

EL CONTEXTO HEBREO DE LOS CONTACTOS ENTRE LAS CULTURAS JUDÍA Y ARABE: *EL ORIENTE, LA ESPAÑA MUSULMANA Y LA ESPAÑA CRISTIANA*¹

Por Rina Drory
Universidad de Tel Aviv

La literatura hebrea tuvo desde siempre una posición privilegiada dentro de la creación literaria judía, tanto desde el punto de vista de los consumidores de la literatura judía como para la investigación. El análisis de la historia literaria judía a lo largo de las generaciones indica que si bien casi siempre fue creada en el seno de culturas ajenas, y en muchos casos, en las lenguas de su entorno, muchas iniciativas literarias nuevas comienzan en la sociedad judía precisamente a partir del interés renovado en el antiguo *corpus* de los textos hebreos. Esta nueva aproximación al corpus antiguo --en parte, lógicamente, sagrado-- se refleja en los debates sobre las posibilidades literarias e idiomáticas que aquel ofrece, y en los intentos de volver a aprovecharlos a la luz de las nuevas tendencias literarias, que muchas veces se abren con el contacto con la literatura extranjera. Más de una vez, las nuevas iniciativas literarias son acompañadas por una crítica sobre el abandono de la lengua hebrea y por un llamado a regresar a ésta, darle nueva vida y volver a transformarla en la lengua exclusiva para la producción literaria.

Tal fue el caso de la literatura judía creada en el entorno de la cultura árabe del medioevo, desde el inicio del contacto con la literatura árabe en el siglo X en el oriente musulmán, hasta su declinación en los siglos XIII y XIV en la España cristiana, en Provençe y en Italia. El contacto con la literatura árabe se reflejó en una producción literaria abundante, tanto en hebreo como en judeo-árabe. Sin embargo, cuando se habla del desarrollo literario, y no precisamente de la historia de las ideas, la atención del investigador se concentra principalmente en la literatura hebrea, sin otorgarle a la creación judeo-árabe el mismo nivel de atención e importancia. Parecería que el vigor de las posturas culturales tradicionales es impactante también en el ámbito de la investigación, y el status preferencial que goza la producción hebrea dentro de la cultura judía condiciona la modalidad de la visión del

¹ Ponencia para el “Encuentro de las Tres Culturas en la España del Medioevo”, Salamanca, 18-20.9.1995. Publicado en Carrete C. Parrondo & A. Meyuhás Ginio eds. 1998, *Creencias y culturas*,. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca y UTA, pp. 21-33.

investigador en este ámbito. La disciplina llamada “investigación de la literatura hebrea” tiende especialmente a aislar los textos hebreos y analizarlos separadamente, disociados de los textos judeo-árabes creados paralelamente en la misma comunidad, generalmente por los mismos escritores de los textos hebreos, y para el mismo público de lectores.² Sin embargo, como se trata de una sólo comunidad judía, cuyas costumbres culturales determinaron una división de funciones entre dos lenguas de escritura (judeo-árabe y hebreo) y el uso de ambas para diferentes fines,³ la diferenciación en la investigación entre la producción hebrea y la producción judeo-árabe aparenta ser artificial y produce un prejuicio en nuestra comprensión del curso histórico de la literatura judía de este período. Desde la perspectiva de los contactos culturales, o sea lo obtenido de la cultura árabe, resulta evidente que no se puede hablar sino de “cultura judía” que creó en dos idiomas. Cuando se observa la cultura judía desde este punto de vista, se puede ver que la producción en idioma hebreo no es sino *parte* del fenómeno de dicho contacto, en ciertas épocas y coyunturas (en el oriente) no es ni siquiera la parte más grande, y el principal volumen de la producción literaria que surgió como consecuencia de la adopción de los modelos árabes fue judeo-árabe, y no precisamente hebrea. Por lo tanto, para estimar adecuadamente los procesos de desarrollo de la literatura judía en la época en cuestión, debemos liberarnos del acondicionamiento cultural que determina un puesto preferencial para la producción hebrea dentro de la cultura judía, y considerarla dentro de las alternativas culturales disponibles, en este caso, la producción judeo-árabe del mismo período.

La posición preferencial de la escritura hebrea influye también sobre la percepción del desarrollo histórico. Normalmente se describe el curso general de la historia literaria hebrea de esta época como un continuum progresivo y aumentativo de un fenómeno cultural monolítico y homogéneo (hay quienes lo califican de “fenómeno maravilloso”) desde su inicio en el oriente hasta su declinación en la España cristiana y en Provençe. La base de esta descripción es, en mi opinión, una concepción romántica e idealista que no es fidedigna ni exacta. Yo sostendré que no existe un ente homogéneo que es la literaturaa hebrea bajo la influencia de la cultura arabe. Evidentemente existen tres conceptos diferentes, tres contextos hebreos distintos, determinadas cada vez por el ámbito cultural relevante.

