

En la periferia de un texto judeoárabe

Yefet b. 'Eli contra filósofos y astrólogos, entre *tafsīr* y realidad figurada (precedido de unas notas filológicas)

Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba*

El presente trabajo consta de dos partes diferenciadas al tiempo que complementarias. En la primera parte ofrecemos un análisis filológico de la traducción de Da 1:20 realizada por Yefet b. 'Eli en comparación con la versión de Sa'adyah y la traducción árabe cristiana más antigua con que contamos (*Sin. ar. 1*). En tanto que en la segunda parte nos ocupamos del análisis de su comentario, centrado en un aspecto periférico de este (no en el corazón de la exégesis bíblica en sí), tratando de mostrar cómo el autor karaíta lleva a cabo una crítica de la intelectualidad oficial del momento. Para ello, sirviéndose de la escena que narra el texto daniélico, el autor recurre a figurar la escena de un *maǧlis* en el que el debate presidido por el monarca es mantenido por la intelectualidad oficial, es decir los pensadores rabbanitas que son calificados como 'filósofos y astrólogos' –que él interpreta como 'sabios del rey'–, y la no oficial, los karaítas, que representan el saber superior y la verdad que emana de la Ley revelada por Dios. Los primeros figuran a los sabios de Nabucodonosor del texto de Daniel y los segundos a los jóvenes judíos, que aventajan en saber y perfección a aquéllos.

PALABRAS CLAVE: Yefet b. 'Eli; Sa'adyah; karaítas; rabbanitas; *tafsīr*; filósofos; astrólogos; *maǧlis*; judeoárabe.

IN THE PERIPHERY OF A JUDAEO-ARABIC TEXT: YEFET B. 'ELI AGAINST PHILOSOPHERS AND ASTROLOGERS, BETWEEN *TAFSĪR* AND FIGURATIVE REALITY (PRECEDED BY SOME PHILOLOGICAL NOTES).— The present article has two complementary parts. In the first part we offer a philological analysis of Yefet b. 'Eli's translation of Daniel 1:20 in comparison with Sa'adyah's version and the oldest Christian Arabic translation (*Sin. ar. 1*) which has survived. In the second part, we analyse Yefet b. 'Eli's commentary focusing on its periphery (not in the heart of the Biblical exegesis in itself) thereby showing how the Karaite author carried out an attack against the official intelligentsia of those days. For this, the author makes use of the scene narrated in the Danielic text to represent the scene of a *maǧlis* in which the debate is chaired by the monarch. This debate is held, with the king's wise men, the official intelligentsia, i.e. the Rabbanite thinkers, on the one hand and, on the

* f1mosaj@uco.es

other hand, the non-offical thinkers, the Karaites, who represent the superior knowledge and the truth which emanates from the Law revealed by God. The Rabbanites represent Nebuchadnezzar's wise men of Daniel's text, and the Karaites are Daniel and the young Jews, who are superior to them in science and perfection.

KEYWORDS: Yefet b. 'Eli; Sa'adyah; Karaites; Rabbanites; *Tafsīr*; Philosophers; Astrologers; *Mağlis*; Judaeo-Arabic.

Abū 'Alī Ḥasan b. 'Alī al-Lawī al-Baṣrī, más conocido como Yefet b. 'Eli¹, fue sin duda el más reputado exegeta entre los caraítas de Palestina². Con su militancia literalista en la interpretación del texto sagrado, rehuyendo el peso de la tradición, no sólo se erigió en cabeza visible de aquellos que se opusieron al gran Sa'adyah Gaon durante la segunda mitad del siglo X³, sino que además sus obras son la llave que nos permite conocer como era el clima intelectual de aquellos días, al tiempo que nos posibilita poder trazar una historia cultural de la intelectualidad caraíta de la Jerusalén del momento⁴. A todo lo cual cabe sumar la recepción de la exégesis de los caraítas palestinos en territorios que estaban fuera de *dār al-islām* y por ende, no arabófonos⁵.

¹ H. BEN-SHAMMAI, «Japheth Ben Eli ha-Levi», *Encyclopedia Judaica* (2.ª ed. New York: Thomson Gale 2007), vol. XI, págs. 86-87; S. L. SKOSS, «Jafet b. Ali ha-Levi», *Encyclopedia Judaica* (Berlín: Verlag Eschkol 1928-34), vol. VIII, págs. 754-759. Cf. M. G. WECHSLER, «Yefet's life and works», en IDEM, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet Ben 'Eli the Karaite on the Book of Esther*. Edition, Translation, and Introduction (Leiden: Brill 2008), págs. 3-11.

² H. MÜLLER, *Religionwissenschaftliche Minoritätenforschung. Zur religionshistorischen Dynamik der Karäer im Osten Europas* (Wiesbaden: Harrassowitz 2010), págs. 46-49.

³ S. POZNAŃSKI, «The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Tenth Century», *The Jewish Quarterly Review* (en lo sucesivo, *JQR*) [OS] 18 (1906), págs. 209-250: 228-238 (nº 12) [cf. S. POZNAŃSKI, *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon* (London: Luzac & Co. 1908), págs. 20-30, nº 12]. Además, Ph. BIRNBAUM, «Yefet b. Ali and his influence on Biblical Exegesis», *JQR* 32 (1941), págs. 51-70: 64-67.

⁴ D. FRANK, «The *Shoshanim* of Tenth-Century Jerusalem: Karaite Exegesis, Prayer, and Communal Identity», en *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, & Identity*, ed. D. FRANK (Leiden – New York – Köln: Brill, 1995), págs. 199-246: 204.

⁵ Ph. BIRNBAUM, «Yefet b. 'Ali and His Influence on Biblical Exegesis (Continued)», *JQR* 32 (1941), págs. 159-174: 170.

De la importancia de sus escritos, y concretamente de sus comentarios a textos bíblicos⁶, género en el que fue el campeón entre los autores caraítas de aquellos días⁷, nos da cuenta no sólo la tradición generada por las obras del autor⁸, sino también las colecciones privadas orientales de las que proceden los manuscritos de sus obras, como los contenidos en la colección Firkovich⁹, los adquiridos por Adler en Egipto y Turquía a finales del siglo XIX¹⁰, así como los materiales hallados en la Geniza de El Cairo¹¹, cuya información ha enriquecido ingentemente el conocimiento acerca de las relaciones entre rabbanitas y caraítas durante la Edad Media¹².

Si bien una de las áreas más favorecidas por las investigaciones dedicadas a los textos de autores judíos elaborados en judeoárabe es la de los

⁶ Véase al respecto M. POLLIAK, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation. A Linguistic & Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth & Eleventh Centuries CE* (Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1997), págs. 37-45. Acerca del orden de los libros seguido en sus comentarios, de acuerdo con el *codex* utilizado por la comunidad caraíta jerosolimitana del siglo X, véase E. L. MARWICK, «The Order of the Books in Yefet's Bible Codex», *JQR* 33 (1943), págs. 445-460. Véase, además, H. BEN-SHAMMAI, S. STROUMSA *et al.* (eds), *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. Yefet ben 'Eli al-Basri. Commentary on Genesis: A Sample Catalogue* (heb.) (Jerusalem: Ben Zvi Institute, 2000).

⁷ M. STEINSCHNEIDER, *Die arabische Literatur der Juden: ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossentheils aus handschriftlichen Quellen* (Frankfurt am Main: J. Kauffmann 1902), págs. 81-84. Acerca de la repercusión de su labor exegética, dentro y fuera del caraísmo, BIRNBAUM, «Yefet b. Ali and his influence on Biblical Exegesis (Continued)», 170-174, e IDEM, «Yefet b. Ali and his influence on Biblical Exegesis (Continued)», *JQR* 32 (1942), págs. 257-271.

⁸ G. TAMANI, «La tradizione delle Opere di Yefet b. Ali», *Bulletin d'Études Karaites* 1 (1983), págs. 27-76.

⁹ Los manuscritos de Yefet b. 'Eli ya suscitaron la atención del Prof. Haggai BEN-SHAMMAI en su *The Doctrines of Religious Thought of Abū Yūsuf Ya'qūb al-Qirqisānī and Yefet Ben 'Eli* (Jerusalem: The Hebrew University, 1977, Ph. D. Dissertation), cuyo vol. II es una selección de textos, y que no nos ha sido posible consultar.

¹⁰ E. N. ADLER, «Karaitica», *JQR* [OS] 12 (1900), págs. 674-687: 677 (n^{os} 214, 219).

¹¹ C. F. BAKER, «Judaeo-Arabic Material in the Cambridge Genizah Collection», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58 (1995), págs. 445-454: 448.

