



Tópicos del Seminario

ISSN: 1665-1200

ses@siu.buap.mx

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Volli, Ugo

¿Qué cosa es un libro para el Libro de los libros?

Tópicos del Seminario, núm. 22, julio-diciembre, 2009, pp. 75-103

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59411894004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los límites del texto sagrado.

Tópicos del Seminario, 22.
Julio-diciembre 2009, pp. 75-103.

¿Qué cosa es un libro para el Libro de los libros?

Ugo Volli
Universidad de Turín

Traducción de Iván Ruiz

I

Dos fenómenos de gran interés pero poco indagados desde el punto de vista semiótico son las autocomprensiones que determinados textos ofrecen acerca de su funcionamiento comunicativo (para expresar el concepto claramente, aun a costa de cierta ambigüedad: su *proyecto* comunicativo implícito) y las tradiciones interpretativas organizadas que de tales textos derivan y que juntas, en ocasiones, influyen sobre ellos. El primer fenómeno se puede ejemplificar con varios casos: el procedimiento cinematográfico llamado *puesta en abismo*¹ (Godard, Wenders, Fassbinder), el género figurativo estudiado brillantemente por Victor Stoichita (1993) en el cual los cuadros narran qué cosa son, cómo se pintan o se exponen; con aquellos fragmentos narrativos cuyo objeto es la narración misma: el célebre banquete de los feacios en la *Odisea*, la introducción del relato que

¹ Destaco, sin embargo, que la expresión fue inventada en el ámbito literario por Gide, quien se inspiró en la síntesis de la heráldica.

se realiza citando el reencuentro de viejos manuscritos (Manzoni, Eco), la narración oral (Conrad), o el juicio sobre los efectos más o menos perversos de la lectura de las novelas (“Paolo y Francesca”² de *La Divina Comedia*, *Don Quijote*,³ *Madame Bovary*), entre otros de los cuales vale la pena citar aquí a San Agustín y su lectura de la Biblia.⁴

² “Como el amor a Lanzarote hiriera, / por deleite, leíamos un día: / soledad sin sospechas la nuestra era. / Palidecimos, y nos suspendía / nuestra lectura, a veces, la mirada; / y un pasaje, por fin nos vencería. / Al leer que la risa deseada / besada fue por el fogoso amante, / éste, de quien jamás seré apartada, / la boca me besó todo anhelante.” Canto v. trad. de Ángel Crespo.

³ “Es, pues, de saber que este sobredicho hidalgo, los ratos que estaba ocioso —que eran los más del año—, se daba a leer libros de caballerías, con tanta afición y gusto, que olvidó casi de todo punto el ejercicio de la caza y aun la administración de su hacienda; y llegó a tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas fanegas de tierra de sembradura para comprar libros de caballerías...” (I: 28). “En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo.” (I: 29-30) “... este vuestro libro no tiene necesidad de ninguna cosa de aquellas que vos decís que le falta, porque todo él es una invectiva contra los libros de caballerías...” (Prólogo: 13). “Y pues esta vuestra escritura no mira más que a deshacer la autoridad y cabida que en el mundo y en el vulgo tienen los libros de caballerías [...] Procurad también que, leyendo vuestra historia, el melancólico se mueva a risa, el risueño la acreciente, el simple no se enfade, el discreto se admire de la invención, el grave no la desprecie, ni el prudente deje de alabarla. En efecto, llevad la mira puesta a derribar la máquina mal fundada de estos caballerescos libros, aborrecidos de tantos y alabados de muchos más; que, si esto alcanzádesed, no habríades alcanzado poco” (Prólogo: 13-14). La traducción está tomada de la edición IV Centenario de *Don Quijote de la Mancha*, preparada por Francisco Rico para la Real Academia Española, 2004 [N. del T.].

⁴ “Proseguía Ponticiano hablando sin cesar y escuchándole atentamente, permanecíamos en silencio. Y vino a contar que una vez, no sé por cuándo, él y otros tres camaradas [...] salieron a dar un paseo por los jardines contiguos a la muralla. Y allí se iban distanciando en parejas formadas al azar, uno con él por un lado y los otros dos también por el suyo y tomaron caminos divergentes. Los

El segundo caso puede ser ejemplificado citando textos que han sido interpretados y reinterpretados continuamente en el curso de los siglos, con el efecto de crear *cadena hermenéutica*, como aquellas que se encuentran en los grandísimos textos del canon literario, así Homero, Virgilio o Dante. Entonces, este comentario se enriquece y se hace complejo también por vía de su estratificación histórica hasta constituir un *segundo texto* indispensable para comprender al original, pero al mismo tiempo así autoconfirmado con riesgo de sustituirlo. A menudo, los textos *se escriben* teniendo ya presente una tradición hermenéutica.

otros dos, caminando sin rumbo fijo, vinieron a dar a una cabaña en la que habitaban ciertos servidores tuyos, pobres de espíritu, de aquellos a quienes pertenece el reino de los cielos. Y encontraron allí un libro en el que estaba escrita la vida de Antonio. Púsose a leerla uno de ellos y comenzó a maravillarse y a encenderse y a pensar, a medida que iba leyendo, en abrazar aquél género de vida y en dejar la milicia del siglo para servirte a ti [...] Entonces, súbitamente, lleno de amor santo e irritado consigo mismo con una reprimida vergüenza, clavó los ojos en su amigo y le dijo: ‘Dime, te ruego, con estos nuestros trabajos ¿adónde ambicionamos llegar? ¿Qué buscamos? ¿Por qué servimos? ¿Podemos esperar en el palacio un privilegio mayor que ser amigos del emperador? Y en esto ¿qué hay que no sea frágil y lleno de peligros? Y ¿qué de riesgos no hay que atravesar para llegar a un riesgo más grande todavía? Y eso ¿cuándo será? En cambio, amigo de Dios, si quisiera, ahora mismo lo puedo ser’. Esto dijo y, trastornado con el nacimiento de una nueva vida, volvió los ojos a las páginas del libro. Y a medida que leía se iba mudando por dentro, allí donde tú veías, y su espíritu se despojaba del mundo, como bien pronto se echó de ver. Porque mientras leía y revolvió las olas de su corazón, lanzó un gemido en un momento dado y comprendió cuál era el mejor partido a tomar y lo tomó. Y, ya tuyo, dijo a su amigo: ‘Yo he roto ya con lo que fue nuestra esperanza y he determinado servir a Dios...’” (*Confesiones*, VIII, 6, 15 [esta traducción y las siguientes están tomadas de la versión de Francisco Montes de Oca, Porrúa [N. del T.]). “Esto era lo que contaba Ponticiano. Y tú, Señor, mientras él hablaba, me volvías hacia mí mismo, quitándome de mi espalda adonde yo me había puesto para no fijarme en mí, y me colocabas delante de mí para que viese cuán feo era, qué deforme y sórdido, cubierto de manchas y de úlceras. Miraba y me horrorizaba, y no había dónde huir de mí mismo. Y si intentaba apartar de mí la vista, narraba Ponticiano en su relato y me volvías a enfrentar conmigo mismo y proyectabas mi imagen ante mis ojos para que descubriese mi iniquidad y la aborreciera. Bien la conocía, pero disimulaba y olvidaba” (*Confesiones*, VIII, 6, 16). “En aquel momento, cuanto más ardientemente me aficionada a aquellas personas de quienes tan saludables

