* 13. Jerusalem: Keter Publishing House; New York: Macmillan Company, 1211-1240.
- , 1980, «The Meaning of Sound Patterns in Poetry: An Interaction View». *Poetics Today* 2, 39-56.
- , 2000, *Omanut ha-širah*. Jerusalem: Karmel, [Tel Aviv]: Maḳon Porter, Uniḇersitat Tel-Aviv.
- , 2007 «Prosody, Hebrew». En *Encyclopaedia Judaica* 16, 2nd ed. Fred Skolnik (editor-in-chief); Michael Berenbaum (executive editor). Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, pp. 595-623.
- HUSS, MATTI, 1984, *Mēlišat 'Ofer wē-Dinah lē-Don Widal Benbenšet*: mahadurah biḳortit. Jerusalem: The Hebrew University.
- , 1991, *Minḥat Yēhudah, 'Ezrat ha-našim, we-'En mišpaṭ* [me-et Yehudah Ibn Shabetai]; mahadurot mada'iyot bē-liwyat maḇo', ḥilufe girsa'ot, mēqorot u-ferušim. Jerusalem: The Hebrew University.
- , 2002, *Don Vidal Benveniste's Melitsat Efer Vē-Dinah: studies and critical edition* (hebreo). Jerusalem: Magnes.
- ITZHAKI, MASHA - GAREL, MICHEL, 1993, *Jardin d'Eden Jardins d'Espagne. Poésie hébraïque médiévale en Espagne et en Provence. Anthologie Bilingue*. Paris: Seuil, Bibliothèque Nationale.
- , 2000, *Poésie hébraïque amoureuse de l'Andalousie à la mer Rouge. Anthologie Bilingue*. Paris: Somogy.
- , 2009, *Poèmes d'amour de l'Andalousie à la mer Rouge: poésie amoureuse hébraïque: anthologie: poésie*. Traduit de l'hébreu. Paris: Points, DL (61-Lonrai: Normandie roto impr.).
- JASTROW, MORRIS, 1897, *The weak and geminative verbs in Hebrew by Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Dāwud of Fez, known as Ḥayyūḡ*; the Arabic text now published for the first time. Leiden: E. J. Brill.
- JIMÉNEZ PATÓN, LORENZO, 1995, *El «Sefer Mo'znayim» de Abraham ibn 'Ezra*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid.
- JIMÉNEZ PATÓN, LORENZO - SÁENZ-BADILLOS, ÁNGEL, 2002, *Abraham ibn 'Ezra, Sefer moznayim*. Introducción, en castellano e inglés, edición crítica del texto hebreo y versión castellana. Córdoba: El Almendro.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, MILAGROS, 1996, *Sefer ha-šorašim. Sē'adyah Ibn*

- Danān*. Introducción, edición e índices. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.
- , 2004, *Libro de las Raíces (Diccionario de Hebreo Bíblico)*, *Sé'adyah Ibn Danān*. Introducción, traducción e índices. Colección Textos: Lengua Hebrea 2. Granada: Universidad de Granada.
- JONES, ALAN, 1988, *Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwassah poetry: a palaeographical analysis*. London, Atlantic Highlands, N. J.: Faculty of Oriental Studies, Oxford University.
- JONES, ALAN - HITCHCOCK, RICHARD, 1991 (eds.), *Studies on the Muwassah and the Kharja*: Proceedings of the Exeter International Colloquium. Reading: Faculty of Oriental Studies, Oxford University.
- KAEMPF, SAUL I., 1845, *Die ersten Makamen aus dem Tachkemoni oder Divan des Charisi nebst dessen Vorrede*. Berlin: A. Duncker.
- KAFIAH, YOSEF D., 1972, *Sefer yeširah 'im peruš ha-ga'on Rabbenu Šé'adyah b. R. Yosef Fayumi*. Maqor wě-targum. Jerusalem: Wa'ad lě-hoša'at sifre RaSaG.
- KAMINKA, ARMAND, 1899, *Taḥkěmoni*. Varsovia: Hoša'at Aḥi'asaf.
- KATZ, ŠARAH, 1994, *R. Yišhaq Ibn Giyat: monografyah*. Jerusalem: R. Mass.
- KAUFMANN, DAVID, 1886, «Das Wörterbuch Menahem ibn Saruk's nach Codex Bern 200», *Zeitschrift der Deutschen* 40, 367-409.
- , 1915, «Jubelschrift zum neunzigsten geburtstag des L. Zunz». *Gesammelte Schriften*, von David Kaufmann. Hrsg. von M. Brann. Frankfurt am Maim: J. Kauffmann. Vol. III, 465-503.
- KHAN, GEOFFREY, 1990, «Al-Qirqisani's Opinions concerning the Text of the Bible and Parallel Muslim Attitudes toward the Text of the Qur'an». *Jewish Quarterly Review* 81, 59-73.
- , 1999, «The early Karaite Grammatical Tradition». En Judit Targarona - A. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20<sup>th</sup> Century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress*, Toledo 1998. 2 vol. Leiden: Brill, vol. 1, 72-80.
- , 2000, *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought: Including a Critical Edition, Translation and Analysis of the Diqduq of 'Abu Ya'qub Yusuf Ibn Nuḥ on the Hagiographa*. Studies in Semitic Languages and Linguistics, 32. Leiden: Brill.

- KHAN ET AL. 2003, Geoffrey Khan - María Ángeles Gallego - Judith Olszowy-Schlanger, *The Karaite tradition of Hebrew grammatical thought in its classical form: a critical edition and English translation of al-Kitāb al-kāfi fī al-luġa al-ʿIbrāniyya by ʿAbū al-Faraj Hārūn ibn al-Faraj*. Studies in Semitic Languages and Linguistics, 37.1-2. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- KOEHLER, LUDWIG - BAUMGARTNER, WALTER, 2001, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*; subsequently revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm; with assistance from Benedikt Hartmann [et al.]; translated and edited under supervision of M. E. J. Richardson. Leiden - Boston: Brill.
- KOKÓVTSOV, PÁVEL KONSTANTINE, 1890, *Yeter ha-pēleṭah min Kitāb al-muwāzana bayn al-luġa al-ʿibrāniyya wa-l-ʿarabiyya ašer ḥibro Abū Ibrahīm Yišḥaq ben Barūn ha-sefardī*. San Petersburgo: [s.n.].
- , 1916, *Novye materīaly dlia kharakteristiki Īekhudy Khaīudzha, Samuila Nagida i niekotorykh drugikh predstavitelei evreiskoi filologicheskoi nauki v X, XI i XII viekie*. S. Petersburgo: Tip. Imp. akademii nauk.
- LASKER, DANIEL J., 1992, «Karaism in Twelfth-Century Spain». *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 1.2, 179-195.
- LEVI, JACOB, 1963, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, nebst Beiträgen von Heinrich Leberecht Fleischer und den Nachträgen und Berichtigungen zur 2. Aufl. von Lazarus Goldschmidt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LEVIN, ISRAEL, 1962, «Zēman wē-teḇel bē-širat ha-ḥol ha-ʿiḥrit bi-Sfarad (bi-yime ha-benayim)». *Ošar Yēhude Sēfarad* 5, 68-79.
- , 1963, *Šemuʿel ha-Nagid, ḥayyaw wē-širato*. Tel Aviv: Ha-kibbuz ha-mēʿuḥad.
- , 1968, «The war poetry of Shamuel Hanagid: its relation to ancient Arabic heroic poetry» (hebreo). *Hasifrut*, 1.2, 343-367.
- , 1969, *Abraham ibn ʿEzra, ḥayyaw wē-širato*. Tel Aviv: Ha-qibbuš ha-mēʿuḥad.
- , 1973, *ʿAl mot: ha-qinah ʿal ha-met bē-širat ha-ḥol ha-ʿiḥrit bi-Sfarad ʿal reqaʿ ha-qinah ba-širah ha-ʿarāḫit*. Tel Aviv: Ha-qibbuš ha-mēʿuḥad.