¹² S. D. GOITEIN, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the world as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1967-1988), vol. II, págs. 7-8 y 520 (n. 5).

comentarios bíblicos, en cambio, sigue habiendo obras que aguardan un estudio en detalle y sistemático de este tipo de obras, ya sobre aspectos concretos, ya con carácter general, por el interés que estos presentan en varios aspectos: por un lado, en el de la propia exégesis, aunque también el aspecto lingüístico, y, además, en el que podríamos denominar como periférico o contextual, es decir todos aquellos ámbitos que, de un modo u otro, se hallan relacionados con el *Sitz im Leben* del autor de la obra.

De acuerdo con lo anterior, en el presente artículo nos ocupamos de dos aspectos distintos en sí, aunque al tiempo conectados. El primero recoge un análisis filológico de la traducción de Da 1:20 de Yefet b. 'Eli, que comparamos con la de Sa'adyah y la traducción árabe cristiana más antigua con que contamos en la actualidad (*Sin. ar. I*), recurriendo también al texto hebreo (en lo sucesivo, TH) y a la Pešittā como referentes textuales respectivos. El segundo, a su vez, presenta el análisis del comentario de Yefet b. 'Eli, buscando con ello evidenciar la crítica que realiza el autor a los rabbanitas como casta intelectual oficial de la época, pues así creemos que se desprende de la labor exegética realizada por Yefet b. 'Eli¹³ en el fragmento que ha dado lugar al presente estudio, incluido en la traducción-comentario al Libro de Daniel¹⁴, tal vez el último que realizara el autor caraíta¹⁵.

YEFET B. 'ELI Y SU TRADUCCIÓN DE DANIEL 1:20, EN COMPARACIÓN CON OTRAS DOS VERSIONES

La versión árabe del texto bíblico que ofrece Yefet b. 'Eli presenta una serie de aspectos dignos de tener en consideración a la luz de otras traducciones, realizadas tanto por judíos como por cristianos. De estos segundos tomaremos como modelo la versión más antigua de una traducción árabe con la que contamos en la actualidad, la versión contenida en el ms. sinaíti-

¹³ D. FRANK, «Karaite Exegesis», en *Hebrew Bible, Old Testament. The History of Its Interpretation. I. From the beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, ed. Magne SÆBØ (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), págs. 110-128: 119-120. *In extenso*, por ejemplo, en su comentario a Oseas, en *The Arabic Commentary of Yefet Ben 'Ali the Karaite on the Book of Hosea*, ed. Ph. BIRNBAUM (Philadelphia: Dropsie College, 1942).

¹⁴ Jepheth ibn Ali the Karaite, *A Commentary on the Book of Daniel*, edited and translated by D. S. MARGOLIOUTH (Oxford: Clarendon Press, 1889).

¹⁵ POZNAŃSKI, *The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*, p. 20, n. 3.

co árabe 1, del siglo IX d.C., en tanto que de los primeros hemos recurrido al célebre *Tafsīr* de Sa‘adyah, de cuya versión (de escaso interés a nivel exegético para el presente trabajo)¹⁶ ofrecemos inmediatamente debajo en un cuadro sinóptico junto con la versión de Yefet b. ‘Eli con el objeto de llevar a cabo el análisis del texto que presenta el autor caraíta¹⁷.

Versión de Sa‘adyah¹⁸

וכל אמר וחכמה ופהם אלתמסה מנהם
אלמלך וגדהם פיה עשרה אצעאף עלי
סאיר אלחכמה ואלמנגמין אלדי פי
גמיע ממלכתה

«Y en todo asunto de sabiduría y entendimiento que les preguntó el rey los halló diez veces superiores a todos los hombres de sabiduría y astrología que había en todo su reino».

Versión de Yefet b. ‘Eli

وكل خطاب حكمة فهم الذي طلب منهم
الملك وجدهم عشرة اضعاف على كل الفلاسفة
والسحرة الذين في كل ملكه

«Y [acerca de] todas las cuestiones de sabiduría y entendimiento sobre las que les consultó el rey, los halló diez veces superiores a todos los filósofos y los magos que había en todo su reino».

Las dos versiones judeoárabes que acabamos de transcribir nos informan de que las estrategias adoptadas por ambos traductores ante el texto de Daniel son muy similares¹⁹. Como podemos observar, ambos han man-

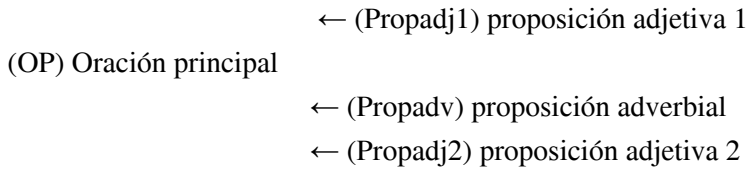
¹⁶ J. ALOBAIDI, *The Book of Daniel. The Commentary of R. Saadia Gaon*. Edition and translation (Bern: Peter Lang, 2006), págs. 85 (texto judeoárabe) y 431 (trad.).

¹⁷ Sobre las traducciones judeoárabes de autores caraítas, véase M. POLLIACK, *The Karaite tradition of Arabic Bible translation: a Linguistic and Exegetical Study of Karaite Traditions of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh century* (Leiden – New York – Köln: Brill 1997). Véanse, además, de la misma autora, «Medieval Karaite Views on Translating the Hebrew Bible into Arabic», *Journal of Jewish Studies* 47 (1996), págs. 64-84, y «Medieval Karaite Methods of Translating Biblical Narrative into Arabic», *Vetus Testamentum* 48 (1998), págs. 375-398.

¹⁸ ALOBAIDI, *The Book of Daniel*, 84 (texto judeoárabe), 430 (trad.).

¹⁹ Adviértase lo que se dice a propósito de ambos autores en H. BEN-SHAMMAI, «The Judeo-Arabic vocabulary of Saadya’s Bible translations as a vehicle for eschatological messages: The case of Saadya’s usages of the 8th form of Arabic QDR», en *Esoteric and Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture*, eds. B. HARY & H. BEN-SHAMMAI (Leiden – Boston: Brill 2006), págs. 191-225 y 201 (n. 34).

tenido la estructura sintagmática que presenta el THM²⁰, que consiste en una oración principal de la que dependen dos proposiciones, una adjetiva y otra adverbial, dependiendo de esta segunda otra proposición adjetiva. En el siguiente esquema queda representado el mapa sintagmático del versículo:



De este modo, las correspondencias sintagmáticas entre los tres textos quedan de la forma siguiente:

	Yefet b. 'Eli	Sa'adyah	THM
Padv	وكل خطاب حكمة فهم	וכל אמר וחכמה ופהם	וכל דבר חכמת בינה
Padj2	الذي طلب منهم الملك	אלתמסה מנהם אלמלך	אשר-בקש מהם המלך
OP	وجدهم عشرة اضعاف على كل الفلاسفة والسحرة	וגדהם פיה עשרה אצעאף עלי סאיר אלחכמא ואלמנגמין	נימצאם עשר דות על כל-החרטמים האשפים
Padj1	الذين في كل ملكه	אלדי פי גמיע ממלכתה	אשר בכל-מלכותו

Como se advierte, las correspondencias son totales entre el texto hebreo masorético (en lo sucesivo, THM) y las dos versiones judeoárabes, con la peculiaridad que ofrece Sa'adyah en PADj2 (אלתמסה מנהם אלמלך) = *iltamasa-hu min-hum al-malik*) en la que falta el pronombre relativo

²⁰ Sobre la técnica aplicada a sus traducciones de textos bíblicos por Yefet b. 'Eli, véase BIRNBAUM, «Yefet b. 'Ali and His Influence on the Bible Exegesis (Continued)», págs. 165-166.

alladī, tal vez debido al *lapsus calami* de un copista por *contaminatio* con אלת (< *allat[ī]*).

A su vez, en cuanto a las correspondencias léxicas que se dan entre THM y las dos traducciones, como puede deducirse del cuadro sinóptico que ofrecemos debajo, se advierten la serie de estrategias que señalamos inmediatamente después del cuadro de correspondencias:

Sa'adyah	Yefet b. 'Eli	THM
וכל	וכל	וכל
אמר	خطاب	דבר
וחכמה	حكمة	חכמה
ופהם	فهم	בינה
—	الذي	אשר
אלתמסה	طلب	בקש
מנהם	منهم	מהם
אלמלך	الملك	המלך
וגדהם	وجدهم	נימצאם
פיה	—	—
עשרה	عشرة	עשר
אצעאף	اضعاف	גדות
עלי	على	על
—	كل	כל
סאיר אלחכמא	الفلاسفة	החרטמים
ואלמנגמין	والسحرة	האשפים
אלדי	الذين	אשר
פי גמיע	في كل	בכל
ממלכתה	ملكه	מלכותו

De interés traductológico son los cinco términos que comparamos a continuación a partir del original hebreo del que parten las dos traducciones judeoárabes:

- THM *dēbar* ('discurso; palabra; cosa') es traducido por Sa'adyah como *amr* ('cosa; asunto'), frente a Yefet b. 'Eli que interpreta *ḥiṭāb* ('discurso; charla; escrito'), siguiendo Sa'adyah, de este modo, más de cerca el texto de THM.
- THM *biq-qēš* ('pedir; demandar, requerir'), de la forma *piel*, ha

sido vertido por Sa'adyah como *iltamasa* ('buscar; solicitar'), en tanto que Yefet b. 'Eli prefiere *ṭalaba* ('pedir; buscar').