Este hecho se puede describir, en parte, utilizando el concepto de “lector modelo” de Eco, pero sus efectos van más allá de la simple competencia esperada e influyen tanto en los modos de escritura (integrando el otro concepto de “autor modelo”), como en la dimensión socio-semiótica del uso colectivo *previsto* por el texto. Por ejemplo, el hecho de que la *tradición interpretativa esperada* para los textos dramáticos concierne antes que nada a operaciones de puesta en escena, o el hecho de que determinados textos hayan sido escritos como plegarias, oraciones, meditaciones, sátiras, sermones, etc., no implica una simple elección de un *lector modelo* (que aún así influye obviamente los contenidos del texto) y tampoco en una cuestión de género (entendido como sistema puro de convenciones formales); más bien, se debe al hecho de que ciertos textos son escritos sobre la base de una comprensión previa del propio destino comunicativo y de una estrategia consecuente. Una plegaria o una fábula para niños no

sentimientos oía narrar, porque se te habían entregado por completo para ser curados, tanto más execrable me sentía al lado de ellas y me detestaba” (*Confesiones*, VIII, 6, 17). “Y he aquí que, proveniente de una casa vecina, oigo una voz como de un niño o de una niña, no sé, que decía cantando y repetía con frecuencia: ‘¡Toma, lee!’ ‘¡Toma, lee!’ Mudé de semblante al punto y con toda atención me puse a pensar si acostumbrarían a cantar los niños en alguna clase de juegos un ritornelo semejante. Y no recordaba haberlo oído jamás en parte alguna. Reprimí el ímpetu de mis lágrimas y me incorporé, no viendo en ello más que una orden divina que me mandaba abrir el libro y leer lo que encontrase en el primer capítulo que se ofreciese. Pues había oído decir, a propósito de Antonio, que de una lectura del Evangelio, a la cual llegara casualmente, había sacado una admonición personal, como si para él se dijese lo que se estaba leyendo: Vete, vende todo lo que posees, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos; y ven y sígueme. Y que con ese oráculo al punto se había convertido a ti. Así que volví a toda prisa al lugar donde estaba sentado Alipio, pues allí había dejado el libro del Apóstol cuando de allí me levanté. Lo agarré, lo abrí y leí en silencio el primer capítulo en que se posaron mis ojos: No en comilonas ni en borracheras, no en amancebamiento y libertinaje, no en querellas y envidias, antes vestíos del Señor Jesucristo y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias. No quise leer más, ni era necesario. Al instante, con las últimas palabras de ese pensamiento, como si una luz de seguridad se hubiese difundido en mi corazón, se disiparon todas las tinieblas de la duda” (*Confesiones*, VIII, 12, 29).

son simplemente géneros, sino dispositivos semióticos que incorporan ciertos actos lingüísticos, ciertos usos, ciertas circunstancias. Esta noción es menos genérica de la de “práctica”, muy usada en la semiótica contemporánea y ciertamente puede ser incluida como la presuposición que el texto hace de su *práctica comunicativa*.

Este destino *previsto* de un texto, su capacidad para especificar en su interior las instrucciones de uso, de manera implícita o incidental, constituye un problema para la semiótica tradicional porque contradice la idea de la clausura del texto, sobre todo porque supone la posibilidad de diversos procesos de lectura del texto y la capacidad de éstos para influirlo. Es importante subrayar la pluralidad, la convencionalidad y la culturalidad de estas “prácticas comunicativas”. No existe un destino teatral o litúrgico de un texto fuera de la definición que cada cultura en particular hace de tales prácticas. La autocomprensión de un texto y la relativa tradición hermenéutica están siempre *situadas en el interior de una cultura*. Por último, se presupone que la autocomprensión es tanto más explícita cuanto más normal es el texto (de acuerdo con la cultura a la cual pertenece). Para la comprensión de una novela de género se necesitan menos aclaraciones que las que requiere un texto experimental, que por definición carece de tradición interpretativa. De aquí, entre otras cosas, la importancia de los “manifiestos” artísticos en el siglo XX.

II

Quizá el ejemplo más interesante del encuentro de los dos criterios (autocomprensión y tradición interpretativa) es el de las Escrituras,⁵ textos sagrados que han determinado tan profundamente algunas tradiciones religiosas y en particular la occidental.

⁵ Sobre el problema de la autocomprensión de las escrituras, remito a dos trabajos recientes de mi autoría: Volli (2008) y (2008a).

A continuación, en este artículo nos detendremos sobre el modo en el cual las Escrituras hebraicas se autocomprenden como *libros sagrados*. El conjunto de los textos canónicos del hebraísmo es llamado en su tradición *Tanak* —la sigla alude a la sucesión de Torah, Nevim y Ketuvim,⁶ es decir, el Pentateuco, los Profetas y los Escritos— o bien *Mikra* (“lo que se lee”), término clave sobre el cual regresaremos en seguida. En la tradición cristiana dominante de la cultura occidental se habla más bien de *Antiguo Testamento*, en contraposición y en anterioridad al *Nuevo Testamento*, éste propiamente cristiano. Más allá de las implicaciones del todo divergentes de sus títulos, entre las dos definiciones existen diferencias relevantes de contenido y de organización interna. Sin embargo, nosotros no las tomaremos en consideración en este trabajo debido a que no son particularmente relevantes con respecto a nuestro argumento y, además, siempre nos referiremos al texto hebraico original. Un discurso distinto podría ser hecho a propósito del texto cristiano (aunque también de los cánones islámicos, budistas, sikhs, mormones, etcétera. Véase: Smith, 2005).

Por lo tanto, nos interesa tratar de interrogar a la Escritura hebraica en sí misma y a la tradición que la continúa *con la exigencia de proseguirla directamente sin cambiarla* (es decir, la tradición talmúdica, en cuanto contrapuesta a la cristiana, la cual sí la continúa pero proponiéndose “superarla”, perfeccionarla y anularla en conjunto).⁷ Buscaremos comprender en el texto, y

⁶ Por razones de simplificación, en las palabras hebreas con grafía latina se han suprimido los acentos, pues no siendo acentos de intensidad, carecen de sentido para una lectura normalizada. Asimismo, se ha tratado de acercar la grafía a la pronunciación estándar en lengua española [N. del T.].

⁷ Más allá de cualquier valoración sobre el problema de la real continuidad/discontinuidad de la religión israelita antigua (la del segundo Templo), con el hebraísmo rabínico que se continúa hasta hoy y con el cristianismo, con los problemas relativos de “herejía”, “teología de la sustitución”, “Versus Israel”, “hermanos mayores”, que aquí no pretendemos discutir, es evidente que en los textos de la tradición hebrea hay una exigencia de continuidad (“mantener la *misma* Ley” en la situación de exilio que sucede a la destrucción del Templo), mientras

en los usos que están prescritos, qué cosa sería un libro, en qué condiciones y con qué consecuencias un libro asumiría un carácter sagrado, qué cosa significa su escritura y su lectura.

La noción más simple de la cual partir es la de *sefer*, que se usa y traduce indiferentemente como *libro* o como *rollo*. Esta palabra aparece cerca de 200 veces en el Tanak, que es una cantidad más bien alta; también se confronta con las palabras más frecuentes como *sacerdote* (aproximadamente 800 veces) o *Santuario* (en 400 ocasiones). Por otro lado, la mayor parte de estas ocurrencias, en particular en los libros históricos, son poco significativas, repitiendo prácticamente para cada rey de Israel y de Judá el modelo que aquí ejemplificamos extraído de 1 R 14, 19: “Los demás hechos de Jeroboam, las guerras que hizo, y cómo reinó, todo está escrito en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel”.⁸ Esta cita nos demuestra cómo antes de ser elaboradas en el Tanak, existían en la historia hebrea numerosas crónicas: “de los reyes de Israel”, como hemos visto; “de los reyes de Judá” (por ejemplo, en 1 R 14, 29), “de los reyes de Judá y de Israel” (por ejemplo, en 2 Cr 25, 26; a todas estas crónicas reales corresponde un “libro de las crónicas de los re-

que en el buen cristianismo hay una exigencia de una *nueva* religión (de un *nuevo* Pacto o Testamento) que cumpliría, realizaría y anularía en cualquier modo al Primero. Desde nuestra perspectiva, la “autocomprensión” de los textos tiene un lugar importante en la consideración de su “exigencia” (que en el fondo es un sinónimo). Cada texto tiene su propia exigencia (de la “suspensión de incredulidad” a la verdad científica, a la diversión, al respeto por el himno nacional y esta exigencia, a menudo implícita, constituye un problema semiótico por estudiar).