² Salvo si en los textos judeo-árabes existe información que puede ayudar a comprender los textos hebreos, como *Kitab al-Muhadara wa 'l-Mudhakara* de Moshe Ibn Ezra, en el cual se relata la poetica hebraicoespañola.

³ Drory, Rina. “Words Beautifully Put’: Hebrew versus Arabic in Tenth-Century Jewish Literature”. *Genizah Research after Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic*. Blau, J. y Reif, S.C. eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 53-66.

Los tres centros principales en los cuales se desarrolló la producción literaria hebrea en el seno de la cultura árabe -el oriente, la España musulmana y la España cristiana- representan en la práctica tres escenarios diferentes -podría incluso decirse separados- de los contactos con el árabe. (Cada uno tiene un inicio diferente, de acuerdo al ámbito cultural local.) Cada uno comenzó, es cierto, con el debate de la opción de revivir la lengua hebrea y transformarla en el principal idioma creativo de la literatura judía. Pero en cada uno de ellos el hebreo tuvo que volver a presentarse en el mapa de la cultura judía, y luchar por su lugar en ella, principalmente (pero no exclusivamente) con el árabe. No en todos los casos el hebreo salió victorioso en la misma medida, si es que lo logró. Mi intención en esta ponencia es analizar -en líneas generales- los tres contextos hebreos de la cultura judía que se formaron en el marco de sus relaciones con la cultura árabe, los tres intentos de crear renacimientos del hebreo, diferentes entre sí en su alcance y en la medida del éxito en transformarse en una opción real de escritura para el público judío.

Mi punto de vista no es el estudio de los textos hebreos con el objeto de describir sus “características literarias” (métrica, rima, metafórica, etc); mi interés no son los *productos finales* de la literatura, sino la literatura como *actividad* dentro del campo cultural, es decir, la utilización de las opciones existentes para la producción de textos, o la creación de nuevas opciones y estrategias culturales para su implementación. Mi trabajo está inspirado, en su concepción teórica, por la labor conjunta del grupo de investigación de la cultura al cual estoy integrada, en la Universidad de Tel Aviv.

El oriente

El contacto con la cultura árabe, cuyas marcas son identificables en la literatura hebrea desde fines del siglo IX, principalmente en la reorganización del sistema literario judío según principios árabes,⁴ crea una nueva producción literaria en la cultura judía, que altera la división tradicional de funciones de la lengua literaria entre el hebreo y arameo. El ámbito idiomático judío, que siempre fue servido por más de una lengua, atraviesa una reorganización general, en el marco de la cual se abre a un nuevo idioma -el árabe- y a nuevas posibilidades de reestructuración de las relaciones entre las lenguas existentes (hebreo de la *Mikrá* y la *Mishná*, arameo, árabe, persa). El árabe ocupa el lugar del arameo entre las lenguas escritas, pero al mismo tiempo cumple funciones idiomáticas nuevas y de nuevos modelos literarios creados

⁴ Drory, Rina. *Los inicios de los contactos entre la literatura judía y la literatura árabe en el siglo X*. Tel Aviv: Hakibutz Hameuhad y el Instituto Porter de Poética y Semiótica, Universidad de Tel Aviv, 1988. 179-184. (en hebreo).

como consecuencia del contacto con la cultura árabe. Uno de los síntomas más evidentes de la alteración de las relaciones tradicionales entre las lenguas y la apertura de ámbito idiomático a la competencia por la función de la lengua en la comunidad (lengua escrita, lengua hablada) es el intento de transformar la lengua hebrea en la lengua escrita exclusiva de la literatura judía. Esta opción del hebreo surge de la periferia de la literatura judía, de la literatura caraíta, ya en etapas muy tempranas. Más aún, aparentemente el hebreo surge no sólo como opción para cumplir el papel de lengua de escritura, sino también como lengua hablada (!). En la primera mitad del siglo IX, el caraíta Benjamín al-Nahawandi, hace según parece un llamado a revivir el hebreo como lengua hablada, tal como puede entenderse de una corta observación casual de al-Qirqisani en su libro *Kitab al-Anwar wa-'l-Maraqib*:

Y ello es también una respuesta a Benjamín sobre su opinión de que no debemos hablar ningún idioma fuera de hebreo (Nemoy 1939: IV, 645)⁵

No se puede saber si Benjamín al-Nahawandi hizo esta proposición en público, o si algún sector del público judío respondió a ella. En los textos de esa época que están a nuestra disposición se opta por analizar sus posturas teológicas, y no idiomáticas, y es probable que también ello indica la falta de interés en el tema por parte de su público. De todas maneras, algunos restos de sus escritos llegaron a nuestras manos,⁶ todos ellos solamente en hebreo. Se puede ver en este hecho un testimonio del intento de Benjamín al-Nahawandi de transformar el hebreo por lo menos en una lengua escrita, o aún más, la realización de la aspiración más amplia de un renacimiento general del hebreo.⁷

El intento caraíta de asignar al hebreo todas las funciones del idioma escrito, según los cambiantes requisitos literarios, no resultó exitoso en última instancia. Los textos de los caraítas escritos en el oriente durante los siglos X y XI testimonian su gran dificultad en encontrar un registro

⁵ "Wafi hadha aydan radd 'ali Biniamin fi qawlihi inna la yaguz lana an natacallam fima baynana illa bilugha 'l-'ibrani". Dice esto en un debate sobre la cuestión si promesas que llevan el nombre de Dios son válidas cuando no son dichas en hebreo. Ver también Drory 1988: 44-45.