- THM *ha-ḥarēṭum-mîm* ('los adivinos; astrólogos; magos'), que Sa'adyah traduce en *sā'ir al-ḥukamā'* ('el resto de los sabios'), en tanto que Yefet b. 'Eli vierte *al-falāsifah* ('los filósofos').
- THM *hā-'aš-šāfîm* ('los prestidigitadores; magos; nigromantes') es traducido en el *Tafsîr* de Sa'adyah por *al-munağğimûn* ('los astrólogos') y Yefet b. 'Eli opta por *al-saḥarah* ('los magos; brujos; hechiceros').
- THM *malēkût* ('reino') es traducido por Sa'adyah como *mamlakah* ('reino'), mientras que Yefet b. 'Eli ha preferido la opción *mulk* ('soberanía; poder real realaleza; monarquía').

Además, Yefet b. 'Eli y Sa'adyah optan por estrategias léxicas idénticas cuando THM permite recurrir a una forma árabe cognada²¹. Hay que señalar que, como se sabe, el árabe *mulk* (en Yefet b. 'Eli) no es un cognado morfológico del hebreo *malēkût*, aunque sí lo son los siguientes términos:

<i>Kōl</i>	↔	<i>Kull</i>
<i>ḥōkmā</i>	↔	<i>ḥikmah</i>
<i>meleḳ</i>	↔	<i>malik</i>
<i>'ešer</i>	↔	<i>'ašrah</i>
<i>cal</i>	↔	<i>'alà</i>

Un aspecto más a tener en consideración en la traducción de Da 1:20 es la de la posible relación (personalmente creemos que indirecta, y sólo en algunos casos muy concretos) con las antiguas versiones realizadas por los traductores árabes cristianos a partir de *Vorlagen*, en este caso concreto griegas o siríacas. Tal podría ser el caso del texto contenido en el ya mencionado manuscrito sinaítico árabe 1 (s. IX), cuyo cotejo con las

²¹ Sobre el uso de formas cognadas hebreas-árabes, véase A. MAMAN, *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages: from Sa'addiah Gaon to Ibn Barūn (10th-12th c.)*, transl. into English D. LYONS (Leiden – Boston: Brill 2004), págs. 165-166.

dos versiones judeoárabes ofrece las siguientes consideraciones a partir del cuadro sinóptico que damos:

Sin. ar. 1 ²²	Sa'adyah	Yefet b. 'Eli
في كل شي سألهم عنه من فقه وعلم وحكمه وجدهم في ذلك افضل من كل ساحر وعراف في ملكه بعشره اضعاف	וכל אמר וחכמה ופהם אלתמסה מנהם אלמלך וגדהם פיה עשרה אצלעאף עלי סאיר אלחכמא ואלמנגמין אלדי פי גמיע ממלכתה	وكل خطاب حكمة فهم الذي طلب منهم الملك وجدهم عشرة اضعاف على كل الفلاسفة والسحرة الذين في كل ملكه

Lo primero que salta a la vista es que la disposición sintagmática no es la misma en Sin. ar. 1, pues mientras que Yefet b. 'Eli y Sa'adyah siguen el orden de palabras marcado por THM, en cambio Sin. ar. 1 sigue un esquema sintáctico distinto: en el que mantiene la OP de la que hace depender la Propadv, aunque ha prescindido de las dos PropAdj, con lo que tenemos la siguiente estructura:

(OP) Oración principal ← (Padv) proposición adverbial

De este modo, las correspondencias sintagmáticas resultantes al comparar las dos versiones judeoárabes con la traducción árabe cristiana quedan de este modo:

	Sin. ar. 1	Sa'adyah	Yefet b. 'Eli
Padv	في كل شي سألهم عنه من فقه وعلم وحكمه	וכל אמר וחכמה ופהם	وكل خطاب حكمة فهم
Padj2	—	אלתמסה מנהם אלמלך	الذي طلب منهم الملك
OP	وجدهم في ذلك افضل من كل ساحر وعراف في ملكه بعشره اضعاف	וגדהם פיה עשרה אצלעאף עלי סאיר אלחכמא ואלמנגמין	وجدهم عشرة اضعاف على كل الفلاسفة والسحرة
Padj1	—	אלדי פי גמיע ממלכתה	لذين في كل ملكه

²² fol. 12^v, líneas 5-7.

A nivel traductológico se aprecian una serie de interesantes diferencias en las estrategias adoptadas por el traductor árabe cristiano frente a las versiones de Yefet b. ‘Eli y de Sa‘adyah. La omisión de elementos en las versiones de Yefet b. ‘Eli y en Sa‘adyah las señalamos con un guión largo, en tanto que los añadidos que presentan con respecto a Sin. ar. 1 constan entre llaves ({xxx}):

Sin. ar. 1	Yefet b. ‘Eli (a) / Sa‘adyah (b)
<i>fī kull šay’</i>	(a) <i>wa-kull hiṭāb</i> (b) <i>wa-kull amr</i>
<i>sa‘ala-hum ‘an-hu min</i>	(a) { <i>allaḏī</i> } <i>ṭalaba min-hum</i> { <i>al-malik</i> } (b) <i>iltamasa-hu min-hum</i> { <i>al-malik</i> }
<i>fiqh wa-‘ilm wa-ḥikmah</i>	(a) <i>ḥikmah fahm</i> (b) <i>wa-ḥikma wa-fahm</i>
<i>waḡada-hum fī ḏalika</i>	(a) <i>waḡada-hum</i> (b) <i>waḡada-hum fī-hi</i>
<i>aḏdal min kull</i>	—
<i>sāḥir wa-‘arrāf</i>	(a) <i>al-falāsifah wa-l-saḥrah</i> (b) <i>sā’ir al-ḥikmah wa-l-munaḡḡimīn</i>
<i>fī mulki-hi</i>	(a) { <i>allaḏīna</i> } <i>fī kulli mulki-hi</i> (b) { <i>allaḏī</i> } <i>fī ḡamī’ mamlakati-hi</i>
<i>bi-‘ašrah aḏ‘āf</i>	(a) <i>‘ašrat aḏ‘āf ‘alà kull</i> (b) <i>‘ašrah aḏ‘āf ‘alà</i>

Desde el punto de vista de la elección del vocabulario, también ofrece Sin. ar. 1 una serie de estrategias léxicas distintas con respecto a las traducciones judeoárabes de Yefet b. ‘Eli y de Sa‘adyah:

Sin. ar. 1	Yefet b. ‘Eli (a) / Sa‘adyah (b)	THM
<i>šay’</i>	(a) <i>ḥiṭāb</i> (b) <i>amr</i>	<i>dēbar</i>
<i>sa’ala</i>	(a) <i>ṭalaba</i> (b) <i>iltamasa</i>	<i>biq-qēš</i>
<i>Fiqh</i>	(a) — (b) —	—
<i>ḥikmah</i>	(a) <i>ḥikmah</i> (b) <i>ḥikmah</i>	<i>ḥōkmā</i>
<i>‘ilm</i>	(a) <i>fahm</i> (b) <i>wa-fahm</i>	<i>bīnā</i>
<i>‘arrāf</i>	(a) <i>al-falāsifah</i> (b) <i>sā’ir al-ḥukamā’</i>	<i>Ha-ḥarēṭum-mûm</i>
<i>sāḥir</i>	(a) <i>al-saḥarah</i> (b) <i>al-munağġimîn</i>	<i>hā-’aš-šāfīm</i>
<i>mulk</i>	(a) <i>mulk</i> (b) <i>mamlakah</i>	<i>malēkūt</i>

La explicación a estas diferencias léxicas responden al hecho de que la traducción contenida en Sin. ar. 1 ha sido realizada a partir de un texto siriano. El cotejo de esta versión árabe cristiana con el texto de la Pešittā ofrece el resultado siguiente²³:

²³ Sobre el texto de Daniel de la Pešittā, véase R.A. TAYLOR, *The Peshitta of Daniel* (Leiden: Brill, 1994).

