DĪN COMO *TORÁ*: ¿"RELIGIÓN JUDÍA" EN *EL KUZARI*?[1*]

Daniel BOYARIN
(UC Berkeley)

Introducción

El libro conocido en hebreo como *El Kuzari*, escrito en España por el rabino Yehuda Halevi hacia el siglo XII, es uno de los textos icónicos del período. En árabe, su lengua original, es denominado כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלד'ליל, usualmente traducido con el vocablo inglés *religion* como *The Book of Refutation and Proof of the Despised Religion*. Quienes, al día de hoy, lo traducen al hebreo, optan por דת (*dat)* para el árabe דין (*dīn*), del mismo modo que los traductores al inglés escogen *religion,* presuponiendo esto que debe ser cuestionado y demostrado, esto es, qué quisieron expresar el autor de *El Kuzari* y su traductor contemporáneo, el rabino Yehuda ibn Tibón (1120-1190) cuando emplearon los términos *dīn* y *dat* respectivamente. Dicho de otro modo, ¿cómo utilizaron ellos tales vocablos? No queremos apelar a usos modernos para interpretar estos textos medievales ya que nos arriesgaríamos a sepultar su universo lingüístico-cultural bajo los escombros del significado moderno, algo muy contrario a una arqueología. La hipótesis que desarrollaré en este artículo es que el término judeo-árabe *dīn* corresponde mejor a *nomos* tal como fue utilizado por Josefo y, *mutatis mutandis*, también a la noción de *Torá.* Evidencia clara para tal afirmación se halla en la traducción de *El Kuzari* al hebreo por parte de ibn Tibón[2].

[1*] Por expreso pedido del autor hemos traducido al español el texto original, remitido en inglés a esta revista con el título "Dīn as Torah: "Jewish Religion" in the *Kuzari*?". La traducción fue realizada por Rodrigo Laham Cohen.

[2] Para la traducción al hebreo de Ibn Tibón, he utilizado *Yehudah HaLevi. The Kuzari: In Defense of the Despised Faith,* recientemente traducido por N. Daniel KOROBKIN (Jerusalén y Nanuet, Feldheim Publishers, 2009); *Judah Hallevi's Kitab al Khazari*, traducido por Hartwig HIRSCHFELD (Londres, Routledge, 1905). Para el árabe he consultado *Yehudah Halevi, Sefer Hakuzari: Maqor Wetargum*, editado y traducido por Yosef ben David QAFIH (Tel-Aviv, Mekhon Mishnat ha-Rambam, 1996). También he tenido el gran privilegio de haber podido consultar la (aún no publicada) traducción del árabe por el Profesor Barry S. Kogan, a quien agradezco. Mis traducciones del texto árabe siguen a Kogan, excepto cuando he percibido que utilizaba terminología anacrónica –tal como "religión"– cuestión que, como se verá, es la novedad de mi investigación en esta oportunidad.

¿*Dīn* significa "religión"?

Dīn (en plural *adyān*), generalmente equivalente al hebreo *dat*, es una de las palabras en árabe más comúnmente traducidas como "religión". Sin embargo, tal como fue demostrado en investigaciones recientes, su utilización en el mundo islámico tardoantiguo y temprano medieval sugiere, más bien, costumbres o tradiciones normativas (tanto las concebidas como divinas como las que no). El término se asocia vagamente con la religión, pero en el Corán significa el modo de vida que los musulmanes rectos deben adoptar para cumplir con la ley divina (Corán y *sunnah*) o la *shariʿa* y el juicio divino o recompensa que toda la humanidad debe inevitablemente enfrentar, sin mediadores, antes Dios[3]. Nótese que, así como el concepto de *nomos* en Josefo, *dīn* incorpora la totalidad de las prácticas humanas prescriptas, incluyendo aquello que debemos dividir entre prescripciones rituales y ley civil. Su uso en *El Kuzari* y en la traducción de ibn Tibón indica una semántica mucho más compleja que lo que supone la reducción a "religión" o a "ley". Un término que introduciré en esta discusión es el de *Doings* ("actos"), vocablo que ciertos arqueólogos están utilizando para indicar todo tipo de prácticas, verbales y corporales, que marcan el modo de vida de determinado colectivo humano[4]. La virtud de este término está en su relativa neutralidad y en su singularidad respecto de otras categorías contemporáneas, al mismo tiempo que resulta opuesto a términos como "religión", "etnicidad" y otros similares.