- , 1975, *Šire ha-godeš šel Abraham ibn 'Ezra*. Jerusalem: Ha-Aqademyah ha-lě'umit ha-yišre'elit la-mada'im.
- , 1980-1995, *Me'il tašbeš: ha-sugim ha-šonim šel širat ha-ḥol ha-'iḇrit bi-Sfarad*. Tel Aviv: ha-Maḵon lě-ḥequer ha-sifrut ha-'iḇrit, Uniḇersitat Tel-Aviv, Ha-qibbuš ha-mě'uḥad.
- LEVIN, ISRAEL - SÁENZ-BADILLOS, ANGEL, 1992, *Si me olvido de ti, Jerusalén*. Cantos de las Sinagogas de al-Andalus. Edición bilingüe, hebreo-español. Córdoba: El Almendro.
- LEVINE, M. HERSCHEL, 1976, *The book of the seeker* translated and edited. New York: Yeshiva University Press.
- LIPPMANN, GABRIEL H., 1827, *Sefer saḥot*. Měḥo'ar. Fürth: D. Tsimrdorfer.
- LOEB, ISIDORE, 1889, «Les Caraïtes en Espagne». *Revue des Études Juifs* 19, 206-209.
- LOEWE, RAPHAEL, 1989, *Ibn Gabirol*. London: Halban.
- , 2004, *Meshal Haqadmoni: fables from the distant past: a parallel Hebrew-English text./ Edited and translated*. Oxford, Portland, OR: Littman Library of Jewish Civilization.
- LUZZATTO, SAMUEL D., 1857, «Schreiben des Herrn Prof. S.D. Luzzatto an Herrn S. G. Stern in Puchó». *Ošar neḥmad* 2, 36-42.
- MAGDALENA NOM DE DÉU, JOSÉ RAMÓN, 1982, *Libro de viajes* de Benjamín de Tudela, Versión castellana, introducción y notas. Barcelona: Riopiedras.
- MAMAN, AHARON, 1984, *The Comparison of the Hebrew Lexicon with Arabic and Aramaic in the Linguistic Literature of the Jews from Rav Saadia Gaon (10th cent.) to Ibn Barun (12th cent.)* (hebreo). Tesis doctoral. Universidad Hebrea, Jerusalem.
- , 1992, «The lexical element in David Alfasi's dictionary definitions». En Joshua Blau and Stefan C. Reif (eds.), *Genizah Research after ninety years. The case of Judaeo-Arabic*. Cambridge: Cambridge University Press, 119-125.
- , 2000, «Ščride milon *Kitāb al-ḥāwī* lě-ḥeḗ Hāy Ga'on me-'ospe Adler wě-Taylor-Schechter». *Tarbiz* 69.3, 341-421.
- , 2004, *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages: From Sa'adiah Gaon to Ibn Barūn (10<sup>th</sup>-12<sup>th</sup>)*, trans. by D. Lyons. Leiden-Boston: Brill.

- , 2009, «New Fragments from Isaac Ibn Barūn's *Kitāb al-Muwāzana*». En Moshe Bar-Asher and Chefim E. Cohen (eds.), *Mas 'at Aharon, Linguistic Studies Presented to Aron Dotan* (hebreo). Jerusalem: The Bialik Institute, 358-391
- MAMAN, AHARON - BEN-PORAT, EPHRAIM, 2012, *Kitāb al-nuṭaf: R. Yehuda philological commentary to the books of prophets in 'Ali Ibn Suleyman's compendium*. Introduction, annotated edition and translation (hebreo). Tel Aviv: Academy of Hebrew Language.
- , 2014, « Mošeh ibn Ġiqaṭela's *Kitāb al-taḏkīr wa-l-ta'nīṭ*: new fragments» en M. Bar-Asher e I. Meir (eds.), *Niṭ'e Ilan. Linguistic studies presented to Ilan Eldar*, (hebreo) Jerusalem, 285-307.
- MARCUS, JOSEPH, 1964, «Šire qodeš lē-rabbi Yišḥaq ibn Giyyat». *Sinai* 56, 20-51.
- MARTÍNEZ DELGADO, JOSÉ, 2004, *Yaḥyà Ibn Dāwūd: El Libro de Ḥayyūy (Versión original árabe siglo X). Introducción y Traducción*. Colección Textos: Lengua hebrea 3. Granada: Universidad de Granada.
- , 2005, «El *Opúsculo sobre la Normativa Vocálica (Kitāb šurūṭ al-naqṭ)* de Ḥayyūy (edición y traducción)». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Hebreo* 54, 185-230.
- , 2005A, *La semitística comparada en Alandalús. De los Orígenes a Ibn Barūn*. Guías de historia, arte y cultura islámica: Conocer Alandalús 3. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- , 2007, «Fragmento de un glosario judeo-árabe del Libro de Génesis». *Collectanea Christiana Orientalia* 4, 55 - 71.
- , 2008, «El *Kitāb al-taḏkīr wa-l-ta'nīṭ* de Mošeh ibn Ġiqaṭela (s. XI)». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección de Árabe-Islam* 57, 207 - 238.
- , 2009, «Nuevas alusiones al *Kitāb al-Kāmil* de Ya'āqoḥ ben El'azar (Edición, traducción y estudio)». *Sefarad* 69.2, 315-360.
- , 2010, *Šēlomo ben Mubarak Ibn Ša'ir; Kitāb at-Taysīr Libro de Facilitación (Diccionario judeoárabe de hebreo bíblico)*. II Volúmenes. Introducción, edición, traducción e índices. Prólogo de Federico Corriente. Colección Textos: Lengua Hebrea 8.1-2. Granada: Universidad de Granada.