⁸ En alguna ocasión, por ejemplo, en 2 Cr 13, 22, la palabra *libro* (*sefer*) es sustituida por aquella que significa normalmente *comentario* (*midrash*) y también por aquella que significa *palabra* (*divre*, en 2 Cr 9, 29); tal vez porque existe la referencia a una palabra profética; e incluso, a veces, se utiliza *miktav* (*escrito*, por ejemplo, en Is. 38, 9). La traducción de los versículos bíblicos que cita el autor se ha tomado de dos versiones del Antiguo Testamento: *Santa Biblia*, de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602), Tennessee: Broadman & Holman Publishers, revisión de 1960, y *Biblia de Jerusalén*, versión española de la Escuela Bíblica de Jerusalén, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975 [N. del T.].

yes de Media y de Persia”, citado en Est 10, 2), el de “los hechos de Salomón” (1 R 11, 41), “de Jaser” (2 S 1, 18), “el libro de las batallas del Señor” (Nm 21, 14) e incluso el de “las generaciones de Adán” (Gén 5, 1). Allí están después “el libro de Natán, el profeta, y en el libro de Gad, el vidente” (1 Cr 29, 29), el “libro de Jozay”^{*} (2 Cr 33, 19), el libro escrito por Baruc (Jer 36, 10) destruido por el rey y después rescrito. Aquí se trata de la indicación de *fuentes* para la narración bíblica que podemos descuidar en cuanto es explícita la distinción entre los libros citados y las Escrituras.

Existen otros casos diversos de *sefer*. Por ejemplo, es llamado así el “libro de las maldiciones” que fue escrito por el sacerdote en el extraño procedimiento del juicio prescrito en caso de infidelidad sospechada, en el cual se da a beber a la mujer enjuiciada las aguas amargas que traen maldición (Nm 5, 23). Como *sefer* también son definidos los contratos (Jer 32, 10), los documentos reales (Est 3, 13), las cartas (2 S 11, 14). Por tanto, *sefer* es antes que nada lo escrito en su capacidad material de significación, es decir, de recoger el sentido, perpetuarlo y transmitirlo.

Dos situaciones precedentes nos explican el sentido de estas denominaciones. El primero se encuentra en Génesis (5, 1), donde se dice que “esto es el libro de las generaciones de Adán”, *ze sefer toledot adam*. Esto puede ser entendido sólo como una catáfora que alude evidentemente a la sucesión. El fragmento que sigue por 31 versículos podría ser entonces considerado un *libro* (algunos, sin embargo, traducen más bien: *conteo*)⁹; en este caso un *libro* originalmente sería cualquier texto escrito, pero quizás también grabado.¹⁰ Es importante notar que *toledot* sí sig-

^{*} En una nota a pie, la *Biblia de Jerusalén* aclara que Jozay es un profeta desconocido, cuyo nombre significa *vidente* [N. del T.].

⁹ En hebreo, la raíz s-p-r se refiere tanto a la escritura como al número (*mispár*).

¹⁰ En el Talmud también hay una discusión sobre la dimensión mínima de un libro, la cual resulta ser de ochocientas cartas. A partir del ejemplo de un fragmento del libro de los Números de tal longitud, especialmente marcado en el

nifica generación, genealogía, pero es utilizado también para indicar la historia.¹¹ Por lo tanto, se puede leer aquí un arquetipo de la narración histórica, como lo concibe la Biblia, una sucesión ordenada de generaciones, nacimientos, muertes y otros pocos hechos notables:

El día en que creó Dios al hombre, a semejanza de Dios lo hizo; **2** Varón y hembra los creó y los bendijo y llamó el nombre de ellos Adán, el día en que fueron creados. **3** Y vivió Adán ciento treinta años, y engendró un hijo a su semejanza, conforme a su imagen, y llamó su nombre Set. **4** Y fueron los días de Adán después que engendró a Set, ochocientos años, engendró hijos e hijas. **5** Y fueron todos los días que vivió Adán novecientos treinta años; y murió. **6** Vivió Set ciento cinco años, y engendró a Enós. **7** Y vivió Set, después que engendró a Enós, ochocientos siete años, y engendró hijos e hijas. **8** Y fueron todos los días de Set novecientos doce años; y murió. **9** Vivió Enós noventa años, y engendró a Cainán. **10** Y vivió Enós, después que engendró a Cainán, ochocientos quince años, y engendró hijos e hijas. **11** Y fueron todos los días de Enós novecientos cinco años; y murió. **12** Vivió Cainán setenta años, y engendró a Mahalaleel. **13** Y vivió Cainán, después que engendró a Mahalaleel, ochocientos cuarenta años, y engendró hijos e hijas. **14** Y fueron todos los días de Cainán novecientos diez años; y murió.

El otro caso se encuentra en Éxodo (17, 14), en el episodio de la batalla con Amalec, quien arremete la retaguardia del pueblo hebreo en la fuga de Egipto, y es derrotado por Josué, con la ayuda de la plegaria de Moisés. En la tradición hebrea, Amalec es el prototipo de la persecución y de la crueldad más vil y es también el objeto de una orden paradójica: “no te olvidarás de

texto canónico, ciertos autores han pensado cómo se debe considerar un libro en sí; las razones, complejas, son discutidas ampliamente por Ouaknin (1980).

¹¹ De repente, en Génesis (2, 4), se habla de *toledot ha shamaim ve ha aretz behibaream*; literalmente “las generaciones del cielo y de la tierra en su ser creados”, que en ocasiones se traduce “los orígenes” o “los hechos” del cielo y de la tierra. Se trata del versículo que separa las así dichas dos “versiones” de la creación.

raer la memoria”, tarea que —explican muchos comentadores— no ocurre una sola ocasión, sino que es repetida continuamente. Una variante de esta misma paradoja se encuentra en el siguiente versículo:

14 El Señor dijo a Moisés: “Escribe esto para memoria en un libro, y di a Josué que raeré del todo la memoria de Amalec de debajo del cielo”.

Así pues, el libro servirá sobre todo para “conservar el recuerdo”; pero ésta es la traducción de la LXX *Katagrapson tuto eis mnemosynon en biblio*, mientras el texto hebreo dice: *ketov zot zikaron besefer*, “escribe este recuerdo en un libro” (aunque inmediatamente después se lee que: “yo raeré el recuerdo de Amalec”).¹² De todas formas, el libro es entendido como la expresión de un acto que *hace él mismo memoria*, y por tanto perpetúa en el tiempo la influencia de los hechos; los difiere, para decirlo con Derrida (1967).

III

Un caso en parte similar y muy interesante se encuentra en Éxodo (32, 32-33), cuando Moisés trata de interceder por el pueblo de Israel al que Dios quería destruir:

31 Entonces volvió Moisés al Señor, y dijo: “Te ruego, pues este pueblo ha cometido un gran pecado, porque se hicieron dioses de oro, **32** que perdones ahora su pecado, y si no, ráeme ahora de tu

¹² No se trata de una contradicción, más bien de un oxímoron. El segundo recuerdo es *zecher Amalek*, es decir, la forma construida del sustantivo simple; el primero, como hemos dicho, es, por el contrario, *zikaron*, una forma que deriva de la misma raíz y que tiene un sentido más activo o causativo: se podría traducir *conmemoración*, *monumento* o *remembranza*. El sentido sería entonces que la actividad de conmemoración, activamente la victoria sobre el mal, es ejercitada en la escritura de un libro, mientras el recuerdo del mal es cancelado.

libro que has escrito”. 33 Y respondió a Moisés: “Al que pecare contra mí, a éste raeré yo de mi libro”.