Comencemos la investigación semántica:

> *Ellos me han preguntado qué tengo para decir que refute y responda a aquellos que disienten de nosotros, tanto filósofos como hombres de las torot [árabe* אלאדיאן*, (al-adyān)] y minim que disienten de la mayoría de Israel. Y he recordado aquello que había escuchado de los argumentos del sabio que estaba con el rey de los jázaros, quien ingresó al dat [árabe dīn] de los judíos hoy hace cuatrocientos años, tal como está escrito y es conocido a partir de las crónicas [1:1].*

[3] Cf. Reinhold GLEI y Stefan REICHMUTH, "Religion between Last Judgement, Law and Faith: Koranic Dīn and Its Rendering in Latin Translations of the Koran", *Religion*, 42/2 (2012), 247–271. Se trata de un artículo importante, pero pienso que no enfoca suficientemente los matices del uso de la palabra *religio* en el latín antiguo. No tengo en claro en qué se han basado cuando sostienen: "Contrary to widespread assumptions, the emergence of a generalized uncountable notion ('Kollektivsingular') 'Religion' could be traced here for Latin already to the 1st century BCE" (p. 268). En oposición, debe remarcarse que utilizar pasajes del árabe y traducir *dīn* como religión difícilmente constituye argumento sobre su uso (véase, por ejemplo, p. 256). Aparte de estas objeciones, es instructivo señalar que, según Gleis y Reichmuth, parece ocurrir un cambio decisivo en el uso y traducción de *dīn* en la temprana modernidad (pp. 265-266). Véase, sobre este tema, lo expuesto por Carlin Barton en Carlin BARTON y Daniel BOYARIN, *Imagine No Religion: How Modern Categories Hide Ancient Realities*, Nueva York, Fordham University Press, 2016.

[4] Para este término, véase Severin M. FOWLES, *An Archaeology of Doings: Secularism and the Study of Pueblo Religion*, Santa Fe, School for Advanced Research Press, 2013.

La traducción de ibn Tibón en este caso es fascinante. Por אלאדיאן, [*al-adyān*], el plural de *dīn*, traduce, en primer lugar, *torot*. Mi sugerencia es que, cuando Halevi contrasta los filósofos con los adherentes de *al-adyān*, ibn Tibón entiende que quiso referirse a los adherentes de la religión revelada o Escrituras, o sea las *torot*. *Torot* debe, como mínimo, representar a las Escrituras en este contexto. Sin embargo, en IV, 3, ibn Tibón vuelve a utilizar *torot* cuando Halevi incluye a los filósofos entre los adherentes de *al-adyān*. En la ocasión en que Halevi alude específicamente a los cristianos y musulmanes [*al-naṢārá wa al-muslimūn*] ibn Tibón traduce la palabra como pueblo de *torot*. Por otro lado, cuando el rey entra en el דין אליהוד [*fi dīn al-yahud*], que incluso ibn Tibón traduce como *dat,* lo más plausible es sugerir que, para él, *dat* significa lo que *dīn* simboliza en el Corán: el modo de vida, los "actos" de la gente, propios de todos los pueblos, sean correctos o incorrectos. En otras palabras, sugiero que, para ibn Tibón, dado que tanto *dat* como *torá* pueden traducir a *dīn*, están cerca de ser sinónimos en su lenguaje, con la salvedad de que *torá* debió ser usada cuando contrastaba una *dat* que es revelada con una *dat* que pretende ser el producto de la razón. La traducción como "religión", tanto del original árabe como del hebreo de ibn Tibón, oscurece considerablemente este punto.

Existe, además, un texto absolutamente determinante para el sentido de "pueblo de *torot*". En respuesta a la afirmación del Kuzari de que los indios poseen construcciones que tienen cientos de miles de años de antigüedad y de que, por consiguiente, la pretensión de los judíos de que el mundo es de reciente creación es falsa, el *jaber* –el rabino, personaje judío de *El Kuzari*– remarca:

> *"Esto hubiera menoscabado mi fe si hubiese estado fundado en una opinión confiable o en un libro [árabe: kitāb] que hubiera obtenido acuerdo general, sin controversia, según una cronología convenida, pero este no es el caso. Este [el pueblo de los indios] es un pueblo indisciplinado y no posee crónicas claras y enfurece a los pueblos de torot [árabe: אלאדיאן אהל, ahl al-adyān] con estos asuntos, del mismo modo que los exaspera con sus estatuas, sus ídolos y sus trucos. Y ellos pretenden que estos [estatuas, ídolos y trucos] los ayudan y ridiculizan a quienes dicen que tienen un libro de Dios. Ellos han escrito pocos libros, compuestos por individuos. La mente débil será seducida por ellos como sucede con unos pocos libros astrológicos que reivindican fechas que se remontan diez mil años [y otros libros sin sentido, de los nabateos]" [1:61].*

Aquí el sentido de "pueblo de *torot*" que ibn Tibón da a *ahl al-adyān* de Halevi es absolutamente claro dado que tenemos su preciso antónimo, los "paganos" de la India. Por lo tanto esto debe significar, al menos por extensión, algo como *Ahl al-Kitāb*.