- , 2013, «On the phonology of Hebrew in Alandalus as reflected by the adaptation of Arabic grammar and poetry». En Juan Pedro Monferrer-Sala - Wilfred G. E. Watson, *Archaism and Innovation in the Semitic Languages, Selected Papers*. Córdoba: CNRU, 73 - 86.
- , 2013A, «A fragment of Jacob ben Eleazar's *al-Kitāb al-Kāmil* (lexicographical section)». En Amir Ashur (ed.), *Judaeo-Arabic Culture in al-Andalus*. Córdoba: Oriens Academics CNERU - CSIC, 121-152.
- , 2013B, «Fragmento de un glosario judeo-árabe al Libro de Jueces (Firk. I 2324): análisis lexicográfico, traducción y estudio». *Collectanea Christiana Orientalia* 10, 107 - 133.
- , 2014, «An Anonymous Book on Hebrew Verbs in Judeo-Arabic». *Revue des Études Juives* 173.3-4, 359-393.
- MARTÍNEZ SÁIZ, TERESA (tr.), 1977, *Biblia polyglotta Matritensia. Series IV, Targum Palaestinense in Pentateuchum: Numeri*. Editio critica curante Alexandro Díez Macho; adjuvantibus, L. Díez Merino, E. Martínez Borobio, Teresa Martínez Sáiz; Pseudojonatan hispanica versio, Teresa Martínez Sáiz; lectiones variantes 'Aruk et Meturgeman, R. Griño. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MEZLIS, YITSHAK, 1984, *Širat ha-Ma'or. Piyyuṭe... Zérahyaḥ ha-Levi*. Jerusalem: R. Mass.
- MILLÁS VALLICROSA, JOSEP M<sup>a</sup>, 1945, *Šēlomoh ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Madrid-Barcelona: CSIC. Reedición 1993: Colección Archivum. Estudio preliminar de María José Cano Pérez. Granada: Universidad de Granada.
- , 1947, *Yehudah ha-Levi como poeta y apologista*. Madrid-Barcelona: CSIC.
- , 1967, *Literatura hebraicoespañola*. Barcelona: Labor.
- , 1993, *Šēlomoh ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Colección Archivum. Estudio preliminar de María José Cano Pérez. Granada: Universidad de Granada.
- MIRSKY, AARON, 1961, *Šire rabi Yiṣṣḥaq ibn Khalfon*. Jerusalem: Mosad Byalik.

- MONROE, JAMES T., 1970, *The Shu'ūbiyya in al-Andalus. The Risāla of Ibn García and Five Refutations*. Berkeley, etc.: University of California Press.
- MONROE, JAMES T. - SWIATLO, DAVID, 1977, «Ninety-three Arabic Hargas in Hebrew Muwassahs: Their Hispano-romance Prosody and Thematic Features». *Journal of American Oriental Society* 97, 99. 141-163.
- MORAG, SHELOMO, 1963, *Ha-'iḇrit še-bě-pi yehude Teman*. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language.
- , 1970/71, «Re'šit ha-millona'ut ha-'iḇrit wě-ha-'arabiḇit». *Molad* 3.26, 575-582.
- , 1993, «Maḥloqet Měnaḥem wě-Dunaš wě-taḥlīk ha-těḥiyah ha-'iḇrit bi-Sfarad». *Pe'amim* 56, 4-19.
- , 1995, «Hebrew in Medieval Spain: Aspects of Evolution and Transmission». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 44.2, 3-21.
- MUNK, SALOMON, 1930/31, *Moses Maimonides, Dalālat al-hā'irīn*. Ha-maqor ha-'Arabi. Jerusalem: Y. Yunovits.
- NAVARRO PEIRO, ÁNGELES, 1976, «La maqama *Ne'um Aser Ben Yehudah*». *Sefarad* 36.2, 339-352.
- , 1988, *Narrativa hispanohebraea: siglos XII-XV*. Introducción y selección de relatos y cuentos. Córdoba: El Almendro.
- , 2006, *Literatura hispanohebraea*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- , 2006A, *La ofrenda de Judá*. Yehudá ibn Sabbetay; introducción, traducción y notas. Colección Textos: Lengua hebrea 5. Granada: Universidad de Granada.
- NAVARRO PEIRO, ÁNGELES - VEGAS, LUIS, 1981, «Los poetas hebreos de *Sefarad*: cap. 3 del *Taḥkēmoni* de al-Harizi». *Sefarad* 41, 321-338
- , 1983, «Los poetas hebreos de *Sefarad*: capítulos 48 y 37 del *Taḥkēmoni* de Al-Harizi». *Sefarad* 43, 345-354.
- NETSER, NISAN, 1983, *Mishnaic Hebrew in the Work of Medieval Hebrew Grammarians (During the period of Original Creativity: Saadia Gaon-Ibn Bal'am)* (hebreo). Tesis doctoral. Universidad Hebrea, Jerusalem.

- NEUBAUER, ADOLF, 1863, «Appendice à la notice sur la lexicographie hébraïque». *Journal Asiatique* 42, 195-216.
- , 1873-75, *The book of Hebrew roots*, new first ed. with an appendix, containing extracts from other Hebrew-Arabic dictionaries. Oxford: Clarendon Press.
- NEUMARK, ERNST, 1936, *Ibn Gabirols 'Anak*, neu herausgegeben mit einer Einleitung und Übersetzung versehen. Leipzig: Albert Teicher.
- NINI, YEHUDA - FRUCHTMAN, MAYAH, 1980, *Ma'āšeh ha-rah̄: Miḥemet ha-'et wě-ha-misparayim. Šem Toḅ ben Yišhaq Arduti'el, hu' Don Santo de-Caryon*. Ramat Aviv: Uniḇersitat Tel Aviv.
- NUTT, JOHN W., 1870, *Two treatises on Verbs containing Feeble and Double Letters by R. Yehuda Hayug of Fez. Translated into Hebrew from the original Arabic by R. Moseh Gikatilia of Cordova; to which is added the Treatise on Punctuation by the same Author translated by Aben Ezra*. London-Berlin: Asher.
- OSHRI, IGAL, 1988, *Sefer ha-haganah 'al Raḅ Sā'adyah Ga'on (ha-meḵunneh «Šēfat yeter»)*. Mahadurah biqortit bē-šeruf maḅo', ḥilufe girsā'ot, bē'urim u-maftēḥot. M. A. dissertation. Bar-Ilan University, Ramat Gan.
- PAGIS, DAN, 1963, «Mēqorot li-fulato šel Levi ibn al-Tabbān bē-meḥqar ha-lašon». *Lesonenu* 27, 49-57.
- , 1967, *Šire Lewi ibn al-Taban*. Jerusalem: ha-Aqademyah ha-lě'umit ha-Yiśre'elit lě-mada'im.
- , 1970, *Širat ha-ḥol wě-torat ha-šir lě-Mošeh Ibn 'Ezra u-ḥēne doro*. Jerusalem: Mosad Byalik.
- , 1976, *Ḥidduš u-masoret bē-širat-ha-ḥol ha-'iḇrit. Sefarad we-Italyah*. Jerusalem: Keter.
- , 1977, *Mošeh ibn 'Ezra. Šire ha-ḥol*. Edited by Haim Brody. Volume Three. Berlin: Schocken Institute for Jewish Research of the Jewish Theological Seminary of America.
- , 1979, «Trends in the Study of Medieval Hebrew Literature». *Association for Jewish Studies Review* 4, 125-141.
- PEREZ, MA'ARAVI, 1978, *Paršanuto ha-pilologit šel R. Yēhudah ibn Bal'am* (The Philological Exegesis of R. Jehuda ibn Bal'am. Methodological and Typological Studies of his Commentary on Isaiah as compared