Sin. ar. 1

في كل شي سألهم عنه من فقه وعلم وحكمه وجدهم
في ذلك أفضل من كل ساحر وعراف في ملكه بعشره
اضعاف

«Y todas las cosas sobre las que les
preguntó acerca de conocimiento,
ciencia y sabiduría los encontró en
ello diez veces superiores a cualquier
mago y adivino en su reino».

Pešittā

كل كلمة صالحة من
كل حكمة وفهم وجدهم
افضل من كل ساحر وعراف
بعشره اضعاف

«Y en todas las cuestiones de sabi-
duría y conocimiento que el rey les
preguntó los halló diez veces mejores
que todos los magos y astrólogos que
había en su reino».

Esta versión árabe cristiana presenta un texto muy cercano al de otras versiones coetáneas realizadas a partir de un original siriano, en las que las estrategias son casi las mismas, v.gr. el ejemplo que sigue, de hacia el siglo X: وفي كل شي سألهم عنه من فقه وحكمه وفهم وجدهم افضل من ذلك كله من كل²⁴، aunque no siempre es este el caso, ya que la tradición árabe cristiana ofrece otros resultados como consecuencia de estrategias distintas o debido a la *Vorlage* utilizada por el traductor como puede apreciarse en los dos ejemplos que siguen, en los que ambos textos han sido traducidos a partir de un original siriano²⁵:

وكل كلمة وحكمة سألهم الملك عنها فوجدهم افضل من جميع السحرة والكلدانيين والموخذين
الذين في مملكته عشره اضعاف
لان كل حكمة ومسييلة وفهم سألهم الملك عنها وجدهم افضل عشره اضعاف من جميع السحرة
واصحاب الرُّقا الذين كانوا في ملكه

Volviendo al texto contenido en Sin. ar. 1 la correspondencia entre esta y el texto siriano de la Pešittā, siguiendo el orden de palabras que presenta esta segunda, es el siguiente:

²⁴ O. LÖFGREN, *Studien zu den arabischen Danielübersetzungen, mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Texte* (Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln, 1936), pág. 56.

²⁵ LÖFGREN, *Studien zu den arabischen Danielübersetzungen*, págs. 61 y 65, respectivamente.

Sin. ar. 1

Pešittā

في كل	ܗܠ
شي	ܗܠܟܐ
فقه وعلم وحكمه	ܘܫܘܒܗܘܢܐ ܕܘܨܘܒܗܘܢܐ
سأطهم عنه من	ܘܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ
—	ܗܠܟܐ
وجدهم	ܘܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ
في ذلك	—
افضل من كل بعشره اضعاف	ܘܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܗܠ ܗܠ
ساحر وعراف	ܘܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܘܗܘܢܐ
في ملكه	ܘܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܘܗܘܢܐ

Como se aprecia, la versión transmitida por la Pešittā ha seguido la estructura oracional de THM, que queda así:

← Propadv1
 OP
 ← Padv ← PAdj2

La traducción árabe, en cambio, ha reducido la estructura oracional de acuerdo con el esquema OP ← Propadv. El traductor árabe cristiano de Sin. ar. 1 se ha permitido una serie de libertades en las estrategias aplicadas a un texto traducido a partir de un original siríaco²⁶. Dicha libertad en las estrategias, por el contrario, no es sin embargo perceptible en la elección del léxico que ha realizado el traductor árabe cristiano al verter el texto en árabe, como podemos apreciar en el listado que sigue:

- El traductor árabe ha preferido el genérico *šay'* ('cosa'), que traduce el siríaco *melā* ('palabra, dicho, sentencia, precepto') vocablo que capta a la perfección el hebreo *dēbār*²⁷.

²⁶ Véanse al respecto J. P. MONFERRER-SALA, «Plumbing the depths: sidelights and strategies of the Medieval Christian Arab Translators», *Journal for Semitics* 19:2 (2010) págs. 661-697, e IDEM, «Estrategias de traducción en un texto árabe cristiano con Vorlage siríaca ApVir(ar) 4-5 [ApVir(sir) 5-6]», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 12 (2008), págs. 17-41.

²⁷ Cf. J. BLAU, *A Dictionary of Mediaeval Judaeo-Arabic Texts* (Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language – The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2006), pág. 357.

- La serie nominal trimembre *fiqh wa-‘ilm wa-ḥikmah* (‘conocimiento, ciencia y sabiduría’) supone una amplificación realizada a partir de la estructura bimembre siriaca *ḥekmṭō w-dēsūkālā* (‘sabiduría y conocimiento’), con que la Pešittā traduce el par hebreo *ḥōḥmā bīnā*. Los dos términos árabes *fiqh wa-‘ilm* representan una interpretación del siriaco *sūkālā* (‘conocimiento’) desdoblado de este modo la interpretación en árabe de la voz *sūkālā*, por un lado desde el punto de vista jurídico (*fiqh*)²⁸ y por otro el racional (‘*ilm*’)²⁹.
- La forma verbal *sa’ala* (árabe medio [y dialectal])³⁰ *sāl* (‘preguntar; interrogar’) traduce su cognado siriaco *šēl* (‘preguntar; interrogar’) que reproduce el significado del hebreo *biq·qēš*³¹.
- El árabe *wağada* (‘encontrar’) vierte la forma siriaca anómala con ‘alef prostética’ *’eškah* (‘encontrar’) con la que traduce la forma *qal* hebrea *māšā*³².
- La fórmula elativa árabe *aḡdal min* (‘mejor que...’) traduce la siriaca *yaṭīr ... ‘al* (‘más grande que...’), sin correspondencia en THM.
- El par nominal *sāḥir wa-‘arrāf* (‘mago y adivino’), con valor colectivo, vierte el par siriaco *ḥarašē w-’ašūfē* (‘magos y astrólogos’), que son los plurales correspondientes de las hebreas *ḥarēṭum-mīm* y *’aš·šāfīm*, de donde las dos formas segundas respectivas (‘*ašūfē* y ‘*aš·šāfīm*) son cognadas.
- El sintagma preposicional árabe *fī mulki-hi* (‘en su reino; soberanía’) traduce el siriaco *bē-malkūteh* (‘en su reino’), con el que vierte el sintagma hebreo *bē-kōl-malēkūtō* (‘en todo su reino’).

²⁸ Sobre el término *fiqh*, véase EI², vol. II, págs. 906-908 (I. GOLDZIEHER – J. SCHACHT) y 908-912 (J. SCHACHT).

²⁹ Acerca del término ‘*ilm*’, véase EI², vol. III, págs. 1161-1162 (Redacción). Para ‘*ilm al-kalām*’, EI², vol. III, págs. 1170-1179 (L. GARDET).

³⁰ J. J. MARCEL, *Dictionnaire français-arabe des dialectes vulgaires d’Algérie, de Tunisie, du Maroc et d’Égypte avec la prononciation figurée en lettres latines* (5.^a ed. Paris: Maissonneuve Frères et Ch. Leclerc éditeurs 1883), pág. 331.

³¹ Cf. BLAU, *A Dictionary of Mediaeval Judaeo-Arabic Texts*, pág. 283.

³² Cf. BLAU, *A Dictionary of Mediaeval Judaeo-Arabic Texts*, pág. 747.

El traductor siríaco, por lo tanto, ha adoptado dos estrategias en las que diverge con respecto al texto que presenta THM:

1. La fórmula elativa *yatīr ... ‘al* (‘más grande que...’), que no figura en THM.
2. El sintagma preposicional *bě-malkūteh* por *bě-kōl-malēkūtō* en THM.

A su vez, sin entrar en detalles de naturaleza léxica, el traductor árabe ha introducido dos cambios con respecto al texto de la Pešīṭā:

1. *šay’* frente a *melā*.
2. *fiqh wa-‘ilm wa-ḥikmah* por *ḥekmṭō w-dēsūkālā*

El cotejo de estas tres traducciones de Daniel 1:20 nos indica que frente a las versiones judeoárabes, que siguen fielmente al THM, la versión que ofrece Sin. ar. 1 es más libre y su traductor se ha permitido ciertas licencias, pese a que su *Vorlage* siríaca también sigue al THM. Este ejemplo tan mínimo, por supuesto que no nos sirve para describir cuál era la mecánica de las traducciones judeoárabes y árabes cristianas de la Edad Media. Sin embargo, sirve para mostrar como en algunos casos, pese a haber opciones traductológicas distintas válidas, dos autores tan distintos y contrarios como Sa‘adyah y Yefet b. ‘Eli optan por soluciones semejantes. La explicación de porqué ambos optaron por esas soluciones al traducir el texto no es otra que la fidelidad de la versión judeoárabe con respecto al texto hebreo que tradujeron.