El próximo texto complica esta propuesta:

> *Él tuvo el mismo sueño muchas veces, como si un ángel le hablara y le dijera: "Tu intención agrada al creador pero tus actos no". Y él era muy devoto de la liturgia de la torá [árabe: dīn] de los jázaros, al punto que él mismo solía oficiar en el templo y ejecutar los sacrificios con todo su corazón.*

Resulta misteriosa, al menos para mí, la razón por la cual ibn Tibón, de repente, tradujo *dīn* como *torá* en lugar de emplear *dat*. En oposición a los textos que hemos observado hasta aquí, donde en cualquier caso *torot*, el plural de *torá*, parece siempre aludir a cristianos y musulmanes –y es opuesto a paganos– en este caso la devoción del rey de lo jázaros es también una devoción a una *torá* (otra vez, en árabe, *dīn*). Siendo tal vez demasiado sutil, me veo tentado a sugerir que este es un signo relacionado con el rey jázaro quien, aunque nominalmente un pagano, ciertamente parece ser un monoteísta, uno que escucha las palabras de Dios comunicadas en sueños, recibiendo el mensaje según el cual sus intenciones son adecuadas pero no así sus acciones, por lo que, tal vez, dichas intenciones son dignificadas con el nombre *torá* por el traductor.

En la continuidad del pasaje, leemos:

> *Él solía dedicarse a tales actos y sin embargo un ángel aparecía por las noches y le decía: "Tu intención agrada al creador pero tus actos no". Y esto lo llevó a investigar las emunot y las datot [árabe: al-adyān wa'al-nihāl] y al final él judaizó [árabe: wa tahwwad][5]; él y la mayor parte de la nación de los jázaros [1:1]*

Tal vez, según sugiero, este texto provee algún sustento a la noción de que, cuando ibn Tibón escribió *torá* para la anterior devoción del Kuzari, es precisamente esta devoción al creador, en simultáneo con el deseo de encontrar la verdad para la práctica deseada, la que, paradójicamente, se traduce como *torá*. Un punto que puede iluminar esto es la traducción de אלאדיאן ואלנחל [*al-adyān wa'al-nihāl*], en el texto de Halevi, como "las *emunot* y las *datot*" en el escrito de ibn Tibón. Parece claro que aquí *datot* es la traducción, tal como se hace frecuentemente, de *adyān*, mientras que *emunot* la de *nihāl*, que normalmente significa en árabe "sectas" (sentido también dado, presumiblemente, por Halevi). Esto solo puede indicar los actos de judíos, cristianos y musulmanes. Ibn Tibón, al parecer, no deseaba usar (o no poseía en su vocabulario hebreo) un término que significara "sectas" y optó, por consiguiente, por *emunot*, no entendidas aquí como principios religiosos individuales, como en Sa'dya Gaon, sino como sistemas de creencias que

[5] ותהוד

forman grupos, curiosamente análogos al sentido de *faiths* en inglés moderno. No estoy seguro qué conclusiones sacar de esto, excepto sugerir tal vez algún tipo de intento cristianizante de categorización, por fe, de parte de ibn Tibón, intento que puede tener algún significado adicional en la continuidad de nuestro estudio –ver más abajo–.

En cualquier caso, en el siguiente pasaje, la semántica de *torá* para ibn Tibón parece nuevamente bastante clara, dado que él –algo típico de escritores judíos en árabe y traductores del árabe al hebreo– utiliza también *torá* para el término árabe *shariʿah*: "El sabio [ismaelita] respondió: 'Aquí en efecto han ocurrido milagros por su mediación [del profeta], pero ellos no son un signo necesario para la aceptación de su *torá* [*shariʿateh*]"[6]. El Kuzari responde que no es lógico que la gente acepte, sin milagro alguno, las palabras de un profeta como genuinamente provenientes de Dios, a lo que el sabio ismaelita responde:

> *"Miren, el libro de nuestra torá [árabe, kitābana] está repleto de palabras de Moisés y de los hijos de Israel y nadie niega lo que Él hizo al faraón y que Él abrió el mar y rescató a sus elegidos y ahogó a aquellos con los que estaba enojado y dejó caer para ellos el maná y la codorniz que los alimentó por cuarenta años en el desierto y que Él habló con Moisés en el Monte Sinaí…, todo esto es bien conocido y célebre, y nadie imagina que esto fue realizado con trucos o que fue imaginado" [1:9]*

A lo cual el Kuzari responde: "'Veo que necesito preguntar a los *yehudim*, que son el remanente de los hijos de Israel, porque yo veo que ellos son el argumento y la prueba para cualquier *baʿal dat*[7] de que el creador tiene una *torá* [*shariʿah*] en el mundo" [1:10]. Ibn Tibón traduce, en este caso, dos términos árabes diferentes como *Torá,* שריעה [*shari'a*] y כתאבנא [*kitābana*], "nuestra *torá*" –en la boca de un sabio islámico–, más precisamente, el Corán. Aunque el Kuzari, con bastante lógica, llega a la conclusión de que si, la evidencia de la naturaleza divina del Corán proviene del hecho de que refiere a Moisés y a los milagros que nadie niega, entonces debe ir directo a la fuente, a los *yehudim* y a su *Torá*; ibn Tibón traduce al hebreo ambos términos árabe-musulmanes como *torá*, a los que entiende casi como sinónimos. En ocasiones, su traducción de *dīn* como *torá* cuando refiere a la Escritura revelada de los pueblos del Libro, sugiere particularmente que tal palabra también pertenece al más amplio sentido de *torá* como *nomos,* al modo de vida de un pueblo, en el caso de la *torá* específicamente y, en esta

[6] Es interesante observar que, cuando Halevi cita un verso de la *Torá,* se refiere a él en árabe como אלתוראה [*al-tawrah*] (1:99).