- with R. Saadia's *Tafsir*). Tesis doctoral. Universidad de Bar-Ilan, Ramat Gan.
- , 1983, «Yissum ha-emša'y *ħilluf otiyyot* bē-feruše Raḅ Sa'adyah Ga'on». *Tarbiz* 52, 515-522.
- , 2000, *R. Judah Ibn Bal'am's Commentary on Ezekiel*. The Arabic original according to MSS from the two collections of Firkowitch with variant readings, a Hebrew translation, notes and introduction. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.
- , 2002, *R. Judah Ibn Bal'am's Commentary on Jeremiah*. The Arabic original according to MSS from the two collections of Firkowitch with variant readings, a Hebrew translation, notes and introduction. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.
- PÉREZ CASTRO, FEDERICO, 1989, *Poesía secular hispano-hebrea*. Madrid: CSIC.
- POLLACK, MEIRA, 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.* Leiden, New York, Koln: E. J. Brill.
- POLLACK, MEIRA - SCHLOSSBERG, ELIEZER, 2009, *Yefet ben 'Eli's Commentary on Hosea*. Annotated Edition, Hebrew Translation and Introduction (hebreo). Ramat Gan: Bar ILan University Press.
- PORGES, NATHAN, 1885, «Der Buchstabe Waw bei Menachem ben Saruk». *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 34, 93-96; 110-113.
- POZNANSKI, SAMUEL, 1895, *Mošeh b. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla, nebst den Fragmenten seiner Schriften*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- PRATS OLIVÁN, ARTURO, 2004, *Secciones en prosa en el «Dīwān» de Šēlomo bar Re'uben Bonafed (s. XIV-XV)*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- , 2010, *La disputa de Šēlomo ben Re'uben Bonafed con la Aljama de Zaragoza*. Colección Textos: Lengua Hebrea 10. Granada: Universidad de Granada.
- PRIETO MARTÍN, ANTONIO, 1983-1984, (dir.) *Historia de Andalucía*, volumen V «Cultura de Andalucía», dirigido por M. González, J. E.

- López de Coca y A. Domínguez Ortiz. Madrid: Cupsa; Barcelona: Planeta.
- PRIJS, LEO, 1950, *Die Grammatikalische Terminologie des Abraham ibn Esra*. Basel: Sopher Verlag.
- RAANAN, ORA, 1988, *The Poems of Isaac ben Shlomo al-Aḥdab*. Lod: Habermann Institute.
- RATZABY, YEHUDA, 1966, «*Kitāb al-uṣūl* lě-R. Yonah ben Ġanāḥ (Milu'im wě-tiqqunim mi-tok kětab-yad temani bilti noda'»)». *Lesonenu* 30, 273-295.
- REICHERT, VICTOR E., 1965-1973, *The Tahkemoni of Judah al-Harizi*, an English translation. Jerusalem: R. H. Cohen's Press.
- REIF, STEFAN C., 1988, *Published material from the Cambridge Genizah collections: a bibliography, 1896-1980*. Edited by Stefan C. Reif, assisted by Paul Fenton *et al.*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- , 1997, *Hebrew manuscripts at Cambridge University Library: a description and introduction*. Assisted by Shulamit Reif and incorporating earlier work by S. M. Schiller-Szinessy, H. M. J. Loewe, and J. Leveen, and including palaeographical advice from E. Engel. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- RIBERA, JOSEP, 1982, «La polémica contra Maimónides reflejada en la poesía de Meshullam ben Shelomó de Piera». *Anuario de Filología* 8, 177-188.
- RICHLER, BENJAMIN, 2001, *Hebrew manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: catalogue*. Edited by Benjamin Richler; palaeographical and codicological descriptions by Malachi Beit-Arié. Jerusalem: Jewish National and University Library.
- , 2008, *Hebrew manuscripts in the Vatican Library: catalogue*. Compiled by the staff of the Institute of Microfimed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem; edited by Benjamin Richler; paleographical and codicological descriptions by Malachi Beit-Arié in collaboration with Nurit Pasternak. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana.
- , 2014, *Guide to Hebrew manuscript collections*. Second, revised edition. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.

- ROMERO, ELENA, 1978, *Selomo ibn Gabirol. Poesía secular*. Prol. D. Pagis. Madrid: Alfaguara.
- ROSEN, TOVA, 1983, «Lě-tolédot *mišpaḥah aḥat šel šire ezor*». *Tarbiz* 52, 523-528
- , 1985, *The Hebrew Girdle Poem (Muwashshah) in the Middle Ages* (Hebreo). Haifa: Univ. Haifa.
- , 1986, «The Hebrew Mariner and the Beast». *Mediterranean Historical Review* 1.2, 238-244.
- , 1988, «On tongues being bound and let loose; women in medieval Hebrew literature». *Prooftexts* 8.1, 67-87.
- , 1996, «Like a woman»; gender and genre in a love poem by Isaac Ibn Khalfun». *Prooftexts* 16.1, 5-13.
- , 1997, *Širat ha-ḥol ha-‘iḇrit bi-yeme-ha-benayim*. Tel Aviv: Ha-qibbuš ha-mě’uḥad.
- , 1998, «Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebrea». En Ricardo Izquierdo - Ángel Sáenz-Badillos, (coors.), *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. VI Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 123-138.
- , 2000, «The muwashshah». En María R. Menocal, Raymond Scheindlin, Michael A. Sells (eds.), *The Literature of al-Andalus*. Ed., R. Scheindlin, M. Sells. Cambridge: Cambridge University Press, 165-189.
- , 2001, «Šed ha-šēḇiyah: qēri’ah ḥatranit bē-šire aḥāḇah ‘iḇriyim mi-yeme ha-benayim». *Mi-kan, kētab-‘et lě-ḥeqer ha-sifrut ha-‘iḇrit* 2, 95-124.
- ROSEN-MOKED, TOVA, 2003, «Como una mujer: un poema de amor de Issac ibn Jalfūn desde la perspectiva feminista». En Judit Targarona Borrás - Angel Sáenz-Badillos Pérez (coords.), *Poesía hebrea en Al-Andalus*. Granada: Universidad de Granada, 39-52.
- ROTH, NORMAN, 1982, «Deal gently with the young man: Love of boys in Medieval Hebrew Poetry of Spain». *Speculum* 57, 20-51.
- RUIZ GONZÁLEZ, ENRIQUE, 1994, *Šafah Bērurah de Abraham ibn ‘Ezra: edición crítica, traducción y notas*. Tesis doctoral. Universidad Complutense. Madrid.

- RUIZ GONZÁLEZ, ENRIQUE - SÁENZ-BADILLOS, ÁNGEL, 2004, *Abraham ibn 'Ezra, Šafah Bēruḥah, La Lengua Escogida*. Edición crítica del texto hebreo, introducción en castellano e inglés y traducción española. Córdoba: El Almendro.
- SÁENZ-BADILLOS, ANGEL, 1976, «En torno al *Maḥberet* de Mēnaḥem ben Saruq». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 25.2, 11-50.
- , 1977, «Cinco poemas de Šēmu'el Ha-Nagid». Homenaje a Francisco Cantera. *Sefarad* 37, 317-236.
- , 1980, *Tešubot de Dunaš ben Labrat*. Edición crítica y traducción española. Granada: Universidad de Granada y Universidad Pontificia de Salamanca.
- , 1980A, «El 'Anaq, poema lingüístico de Šēlomoh ibn Gabirol». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 29.2, 5-29.
- , 1981, «Les Tešubot de Dunaš ben Labraṭ contre le Maḥberet de Mēnaḥem. Matériaux Nouveaux». En Pierre Casetti, Othmar Keel, Adrian Schenker (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy*. Fribourg, Suisse: Éditions universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 347-371.
- , 1981A, «Nuevos poemas de Yišḥaq ibn Gayat, el poeta de Lucena». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 30.2, 5-35.
- , 1984, «La hermeneutica bíblica de Dunaš ben Labraṭ». En Natalio Fernández Marcos, Julio C. Trebolle Barrera, Javier Fernández Vallina (eds.), *Simposio Bíblico Español (Salamanca 1982)*, Madrid: Universidad Complutense, 697-706.
- , 1986, «Los discípulos de Mēnaḥem sobre la métrica hebrea». Homenaje al Prof. Federico Pérez Castro. *Sefarad* 46, 421-431.
- , 1986A, *Mēnaḥem ben Saruq Maḥberet*. Edición crítica e introducción. Granada: Universidad de Granada y Universidad Pontificia de Salamanca.
- , 1986B, «Los *hapax legomena* bíblicos en Mēnaḥem ben Saruq». En Domingo Muñoz León (ed.), *Salvación en la Palabra. Homenaje al Prof. A. Díez Macho*. Madrid: Cristiandad, 783-809.
- , 1988, «Las moaxajas de Todros Abul'afiah». En Carlos Carrete Parrondo (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional «Encuentro de*