EL TAFSĪR DE YEFET B. ‘ELI A DANIEL 1:20

El comentario que presenta Yefet b. ‘Eli no es el propio de un exegeta que actúa estrictamente de acuerdo con los procedimientos hermenéuticos de los pensadores judíos influidos por el movimiento de la *mu‘tazilah*, aunque nuestro autor, como otros carafitas y rabbanitas, siguiera los pasos y las tendencias marcadas por la *mu‘tazilah*³³. Antes bien, como podre-

³³ BIRNBAUM, «Yefet b. ‘Ali and His Influence on Biblical Exegesis», pág. 59. Véase, por ejemplo, el interesante caso de los tres fragmentos judeoárabes pertenecientes a obras de autores de la *mu‘tazilah* (entre ellos el *Muḥīṭ* de ‘Abd al-Ġabbār) copiados por carafitas: H. BEN-SHAMMAI, «A Note on Some Karaite Copies of Mu‘tazilite Writings», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), págs. 295-304.

mos comprobar en las líneas que siguen, nos encontramos ante un *mufas-sir* en toda regla, que no sólo desarrolla su trabajo en el ámbito estricto impuesto por los *comentaria* al uso ya sea al Corán o, como en este caso y otros³⁴, al texto bíblico, sino que va incluso más allá frecuentando ámbitos propios de lo que cabría considerar como análisis sociológicos a partir de la periferia de los textos o, en otras palabras, lo que se sitúa más allá del texto, aunque en evidente relación con estos. Rasgos característicos de su técnica, entre otros reseñables, son la concisión explicativa, la sencillez expositiva, nítida y carente de todo elemento ambiguo, así como sus constantes referencias a pasajes necesarios para la correcta intelección de la secuencia o término objeto del análisis³⁵.

El texto del comentario de Yefet b. 'Eli a Daniel 1:20 y su traducción castellana dice lo siguiente³⁶:

عَرَفَ ان عند ما انتقضت الثلث سنين الذين امر الملك ان يتربون فيها ويتعلمون الخط واللغة ادخل بهم **שריסיים** اليه فاخذ الملك بمتحنهم في باب <باب> من العلوم فلم يجد في العلمان اليهود مثلهم والى اليهود اشار بقوله **מכלם** وذاك بما تقدم القول ان الله تعالى رزقهم قرائح صافية * ثم عَرَفَ انهم كانوا افضل من حكماء الملك عشرة اضعاف اما ان يكون عدد بالحقيقة وذاك بحيث ان الملك اخضر كل حكمائه عنده بحضرتهم وامرهم بان يسالوا بعضهم بعض وهو يسمع ما يجرى بينهم في كل باب وباب ولا شك في انه كان حكيم يبصر الكلام ويقف على ما يجرى في انهم يفوقوا على كل حكمائه عشرة اضعاف في سعة العلم ولعل كان في حكمائه من يعانى علمه طول عمره الى ان شاخ فلم يبلغ منزلة هؤلاء الاربعة * كل ذلك ليشرف الله تع اوليائه الذى كانوا قد نزلوا الى الحيط ولانهم قد تمسكوا بدينه ولم يبلذوا انفسهم ياكل الحرام بل اكلوا الخبواب * وحصل عند الفلاسفة توسوس بصد اللحمان فالويل لمن اكل طعاما ملوث بالحرام وعلاج **الدغويم** وقد نجس نفسه واخرجها من القدوسية وابعدها عن الله تع ويتاول بالوان وياكل المحرمات ويشرب اشربة **الدغويم** وفيها **الشكواצים** و**الرمشيم** وليس فرق بين سائر الاشربة لان كلهم **משקים** ولا يجوز لاحد في الجالوث ان ياكل علاج من يعلم انه غير ثقة في ما يعانيه في باب العلاج قطعاهم الحرام والطمى وفي مثل هذا قال **לא תשקצו את נפשתיכם** وقال الولى عليه السلام **יראו את יוי קדושינ ***

³⁴ Véase, aplicado a ejemplos sacados de las obras de Sa'adyah, J. WANSBROUGH, «*Majāz al-Qur'ān: Periphrastic Exegesis*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970) págs. 247-266: 260-265.

³⁵ BIRNBAUM, «Yefet b. 'Ali and His Influence on Biblical Exegesis», págs. 53 y 68-70.

³⁶ Jepheth ibn Ali the Karaite, *A Commentary on the Book of Daniel*, págs. 12 (texto judeoárabe) y 5 (trad.). Ofrecemos la edición en caracteres árabes, tal como la presenta Margoliouth. Acerca de los 'desvíos' con respecto a las reglas del árabe clásico en el judeoárabe de Yefet b. 'Eli, véanse los ejemplos aducidos por BIRNBAUM, «Yefet b. 'Ali and His Influence on Biblical Exegesis», págs. 167-168.

«Nos informó de que al concluir los tres años que el rey había ordenado para que los formasen y los instruyesen en la escritura y en la lengua, el jefe de los eunucos los trajo³⁷ a su presencia y el rey empezó a examinarlos en las [diversas] categorías de las ciencias, pero no halló entre los jóvenes judíos [a nadie] como ellos (a los judíos se refiere [Daniel] con su expresión ‘entre todos ellos’). Esto es por lo dicho previamente: ‘Dios Altísimo les confirió unas mentes clarividentes’ (Da 1:17) ✦ Luego nos informó de que ellos eran mejores que los sabios del rey diez veces. En cuanto al número, este tanto puede ser real como figurado, ya que el rey convocó a todos sus sabios a su presencia y les ordenó que se interrogasen unos a otros, mientras él oía lo que pasaba entre ellos en cada categoría, pues no hay duda de que él era un sabio, comprendía la discusión y aprehendía cuanto acontecía, ya que ellos superaban a todos sus sabios diez veces en amplitud de conocimiento. Probablemente había entre sus sabios quien había estudiado a lo largo de su vida hasta hacerse viejo, pero sin alcanzar el nivel de estos cuatro ✦ Todo esto era para que Dios Altísimo honrase a sus amigos, que habían sido degradados a la más baja condición, porque se habían aferrado a su religión y no se habían deleitado comiendo [alimentos] prohibidos, sino que habían comido grano ✦ Entre los filósofos se murmuraba en contra de las carnes ‘¡Ay de quien come alimentos mezclados con lo impuro preparados por los gentiles, corrompe su alma apartándola de la santidad y alejándola de Dios Altísimo, da explicaciones varias [fuera de la Ley], come alimentos prohibidos y bebe bebidas de los gentiles que contienen [cosas] asquerosas y abominables!’, sin que haya diferencia entre el resto de bebidas, porque todas ellas son líquidos. A nadie le es lícito durante el cautiverio comer lo que prepare quien se sepa que no observa la[s normas] en materia de preparación [de los alimentos]³⁸, por lo que sus alimentos son impuros e inmundos. Semejante a esto dijo [Dios]: ‘no os contaminéis’ (Le 20:25), y [también] dijo lo que sigue, la paz sea con él: ‘los que buscan a Adonay no echarán en falta ningún bien’ (Sal 34:10)».

³⁷ *Adḥala bi-him*, cf. la construcción *tadāḥal bi-* en judeoárabe en J. BLAU, «Some additions, Mostly from Judeo-Arabic, to Dozy's Supplément», *JQR* 73 (1982), págs. 112-123: 121.

³⁸ Lit. ‘es infiel en sus observaciones en asunto de preparación’.

El comentario del versículo, como en otros casos, da comienzo con una paráfrasis en la que el autor relaciona el versículo con la trama narrativa que antecede, concretamente los vv. 3-19, con el objeto de situar al lector en el contexto de la narración y proveerle con todos los elementos necesarios para la intelección del texto. Esta paráfrasis es de crucial interés para el versículo en cuestión por cuanto en algunos de sus versículos, como tendremos ocasión de comprobar, ofrece Yefet b. 'Eli la información necesaria con la que poder comprender en toda su dimensión lo que quiere expresar en 1:20.

En esta paráfrasis Yefet b. 'Eli recurre al sintagma רב סְרִיסִי ('el jefe de sus eunucos') que recoge THM en Da 1:3, pero prefiriendo la lectura שר הסריסים³⁹ que ofrece Da 1:7.9.10.11.18, con lo que establece una correspondencia entre los términos rab ('señor')⁴⁰ y šar ('jefe')⁴¹. Yefet b. 'Eli traduce el título רב סְרִיסִי como *ra'īs ḥidmah*, es decir 'jefe de administración'⁴², que en el comentario interpreta como *ağallu alladī kāna tahta yadi-hi al-munğali'īn min Yisrā'īl*, esto es: 'el más importante que tenía bajo su poder a los cautivos de Israel'⁴³. La traducción es la misma en 1,7.9.10.11.18, pero ahora con artículo en el *nomen rectum* del status *constructus* *ra'īs al-ḥidmah*⁴⁴, 'el jefe de la administración'⁴⁵.