[7] Según el texto de Qafih, esta combinación carece de un *Vorlage* árabe, pero probablemente atestigüe una lectura alternativa. El término puede ser leído como "poseedor de la ley divina" o algo similar.

ocasión para ibn Tibón, un modo de vida revelado por Alá.

Sin embargo, las expectativas del Kuzari de ser ampliamente recompensado por sus esfuerzos en consultar a un *yehudi* parecen quedar rápidamente frustradas:

> *Cuando uno de los sabios de los yehudim vino, el Kuzari le preguntó sobre su emuná [*אעתקאדה *tikādah]. El sabio comenzó: "Nosotros creemos en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob [*אסראיל*, árabe Israel], quien sacó a los hijos de Israel de Egipto con señales, maravillas y viajes, los alimentó en el desierto y les dio la Tierra de Canaán después de que pasaran a través del mar y del Jordán con grandes milagros y envío a Moisés con su Torá [shariʿateh] y miles de profetas después de él que les advirtieron sobre su torá [shariʿateh] y las buenas recompensas para el que la cumpliera, así como duros castigos para el que la denegara. Y nosotros creemos en todo lo que está escrito en la torá, y los asuntos son extensos". Entonces el Kuzari responde: "Yo estaba en lo correcto cuando había decidido no consultar a un yehudi, porque yo sabía que su memoria [tradición] se había perdido y su sabiduría había disminuido, porque la degradación y la pobreza no habían dejado en ellos característica positiva alguna. Tú debiste haber dicho, Oh yehudi, que crees en el Creador del mundo que lo organiza y lo conduce, y que te creó y te sostiene y discursos similares a este, que son comunes a cualquiera que tenga dat, y por lo que se persigue la verdad y el deseo de emular al Creador en su rectitud y sabiduría" [1:11-12].*

El cambio de אעתקאדה [*itikādah*] –opiniones, en árabe– al singular *emuná* en hebreo, parece nuevamente indicar un planteo de ibn Tibón, quien tiende al uso cristiano de "fe". El término árabe traducido en este caso por ibn Tibón como *dat* es nuevamente *dīn*, lo que parece aquí ser semánticamente señalado como diferente a שריעה [*shari'a*], *torá*, tal vez como la *Torá* particular frente al genérico/universal *dīn* (hebreo *dat*). El *jaber* está usando este último término, claramente, para referir a la *Torá* revelada por Moisés mientras que el Kuzari parece considerar esto como cierto tipo de particularismo que, en realidad, contradice aquello que tiene un poseedor de un *dat*: un tipo de deseo universal por la verdad y por la *imitatio dei*. El *jaber* inmediatamente vuelve en nombre de la *Torá* revelada: "De lo que usted habla es la *dat* lógica [*ʾal-dīn ʾal-qiāsī ʾal-siāsī*][8], a la cual lleva la especulación y en la cual caben muchas ambigüedades. Porque si usted pregunta a los filósofos sobre ella, encontrará que no acuerdan en una práctica y en una opinión" [1:13]. Por tanto, se

[8] Kogan lo traduce al inglés como "the syllogistic, governmental religion". Uno podría preguntarse por qué ibn Tibón no tradujo *ʾal-siāsi*, a menos que se trate de un simple error.

necesita claramente la revelación, *torá*. *Torá* es, entonces, un caso especial de *dat*.

El próximo texto ilustra esta interrelación entre *dat* y *torá* [*dīn* y *shariʿa*], aún más compleja desde el punto de vista de los célebres filósofos:

> *El filósofo dijo: "Una vez que ha internalizado este tipo de emuná*[9]*, no se preocupe por cuál torá [shariʿah] debe usted observar [*שרע תשרעת*] o por cuál dat [dīn] o cuál práctica o qué discurso o qué lenguaje debe utilizar para exaltar; o invente para sí mismo un dat [dīn] en aras de la sumisión y, para exaltar y alabar, para conducir sus conductas personales y aquellas de su familia y de aquellos de su ciudad, siempre y cuando ellos crean en usted y lo escuchen. O tome para sí mismo el dat de los nimusim hasikhliim que los filósofos crearon. Pero ponga su intención y oriéntese a la pureza de su alma" [1:1].*

Del texto de ibn Tibón se entendería que *torá* [*shariʿah*] y *dat* [*dīn*] son, en efecto, dos cosas diferentes: la primera, de hecho, parece una vez más referir a la escritura revelada (aunque el filósofo aparentemente rechazaría tal pretensión por los mismos motivos que está anticipando en este caso) y la segunda a aquella que es lógica, dado que se puede crear para uno mismo un *dat* o tomar la que los filósofos ya habían creado[10]. Ahora bien, *dat* en todos estos casos es la traducción hebrea, por parte de ibn Tibón, de *dīn* en el original árabe. A mi juicio, este párrafo impide la traducción de *dat* como "religión" dado que, más allá de lo que entendamos por "religión", esta no es comprendida (excepto en el *New Age*) como algo que una persona simplemente construye para sí mismo o deriva de una lógica filosófica. Incluso un filósofo debe usar un lenguaje que sus interlocutores comprendan. Una disciplina o un conjunto de prácticas parecen una lectura mucho más plausible en este caso.