- las tres culturas»* (Toledo, 30 de septiembre -2 octubre 1985). Toledo: Ayuntamiento de Toledo y Universidad de Tel Aviv, 135-146.
- , 1989, «Las moaxajas de Yēhudah ha-Levi». En Juan Paredes, Andrés Soria (eds.), *Actas del VI Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* (Granada, 13, 14, 15 y 16 de marzo 1986). Granada: Universidad de Granada, SELGYC, 123-130.
- , 1991, «Sobre el autor de las *Tešūbot ‘al Se‘adyah* [British Library, Add. 27214]». En Aharon Mirsky, Abraham Grossman, Yosef Kaplan (eds.), *Exile and Diaspora; Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 26-43.
- , 1991A, *Literatura Hebrea en la España Medieval*. Madrid: UNED.
- , 1991B, «Las Muwaššahāt de Mošeh ibn ‘Ezra». En Federico Corriente - Angel Sáenz-Badillos (eds.), *Poesía Estrófica*. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesía Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances (Madrid, diciembre 1989). Madrid: Universidad Complutense, 297-310
- , 1992, «Ha-maḥo’ ha-diqduqi (bē-‘iḥrit) lē-milono šel Sā‘adyah ibn Danān». En Tirza Gur-Arye (ed.), *Brit ‘iḥrit ‘olamit: kenes baršelonah*; diḅre ha-kenes ha-‘iḥri ha-madā‘i ha-šēmīni bē-europah. Uniḅersitat baršelonah 1988. Jerusalem: Brit ‘iḥrit ‘olamit, 33-38.
- , 1992A, *El alma lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba: El Almendro.
- , 1994, «La teoría sobre las vocales de Seadyah Ibn Danán». En Tamar Alexander, Abraham Haim, Galit Hasan-Rokem, Ephraim Hazan (eds.), *History and Creativity in the Sephardi and Oriental Jewish Communities*. The Third International Congress for Research on the Sephardi and Oriental Jewish Heritage. Jerusalem: Misgav Yerushalayim. Institute for Research on the Sephardi and Oriental Jewish Heritage, [3-13].
- , 1996, «El universo poético de Yēhudah ha-Levi» *Luces y Sombras de la Judería Europea (Siglos XI-XVII)*. Primeros Encuentros Judaicos de Tudela, 5, 6 y 7 de octubre de 1994. Pamplona: Gobierno de Navarra, 57-87.
- , 1996A, «Hebrew Invective Poetry: The Debate between Todros Abulafia and Phinehas Halevi». *Prooftexts* 16, 49-73.

- , 1997, «Philologists and Poets in Search of the Hebrew language». En Ross Brann (ed.), *Languages of Power in Islamic Spain*. Bethesda, Md: CDL Press, 49-75.
- , 1999, «Ṭodros frente a Ṭodros. Dos escritores hebreos de Toledo en el siglo XIII». En Judit Targarona - A. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20<sup>th</sup> Century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress*, Toledo 1998. 2 vol. Leiden: Brill, vol. 1, 504-512.
- , 2000, «Šēlomoh Bonafed at the crossroad of Hebrew and Romance Cultures». En Aviva Doron (coor.), Carlos Carrete Parrondo y Ángel Sáenz-Badillos (eds.), *Encuentros y desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction throughout history*. Tel Aviv: University Publishing Projects, 343-379.
- , 2002 «El contacto intelectual de musulmanes y judíos en el campo del estudio de la gramática y los comentarios a textos sagrados». En Maribel Fierro (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*. Madrid: Casa de Velázquez, 29-58.
- , 2005, «Orígenes medievales de la semitística comparada». En Jordi Aguadé, Ángeles Vicente, Leila Abu-Shams (eds.), *Sacrum Arabo-Semiticum*; homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 421-437.
- SÁENZ-BADILLOS, ANGEL - TARGARONA, JUDIT, 1988, *Gramáticos hebreos de Al-Andalus (siglos X-XII) Filología y Biblia*. Córdoba: El Almendro.
- , 1988A, *Šēmu'el ha-Nagid. Poemas. I Desde el campo de Batalla*. Córdoba: El Almendro.
- , 1988B, *Poetas hebreos de al-Andalus (ss. X-XII). Antología*. Córdoba: El Almendro.
- , 1988/89, «Yēhudah ha-Levi y los Ibn 'Ezra de Granada». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 37.2-38.2 (Homenaje a P. Pascual Recuero), 325-343.
- , 1991, *Diccionario de Autores Judíos. (Sefarad Siglos X-XV)*. Córdoba: El Almendro.
- , 1994, *Yēhudah ha-Levi. Poemas*. Introducción, Traducción y Notas, Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios, Aviva Doron. Madrid: Clásicos Alfabuara.

- , 1997, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medioevo*. Córdoba: El Almendro.
- , 1998, *Šemu'el ha-Nagid. Poemas. II En la Corte de Granada*. Córdoba: El Almendro.
- SALVATIERRA OSSORIO, AURORA, 1994, *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra poética de Y. ha-Levi y S. ibn Gabirol*. Granada: Universidad de Granada.
- , 1998, *Cantos de boda hispanohebreos: antología*. Córdoba: El Almendro.
- SARA, SOLOMON I. - MAUCK, SIMON M., 2005. *Yehuda ben David Hayyuj: Tanqiyt: a treatise on Hebrew vowels; translation, notes and analysis*. München: Lincom Europa.
- SCHATZMILLER, JOSEPH, 1969, «Li-tmunat ha-maḥloqet ha-ri'šonah 'al kitbe ha-RaMBaM». *Zion* 34, 126-144.
- SCHINDLIN, RAYMOND P., 1976, «Rabbi Moshe ibn Ezra on the Legitimacy of Poetry». *Medievalia et Humanistica* 7, 101-115.
- , 1986, *Wine, Women, & Death. Medieval Hebrew Poems on the Good Life*. Philadelphia-New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- , 1991, *The Gazelle. Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*. Philadelphia-New York: The Jewish Publication Society.
- , 1993, «Ibn Gabirol's Religious Poetry and Arabic *Zuhd* Poetry». *Edebiyat* 4, 229-242.
- , 1993A, «Contrasting Religious Experience in the Liturgical Poems of Ibn Gabirol and Judah Halevi». *Prooftexts* 13, 141-162.
- , 1994, «Ibn Gabirol's Religious Poetry and Sufi Poetry». *Sefarad* 54, 109-142.
- , 1996, «Poet and Patron: Ibn Gabirol's Poem on the Palace and Its Gardens». *Prooftexts* 16, 31-47.
- , 1996A, «The Hebrew Qasida in Spain». En Stefan Sperl - Christopher Shackle (eds.), *Qasida poetry in Islamic Asia and Africa*. Leiden, New York: E.J. Brill, vol. 1, 121-135.
- , 2000, «Moses ibn Ezra». En María R. Menocal, Raymond Scheindlin, Michael A. Sells (eds.), *The Literature of al-Andalus*. Ed., R, Scheindlin, M. Sells. Cambridge: Cambridge University Press, 252-264.