A este jefe de la administración, según THM, le encargó Nabucodonosor que 'les enseñase las letras y la lengua de los caldeos' (ללמדם)

³⁹ Acerca del plural regular *sārīsim* con el significado de 'eunucos', véase W. GESENIUS, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee Veteris Testamenti*, ed. A. ROEDIGER (Leipzig: W. Vogel 1835, 1840 y 1853), vol. II, pág. 973.

⁴⁰ GESENIUS, *Thesaurus*, vol. III, pág. 1.254.

⁴¹ GESENIUS, *Thesaurus*, vol. III, pág. 1.343.

⁴² Cf. la traducción errónea 'the chief of his ministers' de la construcción árabe *ra'īs ḥidmah* que ofrece Margoliouth, probablemente por contaminación con el texto bíblico, Jepheth ibn Ali, *A Commentary on the Book of Daniel*, pág. 2 (trad.).

⁴³ Jepheth ibn Ali, *A Commentary on the Book of Daniel*, págs. 6 (texto judeoárabe) y 2 (trad.).

⁴⁴ Jepheth ibn Ali, *A Commentary on the Book of Daniel*, págs. 8, 9, 11 (texto judeoárabe) y 4-5 (trad.).

⁴⁵ Cf. de nuevo el error de traducción que presenta Margoliouth al traducir el sintagma árabe *ra'īs ḥidmah* como 'Chief of the eunuchs' (1:18), de nuevo por contaminación con el texto bíblico; la traducción 'chief eunuch' (1:11), sin embargo procede del comentario (שר הסריסים): Jepheth ibn Ali, *A Commentary on the Book of Daniel*, págs. 5 y 4 (trad.), respectivamente; las otras tres referencias (1:7.9.10) carecen de traducción.

יְפֶת ב. וְלִשׁוֹן כְּפָדִים), que Yefet b. ‘Eli interpreta en su comentario como *an yatarabbūna fī-hā wa-yata ‘allamūna al-ḥaṭṭ wa-l-luḡah*⁴⁶, es decir: ‘para que los formasen y los instruyesen en la escritura y en la lengua’. La traducción de 1:4, sin embargo ofrece: *li-ta līmi-him al-ḥaṭṭ wa-luḡat al-kasdāniyyīn*, ‘para instruirles en la escritura y la lengua de los caldeos’, que interpreta del modo siguiente: ‘para que puedan escribirla y hablarla’ (*ḥaṭṭà yaktubūna bi-hā wa-yatakallamūna bi-hā*), pues la desconocían⁴⁷.

En este punto tenemos que detenernos en dos elementos interesantes. En primer lugar hay que observar que el término hebreo *sēfer* refiere al documento escrito en sí, en tanto que en árabe la voz *ḥaṭṭ* indica la escritura, las letras, pero no el documento que contiene la escritura. Es obvio que para la traducción de *sēfer*, por lo tanto, hubiera resultado más apropiada la palabra *kitābah* (‘escritura; documento [escrito]’). Y en segundo lugar, frente a la transcripción habitual entre los autores árabes cristianos⁴⁸, el término *kasdīm* no ha sido vertido por *kaldāniyyūn* (< sir. *kaldayē*, cf. LXX χαλδαῖοι), que es el resultado de un fenómeno de mutación consonántica de las sibilantes (/š/-/ṣ/ > /l/ ante dental /d/) que se documenta en los dialectos del medio y neosirio (*kaldu/kaldû*)⁴⁹, sino que Yefet b. ‘Eli ha preferido mantener la lectura de la voz hebrea adaptándola a la morfología árabe como *kasdāniyyūn*.

No es baladí que Yefet b. ‘Eli haya optado por esta traducción. De hecho, en el comentario nos indica que «ellos no conocían su escritura ni su lengua» (*li’anna-hum mā kānū ya ‘rafūna ḥaṭṭa-hum wa-lā luḡata-hum*)⁵⁰,

⁴⁶ Mantengo en la transcripción del texto judeoárabe las incorrecciones propias del registro del ‘árabe medio’ reflejados en los textos judeoárabes. Sobre las características de este registro, véase el capítulo primero de J. BLAU, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic. A Study of the Origins of Middle Arabic* (Jerusalem: Ben-Zvi Institute 1981; originalmente publicado en Oxford, 1965), págs. 19-50.

⁴⁷ Jepheth ibn Ali, *A Commentary on the Book of Daniel*, págs. 7 (texto judeoárabe) y 3 (trad.).

⁴⁸ Paul de LAGARDE, *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs* (Leipzig: B. G. Treubner, 1867), vol. I, pág. 106.

⁴⁹ A. LANCELOTTI, *Grammatica della lingua accadia* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1995), pág. 168 § 113b,c,d.

⁵⁰ Jepheth ibn Ali, *A Commentary on the Book of Daniel*, págs. 7 (texto judeoárabe) y 3 (trad.).

de lo que se deduce algo que obviamente Yefet b. ‘Eli conocía que la lengua que se hablaba y se escribía era una variante dialectal del arameo, frente a la lengua de los israelitas que era el hebreo⁵¹, con un sistema de escritura nacional a la vez simple y conservador. Ambos, lengua y escritura, serán cambiados con la vuelta de la clase educada que había sido exiliada a Babilonia tras la destrucción del Templo⁵². La traducción de Yefet b. ‘Eli, por lo tanto, hay que enmarcarla en este contexto de conocimiento del autor caraíta, pues era conocedor de esa realidad histórica de la que se hace eco el Libro de Daniel y él comenta. Por otro lado, sin embargo, y paradójicamente, nada dice del valor simbólico del número tres en este contexto, cuando este número y sus múltiplos tienen un arraigado uso en la literatura hebrea y judía en general, y en la producción bíblica en particular para denotar la compleción, la totalidad de lo numerado⁵³.

Tras este estadio inicial del comentario, Yefet b. ‘Eli nos presenta, pues, el marco en el que se desenvuelve y al propio tiempo cobra razón de ser su explicación del versículo. El jefe de los eunucos –o de la administración real según la traducción árabe– trae a los jóvenes judíos mejor instruidos a presencia de Nabucodonosor, quien se percató de la inteligencia de los jóvenes judíos seleccionados al examinarlos (*yamtaḥinu-hum*) sobre cuestiones (*bāb [wa-bāb]*) científicas (*min al-‘ulūm*). Yefet b. ‘Eli nos presenta de este modo un cuadro descriptivo de la situación de acuerdo con un proceso gradativo, como podemos apreciar: hay un primer momento meramente introductorio con la sola presencia de los jóvenes judíos, que el autor interrumpe para introducir tres glosas explicativas sobre estos jóvenes judíos traídos a presencia del monarca: la primera glosa es de naturaleza meramente referencial, con el fin de explicar que el grupo de judíos era una parte tan sólo de los judíos que estaban en cautiverio babilónico, concretamente los mejores; la tercera glosa, a su vez, es utilizada por el autor para referirse a cuál pueda ser el valor (real o figurativo) de

⁵¹ J. M. FULLER, *An Essay on the Authenticity of the Book of Daniel* (Cambridge – London: Deighton, Bell & Co. – Bell & Daldy, 1864), pág. 92.

⁵² J. NAVEH, *Early history of the alphabet: an introduction to West-Semitic epigraphy and palaeography* (2.^a ed. Jerusalem: The Magnes Press – The Hebrew University, 1997), pág. 78.

⁵³ J. PHILIPS, *Bible Explorer's Guide: How to Understand and Interpret the Bible* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2002), pág. 137.

la expresión «diez veces mayor» en el texto; en tanto que con la segunda glosa Yefet b. 'Eli recalca el valor que tienen los versículos previos para la comprensión del versículo que se encuentra comentando.

A esa primera escena introductoria, tras las tres glosas, sigue la segunda escena, en la que el cuadro representa ya el punto central de su explicación. En éste, el monarca convoca a «todos sus sabios» (*kull ḥukamā' i-hi*), a quienes ordenó (*amara-hum*) que «se interrogasen unos a otros» (*yas'alū ba'ḍu-hum ba'ḍ*). Las dos referencias contienen dos elementos de suma importancia: el primero es la palabra *ḥukamā'*, a los que un poco antes ha calificado como *ḥukamā' al-malik* ('los sabios del rey'), con la que Yefet b. 'Eli interpreta el par nominal *al-falāsifah wa-l-saḥarah* ('los filósofos y los magos'). Pero además, en segundo lugar, tenemos el marco físico que se deduce de la segunda referencia: un grupo de «sabios» discutiendo entre ellos sobre aspectos diversos relacionados con el conocimiento (*'ilm*), tal como se desprende del sintagma *sa'at al-'ilm*, 'amplitud de conocimiento', con el que se refiere a la formación tanto de los sabios del rey como de los jóvenes judíos que los superaban.