Un enigma semántico adicional ha sido introducido aquí, a saber, el término *nimusim* (representando el griego *nomos* en el plural hebreo) que ha sido usado en la jerga de los filósofos para indicar reglas, modos y formas de vida. Esta es, por supuesto, una palabra con un pasado, cognada, así como ocurre con *nomos* cuando es usada tanto en la *Septuaginta* como en Josefo (y en otros escritores del ámbito judeo-griego, por ejemplo Pablo) para traducir *Torá* al griego. La palabra retorna ahora desde el griego al hebreo y al árabe (cristiano y judío). En contraposición a su uso en el judeo-griego como *Torá,* en su resonancia judeo-árabe generalmente significa normas de conducta

[9] Una vez más, el árabe señala אעתקאדה [*itikādah*].

[10] Véase la distinción en *Kalām* (teología islámica racional) entre "obligaciones intelectuales" y "obligaciones tradicionales", tal como fue explorada por Ehud KRINIS, "The Arabic Background of the *Kuzari*," *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 21 (2013), 20–22.

establecidas por los humanos (así como, incidentalmente, sucede en el hebreo moderno) y se opone a *torá*.

Encontramos nuevamente este vocablo, en muchas ocasiones, en el Kuzari y, entre otros, en el propio rabino. Intentemos ahora determinar un sentido completo de su uso:

> *Dijo el* jaber*: "Así es como era la gente antes de Moisés. Excepto por unos pocos, ellos fueron seducidos por los* nimusim *[árabe* nawāmis*] de las estrellas y la naturaleza, e iban de un* nimus *a otro* nimus *[*min nāmūs ilā nāmūs*], y de un dios a otro dios, y es incluso posible que ellos siguieran muchos de los [*nimusim*] y que olvidaran al líder y gestor que los puso [a los* nimusim*] para beneficio de ellos, creyendo que [los* nimusim*] producían beneficios aunque, en efecto, causan daño dependiendo de la preparación y del momento. El beneficio proviene de la palabra de Dios y el daño de su ausencia" [1:79]*

Halevi (o, mejor dicho, su personaje, el *jaber*) está tratando de convencer al lector de que, sin revelación o sacrificio, los actos cultuales son inútiles. Al principio de la sección, él presenta una elaborada parábola sobre un tonto que irrumpe en el gabinete de un doctor y distribuye drogas a diversas personas sin saber qué drogas son para cada enfermedad, cuánto suministrar, etc., de modo que, al final, muchos pacientes mueren. Algunos, sin embargo, observando que cierta droga es muy eficaz para un paciente en particular, ahora la quieren para sí mismos, conociendo muy poco cuán específica es su eficacia. Halevi, entonces, compara a la gente antes de la revelación con aquellos pacientes y sus necios sacerdotes. Ellos, observando que ciertas personas tenían éxito, pensaban que sus *nawāmis* (hebreo *nimusim*) debían ser los que causaban su prosperidad y, de tal modo, eran seducidos a seguirlos, pero cuando sus lealtades eran transferidas de un *nimus* a otro, e incluso de un dios a otro, olvidando al creador de tales *nimusim* y quien los utilizaba (el doctor), pensaron que las prácticas en sí mismas eran la causa de los beneficios, pero los *nimusim* causan daño cuando no son aplicados correctamente. El beneficio proviene de la Palabra de Dios y no solo de sus prácticas y el daño de su ausencia.

Esta analogía, en contraposición a otras que crea Halevi, es muy fuerte y reveladora. Está argumentando que la sinceridad del Kuzari y su culto, en muchos aspectos aparentemente idéntica al culto israelita, puede, sin embargo, generar efectos adversos, así como los medicamentos eficaces, cuando no son prescriptos correctamente, pueden causar un gran daño al cuerpo. Ahora bien, mientras que en el inicio del pasaje parece como si él se estuviera refiriendo a las instituciones –llámeselas "religiones" si se quiere– hacia el final es absolutamente claro que los *nimusim* no son las instituciones sino

las prácticas particulares, análogas a drogas y terapias específicas. Así, los *nimusim* tampoco pueden claramente interpretarse como "religiones".