Por tanto, también Dios tiene un libro, precisamente “un libro que [ha] escrito”: en la interpretación tradicional (por ejemplo, de Rashi)¹³ éste es la misma Torah. O bien, por el contrario, podría ser el “libro de la vida” en el cual los hebreos piden ser inscritos en las plegarias del día de la expiación (*Yom Kipur*). En sentido análogo se habla en Is (4, 3): “apuntados” están los “vivientes” de la batalla apocalíptica descrita por el profeta. No obstante, es más probable que estas peticiones y la referencia profética deriven de los versículos que estamos citando, por lo cual, si es verdadera la primera hipótesis, la Escritura se autocomprende antes que nada como un libro que Dios ha escrito, también en sus partes legales y no narrativas, con la prerrogativa inhabitual de que la realidad lo modela y lo continúa, en vez de ser tal una descripción que siga a la realidad. De hecho, la amenaza de “raer del libro” es evidentemente la destrucción definitiva: ser inscrito o raído del libro implica la diferencia entre la vida y la muerte, la existencia o la desaparición. Y no sólo esto: debido a que la Torah registra aún más el pasado que las disposiciones contenidas para el futuro, el diálogo se debe interpretar como una amenaza de anulación póstuma o retroactiva, hacer como si lo que fue no existió, no se registró ni se recordará; por tanto, hacer como si no hubiera ocurrido.

El libro es “verdadero”; la verdad es el primer atributo que continuamente le viene reconocida en la liturgia y tratadística hebrea, pero esta verdad no significa simplemente conformidad con los hechos, más bien, capacidad para determinarlos. Algo

¹³ Acrónimo de Rabí Shlomo Yitzhaqi (Troyes 1040/ 13 de julio 1105). Es el comentador más prestigioso del Pentateuco y del Talmud. Dado el carácter de este artículo, haremos referencias a sus opiniones como ejemplo clásico del modo en el cual la tradición hebrea comprende sus propios textos fundamentales, aunque sin referirnos a las discusiones que con frecuencia derivan de sus interpretaciones.

parecido encontramos en la noción de verdad en la Grecia antigua reconstruida por Marcel Detienne (1967): verdadero (*nemertes*) es lo que tiene la capacidad de determinar la realidad, lo que “da en el blanco”. Es interesante observar que en el hebreo bíblico la noción de “pecado” (*chet*) significa exactamente lo opuesto: no necesariamente un mal moral; más bien, la incapacidad para entender lo objetivo, la inadecuación.

Que Dios escriba se ve también en el caso más canónico de revelación escrita, la concesión del decálogo bajo la forma de tablas “grabadas” o quizá, como la tradición talmúdica quiere, “perforadas” en la roca por el “dedo de Dios”:

Entonces el Señor dijo a Moisés: “Sube a mí al monte, y espera allá, y te daré tablas de piedra, y la Ley, y mandamientos que he escrito para enseñarlos” (Éx 24, 12). Y dio el Señor a Moisés, cuando acabó de hablar con él en el monte de Sinaí,¹⁴ dos tablas del testimonio, tablas de piedra escritas con el dedo de Dios (Éx 31, 18).

En este caso, la escritura no es una operación de rememoración, más bien, de testimonio (*edut*)¹⁵ y sobre todo de prescripción debido a que se trata de Leyes y preceptos; pero la prescripción, o más bien sus correlatos, el observar los preceptos (en hebreo el verbo es *lishmor*, custodiar) y el recordar, son considerados como equivalentes porque las dos cosas están unidas también en el texto

¹⁴ El comentario rabínico antiguo y acreditado *Midrash Rabbah* sostiene, a propósito de este “hablar”, que se trata de la comunicación de los “principios” de la Torah.

¹⁵ Es un significado que viene recuperado muchas veces a continuación, por ejemplo, en Éx 31, 19, en Jos 8, 27, que citaremos en seguida. El “testimonio” es entendido en sentido legal, como una advertencia para comportarse de un cierto modo so pena de ciertas represalias, el cual podrá ser opuesto a quien (el pueblo de Israel) protestase por haber sido sometido a aquellos castigos en caso de transgresión. De hecho, se imagina implícitamente una suerte de “proceso a Dios”, como aquel pensado por Eli Wiesel en su célebre drama (1979). En términos semióticos, es una posición explícitamente contractual que prelude una sanción negativa prevista.

del Decálogo que presumiblemente estaba inscrito sobre tablas.¹⁶ En particular, el mandamiento que concierne al Sábado tiene de hecho dos versiones, una registrada en el libro del Éxodo y una en el Deuteronomio: la primera ordena “respetar” o “custodiar” el sábado (*shamor*); la segunda, “recordarlo” (*zachor*, la misma palabra usada para la inscripción de la batalla de Amalec). La literatura talmúdica de esta diferencia que ha hecho regla en la tradición hebrea la explica diciendo que ambas palabras han sido pronunciadas por Dios con una única dicción (*be-dibur echad*). Por lo tanto, ellas son presentadas como perfectamente equivalentes, de modo literal *la misma cosa* (debido a que el sustantivo *davar*, del cual *dibur* es la variante ergativa, significa tanto *palabra* como *cosa*). Entonces, de acuerdo con esta autocomprensión textual, memoria y obediencia se identifican: el texto se hace recordar para ser realizado y se satisface sobre todo en el acto de la memoria activa. La palabra hebrea *shamor* es bastante significativa en esta intuición: se traduce normalmente como *custodiar*, pero semejante *guardia* implica la actuación. Quien “custodia” un precepto lo conserva y continúa el recuerdo, pero al mismo tiempo lo actúa.¹⁷

¹⁶ Posiblemente sobre las primeras tablas, aquellas que fueron destruidas por Moisés en seguida del episodio del becerro de oro. Que lo sea sobre las segundas queda claro en Éx 34: “1 El Señor dijo a Moisés: Alísate dos tablas de piedra como las primeras, y escribiré sobre esas tablas las palabras que estaban en las tablas primeras que quebraste. 28 Y él estuvo allí con el Señor cuarenta días y cuarenta noches; no comió pan, ni bebió agua; y escribió en tablas las palabras del pacto, los diez mandamientos.” Por lo que respecta a las primeras, sabemos que existen *las palabras*; sin embargo, existe en la traducción hebrea una discusión sobre la relación entre las dos versiones, también porque no queda claro quién escribe en verdad aquellas tablas, si Moisés, como parece entenderse en el versículo 28 y como quiere la tradición hebrea o el Señor, como aparece en la traducción de la Biblia a cargo de la Conferencia Episcopal Italiana que continúa en el versículo 1. De escritura “del Señor” habla también el Ex 10, 4. En cada caso, en las segundas tablas el trazo del elemento material y concreto, más que antropomorfo, es de un “dedo” divino en acción.

¹⁷ No es el caso que este concepto de escucha/memoria como premisa para la acción sea el contenido principal del primer fragmento de la “declaración de fe”

Vale la pena prestar atención al primer versículo que abre el episodio de la escritura divina. En éste se dice que con las tablas será dada la Torah (ésta es la palabra usada, normalmente traducida en este fragmento con el término ambiguo *ley*,¹⁸ mientras en hebreo es espontáneo pensar en una autorreferencia al nombre mismo del Libro) y los preceptos, “para que sean enseñados”. Esto es un aspecto fundamental de la autocomprensión del texto, que repite de muchos modos su carácter pedagógico. El texto bíblico debe ser estudiado, debe servir de depósito de la memoria pero, sobre todo, debe ser enseñado y, como veremos, realizado.