Tal cuadro no evoca otra cosa que un debate de los que tradicionalmente se atribuyen a judíos, cristianos y musulmanes en las sesiones o *maḡālis* (sing. *maḡlis*)⁵⁴ celebrados durante la Edad Media bajo el poder árabe-islámico⁵⁵. Las categorías (*bāb wa-bāb*) a las que alude Yefet b. 'Eli no deben ser otras que las categorías aristotélicas⁵⁶, con las que, a excepción de los lógicos como al-Fārābī e Ibn Sīnā, se daba inicio a las discusiones de naturaleza metodológica⁵⁷. Es sumamente interesante, además, que en este cuadro descriptivo el monarca sea calificado por Yefet b. 'Eli como sabio (*ḥakīm*) que comprendía (*yabṣiru*) la discusión (*al-*

⁵⁴ Daniel Frank ha llamado la atención sobre este asunto en su *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East* (Leiden - Boston: Brill 2004), pág. 124 (n. 119).

⁵⁵ Véanse los varios trabajos incluidos en el volumen editado por H. LAZARUS-YAFFE et al. (eds.), *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam* (Wiesbaden: Harassowitz, 1999).

⁵⁶ I. M. N. AL-JUBOURI, *History of Islamic philosophy with view of Greek philosophy and early history of Islam* (Hertford: Bright Pen, 2004), pág. 69.

⁵⁷ S. INATI, «Logics», en *History of Islamic Philosophy. II*, eds. S. H. NASR & O. LEAMAN (London: Routledge 1996), págs. 802-823, 804-805.

kalām) aprehendiendo cuanta información circulaba en las discusiones. Vuelve a tener especial relevancia en este contexto el término *kalām*⁵⁸, que es un recurso habitual entre los teólogos especulativos musulmanes, y también entre los judíos, tanto rabbanitas como caraítas, como da fe de ello al-Qirqisānī en el libro IV de su *Kitāb al-anwār* o ‘Libro de las luminarias’ de acuerdo con la información que nos ha llegado de esta obra perdida⁵⁹.

Tampoco tiene desperdicio la alusión de corte generacional que hace Yefet b. ‘Eli al referirse a la formación de los jóvenes, que superaban en conocimiento a los sabios después de que estos hubieran estudiado durante toda su vida hasta alcanzar la ancianidad (*man yu ‘ānī ‘ilma-hu tūl ‘umri-hi ilā an šāḥ fa-lam yablaḡ manzilata hā’ulā’ al-arbi‘ah*). Creemos que se trata de una alusión al poder establecido de los sabios del judaísmo oficial, concretamente de una referencia a Sa‘adyah y a sus seguidores, pues en el momento en el que la formula Yefet b. ‘Eli, el gaón Sa‘adyah era ya una reputada figura y mucho más mayor que él⁶⁰. A juzgar por esta alusión, para Yefet b. ‘Eli el enfrentamiento entre rabbanitas y caraítas no sólo representa una oposición en las creencias y en los planteamientos ante los textos, sino también de una confrontación generacional entre un saber oficializado cuya interpretación de los textos bíblicos se mueve en función de sus intereses concretos y otra, la caraíta, fundamentada en el valor intrínseco y exclusivo de los textos.

A esta alusión generacional la envuelve rápidamente Yefet b. ‘Eli con la justificación de la narración de los hechos expuestos por el texto daniélico mediante una justificación exegética fundada concretamente sobre 1:8-12.17. Los alimentos prohibidos a los que alude Yefet b. ‘Eli, calificados como *al-ḥarām*, es «la comida del rey» (*paṭ-baḡ ha-meleḵ*) «y el vino que bebía» (*‘amiyyēn mištāyw*) y aunque no especifica el tipo exacto de alimentos de que se trata se infiere que estos no se atenían a

⁵⁸ Véase al respect H. A. WOLFSON, «The Jewish Kalām», *JQR* 57 (1967), págs. 544-573.

⁵⁹ B. CHIESA, «A note on Early Karaite History», *History and Theory* 27:4 (1988), págs. 56-65: 61-62.

⁶⁰ M. G. WECHSLER, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben ‘Eli the Karaite on the Book of Esther* (Leiden: Brill, 2008), pág. 4 (n. 8).

las prescripciones que ordena la Ley. La palabra *pat-bāg* es un préstamo persa, deformación del persa antiguo **patibāga* ('porción')⁶¹. Por otro lado, «los granos/semillas» (*al-ḥubūb*) que señala como comida de los jóvenes judíos es la interpretación que hace Yefet b. 'Eli del plural regular hebreo *ha-zērō'īm* (1:12) o *zēr'ōnīm* (1:16). La explicación de que Yefet b. 'Eli no haya recurrido al cognado árabe *zurū'* ('semillas; simientes')⁶² se explica porque el significado del término hebreo se ha especializado en el significado 'legumbres', preferiblemente, aunque no en exclusiva, del género de las leguminosas, tal como sucede con el significado del plural irregular árabe *ḥubūb* (sing. *ḥabb*)⁶³, de donde la elección del término, como podemos comprender a tenor de lo que indicamos más abajo.

La secuencia final la dedica Yefet b. 'Eli a los alimentos y a las bebidas, así como a las mezclas en ambos derivadas de la preparación realizada por los gentiles (*al-gōyim*). Esta referencia a alimentos y bebidas no es gratuita, por cuanto no sólo representa una importante seña de identidad simbólica, incluso en nuestros días, en el deber de preservar la cultura de las comunidades de caraitas⁶⁴, sino que además refleja la fuerte oposición existente en materia de consumo de alimentos y bebidas entre los rabinos y los caraitas en la Palestina de esos momentos⁶⁵, que les llevaba, incluso, a rechazar alimentos procedentes de los gentiles salvo verduras, legumbres o frutas⁶⁶.

⁶¹ Cf. GESENIUS, *Thesaurus*, vol. II, pág. 1137. Véase M. ELLENBOGEN, *Foreign words in the Old Testament, their origin and etymology* (London: Luzac & Company, Ltd., 1962), pág. 141. Sobre los persismos en el Libro de Daniel, véase FULLER, *An Essay*, págs. 88-94.

⁶² GESENIUS, *Thesaurus*, vol. I, págs. 433-434.

⁶³ G. W. FREYTAG, *Lexicon arabico-latinum* (Halle: C. A. Schwetschke et filium 1830), vol. I, págs. 330-331.

⁶⁴ R. TSOFFAR, *The Stains of Culture. An Ethno-Reading of Karaite Jewish Women* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 2006), pág. 136. Cf. J. OLSZOWY-SCHLANGER, *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza: Legal Tradition & Community Life in Medieval Egypt & Palestine* (Leiden – New York – Köln: Brill, 1997), pág. 250.

⁶⁵ M. GIL, *A History of Palestine, 634-1099*. English Translation by E. BROIDO (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pág. 811.

⁶⁶ W. H. RULE, «The Karaite Jews», *The London Quarterly Review* 35 (1870), págs. 145-161: 155.

Lo interesante de la secuencia, además de las referencias que ofrece el autor, es que esas murmuraciones contra las carnes (*ḥaṣala* [...] *tawaswasu bi-ḍidd al-laḥmān*) son puestas en boca de los filósofos, *al-falāsifah*. A este propósito, tenemos noticia de que Sa'adyah escribió en su *Tafsīr* al Libro de Daniel contra la prohibición de consumir carne en la Diáspora⁶⁷, muy probablemente refiriéndose a 'Anān, cuya prescripción fue seguida por muchas de las autoridades caraitas⁶⁸. Sabemos que Sa'adyah siguió la vía del *kalām* y le fueron familiares las ideas aristotélicas, de donde muchos de los argumentos utilizados en sus *comentaria biblica* son el resultado de la fusión de las ideas aprehendidas de los *mutakallimūn* musulmanes de la *mu'tazilah*⁶⁹, así como de los argumentos aristotélicos transmitidos por los pensadores árabes, aunque no siempre coincidiera este con las deducciones de aquellos. Es más, a la luz de los datos con que contamos, Sa'adyah fue el fundador de la tradición filosófica en la que las Sagradas Escrituras comenzaron a ser interpretadas desde una óptica judía rabínica⁷⁰.