El siguiente pasaje extiende y, en algún punto, complejiza este uso:

> *Dijo el Kuzari: "Volvamos a nuestro tema principal. Instrúyame: ¿Cómo comenzó su* torá *[árabe:* dīnukum*]? ¿Cómo se expandió y fue aceptada? ¿Cómo las opiniones que, en principio estaban divididas, se unieron? ¿Cuántos años tomó a la* emuná *[*al-dīn*][11] fundarse y construirse hasta ser completamente fuerte? Porque los principios de las* datot[12]*, sin dudas, [son establecidos] por individuos, quienes se fortalecen a sí mismos para diseminar aquello que Dios quiere que sea mostrado; ellas crecen, tanto ayudadas por su mismo poder o a causa de que surge un rey que las ayuda y fuerza a las masas en relación a ese asunto".*
>
> *Dijo el* jaber*: "Solo los* nimusim *[*al-nawāmis*] racionales, que comenzaron con gente, han surgido y se han desarrollado de esta forma y cuando son exitosos, él [que creó el* nimus*] dirá que fue ayudado e instruido por el Creador y cosas por el estilo, pero el* nimus *[*al-nāmūs*], cuyo origen proviene del Creador, surge repentinamente cuando Él dice; '¡Sea!', como dijo 'que exista', durante la Creación del mundo". [1:80-81].*

El mismo Kuzari presenta una perfectamente racional, histórica –uno debería decir casi moderna– narración del origen y el desarrollo de las *datot*. Nótese nuevamente que ibn Tibón es reacio a traducir el árabe דין [*dīn*] de otro modo que no sea *Torá* cuando se refiere a aquella de los judíos. El rabino, predeciblemente hasta aquí, argumenta que la narrativa sobre cómo nació el *dīn* y cómo se generalizó y se fortaleció, solo se aplica al tipo lógicamente derivado y racional de un *nimus*, pero el *nimus* revelado simplemente se convierte en una realidad con la propia creación de sí mismo. No es ni inventado por un ser humano ni requiere ningún proceso histórico para explicar su advenimiento o éxito. Cualquiera sea el modo en el que quisiéramos glosar נאמוס\נימוס, dado que alude en una ocasión a la racionalidad derivada de las prácticas de los filósofos y en otra a la *Torá,* en ningún caso parece coincidir con término europeo moderno alguno, incluyendo "religión". Más bien, parece un término que abarca ambos *nimusim*, por un lado la *Torá* y por el otro un modo de vida integral –los actos– de un pueblo dado; este último, generalmente presentado como

[11] Aquí, nuevamente, podemos observar la reluctancia de ibn Tibón a usar *dat* en referencia a los judíos.

[12] לאן מבאדי אלמלל [*leanna mabādi'a al-milal*], que puede entenderse como "el comienzo de las comunidades". Qafih presenta en este caso el hebreo עמים, traducible como pueblos o naciones. Es significativo que ibn Tibón eligió *datot* para esto, pero no tengo claras aún todas las implicancias de esta decisión.

derivado lógicamente de la acción humana y, aquél –*Torá*– como revelado por Dios.

Un ejemplo final sobre el empleo de *nimusim* en este trabajo podrá iluminar su uso. Después de una elaborada (y no particularmente iluminada) parábola acerca de un grupo de personas perdido en el desierto, algunas de las cuales encuentran el camino a la India donde son reconocidas por el rey y por el resto de la población e invitadas a condición de que todos observasen las reglas del monarca de la India, el *jaber* continúa y dice:

> *"Los (dueños de) los otros* nimusim[13] *no vieron nada de esto pero les dice: 'Reciban el culto del rey de India al igual que hicieron aquellos colaboradores y luego de la muerte arribarán al Rey y, si no lo hacen, él se alejará de ustedes y los torturará después de su muerte'. Algunos de ellos dijeron: 'Nunca nadie había venido hacia nosotros para decirnos que, después de la muerte, hay un paraíso o un infierno', pero la mayoría de ellos prefirió una ordenada y armoniosa sociedad y aceptaron el culto. Sus esperanzas en la recompensa fueron interiormente débiles pero externamente fuertes y fieles y ellos se agrandan y glorifican con su fe sobre los ignorantes" [1:109].*

En la solución de la parábola, tal como está, se nos cuenta que el rey de la India es Dios, el vagabundo que lo encontró, Moisés, y los colaboradores, los profetas hebreos, los cuales fueron a otros pueblos y les contaron la historia, gracias a la cual aceptaron el *nimus* de los israelitas y abandonaron sus otros *nimusim*. Es fascinante notar que, de acuerdo a Halevi, su aceptación no significa un cambio de fe, tal como esperaríamos según el régimen occidental de "religión", sino más bien una preferencia por la sociedad ordenada que presagia la *Torá*. Todo esto claramente milita en contra de una traducción anacrónica, endémica en la literatura que presenta estos términos como "religión". Intuyo, sin ser capaz de probarlo, que el hebreo *dat* está aquí más cerca del significado presente en el *Libro de Ester*, donde se nos informa, acerca de los judíos, que "sus *datim*[14] son diferentes a las de otros pueblos y ellos no hacen/ejecutan los *datim* del rey" (Esther 3:8), es decir, las reglas y las regulaciones, o leyes del rey[15], lo que no parece muy cercano, en efecto, a ninguna versión del uso actual de la palabra "religión".