IV

Es importante comprender este proceso pedagógico. Inmediatamente antes de la escritura divina de las tablas y de la Torah, hay una escritura de Moisés de la palabra divina (Ex 24) la cual aumenta nuestra comprensión sobre cómo la Biblia se piensa a sí misma como libro:

que se encuentra al centro de la vida religiosa hebrea: “Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre todo tu corazón, y las repetirás a tus hijos, y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte, y cuando te levantes. Y las atarás como una señal en tu mano, y estarán como frontales entre tus ojos; y las escribirás en los postes de tu casa, y en tus puertas” (Dt 6, 6-9).

¹⁸ LXX: *nomon*; Vulgata: *legem*. En hebreo se lee *ve-etm lach et-luchot haeven vehatorah vehamitzvot* “y te daré las tablas de piedra y la torah y los preceptos.” *Hatorah* es singular y con el artículo determinativo, acompañado por otro término técnico (*mitzvot*) que indica las numerosas reglas y leyes individuales y colectivas que deben ser seguidas por los hebreos. Esto hace poco probable la identificación de la Torah con cualquier legislación particular. Naturalmente, permanece el problema de cómo se podría concebir que toda la Torah estuviese contenida sobre las tablas, pero en realidad el texto no dice eso; afirma, simplemente, que serán dadas las tablas y la Torah. Rashi, por ejemplo, a propósito de los preceptos, que son tradicionalmente 613, se limita a decir que ellos están *implícitos* en el decálogo, apoyándose sobre la autoridad de Rabí Sadia Gaon.

3 Y Moisés vino y contó al pueblo todas las palabras del Señor, y todas las leyes; y todo el pueblo respondió a una voz, y dijo: “Haremos todas las palabras que el Señor ha dicho. **4** Y Moisés escribió todas las palabras del Señor, y levantándose de mañana edificó un altar al pie del monte, y doce columnas, según las doce tribus de Israel. [...] **7** Y tomó el libro del pacto y lo leyó a oídas del pueblo, al cual dijo: “Haremos todas las cosas que ha dicho, y obedeceremos. **8** Entonces Moisés tomó la sangre y roció sobre su pueblo, y dijo: “He aquí la sangre del pacto que el Señor ha hecho con vosotros sobre todas estas cosas”.

Este texto es muy importante, porque es el primero que contiene todos los pasajes que la Biblia prevé para explicar el modo en el cual un libro entra en la vida del pueblo, se sacraliza o más bien se reconoce como canónico. Veamos estos pasajes en el orden en el cual son presentados. En primer lugar, existe una *revelación oral* al profeta: son las “palabras del Señor” que llenan todo el capítulo precedente.¹⁹ Después hay una *primera comunicación oral* al pueblo, con la *obligación inmediata* de “hacer”. En seguida, también Moisés “hace” construir el altar, pero sobre todo él *escribe* estas “palabras del Señor” y las *lee* después “en presencia del pueblo”, que de nuevo proclama la propia voluntad de “hacer”. La expresión paradójica utilizada aquí (*naasse ve nishma*, “haremos y escucharemos”, por tanto la promesa de cumplir viene antes de la escucha y del conocimiento) ha sido interpretada con frecuencia como un gesto total de fe y dedicación; así en una célebre “lección talmúdica” de Emmanuel Lévinas. Mientras tanto, y a través de este procedimiento, el libro llega a ser un “pacto”, una obligación concreta; en términos semióticos, un *contrato*.

Por lo tanto, el libro por excelencia: a) es escrito sobre la base de una revelación oral, b) es destinado a la enseñanza del “hacer”, c) es leído en público frente al pueblo reunido, d) es

¹⁹ También hace falta subrayar que en la interpretación de Rashi, estas palabras de Dios son las disposiciones sobre la pureza y la delimitación del monte Sinaí, presentes en el final del capítulo 21.

aceptado y aclamado, e) constituye un pacto o un testimonio válido para el futuro. El mismo esquema se repite en más ocasiones, también más allá del Pentateuco. Así, por ejemplo, en Dt 31:

9 Y escribió Moisés esta ley, y la dio a los sacerdotes hijos de Leví, que llevaban el arca del pacto del Señor, y a todos los ancianos de Israel. **10** Y les mandó Moisés, diciendo: “Al fin de cada siete años, en el año de la remisión, en la fiesta de los tabernáculos, **11** cuando viniere todo Israel a presentarse delante del Señor tu Dios en el lugar que él escogiere, *leerás esta ley delante de todo Israel a oídos de ellos.* **12** *Harás congregar a pueblo, varones y mujeres y niños, y tus extranjeros que estuvieren en tus ciudades, para que oigan y aprendan, y teman al Señor vuestro Dios, y cuiden de cumplir todas las palabras de esta ley;* **13** y los hijos de ellos que no supieron, *oigan, y aprendan a temer al Señor vuestro Dios todos los días que viviereis sobre la tierra adonde vais, pasando el Jordán, para tomar posesión de ella.**

En ese mismo capítulo se habla del canto final de Moisés, quien exhorta a los israelitas a la obediencia de las leyes y de nueva cuenta emerge el mismo esquema:

31.19 Ahora pues, *escribe* este cántico, y enséñalo a los hijos de Israel; ponlo en boca de ellos, para que este cántico me sea *por testigo* contra los hijos de Israel.²⁰ [...] **21** Y cuando les vinieren muchos males y angustias, entonces este cántico responderá en su cara como testigo, *pues será recordado por la boca de sus descendientes.* [...] **22** Y Moisés *escribió* este cántico aquel día, y *lo enseñó* a los hijos de Israel.

* De aquí en adelante, en las citas, las cursivas son mías.

²⁰ De este versículo, la tradición hebrea extrae el mandamiento seiscientos trece, último de los preceptos: el “deber religioso para cada hebreo de escribir un rollo de la Torah por sí mismo” (Maimónides, 2002: 242). Desde nuestro punto de vista, es muy significativo que se trate de una obligación del género, ligado a que siempre se considere, en todas las generaciones, como testimonio de la revelación del Siná.

Un procedimiento perfectamente análogo se continúa en el libro de Josué, en el capítulo 8 y posteriormente en el 24:

8,32 También *escribió* allí sobre las piedras una copia de la ley de Moisés, la cual escribió delante de los hijos de Israel. **33** *Y todo Israel, con sus ancianos, oficiales y jueces*, estaba de pie a uno y otro lado del arca [...] **24,25** Entonces Josué hizo pacto con el pueblo el mismo día, y les dio estatutos y leyes en Siquem. **26** *Y escribió Josué estas palabras en el libro de la ley de Dios; y tomando una gran piedra, la levantó allí debajo de la encina que estaba junto al santuario del Señor.* **27** *Y dijo Josué a todo el pueblo: “He aquí esta piedra nos servirá de testigo, porque ella ha oído todas las palabras que el Señor nos ha hablado; será, pues, testigo contra vosotros, para que no mintáis contra vuestro Dios”.*

También Samuel hace lo mismo:

1 S. 10,25 Samuel recitó luego al pueblo las leyes del reino, y las escribió en un libro, el cual guardó delante del Señor. **26** *Y envió Samuel a todo el pueblo cada uno a su casa...*

Sobre todo, este mismo esquema de lectura pública y acción está presente en las dos grandes escenas de reencuentro y renovación del pacto.²¹ En primer lugar, cuando Josías (640-609), el rey, anuncia el reencuentro de un libro sagrado que hoy muchos consideran podría ser el Deuteronomio:

2 R 22,8 Entonces dijo el sumo sacerdote Hilcías al escriba Safán: “He hallado el libro de la ley en la casa del Señor. E Hilcías dio el

²¹ Son las dos ocasiones que, para muchos historiadores y estudiosos de la hipótesis documentaria, constituyen los momentos de una *primera* proclamación de las partes del texto de la Biblia: el Deuteronomio (o toda la “historia Deuteronomica”) en el caso de Josías y el “código de santidad” (o, según las diversas reconstrucciones, todo el Levítico), o bien la redacción sacerdotal completa de la ley en el caso de Esdras. No podemos entrar aquí en esta discusión. Sin embargo, es evidente la reproducción de la ceremonia del éxodo, que hemos descrito.

libro a Safán, y lo leyó. **9** Viniendo luego el escriba Safán al rey, dio cuenta al rey [...] **10** Asimismo el escriba Safán declaró al rey, diciendo: “El sacerdote Hilcías me ha dado un libro”. Y lo leyó Safán delante del rey. **11** y cuando el rey hubo oído las palabras del libro de la ley, rasgó sus vestidos. **12** Luego el rey dio orden [...] **13** “Id y preguntad al Señor por mí, y por el pueblo, y por todo Judá, acerca de las palabras de este libro que se ha hallado; porque grande es la ira del Señor que se ha encendido contra nosotros, por cuanto nuestros padres no escucharon las palabras de este libro, para hacer conforme a todo lo que nos fue escrito”.