Lo anteriormente expuesto nos lleva a considerar que con la denominación *al-falāsifah* Yefet b. 'Eli se estaba refiriendo a Sa'adyah y a sus seguidores⁷¹. El plural *falāsifah* traduce en Yefet b. 'Eli al hebreo *ḥarēṭum-mīm*, cuyo significado, que oscila en términos generales entre los valores de 'adivinos, astrólogos y magos', se enmarca en un amplio marco en el que se incluían tanto a nigromantes, como a prestidigitadores y a astrólogos. El traductor árabe cristiano de Sin. ar. 1, por ejemplo, interpretó *sāḥir* como 'mago' al traducir el plural siríaco *ḥaraṣē* ('magos'). Esta interpretación negativa coincide con la actitud negativa que tenían la mayoría de los pensadores judíos duran-

⁶⁷ Jepheth ibn Ali, *A Commentary on the Book of Daniel*, pág. vii.

⁶⁸ S. POZNAŃSKI, «The Anti-Karaite Writings of Saadia Gaon», *JQR* [OS] 10 (1898), págs. 238-276: 243-244 (n. 6).

⁶⁹ D. FREIDENREICH, «The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's *Tafsīr* of the Torah», *JQR* 93 (2003), págs. 353-395.

⁷⁰ E. SCHWEID, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance. III*, trad. L. LEVIN (Leiden – New York - Köln: Brill 2007), págs. 3-38.

⁷¹ H. HIRSCHFELD, *Jefeth b. Ali's Arabic Commentary on Nāḥūm*. With Introduction, abridged Translation and Notes (London: Jews' College Publications, 1911), pág. 6. Véase también Jepheth ibn Ali, *A Commentary on the Book of Daniel*, pág. 152.

te la Edad Media con respecto a la astrología⁷². No es paradójico, sin embargo, que Sa'adyah haya traducido *ḥarēṭum·mîm* como *sā'ir al-ḥukamā'*, esto es 'el resto de los sabios', confiriendo de este modo al término una interpretación positiva, pues en realidad Sa'adyah mantuvo una actitud ecléctica hacia los astrólogos y sus prácticas y por ende hacia la astrología por la bondades que ésta pudiera aportar en el escrutado de los textos bíblicos⁷³.

Por otro lado, el odio, por ejemplo, entre la poesía y la filosofía –y en algunos casos entre los poetas teólogos y los filósofos– es un conocido tema de la Antigüedad en la que Platón, Aristóteles y también las ideas atribuidas a Sócrates desempeñaron un interesante papel tanto literario, como sociológico y ético para la formación de los individuos⁷⁴. Además, el odio a los filósofos no es un hecho aislado entre los autores caraítas y menos aún si este racionalismo va acompañado de creencias basadas en la magia astral, como acontece con los racionalistas judíos bizantinos de los días de Aarón b. Elías (m. 1369), autor de una serie de polémicas contra los filósofos, que en modo alguno representaban un ataque a quienes profesaban posicionamientos aristotélicos, sino contra pensadores imbuidos de un recio racionalismo al modo del que profesaban los pensadores gentiles, revestido con creencias procedentes de la magia astral⁷⁵.

También la actitud de Yefet b. 'Eli es bien clara a este respecto, porque el caraíta tenía a la astrología por una técnica adivinatoria o presti-

⁷² R. BARKAI, «L'astrologie juive médiévale; aspects théoriques et pratiques», *Le Moyen Age* 93 (1987), págs. 323-348.

⁷³ H. BEN-SHAMMAI, «Saadia's Introduction to Daniel: Prophetic Calculation of the End of Days vs. Astrological and Magical Speculation», *Aleph* 4 (2004), págs. 11-87: 11-45 (estudio), 46-87 (texto y traducción). Véase también B. R. GOLDSTEIN, «Astronomy and the Jewish Community in Early Islam», *Aleph* 1 (2001), págs. 17-57: 39-42.

⁷⁴ Véase, aplicado a Sócrates, Platón y Aristóteles, R. BARFIELD, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), págs. 10-51 (cf. además págs. 142 y 193).

⁷⁵ D. J. LASKER, «Aaron ben Joseph and the Transformation of Karaite Thought», en *Torah and Wisdom: Studies in Jewish Philosophy, Kabbalah, and Halakha. Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. R. LINK-SALINGER (New York: Shengold, 1992), págs. 121-128; véase, además, D. SCHWARTZ, «Conceptions of Astral Magic within Jewish Rationalism in the Byzantine Empire», *Aleph* 3 (2003), págs. 165-211.

digitadora⁷⁶. Es obvio, por consiguiente, que la actitud de éste hacia los *falāsifah* no era ni mucho menos positiva⁷⁷. En este sentido, el marco que nos ofrece Yefet b. ‘Eli es el de un *mağlis* presidido por Nabucodonosor, que en realidad actúa como trasunto del califa del momento que, de acuerdo con el género literario polemista, era la autoridad (o su correspondiente sustituto: un visir, un general, etc.) que acostumbraba a presidir los debates en los que intervenían los polemistas participantes. En el *mağlis* visualizado por Yefet b. ‘Eli en su *Tafsīr* a este texto de Daniel los participantes incluyen a la ya mencionada autoridad y a dos grupos de litigantes en torno al saber: los sabios al servicio de esa autoridad (*i.e.* filósofos y magos) y a los jóvenes judíos, que son superiores a aquéllos.

CONCLUSIÓN

No nos encontramos ante una ocasión aislada en la que Yefet b. ‘Eli se refiere a hechos, circunstancias o acontecimientos acaecidos en los días que le cupo vivir⁷⁸. En este caso concreto se trata de un cuadro tripartito utilizado para figurar, lógicamente, una escena intencionadamente creada por el autor del comentario. De acuerdo con esta figuración, la autoridad (Nabucodonosor = califa de cada momento) representa a la oficialidad establecida, el poder, de quien dependen los intelectuales afectos a ese poder, a quien sirven tanto ellos como su ciencia en detrimento de la verdad revelada por Dios a su pueblo. Enfrente de ambos grupos se encuentra un tercer grupo, el de aquellos que son superiores –tanto en saber, como en integridad– a ese poder establecido al que se han vendido sus partidarios. Este tercer grupo, representado en el cuadro daniélico por los jóvenes judíos, se corresponde en la realidad visualizada por Yefet b. ‘Eli con la élite intelectual formada por los autores caraítas.

Se trata, por lo tanto, de un sutil *cri de cœur* que entona Yefet b. ‘Eli contra la realidad socio-religiosa de sus días⁷⁹, aun cuando la división

⁷⁶ G. VAJDA, *Deux commentaires Karaïtes sur l'Ecclésiaste* (Leiden. E. J. Brill 1971), pág. 131 (n. 2).

⁷⁷ FRANK, *Search Scripture Well*, pág. 124 (n. 119).

⁷⁸ H. BEN-SHAMMAL, «The Attitude of the Early Karaites Towards Islam», en *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. TWERSKY (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), vol. II, págs. 1-40: 16-19.

⁷⁹ Lamentablemente nos ha sido imposible consultar la tesis doctoral ya mencionada

entre rabbanitas y caraítas no sea tan acusada por el simple hecho de que el movimiento caraíta no contaba, *de facto*, con una fuerza opositora totalmente efectiva más allá de sus círculos. Así, mientras que la Verdad y la Ley están de parte de los caraítas, sin embargo, poder y saber están controlados por la oficialidad de la mayoría rabbanita a la que Yefet b. ‘Eli consagró no pocos de sus esfuerzos polemistas⁸⁰. Y si pensamos que filosofía y ciencia actuaban como soporte de los principios del judaísmo, entonces resulta evidente que el estudio y el ejercicio de ambas se convertía consecuentemente en una obligación filosófica que todo intelectual estaba obligado a cumplir de forma íntegra.

De este modo, Yefet b. ‘Eli se ha servido del recurso literario de la trasposición con el que ha adaptado la escena del texto real que comenta a la realidad de los días que le cupo vivir al autor caraíta. De forma tan sutil como inteligente, Yefet b. ‘Eli interpreta el texto y al mismo tiempo nos regala una vívida imagen de cuál era la realidad intelectual del momento, aunque –así lo pensamos– con un valor proléptico, donde los campeones de la fe y del saber, los caraítas, acabarían imponiendo su verdad sobre ese poder entregado a unos intereses propios alejados de la Ley y de la Verdad.

Recibido: 23/09/2011

Aceptado: 16/11/2011

más arriba de Haggai Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought of Abū Yūsuf Ya ‘qūb al-Qirqisānī and Yefet Ben ‘Elī*.

⁸⁰ POLLIACK, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, pág. 17.