⁶ Restos del *Libro de Mitzvot* (obligaciones rituales religiosas), libro de veredictos y restos de interpretaciones de los libros de la *Mikrá*. Drory 1988: 196, 198, 201.

⁷ Otro testimonio, si bien reducido, de la escritura en hebreo en círculos no-rabínicos a mediados del siglo IX, son los cortos restos de las objeciones de Hiwi ha-Balhi sobre la *Mikrá*. Fleisher, Ezra. "Restos de las observaciones de Hiwi Habalhi sobre los cuentos de la *Mikrá*". *Tarbiz* 51 (1982). 49-58. (en hebreo).

idiomático adecuado a sus necesidades, y a un gradual abandono del hebreo en favor de la escritura en árabe.⁸

La reorganización idiomática que tiene lugar en el oriente en la literatura caraíta, no despierta de su letargo a la literatura rabínica, que es en la práctica la literatura oficial, canónica, de la sociedad judía. Esta continúa respetando en general tanto la división idiomática tradicional como los modelos literarios tradicionales, y probablemente hubiera seguido demostrando indiferencia hacia la apertura de las nuevas opciones idiomáticas de la literatura judía no-canónica, si no fuera por la iniciativa privada de un ardoroso promotor literario que produjo un viraje completo en el curso de los hechos: Saadia Gaón.

Saadia Gaón, oriundo de Egipto, arribó a Bagdad en el transcurso de la tercera década del siglo X, tras haber estado en diversos lugares en el oriente, y se transformó en el *Rosh Yeshivá* de Sura. Se consideraba a sí mismo líder del judaísmo en su época. Fue activo como planificador de cultura, y aplicando estrategias políticas se creó una autoridad cultural que le permitió presentar un sistema completo de nuevas opciones literarias para la literatura rabínica, e incluso convencer al público rabínico de utilizar gran parte de ellas. Estas incluían modelos de actividad literaria y ejemplos de poesía, prosa y ensayos, parte en hebreo y parte en árabe. No es éste el lugar para exponer todos estos modelos,⁹ pero se debe destacar que sus modelos de escritura corresponden a la división de funciones entre el hebreo y el judeo-árabe, tal como comenzó a establecerse en este período también en la literatura caraíta. En mi libro *Los inicios de los contactos entre la literatura judía y la literatura árabe en el siglo X*,¹⁰ demostré que el

⁸ Daniel al-Qumisi, oriundo de Persia y activo en Jerusalén durante la primera mitad del siglo X, todavía escribe todos sus textos en hebreo, según los restos que tenemos a nuestra disposición, asumiendo que fueron identificados correctamente: interpretaciones de la *Mikrá*, *Libro de Mitzvot* y una carta escritos en hebreo, y sólo una carta escrita en árabe. Sin embargo, Salomon Ben Yeruhim, que fue activo en Jerusalem una generación más tarde, y Sahl Ben Mazliah, en la segunda mitad del siglo X, escriben parte de sus textos en hebreo y parte en árabe; por otro lado, Yefet Ben Ali, de la misma generación que Sahel Ben Matzliah, escribe ya todos sus textos en árabe. También los restos de los escritos de otros caraítas del siglo X y principios del siglo XI, como Ibn Saqoya, David Ben Abraham Alfasi, Yosef Ben Noah, Abu al-Farag Harun, Yosef Ben Bakhtawai, están todos en árabe, y no en hebreo. La escritura en hebreo de Daniel al-Qumisi en sus comentarios de la *Mikrá* indican claramente las grandes dificultades en crear un registro adecuado en hebreo para la escritura de comentarios, y la gran participación del idioma árabe dentro del hebreo, hasta el punto de incluir palabras y expresiones árabes dentro del texto hebreo. Los comentaristas caraítas de la *Mikrá* en las generaciones siguientes renunciaron completamente a la escritura en hebreo y pasaron a escribir en árabe en este tema.

⁹ Drory 1988: 156-178.

¹⁰ Drory 1988: 41-45.

hebreo era utilizado para la escritura festiva y suntuosa, mientras que el árabe cumplía la función referencial, o sea que era utilizado para la expresión clara y precisa. En la escritura en hebreo existía la intención de ostentar dominio de la lengua y de presentar un texto que despierte la admiración por la belleza del idioma. En la escritura en árabe existía la intención de expresarse de una manera clara y comprensible. El hebreo tenía desde este punto de vista una función similar (aunque no idéntica) a la del árabe clásico, elocuente, al cual se le exige que exprese las características estéticas especiales del idioma árabe.