[13] El árabe solo tiene ותלך אלנואמיס אלאכר [*wa tilka al-nawāmis al-akar*]. Ibn Tibón traduce muy naturalmente "los poseedores de otros *nimusim*".

[14] He construido esta forma bíblica no existente para distinguirla de *datot* en hebreo medieval.

[15] Véase *Ester* 9:10, donde un "*dat* es dado en Susa, en el capitolio, donde los diez hijos de Amán fueron colgados".

Nombrando a los pueblos

Una forma alternativa de abordar la cuestión en torno a si Halevi e ibn Tibón poseen un concepto similar a "religión" o una noción como "judaísmo" (incluso sin nombrarla) es observar de cerca la terminología que usan para referirse a distintos colectivos humanos en su mundo[16]. En el pasaje siguiente, vamos a observar una diferencia entre la terminología en árabe y aquella del hebreo de ibn Tibón, una diferencia que es instructiva:

> *Dijo el Kuzari [al filósofo]: "Yo encuentro sus palabras convincentes, pero ellas en realidad no responden mi pregunta, ya que yo conozco por mi cuenta que mi alma es pura y mis prácticas son apropiadas acorde al deseo del Creador. Y, sin embargo, aun así se me dijo [a través de un ángel en un sueño] que mi intención agradaba al creador pero no así mi práctica. Se sigue de aquí, ineluctablemente, que hay una acción que es deseable en sí misma y no proviene de una deducción lógica. Si este no fuera el caso, ¿por qué Edom e Ismael dividieron el mundo entre ellos luchando entre sí? Cada uno de ellos es puro de alma y su intención se orienta a Dios y ellos son modestos y ascéticos y ayunan y rezan pero cada uno continúa matando al otro y cree que su acción de matar es de gran rectitud y lo acerca al Creador, bendito sea. Y cada uno cree que el irá al paraíso y creer a ambos es lógicamente imposible" [1:2-3].*

El Kuzari argumenta que el filósofo no puede estar en lo correcto cuando afirma que las acciones son un asunto indiferente y que solo el "carácter" importa, dado que, aunque él mismo conoce que su corazón es puro, sin embargo ha sido muchas veces informado en un sueño de que hay algo deficiente en su práctica y que debe descubrir qué es. Claramente hay una práctica deseable, deseable en sí misma, pero no deducible a través de la lógica o la filosofía. Si la práctica correcta fuera indiferente o pudiera ser lógicamente derivada (y no a partir de la revelación), ¿por qué cristianos y musulmanes están peleando a muerte acerca de ella? De este pasaje se deduce que ibn Tibón no parece poseer terminología en hebreo para mencionar a cristianos y musulmanes y usa los *etnónimos* "Edom" e "Ismael" en su lugar. Esto es más llamativo ya que, en el texto árabe que traduce, encontramos *al-naṢārá wa al-muslimūn* (¡"cristianos y musulmanes"!)

El significado de este punto se potencia cuando hallamos el gesto repetido precisamente a continuación, con una adición:

[16] Véase GLEI y REICHMUTH, *op. cit.,* p. 254: "For the respective ethnic or religious groups (both of which are very difficult to distinguish in the Koran in any case) terms such as *umma* or *milla* ('people, community') are used".

> *Luego el Kuzari se dijo a sí mismo: "Preguntaré a Edom y a Ismael, ya que una de las dos prácticas debe ser sin dudas la deseada. Pero en cuanto a los* yehudim*, es suficiente lo que es obvio para mí a causa de su estado de opresión y su pequeño número y el hecho de que todos los desprecian" [1:4].*

Una vez más, el árabe señala "los cristianos y los musulmanes" [*al-naṢārá wa al-muslimūn*], lo que permitiría ver a los *yehudim* como el nombre de un grupo religioso pero, nuevamente, ibn Tibón usa solo el *etnónimo* para los otros dos grupos, sugiriendo que, a su juicio, *yehudim* es también un *etnónimo*. Todavía es más sorprendente no encontrar a ibn Tibón utilizando el término "Islam", cuando éste sí aparece en el texto de Halevi. En 1:5 leemos "Después él llamó a cierto sabio del Islam" [árabe: *al-Islam*] pero la traducción de ibn Tibón nos presenta ¡"uno de los sabios de Ismael"! Ibn Tibón parece estar resistiéndose (o, mejor dicho, su lenguaje se resiste) a una abstracción que parece, incluso incipientemente, nombrar aquello que incluso en un caso podría servir como nombre para una "religión".