2 R 23, 1 Entonces el rey mandó a reunir con él a todos los ancianos de Judá y de Jerusalén. **2** Y subió el rey a la casa del Señor con todos los varones de Judá, y con todos los moradores de Jerusalén, con los sacerdotes y profetas y con todo el pueblo, desde el más chico hasta el más grande; y leyó, oyendo ellos, todas las palabras del libro del pacto que había sido hallado en la casa del Señor. **3** Y poniéndose el rey en pie junto a la columna, hizo pacto delante del Señor, de que irían en pos del Señor, y guardarían sus mandamientos, sus testimonios y sus estatutos, con todo el corazón y con toda el alma, y que cumplirían las palabras del pacto que estaban escritas en aquel libro. Y todo el pueblo confirmó el pacto.

Y todavía está la lectura pública del sacerdote Esdras después del regreso del exilio babilónico:

2 Neh 8, 1... y se juntó todo el pueblo como un solo hombre en la plaza que está delante de la puerta de las aguas, y dijeron a Esdras el escriba que trajese el libro de la ley de Moisés, la cual Jehová había dado a Israel. **2** Y el sacerdote Esdras trajo la ley delante de la congregación, así de hombres como de mujeres y de todos los que podían entender, el primer día del mes séptimo. **3** Y leyó en el libro delante de la plaza que está delante de la puerta de las aguas, desde el alba hasta el medio día, en presencia de hombres y mujeres y de todos los que podían entender; y los oídos de todo el pueblo estaban atentos al libro de la ley. **4** Y el escriba Esdras estaba sobre un púlpito de madera que habían hecho para ello [...] **5** Abrió, pues, Esdras el libro a ojos de todo el pueblo, porque estaba más alto que todo el pueblo; y cuando lo abrió, todo el pueblo estuvo atento. **6** Bendijo entonces Esdras al Señor, Dios grande. Y todo el pueblo respondió: “¡Amén,

amén!”, alzando sus manos; y se humillaron y adoraron al Señor inclinados a tierra. **7** Y los levitas Jesúa, Bani, Serebías, Jamín, Acuv, Sabetai, Hodías, Maacías, Kelita, Azarías, Jozabed, Hanán y Pelaía, hacían entender al pueblo la ley; y el pueblo estaba atento en su lugar. **8** Y leían en el libro de la ley de Dios claramente, y ponían el sentido, de modo que entendiesen la lectura.

En conclusión, en la lectura se actúa la celebración de la fiesta de los tabernáculos, primera actuación práctica de la ley.

No es éste el lugar para discutir el valor histórico de todas estas autonarraciones del libro las cuales, literalmente, abrazan un milenio entero, del siglo XV al V. Lo que nos interesa es un esquema de uso constantemente repetido en la transformación normativa del plano del sentido. En primer lugar, el libro no es visto como un objeto de uso individual, más bien como el soporte de una proclamación colectiva. Hay una única excepción, bastante significativa. El rey de Israel, se dice en el capítulo 17 del Deuteronomio:

Dt 18 Y cuando se sienta sobre el trono de su reino, entonces escribirá para sí en un libro una copia de esta ley, del original que está al cuidado de los sacerdotes levitas; **19** y lo tendrá consigo, y leerá en él todos los días de su vida, para que aprenda a temer al Señor su Dios, para guardar todas las palabras de esta ley y estos estatutos, para ponerlos por obra.

Sin embargo, debido a que el rey es consagrado religiosamente por medio de una unción en su toma de posesión y además es representante colectivo del pueblo, la copia que él haría tendría un uso sustancialmente público.

En este caso, como en todos los otros que hemos citado, este uso público se declina de dos maneras: la enseñanza y la acción. Éstas son correlativas entre sí, porque también la enseñanza es *leasot*, “para hacer”, la cual finaliza con la adopción del comportamiento correcto entre los hombres y con Dios. Que el Libro sirva para hacer (no para el conocimiento histórico o teológico como fin en sí mismo, ni para la diversión colectiva) es una

constante central de la comprensión textual de la tradición hebrea, cuya demanda, frente a cada detalle textual es siempre la misma con respecto a la primera observación de Rashi sobre el inicio del Génesis: ¿por qué se nos ha dicho esto?, ¿qué cosa nos enseña? Y es también la exigencia del Libro que es tergiversada cuando el texto se interpreta con categorías de la modernidad occidental como “literatura” o “historia”, de acuerdo con el movimiento fundamental de la crítica bíblica de Spinoza en adelante. De hecho, hace falta subrayar que este esquema, tan largamente repetido en toda la Biblia hebrea, es muy diverso de otros modelos del libro: no tiene nada que ver con la lectura de los banquetes (*Odisea*) en los cuales se celebra la gloria de los héroes en el mundo griego, ni con la idea sucesiva de una búsqueda (*historia*) que muestra la complejidad del discurrir humano (Heródoto), ni con la celebración del honor de la polis (el famoso discurso de Pericles en Tucídides). Tampoco se trata, en rigor, de la “lectura” de una “escritura” tal y como nosotros concebimos esta actividad hoy en día (ya que inadvertidamente pensamos que esta actividad es obvia). La palabra hebrea que corresponde a escritura es *mikra* (la misma del árabe *qur’an*) que deriva de la raíz q-r-h la cual significa *llamar*.²² El texto mismo es nombrado de acuerdo con la naturaleza de una “proclamación”. Para su lectura pública se emplea el verbo *qarah*. Leer la Biblia no significa interesarse por *donne cavalier armi ed amori*, o “impedir que los hechos públicos de los hombres terminen por desvanecerse con el tiempo, o que pierdan la debida resonancia las grandes y maravillosas hazañas” (Heródoto, “Proemio”, *Libro I*). Tampoco consiste en solicitar a la Musa que nos cuente “aunque no sea más que una parte de tales cosas” (*Odisea*, Canto I).

Las dos precisiones de “leer” en el pasaje de Nehemías (versos 3 y 8), así como en Éx 24, en Dt 31 y en 2 R 23, 2, están

²² *Qarah* en hebreo moderno significa leer, sin connotaciones ulteriores. Pero en el contexto del hebreo antiguo su sentido es más rico de aquel que estamos indicando. Véase: Schniederwind (2004: 76).

modeladas sobre el esquema proclamación-enseñanza-acción. Hay una única excepción que confirma la riqueza de significado de la distinción que estamos haciendo. Cuando en 2 R 22 el escriba Safán revela al rey que ha sido descubierto un libro en el templo y se lo lee en privado, el verbo utilizado no es *qarah* sino *agad*, que significa *contar, declarar* (pero en hebreo moderno *legare*, como en el caso del italiano *leer*, se transforma en *adherir, asociar*). Por tanto hay una lectura privada y una lectura pública, y es la segunda la que cuenta y define al libro.