Ya en Egipto (por el año 902), Saadia Gaón redacta (intenta), en hebreo bíblico, un llamado a un proyecto comunitario para revivir el idioma hebreo como lengua literaria e incluso como lengua hablada. Este llamado concluye en una visión según la cual el hebreo se transforma nuevamente en la lengua de todo el mundo, en la cual todos los pueblos alabarán al Todopoderoso. El hebreo volverá a ser el idioma de conversación de todo el pueblo judío, en todas las instancias de su vida, oficiales como privadas, y será el idioma de los eruditos, quienes traducirán al hebreo de todos los idiomas del mundo.¹¹

Incluso si se trata del espíritu aventurero de un hombre joven, no caben dudas que Saadia Gaón tenía la seria intención de transformar el hebreo, principalmente sus estratos bíblicos, en el idioma literario, e incluso inventó para ello nuevos modelos de escritura en hebreo, en poesía y en prosa. Sin embargo, mientras que sus modelos árabes fueron aceptados y adoptados rápidamente, los modelos hebreos, tanto los de poesía como los de prosa festiva al estilo bíblico, siguieron siendo relativamente extraños para el público judío, y no tuvieron continuidad. Paradójicamente, precisamente los nuevos modelos judeo-árabes, que no tenían una tradición previa en la literatura judía, fueron adoptados en su nueva lengua, mientras que los nuevos modelos hebreos, que en principio podrían estar de acuerdo con la tradición de la escritura en hebreo, entran en colisión con las costumbres arraigadas, el pueblo encuentra dificultades en aceptarlos, y finalmente son rechazados.

La opción de resucitar el hebreo como único idioma para la nueva creación literaria inspirada en el árabe, es propuesta a principios del siglo X en el oriente, y fracasa. Los modelos judeo-árabes son vigorosos, debido evidentemente a la influencia cultural del entorno árabe, y rápidamente se asienta la división de funciones entre los dos idiomas mencionados, o sea que se escribe en árabe sobre todo lo relacionado con la intelectualidad judía contemporánea, y al hebreo se asigna la función de solemnidad y (estética) ornamentalidad?. Esta división se mantiene estable probablemente hasta la era moderna, y no

¹¹ Saadia Gaon. *Libro de Egron*. Alony, Nehemia ed. Jerusalén 1969. 156-160.

existe en el oriente un interés especial en escribir en hebreo fuera de lo mencionado. Un testimonio de ello puede ser encontrado en la reacción de Alharizi sobre el ambiente cultural judío en el oriente, según sus impresiones de un viaje realizado en la segunda década del siglo XIII. Como discípulo de la cultura judía de la España cristiana y de Provençe, que demostró un gran interés por la traducción del árabe al hebreo y por la escritura contemporánea en hebreo, a Alharizi le resultó difícil comprender la indiferencia con que fue recibida en oriente su libro de *Maqamas* hebreas que había escrito para demostrar que el hebreo puede ser un instrumento literario no menos sofisticado que el árabe.¹² Aparentemente (también según los testimonios de la *Genizá*), el público judío en Oriente tendía a utilizar el judeo-árabe, e incluso el árabe mismo, y no se entusiasmó de la posibilidad de consumir en hebreo un producto que había tenido tanto éxito en árabe.

¹² Drory, Rina. “La relación oculta a la vista: sobre los resultados literarios del encuentro entre las tres culturas en el Medioevo”. *Pe'amim* 46-47 (1991), 15-27. (en hebreo); “Literary contacts and where to find them: on Arabic Literary Models in Medieval Jewish Literature”. *Poetics Today* 14/2 (1993). 284-298.

La España musulmana

Los primeros textos hebreos que llegaron a nuestras manos de la España musulmana, a partir de la sexta década del siglo X, presentan una situación cultural diferente a la que reinaba en Oriente. No hay en ellos un testimonio de que la división de funciones idiomáticas entre el hebreo y el judeo-árabe, ya asentada en el oriente en dicha época, era común también aquí. Por el contrario, estos textos, de los círculos rivales de Menahem Ben Saruq y Dunash Ben Labrat, crean la impresión de que todas las opciones idiomáticas están aún abiertas, y el hebreo nuevamente vuelve a competir por su posición como idioma exclusivo para la escritura en la sociedad judía. Los textos tratan la gramática bíblica, pero son una evidencia de despertar del interés por la redacción de las reglas del idioma bíblico, no sólo como manera de interpretar la Biblia, sino decididamente como el desarrollo de un instrumento para la expresión literaria.¹³ El término *divre zahot* (“idioma elocuente”) establecido por Saadia Gaón, así como su concepción de que se debe devolver al hebreo (tal como sobrevivió de la Biblia), su posición como idioma creativo en la literatura judía, son dos conceptos básicos que guían el pensamiento tanto de Menahem y sus discípulos, como de Dunash y los suyos, y aquéllos se repiten una y otra vez en sus textos. Los integrantes de ambos grupos hacen intentos de escribir poesía, y se puede observar que la investigación del idioma hebreo y la escritura de poesías en hebreo son para ellos ámbitos relacionados, y no separados: las conclusiones de sus investigaciones gramaticales son implementadas en sus poesías, y analizan las estrofas de sus poesías y las de sus colegas a la luz de sus propias concepciones gramaticales incipientes.