- SCHEYER, SIMON B., 1912, *Yehudah Alḥarizi Moreh nēbuḳim*; 'im he'arot. Vilna: [s.n.].
- SCHIPPERS, ARIE, 1994, *Spanish Hebrew Poetry & the Arabic Literature Tradition. Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry*. Leiden-New York.-Köln: E. J. Brill.
- , 2009, «Secular Hebrew Poetry in Muslim Spain till 1225 - A General Overview with the New Tendencies, Problems», *Iberia Judaica* 1, 119-134.
- SCHIRMANN, JEFIM (ḤAYYIM), 1935/36, «Yišḥaq ibn Ḳalfun». *Tarbiz* 7.3-4, 291-318.
- , 1936, «Milḥāmot Šēmu'el ha-nagid». *Zion* 1, 261-283.
- , 1947, *Šelomoh Ibn Gabirol. Šire ha-ḥol*. Jerusalem: Maḳon Schoken.
- , 1951, «Ḥeqer ha-širah wē-ha-piyyuṭ bi-šnat 1950. Rēšimah bibliografit». *Qiryat Sepher* 27, 249-256.
- , 1951A, «Samuel Hannagid, The Man, The Soldier, The Politician». *Jewish Social Studies* 13, 99-126.
- , 1952, «Mēšorer še-qam li-tḥiyah». *Tarbiz* 28, 330-342.
- , 1954, «The Function of the Hebrew Poet in Medieval Spain». *Journal of Semitic Studies* 16, 235-252.
- , 1954/56, *Ha-širah ha-'iḇrit bi-Sfarad u-bē-Provence*. Jerusalem: Mosad Byalik.
- , 1965, *Širim ḥadašim min ha-gēnizah*. Jerusalem: ha-Aqademyah ha-lē'umit ha-Yiśre'elit lē-mada'im.
- , 1967, «Problems in the Study of Post-Biblical Hebrew Poetry». *Proceedings of the Israeli Academy of Sciences and Humanities* 2, 228-236.
- , 1979, *Lē-tolēdot ha-širah wē-ha-drama ha-'iḇrit bi-yme ha-benayim*. Jerusalem: Mosad Bialyk.
- , 1980, «Ḥeqer ha-širah wē-ha-piyyuṭ bi-šnat 1979. Rēšimah bibliografit». *Qiryat Sepher* 55, 202-213.
- SCHIRMANN, JEFIM - FLEISCHER, EZRA, 1995, *Tolēdot ha-širah ha-'iḇrit bi-Sfarad ha-muslemī*. Ḥ. Schirmann: 'araḳ, hišlim we-liwwah he'arot E. Fleischer. Jerusalem: Magnes, Maḳon Ben-Zwi.

- , 1997, *Tolédot ha-širah ha-‘ibrit bi-Sfarad ha-nošrit u-wi-drom Šarfāt*. H. Schirmann; ‘arāq, hišlim we-liwwah be-he‘arot E. Fleischer. Jerusalem: Magnes, Maḵon Ben-Zwi.
- SCHMELZER, MENAHEM, 1965, *The Poetic Work of Isaac ibn Giyat*. Ph.D. diss., Jewish Theological Seminary of America, New York.
- SCHRÖTER, ROBERT, 1866, *Těšubot Dunaš ha-Levi ben Labrať ‘al Rabī Šā‘adyah ha-Ga‘on* = Kritik des Dunasch ben Labrat. Breslau: [s.n.].
- SEGAL, DAVID S., 1975, *Ben Tehillim of Shmuel Hanagid and the Book of Psalms: A Study in Esoteric Linkage*. Ph.D. diss., Brandeis University.
- , 2001, *The Book of Tahkemoni. Judah Alharizi*. Translated from Hebrew and annotated, with an introduction. Portland, OR: The Littman Library of Jewish Civilization.
- SILVER, DANIEL J., 1965, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*. Leiden: E. J. Brill.
- SIRAT, COLETTE - BEIT ARIE, MALACHI, 1972, *Manuscrits medievauX en caracteres hebraiques: portant des indications de date jusqu'a 1540*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique; Jerusalem: Academie Nationale des Sciences et des Lettres d'Israel.
- SIVAN, DANIEL, 1988-89, «Ḥayyūḡ hayah hogeh qameš səfardi». *Leshonenu* 53, 90-92.
- , 1989, «Biblical Hebrew Roots and Quiescents According to Judah Ḥayyuj's Grammatical Works». *Hebrew Union College of America* 60, 115-127.
- SIVAN, DANIEL - WATED, ALI, 2012, *Three treatises on Hebrew grammar by Judah Hayyuj: a new critical edition of the Arabic text with a Modern Hebrew translation*. Beersheba: Ben-Gurion University of the Negev.
- SKOSS, SOLOMON L., 1932/33, «A Chapter on Permutation in Hebrew from David ben Abraham Elfasi's Dictionary, *Jami' al-alfaz*». *Jewish Quarterly Review* 22, 1-43.
- , 1936-45, *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible Known as Kitāb Jāmi' al-Alfāz (Agron) of David ben Abraham Al-Fāsī the Karaite (Tenth Cent.)*. 2 vol.. New Haven: Yale University Press.