Muchos siglos después, en el tratado talmúdico *Megillah* (3b) la distinción entre lectura pública e individual también se encuentra en forma un poco diversa (debido a que se habla de *estudio* personal y de grupo, y el estudio es todo menos que una proclamación, concierne acaso a la segunda parte del esquema). El Talmud discute la jerarquía de las diversas obligaciones religiosas (los servicios del templo, la sepultura de un muerto que no tiene quien le rinda honores fúnebres, etc.) y concluye que mientras el estudio público se encuentra en el vértice de las obligaciones religiosas (en el sentido que “lo resume todo” como afirma el Talmud *Megillah*, 3a), el estudio individual es lo menos relevante en absoluto, en el sentido que debe ser abandonado para absolver cada uno de los otros deberes.

Por lo tanto, el libro, en la autocomprensión de la Biblia y de su tradición, es esencialmente libro sagrado, destinado a un uso ritual. Muy lejano de la idea simpáticamente romántica que Harold Bloom y Richard Elliott Friedman imaginaron al hablar de princesas refinadas en la corte del rey Salomón que escribieron la Biblia para su deleite y el de la corte.

V

Como hemos visto, más allá del libro sagrado se encuentran citadas en la tradición bíblica otras obras que podemos pensar en la forma de los anales (“Libro de las crónicas de los reyes de Israel”, “Libro de las guerras del Señor”, etcétera). Además, per-

manecieron de Qumrán, de varias traducciones y de alusiones indirectas, los rastros de otros textos producidos probablemente en el período del segundo templo, pero siempre con la exigencia de un valor religioso.

Por lo tanto, ¿cómo se distingue el Libro sagrado de los otros libros? De acuerdo con el planteamiento de este trabajo no nos referimos a la compleja cuestión histórica-teológica del canon bíblico y de su definición, más bien a los indicios que el texto mismo ofrece para realizar esta distinción. Siguiendo un planteamiento pragmático-regulativo y no teórico-definitivo del pensamiento bíblico, la sacralidad del texto sería establecida por los comportamientos y las obligaciones, no por los principios.

En un fragmento del Deuteronomio que ya hemos examinado brevemente (31, 9) se habla de una consigna: “Y *escribió* Moisés esta ley y la dio a los sacerdotes hijos de Leví, que llevaban el arca del pacto del Señor y a todos los ancianos de Israel.” Hay algo extraño en este texto porque hasta este momento los levitas que portan el Arca son un grupo diverso al de los ancianos. Esto se esclarece mejor después de otro versículo en Deuteronomio:

31,24 Y cuando acabó Moisés de escribir las palabras de esta ley en un libro hasta concluirse, **25** dio órdenes Moisés a los levitas que llevaban el arca del pacto del Señor, diciendo: **26** “Tomad este libro de la ley, y ponedlo al lado del arca del pacto del Señor vuestro Dios, y esté allí por testigo contra ti”.

Por tanto, el libro sagrado debe permanecer (aunque sea “por testigo contra ti”) en el arca que es el lugar en el cual estaban depositadas las tablas de la ley, y del cual procedía la voz divina: un lugar moral antes que físico, de reunión entre la transcendencia de lo divino y la vida cotidiana del pueblo en viaje. Del mismo modo son sacralizados en seguida el libro de Josué (24, 26) y el de Samuel (1 S 10, 25), con un procedimiento que es definido como “guardar delante del Señor”. Aquello que ocurre es entonces una suerte de procedimiento metonímico: la vecindad con lo divino inviste de sacralidad al texto. Pero no

se trata de una especie de receta mágica. El arca es un lugar “exigente”, que rechaza cualquier procedimiento inapropiado. Aarón habría sido amenazado de muerte si se hubiese presentado frente a ella en vestidos incorrectos y, de hecho, sus dos hijos fueron fulminados por haber llevado delante del arca “fuego extraño”. Debido a esto, “poner delante del Señor” es un gesto riesgoso, a menos que se esté inspirado.

Después de la desaparición del Arca en las guerras que atormentaron el periodo de los reinos hebreos, durante el periodo de los profetas y el del inicio del segundo Templo, se encuentran dos series de indicios profundamente contrastantes sobre la concepción del Libro sagrado. La primera serie, que ya hemos citado, corresponde a las “proclamaciones” de Escrituras recuperadas o nuevas; confirmadas por la autoridad del proclamante (Esdras) o por la consulta de oráculos, marcadas por un extremo respeto (el levantamiento de los exiliados que regresan a Jerusalén) o por signos de arrepentimiento (el rasgar las vestiduras de Josué), leídas en voz alta y en seguida puestas en práctica.

La segunda serie corresponde a los profetas y son visiones o comportamientos del todo inquietantes e incongruentes con este respeto.

Ezequiel tiene la experiencia de Dios quien le ordena: “no seas rebelde [...] abre tu boca y come lo que yo te doy”:

2, 9 Y miré, y he aquí una mano extendida hacia mí, y en ella había un rollo de libro. **10** Y lo extendió delante de mí, y estaba escrito por delante y por detrás; y había escritas en él endechas y lamentaciones y ayes. **3:1** Me dijo: “Hijo de hombre, come lo que halles; come este rollo y ve y habla a la casa de Israel”. **2** Y abrí mi boca, y me hizo comer aquel rollo. **3** Y me dijo: “Hijo de hombre, alimenta tu vientre y llena tus entrañas de este rollo que yo te doy”. Y lo comí, y fue en mi boca dulce como miel.

Zacarías (5, 2-3) ve “un rollo que vuela, de 20 codos de largo, y 10 codos de ancho [que es] la maldición que sale sobre la faz de toda la tierra”. La profecía de Jeremías, por mandato di-

vino, se escribe sobre un rollo, se lee en el santuario, se reporta al rey, se lee frente a él y se coloca en una extraña hoguera (la primera hoguera de los libros):

36:23 Cuando Jehudí había leído tres o cuatro planas, lo rasgó el rey con un cortaplumas de escriba, y lo echó en el fuego que había en el brasero, hasta que todo el rollo se consumió sobre el fuego que en el brasero había. **24** Y no tuvieron temor ni rasgaron sus vestidos el rey y todos sus siervos que oyeron estas palabras. **25** Y aunque Benché, Elnatán y Delaía y Gemarías rogaron al rey que no quemase aquel rollo, no los quiso oír.

Sin embargo, por mandato divino, el texto se escribe de nueva cuenta sobre otro rollo y es el que se conserva (36: 28). En definitiva, el respeto tradicional por el libro no decae simplemente, el temor divino no lo abandona, sino que se presenta volcado, hecho violencia y exceso.

VI

Por último, falta comprender cómo es caracterizado el libro sagrado en la “segunda” Biblia hebrea, el Talmud. En la autodescripción de la tradición hebrea existen dos enseñanzas, una “escrita”, que ya hemos discutido hasta ahora, y otra “oral” o tradicional que no está escrita, sino que se transmite por cadena ininterrumpida de aprendizaje.²³ Frente al riesgo del cierre de las academias y de la dispersión de la tradición, el rabí Jehudà ha-Nasì (135-217 d.C.) decide poner por escrito no tanto la Torah oral, sino las discusiones hechas por los maestros (*tanaim*) para restablecer la enseñanza original de ésta. La compilación se llama *Mishna* (*repetición*) y con el complemento de la sucesiva *Jhemara* (*discusión*) que la comenta, forma el Talmud. Debido

²³ Descrita detalladamente, aunque de manera ciertamente mítica al inicio del tratado “Pirké Avòt” de la *Mishna*.

a su carácter dialéctico, a la continuación de comentarios sucesivos y también con tratados paralelos (*Midrasim, Beraitot*), por la autoridad plural que ahí se expresa, el Talmud es en sí mismo el corazón de la vida religiosa hebrea y la segunda Torah sin la cual la primera es inaplicable. El Talmud distingue, en sí, el hebraísmo de las otras religiones o “herejías” que están separadas (samaritanos, caraítas, desde un cierto punto de vista los cristianos), pero no asume la forma típica de libro sagrado. Es un comentario, no una revelación (aunque este comentario es pensado como revelado) y de hecho las definiciones que ofrece sobre la sacralidad del texto (o como siempre en esta tradición: no las definiciones formales, sino las reglas de comportamiento) corresponden a la Torah escrita —la *mikra*, como hemos visto, pero en particular la Torah verdadera, el Pentateuco— no a sí mismo.