Los integrantes de ambos grupos componen sus textos en hebreo, y no en judeo-árabe, como se acostumbraba en el oriente. La oposición entre la “función festiva” y la “función referencial”, en la cual se basa la división de funciones en el oriente entre el hebreo y el judeo-árabe, no desaparece aquí, sino que tiene lugar entre la escritura hebrea de poesía, frente a la prosa. El registro de la poesía es identificado con la función festiva, mientras que el registro de la prosa es identificado con la función referencial. Así, tal como en el oriente escribían en la fase de consolidación de la división de funciones entre ambos idiomas los mismos textos en dos versiones, hebreo y judeo-árabe, y en el texto hebreo el escritor trataba de escribir de un modo festivo y ostentoso mientras que en el texto árabe trataba de hacer una presentación clara y precisa del contenido, a principios de la época andaluz nos encontramos

¹³ Ben Saruq, Ménahem. *Mahberet*. Sáenz-Badillos, Angel ed. Granada 1986. 6*.

ante una escritura doble en hebreo del mismo texto, una vez en poesía y otra en prosa.¹⁴

De todas maneras, el hebreo queda siempre como un idioma que se interesa en sí mismo: escribir en hebreo significa generalmente escribir en un idioma métrico y rimado, pleno de ornamentos idiomáticos.¹⁵

Sin embargo, también aquí, como en el oriente, el hebreo tiene dificultades en hacer frente a ciertos ámbitos de la escritura para los cuales hay en árabe registros preparados, y ya en la siguiente generación de estudiosos judíos en el-Andalus, pasan a escribir textos eruditos en judeo-árabe (incluso cuando se trata del idioma hebreo, como el caso de Yona Ibn Gannah, en la primera mitad del siglo XI). La escritura erudita en hebreo es, al principio, una curiosidad. Con el correr del tiempo, es aceptada en el-Andalus la opción del judeo-árabe como idioma de escritura erudita.

Pero si el hebreo pierde la función referencial frente al árabe en el-Andalus, la función festiva es desarrollada y fomentada enormemente en comparación con el oriente. Es aparente que el principal esfuerzo en la escritura está concentrado en el hebreo. La adopción de la cultura cortesana árabe provoca un cambio en el grupo de promotores literarios que dan el tono en la sociedad judía. El lugar de los expertos de la *Halajá* (las leyes religiosas judías), apoyados por las comunidades a través de las *Yeshivot*,¹⁶ es ocupado por los cortesanos, y con ellos cambian los esquemas culturales y los conocimientos apreciados. Los

¹⁴ Ver *Tesubot* de Dunas Ben Labrat, *Tesubot* de los discípulos de Ménahem, *Tesubot* de Yehudi Ben Seset. Dunas Ben Labrat dice de la redacción doble, en poesía y en prosa: “He presentado mi corrección en verso para hacerte con ella una diadema; los restantes casos no los he dispuesto en verso, sino en forma de escrito dirigido a ti, prefiriendo hacerlo accesible a todo el que tiene entendimiento.” Ben Labrat, Dunas. *Tesubot*. Sáenz-Badillos, Angal ed. Granada 1980. 16 (texto hebreo 12*). Su redacción indica una diferenciación clara entre la función festiva y ornamental de la poesía, y la función referencial de la prosa. Este fenómeno se repite en la España cristiana y en Provençe, cuando el árabe comienza a salir del contexto idiomático judío y el hebreo vuelve a asumir ambas funciones. Ver por ejemplo el testamento de Yehuda Ibn Tibbon a su hijo Samuel, en la España cristiana, también con redacción doble, una vez en poesía y otra en prosa. Abrahams, Israel. *Hebrew Ethical Wills*. Philadelphia 1948. I, 51-92.

¹⁵ Ver *Mahberet ha-'Anaq* de Solomon Ibn Gabirol, escrito en hebreo en forma de versos. Este prueba intencional (según la introducción) de escribir un libro de gramática en hebreo indica que aún resulta difícil escribir en hebreo en prosa simple, como ocurrirá en la España cristiana. Si se escribe en hebreo, instantáneamente le adhieren rima y poesía (si bien existe el pretexto de “rima para recordar las normas de gramática”) Ibn Gabirol, Solomon. *Shire ha-Hol*. Brody, H., Schirmann, J. eds. Jerusalem 1974. 169-172.