- SOLA-SOLÉ, JOSEP M., 1973, *Corpus de poesia mozárabe; las ĥarġas andalusies*. Barcelona: Ediciones Hispam.
- STEINER, RICHARD, 1992, «Meaninglessness, Meaningfulness, and Super-meaningfulness in Scripture: An Analysis of the Controversy Surrounding Dan 2:12 in the Middle Ages». *Jewish Quarterly Review* 82, 431-449.
- , 1998, «Saadia vs. Rashi: on the Shift from Meaning.Maximalism to Meaning Minimalism in Medieval Biblical Lexicology». *Jewish Quarterly Review* 88, 213-258.
- STEINSCHNEIDER, MORITZ, 1885, «Moreh mẽqom ha-moreh: A Collection of Poems Relevant to Maimonides and his Famous Work's, Both Printed and Unprinted». *Qobes 'al yad* 1, 1-32.
- , 1893, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen bureaus.
- , 1897, «Lapidarien: ein culturgeschichtlicher Versuch». En George Alexander Kohut (ed.), *Semitic studies in memory of Rev. Dr. Alexander-Kohut*. Berlin: S. Calvary & co., 42-72.
- STERN, SALOMO GOTTLIEB, (Ed.) 1844, *Maĥberet he-'aruk kolel kēlale lašon 'iḥrit bi-šēne ĥalaqim*. Pressburg: Typis Antonii Nobilis de Schmid.
- , 1870, *Tēšubot talmide Menaĥem ben Saruk 'al tēšubot Dunaš ben Labraġ wē- tēšubot talmid Dunaš ben Labraġ*. Vienna: [s.n.].
- STERN, SAMUEL M., 1947, «Ĥiḡquy muwaššaĥot 'arabiyim bē-širat Sēfarad ha-'iḥrit». *Tarbiz* 18, 166-186.
- , 1963, «Arabic Poems by Spanish-Hebrew Poets». *Romanica et Occidentalia, études dédiés à la mémoire de Hiram Peri (Pflaum)*. Ed. Moshe Lazar. Jerusalem: Magnes Press.
- TALMON, RAFAEL, 1985, «Who was the First Arab Grammarian? A New Approach to an Old Problem». *Zeitschrift für arabische Linguistik* 15, 128-145.
- TANENBAUM, ADENA, 1993, *Poetry and Philosophy: the idea of the soul in Andalusian Piyyut*. PhD Harvard University.
- TARGARONA, JUDIT, 1985, «Carta sobre astrología de Moseh ben Maimón. Versión española». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 34.2, 37-60.

- , 1990, «Conceptos gramaticales en el *Sefer Moznayim* de Abraham ibn ‘Ezra». En Fernando Díaz Esteban (ed.), *Abraham ibn Ezra y su tiempo. Actas del Simposio Internacional*. Madrid, Tudela, Toledo. 1-8 febrero 1989. Madrid: Asociación Española de Orientalistas, 345-352.
- , 1994, «La clasificación de las consonantes hebreas en Sa’adyah ibn Danān». En Tamar Alexander, Abraham Haim, Galit Hasan-Rokem, Ephraim Hazan (eds.), *History and Creativity in the Sephardi and Oriental Jewish Communities*. The Third International Congress for Research on the Sephardi and Oriental Jewish Heritage. Jerusalem: Misgav Yerushalayim. Institute for Research on the Sephardi and Oriental Jewish Heritage, [15-26].
- , 1999, «El Dīwān de Šēlomoh ben Mēšul·lam de Piera. Estado de la cuestión». En Judit Targarona - A. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20<sup>th</sup> Century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress*, Toledo 1998. 2 vol. Leiden: Brill, vol. I, 541-551.
- TARGARONA, JUDIT - SÁENZ-BADILLOS, ANGEL, 2002, «Strophic Poems in the dīwān of Šēlomoh Bonafed». En Tova Rosen, Yonah David (eds.), *Studies in Hebrew Literature from the Middle Ages and Renaissance. Homage to Yonah David, Tē‘udah* 19. Tel Aviv: Univ. Tel Aviv, 21\*-46\*
- TARGARONA, JUDIT, - SCHEINDLIN, RAYMOND P., 2001, «Literary Correspondence Between Vidal Benvenist ben Lavi and Solomon ben Meshulam de Piera». *Revue des Études juives* 160 (1-2), 61-133.
- TÉNÉ, DAVID, 1980, «The Earliest Comparisons of Hebrew with Aramaic and Arabic». En Konrad Koerner, *Progress in linguistic historiography: papers from the International Conference on the History of the Language Sciences (Ottawa, 28-31 August 1978)*. Amsterdam: Benjamins, 355-377.
- , 1983, «Hašwa’at ha-lēšonot wi-ydi‘at ha-lašon». En Moshe Bar-Asher et al. (eds.), *Hebrew Language Studies Presented to Professor Zeev Ben-Hayyim*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 237-287.

- , 2006, *Sefer ha-Hassagah which is Kitāb al-Mustalhaq of Rabbi Jonah Ibn Janāh in the Hebrew Translation of Obadiah ha-Sefardi*. A Critical Edition Based on Two Manuscripts and Compared to the Arabic Original with an Introduction, Notes, and An Index of Biblical Sources. Posthumous Work Edited by Aharon Maman (Hebreo). Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language and The Bialik Institute.
- TOPOROVSKY, ISRAEL, 1952, *Tahkemoni*. Tel Aviv: Maḥbarot lě-sifrut bē-siyua' Mosad ha-Raḥ Quk.
- TOVI, JOSEPH, 2000, *Qerub u-dēḥiyah: yaḥase ha-širah ha-'ibrit wē-širah ha-'arāḥit bi-yeme ha-benayim*. Haifah: Uniḇersitāt Haifa, [Tel Aviv]: Zemorah-Bitan.
- TURKI, ABDEL MAGID, 1982, *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- TSUR, REUVEN, 1987, *Medieval Hebrew Poetry in a Double Perspective-The Versatile Reader and Hebrew Poetry in Spain* (hebreo). Tel Aviv: University Publishing Projects.
- , 1992, *Toward a Theory of Cognitive Poetics*. Amsterdam, etc.: North-Holland.
- , 1998, *Poetic rhythm: structure and performance: an empirical study in cognitive poetics*. Berne, New York: Peter Lang.
- , 2000, *Ben poeṭiqah qogniṭibit lě-foeṭiqah historit*. Tel Aviv: Ha-qibbuš ha-mē'uḥad.
- TWERSKY, ISADORE, 1962, *Rabad of Posquières: a twelfth-century Talmudist*. Cambridge: Harvard University Press.
- , 1963, «The Beginnings of Mishneh Torah Criticism». En Alexander Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 161-183.
- , 1980, *Introduction to the Code of Maimonides (Mišneh Torah)*. New Haven and London: Yale University Press.
- VALLECILLO ÁVILA, MANUEL, 1950, «Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media». *Cuadernos de Historia de España* 14, 17-110.
- VARDI, TIRTSAH, 1987, *Šire Don Vidal Benbenist*. MA diss., Jerusalem: ha-unīḇersitāh ha-'iḇrit.
- , 1996, *Adat ha-nogēnim bē-Saragosaḥ: širat ha-ḥol*. PhD. Jerusalem: ha-unīḇersitāh ha-'iḇrit.

- VARELA MORENO, MARÍA ENCARNACIÓN, 1981, *Tešubot de Yehudi ben Šešet*. Edición, traducción y comentario. Granada: Universidad de Granada y Universidad Pontificia de Salamanca.
- VERSTEEGH, KEES, 1993, *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam*. Leiden, New York: Brill.
- , 1997, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*. London – New York: Routledge.
- VIDRO, NADIA, 2011, *Verbal morphology in the Karaite treatise on Hebrew grammar: Kitāb al-'Uqūd fī tašārīf al-luġa al-'Ibrāniyya*. Études sur le Judaïsme Médiéval. Cambridge Genizah Studies Series, 2. Leiden, Boston: Brill.
- , 2013, *A Medieval Karaite Pedagogical Grammar of Hebrew, A Critical Edition and English Translation of Kitāb al-'Uqūd fī tašārīf al-luġa al-'Ibrāniyya*. Études sur le Judaïsme Médiéval. Cambridge Genizah Studies Series, 6. Leiden, Boston: Brill.
- VIGUERA MOLINS, MARÍA J., 1994, *Los Reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI*. Coordinación y prólogo por M<sup>a</sup> J. Viguera Molins. Historia de España Menéndez Pidal, t. 8,1. Madrid: Espasa-Calpe.
- , 1997, *El retroceso territorial de al-Andalus: almorávides y almohades, siglos XI al XIII*. Coordinación y prólogo por M<sup>a</sup> J. Viguera Molins. Historia de España Menéndez Pidal, t. 8,2. Madrid: Espasa-Calpe.
- , 2000, *El reino nazarí de Granada: 1232-1492*. Coordinación y prólogo por M<sup>a</sup> J. Viguera Molins. Historia de España Menéndez Pidal, t. 8,3-4. Madrid: Espasa-Calpe.
- WASSERSTEIN, DAVID, 1985, *The Rise and Fall of the Party-Kings, Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- WAXMAN, MEYER, 1960, *A History of Jewish Literature*. 5 vols. New York: T. Yoseloff [c1960].
- WECHTER, PINCHAS, 1941, «Ibn Barūn's contribution to Comparative Hebrew Philology». *Journal of the American Oriental Society* 61, 172-187.
- , 1964, *Ibn Barūn's Arabic Works on Hebrew Grammar and Lexicography*. Philadelphia: Dropsie College.