Las reglas o definiciones son las siguientes:

- a) Es necesario *adecuarse de manera extremadamente rígida a un modelo* dado por materiales, compaginación, tinta, dispositivos gráficos, que son especificados en el tratado (pseudo)talmúdico *Masechet Sofim*. El texto debe ser escrito a mano con plumas de ganso y tinta adecuada, sobre hojas de pergamino unidas a rollos producidos en dimensiones definidas, de acuerdo con una disposición y con una caligrafía fija, naturalmente en hebreo y no en traducción sin puntuación vocálica y signos de puntuación, con ciertos espacios de separación entre las secciones, etcétera. La plena sacralidad, definida por los caracteres expresados en los puntos anteriores, no es asignada al texto en el sentido moderno del término,²⁴ sino sólo al objeto ritualmente válido que materializa

²⁴ Podemos concordar con Iván Illich (*En la viña del texto*) en retener que nuestra noción abstracta de texto como tipo puramente lingüístico invariable respecto a sus realizaciones concretas, se afirma muy lentamente. Los rabinos saben muy bien que el texto de la Torah original es el mismo en las versiones de estudio que no respetan los estándares (como las actuales versiones impresas) aunque obviamente reclaman la conformidad. Pero el carácter sagrado se encuentra

el texto; no al tipo sino al dispositivo, o al menos a un tipo muy detallado en el cual interviene decisivamente la *materia* de la expresión. Las mismas reglas valen más o menos para los estratos textuales que están contenidos en las filacterias (*tefilim*) y en las *mezuzot*.²⁵

- b) Sigue la obligación de *un tratamiento particularmente respetuoso* de tales textos cuyo aspecto más característico es la necesidad de enterrar el texto cuando ya no sea usable debido a un gran desgaste (o de conservarlo en un depósito —*gheniza*— en espera de su sepultura). Por un lado, esta obligación, discutida incluso en el tratado *Soferim* y en el de *Meghilla*, concierne a todas las inscripciones del nombre divino; ésta se encuentra garantizada en los libros sagrados aun cuando el nombre haya sido borrado por el desgaste. El carácter del libro sagrado es permanente.
- c) Para los libros sagrados se establece la exención de la prohibición de transferir objetos del espacio privado al público durante el *Shabat*, también en caso de incendio. Los textos sagrados son los únicos que tienen que ser salvados en un incendio de sábado. Una discusión particularmente profunda de esta exención se encuentra en una página del tratado *Shabat*, comentado en el libro de Marc Alain Ouaknin (1980).
- d) Desde una perspectiva ritual, el contacto directo con los textos sagrados convierte en impuras las manos: “todas las sagradas escrituras convierten en impuras las manos: el Cantar

reservado a un sefer en su materialidad concreta, como ocurre con frecuencia en los objetos religiosos sujetos a un uso simbólico.

²⁵ Es decir en los dispositivos de (auto)marcación de la población hebrea que son exigidos por la Torah: el primer dispositivo consiste en pequeñas cajas que contienen algunos versículos; éstas se portan ritualmente para la plegaria de la mañana sobre la cabeza y en el brazo derecho. El segundo, son fundas que contienen algunos versículos, las cuales se colocan en las jambas de las puertas de las casas hebreas.

de los Cantares y Eclesiastés hacen impuras a las manos” (Misnah, *Yadaim* 3, 5). Es el aspecto más desconcertante, establecido también en el tratado talmúdico *Meghilla* y en la Mishna *Tohorot*. Los libros sagrados, sólo en su versión más plena, como se ha discutido anteriormente, a) tienen un efecto ritual análogo con elementos naturales perturbantes como la sangre, es decir convierten a quien los toca en alguien ritualmente impuro (incapacitado para desarrollar determinadas tareas en el santuario) y, b) reclaman una purificación —un lavado ritual— para que la impureza sea anulada. La explicación es controvertida: parte de una hipótesis “materialista” que estableció a la impureza para garantizar la separación entre los libros y los lugares de conservación de la comida, con el fin de evitar los riesgos de aquello de lo que nos habla el rabí Yochanan Ben Zakai: “entre más preciosos más contaminantes”.²⁶ El contacto con lo numinoso es advertido de todas formas como arriesgado si no propiamente como contaminante, y esta regla lo confirma.

VII

Podemos concluir aquí esta breve exploración sobre los lugares principales en los cuales la tradición hebrea autodefine su relación con el Libro. Paradójicamente en una cultura tan dedicada a la hermenéutica, lo que emerge no es tanto el texto como contenido para analizar, más bien como dispositivo: sin duda instrumento de memoria, pero sobre todo máquina pedagógica y objeto potente de construcción de la comunidad, “testigo” colectivo que debe ser “llamado”, proclamado delante del pueblo en forma ritual para que surta sus efectos. Ante todo se trata de una concepción completamente diversa de aquélla del libro en la cultura europea moderna y contemporánea, en donde éste se

²⁶ Citado en Douglas (1999: 11).

ve casi siempre como un objeto privado, lugar de pasiones y de fantasías, de estudio, de controversias, de uso y de propaganda de ideas y tal vez también de experiencia religiosa (en el protestantismo); su carácter activo se produce casi exclusivamente en el silencio de la conciencia de quien lo lee y lo medita. No hay que pasar por alto esta autocomprensión del texto cuando se estudian su constitución y funciones. Si percibimos las funciones a nuestro modo de entender, el libro lleva seguramente a equívocos y a callejones sin salidas, como muestra la historia de los estudios bíblicos en el siglo XX. El libro llegará a ser el centro del estudio y de la identidad, la “patria portátil” de cada hebreo como lo definió Heinrich Heine, a partir de la época talmúdica, es decir cuando el silencio de la profecía y la destrucción del templo eliminan los canales tradicionales de la relación con lo divino.

Referencias

- DETIENNE, Marcel (2004 [1967]). *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*. México: Sexto Piso.
- DOUGLAS, Mary (2006 [1999]). *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. Barcelona: Gedisa.
- DERRIDA, Jacques (1989 [1967]). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- MAIMÓNIDES (2002). *Sefer hamitzvot*, traducción italiana en *Le 613 mitzvot*, al cuidado de Moise Levi, Roma: Edizioni Lamed [En español se traduce como “Libro de los mandamientos”].
- OUAKNIN, Marc Alain (1999 [1980]). *El libro quemado. Filosofía del Talmud*. Barcelona: Riopiedras ediciones.
- SMITH, Wilfred Cantwell (2005). *What is Scripture*. Philadelphia: Fortress Press, 2005.

STOICHITA, Victor (2000 [1993]). *La invención del cuadro. Arte, artífices y artificios en los orígenes de la pintura europea*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

VOLLI, Ugo (2008). “Al principio —Interpretazione oltre l’interpretazione— Un esempio ebraico”, *Vs 103-105*, Milano: Bompiani.

_____ (2008a). “Separazione e rivelazione —I nomi del santo in *Sefer Shemot*”, en *Destini del sacro — Discorso religioso e semiotica della cultura*, a cura di Nicola Dusi e Gianfranco Marrone, Roma: Meltemi.

WIESEL, Elie (1998). *Le Procès de Shamgorod*, trad. it. *Il processo di Samgorod*. Firenze: La Giuntina.