¹⁶ Gruner, Zvi. “Los Gaonim”. *Lider y liderazgo*. Malkin, Irad y Zajor, Zeev, eds. Jerusalem, 1992. 163-164. (en hebreo).

patronos cortesanos judíos le dan auge a las actividades literarias y los conocimientos apreciados por las cortes musulmanas, y a raíz de ello surgen poetas, lingüistas, y escribanos de las cortes. El status del árabe literario y sus modelos literarios son copiados a las actividades literarias judías e impuestas al hebreo.

La literatura hebrea creada en el- Andalus no es, entonces, una continuación directa de la línea de desarrollo iniciada en el oriente, sino un nuevo comienzo, como consecuencia del encuentro con un sistema social y un campo literario árabe diferente del que estaba a disposición de los judíos en el oriente. La riqueza de la producción literaria hebrea según los nuevos modelos árabes desde el punto de vista de la literatura judía (poesía secular), que caracteriza a el Andalus, es en mi opinión no sólo una expresión de las condiciones culturales andaluzas, sino también una tendencia al desligamiento de la hegemonía cultural oriental. Este renacimiento del hebreo puede entenderse como parte de la formación de una identidad colectiva de la comunidad judía andaluz, que se cristaliza como una identidad local, no oriental. Ya en el inicio de este período surgen tensiones y debates sobre la autoridad profesional (erudita) local, andaluz, frente a la autoridad profesional oriental, y ello es la base del enfrentamiento entre Menahem ben Saruq y Dunash ben Labrat y sus discípulos.¹⁷ De todas maneras, en la literatura árabe andaluz se pueden encontrar expresiones de rebelión contra la hegemonía cultural oriental y a favor del reconocimiento de la literatura local, ya en la antología literaria, de carácter oriental, *al-'Iqd al-Farid* de Ibn 'Abd Rabbihi (fallecido en 940), y se van agudizando con el correr del tiempo. Hay que tomar en cuenta este fenómeno paralelo árabe-andaluz cuando se analiza la creación literaria judía del lugar.

España cristiana

La división descrita de funciones de la lengua escrita entre ambos idiomas, el hebreo y el judeo-árabe, se fortaleció en el oriente y en el Andalus, convirtiéndose en un sobreentendido. La forma estricta en que

¹⁷ Drory, Rina. "Appropriations tacit and acknowledged: case studies in the transparency of Arabic culture in the Jewish milieu" (en proceso de publicación). Ver también las palabras de Mose Ibn Ezra en *Kitab al-Muhadara wa 'l-Mudhakara* sobre Hisdai Ibn Shiprut: "...Que hizo destilar las fuentes de las ciencias orientales y (extraer) las piedras preciosas de los conocimientos (trayéndolas) desde todos los horizontes lejanos. Con eso se establecieron las esencias de los saberes, prescindiendo de la gente de Siria y del Irak". Ibn Ezra, Mose. *Kitab al-Muhadara wa 'l-Mudhakara*. Abumalham Mas, Montserrat, II, 62-63. (texto hebreo I, 30-30v). Estas palabras reflejan una política de creación de un centro cultural independiente, que aspira a desligarse de la hegemonía espiritual oriental. No se debe olvidar, de todas maneras, que las expresiones más precisas sobre el espíritu de autonomía andaluza se encuentran en la literatura hebrea con el encuentro con la cultura de la España cristiana (Mose Ibn Ezra, Abraham Ibn Daud, en *El Libro de la Kabalá*).

ello fue cuidado puede ser vista en los textos bilingües más conocidos, en los cuales el idioma cambia según las funciones: en el mismo texto figuran versos en hebreo, pero sus títulos, o las explicaciones, son escritos en árabe. De acuerdo a esta costumbre, era lógico que los judíos no se interesen especialmente en la escritura en hebreo en ámbitos en los cuales tenían preparados modelos adecuados en árabe, y las costumbres de escritura en este idioma habían adquirido forma durante casi trescientos años, ya antes que la España cristiana asumiera su puesto en el mapa cultural judío.

Sin embargo, en la España cristiana y en Provençe ocurre en los siglos XII y XIII una revolución en todo lo relacionado con las costumbres de escritura en la literatura hebrea. A pesar que la principal fuente de inspiración de la creación literaria judía es aún la literatura árabe, comienza una modificación en la división tradicional de las funciones del hebreo y el judeo-árabe en la lengua escrita. Las funciones del judeo-árabe pasan gradualmente al hebreo, que se transforma en el idioma de escritura en lugar del árabe en los ámbitos eruditos, las comunicaciones y la información (o sea la función referencial). La consecuencia de ello es el desarrollo de nuevos tipos literarios en hebreo, ya sea por traducción del árabe o por medio de la escritura directamente en hebreo.