- WEIL, GOTTHOLD, 1913, *Abu l-Bakarāt ibn al-Anbārī. Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer*. Leiden: E. J. Brill.
- WEINBERGER, LEON J., 1973, *Jewish prince in Moslem Spain; selected poems of Samuel Ibn Nagrela*. Introd., translation, and notes by Leon J. Weinberger. Tuscalossa: University of Alabama Press.
- , 1997, *Twilight of a golden age: selected poems of Abraham ibn Ezra* [edited and translated with introduction and notes by] Leon J. Weinberger. Tuscalossa: University of Alabama Press.
- WILENSKY, MICHAEL, 1921, *Sefer ha-riqmah*. Reeditada con importantes adiciones por David Téné 1964. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language.
- WILSKER, ARIE L., 1982, «Umbewuste Lieder fon Yehude Haleywi». *Sowietisch Heimland* 2, 128-136.
- , 1988, «Yehuda ha-levis briv tzu Moise ibn ‘Ezra». *Sowietisch Heimland* 3, 130-140.
- YA‘ARI, ABRAHAM, 1932, «Peruš ha-Mišnah lě-haRaMBaM bi-mqoro. Bibliografyah šel ḥalqe ha-peruš še-huša‘u mẽ-toḵ kitbe yad». *Kiryat Sefer* 9, 101-109; 228-235.
- YAHALOM, JOSEPH, 1985, «Aportaciones a la prosodia de la moaxaja a la luz de la literatura hebrea». *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos* 34.2, 5-25.
- , 1991, «The context of Hebrew imitations of muwassahat in Egypt». En Federico Corriente - Angel Sáenz-Badillos (eds.), *Poesía Estrófica*. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesía Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances (Madrid, diciembre 1989). Madrid: Universidad Complutense, 357-366
- , 1995, «Diwan and Odyssey: Judah Halevi and the Secular Poetry of Medieval Spain in the Light of the New Discoveries from Petersburg». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 44.2, 23-45.
- YAHALOM, JOSEPH - BENABU, ISAAC, 1985, «Towards a History of the Transmission of Secular Hebrew Poetry from Spain» (hebreo). *Tarbiz* 54 (1985), 245-262.
- YAHALOM, JOSEPH - BENABU, ISAAC, 1986, «The importance of the Genizah manuscripts for the establishment of the text of the Hispano-Romance *kharijas* in Hebrew characters». *Romance Philology* 40.2, 139-158.

- YAHALOM, JOSEPH - KATSUMATA, NAOYA, 2010, *Tahkemoni or the tales of Heman the Ezrahite*. Jerusalem: Maḵon Ben-Ševi le-ḥequer qēhilot Yiśra'el ba-Mizrah.
- YAHALOM, JOSEPH - SÁENZ-BADILLOS, ANGEL, 1985-86, «'Ariḳah wē-nusaḥ bē-kitbe ha-yad šel Maḥberet Mēnaḥem». *Leshonenu* 48-49, 253-268.
- YARDEN, DOV, 1966-1992, *Diwan Šēmu'el ha-nagid: 'im maḇo'*, peruš, mēqorot, šinuye nusaḥ, rēšimot, maftēḥot, milon u-bibliografyah. Jerusalem: Hebrew Union College Press,
- , 1971-1972, *Šire ha-qodeš le-raḇi Šēlomoh ibn Gabirol*. Jerusalem: [D. Yarden?].
- , 1975, *Šire ha-ḥol lē-raḇi Šēlomoh ibn Gabirol 'im peruš mēqorot u-maqḇilot, maḇo'*, maftēḥot, milon, u-bibliyografyah. Jerusalem: D. Yarden.
- , 1978, *Šire ha-qodeš lē-raḇi Yēhudah ha-Levi*. Jerusalem: [s.n.].
- YELLIN, DAVID, 1932-1936, *Gan ha-mēšalim wē-ha-ḥidot*. Mugah, mēsudar, mēḇo'ar wē-ne'eraḳ. Diwan from the autograph copy of Saul 'Abdallah Joseph. Vol. 2 pt. 2 includes the šire 'ezor of the author. Jerusalem: [s.n.].
- ZEMACH, EDDY, 1962, *Like the Tree's Root* (hebreo). Jerusalem: Akhshav.
- ZEMACH, EDDY - ROSEN-MOKED, TOVA, *A Sophisticated Work* (hebreo). Jerusalem: Keter.
- ZISLIN, MEIR N., 1990, *Mē'ōr 'ayin (Svetoch glaza) by Juda ben Jacob ben Juda* (edited in Hebrew and Russian). Moskva: Nauka.
- ZUNZ, LEOPOLD, 1865, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*. Berlin: L. Gerschel Verlagsbuchhandlung.
- ZWARTJES, OTTO, 1997, *Love songs from al-Andalus: history, structure, and meaning of the kharja*. Leiden, New York: Brill.
- ZWIEP, IRENE, 1997, *Mother of Reason and Revelation: a short History of Medieval Jewish Linguistic Thought*. Amsterdam: J. C. Gieben.

## ABREVIATURAS EMPLEADAS

- MM: *Měnaḥem ben Saruq Maḥberet*. Edición crítica e introducción de Ángel Sáenz-Badillos. Granada: Universidad de Granada y Universidad Pontificia de Salamanca 1986.
- TD: *Tešubot de Dunaš ben Labrat*. Edición crítica y traducción española de Ángel Sáenz-Badillos. Granada: Universidad de Granada y Universidad Pontificia de Salamanca 1980.
- TTM: *Tešubot de los Discípulos de Měnaḥem contra Dunaš ben Labrat*. Edición del texto y traducción castellana de Santiago Benavente Robles. Revisada y completada por Ángel Sáenz-Badillos. Granada: Universidad de Granada 1986.
- TYS: *Tešubot de Yehudi ben Šešet*. Edición, traducción y comentario de María Encarnación Varela Moreno. Granada: Universidad de Granada y Universidad Pontificia de Salamanca 1981.
- TS: *Těšubot Dunaš ha-Levi ben Labrat 'al Rabī Sā'adyah ha-Ga'on = Kritik des Dunasch ben Labrat*. Edition by Robert Schröter. Breslau: [s.n.] 1866.