El campo literario judío vuelve a abrirse, entonces, a la competencia por las funciones de la lengua escrita. Nuevamente vuelve a darse una situación cultural en la cual la candidatura del idioma hebreo esta propuesta para servir como la lengua escrita, y habían intentos? de convencer al público sobre su indispensabilidad. Y como en las oportunidades anteriores, el hebreo esta propuesto, a través de sus agentes, para cumplir las funciones de la lengua de escritura. En los preámbulos que los judíos escriben para sus textos en la España cristiana, declaran que el hebreo es adecuado para *todo* tipo de expresiones literarias que puedan interesar al público judío, y que se puede -y se debe- expandir los temas de escritura en hebreo. Los preámbulos de las traducciones del árabe y del judeo-árabe al hebreo, y precisamente las primeras traducciones, indican cierta toma de conciencia de la “nueva situación” desde el punto de vista del uso del hebreo, o sea una situación que no es la tradicional. La situación tradicional, que era sobreentendida en el oriente y en el Andalus, parece ahora anómala -e incluso asombrosa- para los primeros traductores, y algunos de ellos se consideran obligados a explicar en los prólogos a sus traducciones por qué en otras épocas los judíos escribieron en árabe, y no en hebreo. La principal explicación es que en las generaciones anteriores las personas no sabían hebreo, y los libros eran escritos en árabe para que los comprendieran. Declaraciones y debates sobre la capacidad del hebreo de cumplir la función referencial, acompañan a las

traducciones al hebreo y a la escritura en hebreo a lo largo de todo este período, y se reflejan en las conocidas posturas opuestas en la labor de traducción de los Tibbónim y de Alharizi.¹⁸

El indicio más destacado de la modificación de la división tradicional de funciones entre el hebreo y el árabe es la enorme ola de traducciones, sin precedentes, al hebreo, que ocurre en este período en la España cristiana y en Provençe. Se crea aquí un nuevo *corpus* literario hebreo, y esta vez no sólo por medio de modelos árabes sino también, o quizás principalmente, por medio de la traducción de textos árabes específicos en disciplinas como filosofía, ciencias e incluso parte de la literatura de *adab*. ¿Qué ocurrió, entonces, en la España cristiana y en Provençe, que no pudo ocurrir previamente en el oriente o en el Andalus? El *corpus* literario árabe que se encuentra ahora en el centro de la creación cultural era conocida en el oriente y en el Andalus, así como las traducciones (que en gran parte se habían establecido trescientos años antes por medio de las traducciones del griego, sirio y persa). Este florecimiento del hebreo no puede ser explicado solamente por el contexto previo hebreo-árabe. Nuevamente se ve que las condiciones culturales locales son las que determinan las reglas del juego en el campo literario judío.

No debe olvidarse que en este caso se trata de un contacto con la literatura árabe, que tiene lugar fuera del ámbito cultural árabe, en una zona cristiana. La cultura árabe ya no está presente como un contexto cultural evidente, y en la sociedad judía de la España cristiana y de Provençe hay testimonios de que, en efecto, tuvo lugar un alejamiento, tanto cultural como idiomático, entre ésta y al menos parte de la comunidad judía local (aquellos que no son oriundos de el Andalus).¹⁹ El *corpus* literario árabe conserva su posición privilegiada como elemento fundamental en la educación de los eruditos locales, pero aquí está al servicio de la relación cultural judía-española cristiana y provençal, y no precisamente judía-árabe.

En la España cristiana hay en este período una fuerte iniciativa cristiana para traducir del árabe al latín (y posteriormente a los idiomas vernaculares), en la cual toman parte como es sabido, también los judíos. El interés cristiano-europeo por el acervo literario árabe, que incentiva también el interés de los judíos, no está dirigido, en realidad, al acervo árabe como algo de valor de por sí, sino al complejo de conocimientos científicos (incluyendo filosóficos) transmitidos durante

¹⁸ Drory 1991: 21-27; 1993: 293-297.

¹⁹ Mose Ibn Ezra en dos de sus textos, *Kitab al-Muhadara wa 'l-Mudhakara* y *Maqalah al Hadiqa fi Ma'na al-Majaz wa 'l-Haqiqa*; testamento de Yehuda Ibn Tibbón a su hijo Samuel.

cientos de años por medio de la escritura y de las traducciones desde el mundo antiguo (el hindú, el persa y el griego), y que en su última transformación, desde el siglo IX, se conservó en el idioma árabe. En la intelectualidad cristiana europea, es éste un período de renacimiento del interés en las ciencias, en la filosofía y en la sabiduría antigua (griega, por un lado, pero también hindú y persa), en el cual el árabe está considerado principalmente como el último instrumento, quizás el más disponible, en el cual fueron conservados los textos relativos a dichas sabidurías. Es este también un período en el cual los conocimientos científicos son transmitidos a través de textos escritos, pero no es éste el marco para expresarse al respecto. La importancia del texto escrito, de un estilo que distingue a su escritor, influye sobre el hecho que el contacto con el acervo árabe se plasme de una manera tan clara precisamente con las traducciones. El interés en las ciencias antiguas que se conservaron en los escritos, y las traducciones de un idioma al otro, conduce al aprovechamiento de parte de las fuentes árabes, y al abandono de otras partes, que representan más la escala de pensamiento en el sistema literario árabe, tal como se formó en el mundo islámico.²⁰ La búsqueda de los conocimientos antiguos y su “devolución” a la intelectualidad contemporánea es un ejercicio erudito de moda en el ámbito cultural español-cristiano, y también los judíos la adoptan. La iniciativa de las traducciones al hebreo en las comunidades judías de Provençe, por ejemplo, las realizadas por los *rashe yeshivot*, recuerda el modelo de la iniciativa ejercida por los prebostes cristianos y su entorno. [En las traducciones cristianas latinas en la comunidad cristiana]?. Un motivo que se repite en las traducciones (o las pseudo-traducciones) al hebreo es la declaración que la traducción es en realidad “devolver el esplendor”, “devolver el saqueo a sus dueños” o un rescate de algo puro de la basura.²¹

En este tercer enfrentamiento por la función del idioma escrito de la sociedad judía, el hebreo obtiene una clara victoria, y el judeo-árabe va siendo desplazado del escenario. Lo que el hebreo no logró en el oriente

²⁰ La parte musulmana de la literatura árabe, por ejemplo, no despierta un verdadero interés, y los debates entre las religiones que tienen lugar en la España cristiana son asistidos por textos cristianos orientales o mozárabes, que presentan expresiones preparadas contra el Islam (incluyendo pruebas de la literatura islámica). Ver Burman, Thomas E., *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*. Leiden: Brill 1994.

²¹ Por ejemplo, Ben Maymon, Moshe. *Haqdamot leperush hamishna*. Rabinoviz, M.D. ed. Jerusalem 1960. 4; Ibn Ishak, Honein. *Sefer musre haphilosofim*. Loewenthal, A. ed. Frankfurt a. M. 1896. 1; Ishak, *mishle arab* (introduction); Ibn Sina, *Igeret Hay ben Meqiz*. Kaufmann, David ed. *Sammlung Kleiner Beiträge aus Handschriften*. Berlin 1886. II, 1; Malachi, Zvi. “Megilat ha-ofer de Eliyahu Ha-Kohen, una maqama alegoria de Sefarad”. *Beorah mada*. Malachi, zvi ed. Lod 1986. 325-326. (en hebreo).

y en la España musulmana, lo logra, finalmente, en la España cristiana y en Provençe. Todo intento de explicar el hecho de que el hebreo desplaza al árabe de sus funciones debido a que el conocimiento del árabe va disminuyendo bajo el gobierno cristiano, es necesariamente simplista y no brinda una explicación amplia del fenómeno. Hay muchos ejemplos msfónicos? de que las comunidades tienden a conservar las costumbres en el uso de los idiomas, incluso cuando cambia el entorno cultural (tampoco las comunidades mudejares y mosárabes renunciaron tan fácilmente a las costumbres antiguas de escritura bajo el nuevo gobierno). Se requiere algo más que el simple conocimiento (o el desconocimiento) del idioma para determinar las costumbres de su uso por parte de toda una comunidad. En la determinación del hecho que un idioma sirva para el montaje de un *corpus* literario influyen el status del idioma (si su uso otorga prestigio social) y el valor semiótico que tiene en la comunidad, el status del *corpus* literario existente de un idioma determinado (frente al *corpus* literario del idioma vecino), el status del texto escrito (que determina si debe ser conservado intacto), y cuáles actividades literarias condicionan el campo literario de la comunidad en el período en cuestión.

El encuentro con el mundo cultural de la España cristiana, que por un lado creó un distanciamiento con la literatura árabe y por el otro estaba ocupado en la creación de literatura “española” (en latín y posteriormente en las lenguas vernáculas) en gran medida por medio de la traducción y el aprovechamiento del *corpus* literario árabe, presentó ante la sociedad judía nuevas oportunidades de actividad cultural (por ejemplo, la traducción) y de postura ante el idioma hebreo. La actividad de traducción no es un hecho sobreentendido en todas las culturas. Su aparición depende de los significados simbólicos que una comunidad le confiere a su lengua y al uso de ésta, y a la importancia que le otorga a la conservación de valores de relevancia cultural en el idioma que considera que los representa. El gran número de manifestaciones con respecto al idioma hebreo que se encuentran en los textos judíos de la España cristiana y Provençe, indican que, con mayor potencia que en otros entornos culturales, se asigna al hebreo el papel de indicador de la identidad colectiva judía, quizás parecida a la establecida en el milieu cristiano. La visión de Saadia Gaón, formulada más de dos siglos atrás en el oriente, parece concretarse aquí por primera vez de una manera tangible. Las condiciones exactas que permitieron que ello ocurra precisamente en la España cristiana, aún deben ser dilucidadas por la investigación.