En el siguiente pasaje, ibn Tibón parece satisfecho con referirse a los cristianos como *notzrim* luego, una vez más, de haber identificado a su sabio y al sabio de Edom. Reconozco que esto se debe al hecho de que en este caso Halevi se refiere a los cristianos como la *ʾumma* de los cristianos, siguiendo el modo musulmán de presentarse a sí mismos, así como también a otros colectivos, en el sentido de una *ʾumma*, un pueblo o sociedad política. Como me señalara la doctora Lena Salaymeh, "Cuando el profeta viajó a Medina, él suscribió un pacto de no beligerancia (un documento que a menudo es llamado "Constitución de Medina") con los judíos y otras tribus y este escrito indentificó a todos los firmantes como una *ummah* esto implica que *ummah* alude a una comunidad política"[17]. Es aún más llamativo, en mi opinión, la ocasión en que Halevi alude a los cristianos y judíos, así como también a los musulmanes, como *ʾummot*:

> *[El sabio edomita dijo:] "Y aunque no somos los hijos de Israel, somos más merecedores de ser llamados "hijos de Israel", dado que seguimos las palabras del Mesías y sus amigos entre los hijos de Israel fueron doce, en lugar de las tribus. Y luego un gran número de los hijos de Israel siguieron a esos doce y ellos fueron como levadura para la* ʾumma *de los* notzrim*. Nos hemos convertido en dignos de la grandeza de los hijos de Israel, y adquirimos fuerza y poder en las tierras y todas las* ʾummot *[*wa gamīʿ al-ʾumam*] son llamadas a esta emuná [*al-dīn*] y comandadas para unirse a ella para exaltar al Mesías y para elevar el árbol sobre el que fue colgado y todo lo que es semejante a esto" [1:4].*

[17] Salaymeh (comunicación personal, septiembre de 2016).

Frente a esto, si todas las *ʾummot* son llamadas a esta *emuná* [fe] –la Cristiandad– (la lengua árabe posee *dīn*), entonces la "fe" en sí misma difícilmente puede ser llamada *ʾumma* y sin embargo así sucede. Es la *ʾumma* compuesta por otras *ʾummot* que se reúnen en la creencia; por lo tanto, es una *ʾumma* para ibn Tibón y también una *emuná*. El orador "cristiano" habla en contra de la etnicidad e insiste en que es la fe la que justifica el nombre de "hijos de Israel". Es posible que ibn Tibón revele en este caso una gran atención a las particularidades del "cristianismo" sobre el pensamiento judaico o islámico, esto es, que los cristianos se consideran a sí mismos una "fe" y, por tanto, esta particular *ʾumma* puede ser definida como una *emuná*, una fe. En el contexto cristiano, donde hay una ideología explícita de que la creencia correcta es aquella que constituye tanto pertenencia como salvación, uno puede esforzarse en hacer una distinción entre algo que suponga "religión" y "nación", pero tal distinción es tan antinatural para los escritores judíos que ellos incurren en contradicciones e incoherencias para representarlas.

Voy a cerrar mi argumento en este apartado (sin sostener que he completado su tratamiento), tal vez apropiadamente, con un corto texto en torno al paraíso y al infierno.

> *"En cuanto a las recompensas venideras que son tan agradables para usted, nuestros sabios ya describieron el paraíso y el infierno y los midieron en anchura y longitud y narraron los placeres y las torturas, más de lo que otras* ʾummot qrovot *[árabe:* al-milal al-qarībah*][18] han narrado" [1:115].*

La terminología adoptada en esta ocasión por Halevi deja, al parecer, poco lugar para la duda. Los judíos, los cristianos y los musulmanes son considerados, a su juicio, como pueblos que pertenecen a *ʾummot* y no a *datot*. Ellos tienen *datot* pero, como hemos visto antes, estas difícilmente se asocien a "religión"; en realidad, la mejor traducción de *datot,* así como también de *nimusim,* ha de ser "actos". Uno debería concluir que no existe palabra en el árabe de Halevi o en el hebreo de ibn Tibón que signifique "judaísmo". Más aún, el mismo concepto está ausente en sus marcos contextuales, los cuales son mucho más complejos y matizados que los que tal término podría indicar. Este es el resultado de esta investigación y no se trata de un resultado negativo que niega la existencia del "judaísmo". Por más que Halevi se esfuerza mucho por encontrar distintas formas de nombrar aquello que está considerando, las vacilaciones entre *dat, shariʿa, nimus* (e incluso los aún más complejos matices en el uso de ibn Tibón) no permiten hablar de modo simple de judíos, cristianos, musulmanes, filósofos e indios –a veces grupos étnicos,

[18] Aquí ibn Tibón utiliza *ʾummot* para *milal* en el texto de Halevi, mientras que en otra parte emplea *datot*. La terminología no está firme de ningún modo.

a veces grupos caracterizados por ciertos "actos"–. Aunque no estoy en posición aquí de llevar a cabo un completo estudio del árabe y del judeo-árabe –y ello quedará como un desiderátum– la evidencia presentada del análisis del Kuzari sugiere claramente que el concepto de "judaísmo" fue ajeno, cuanto menos, a este escritor judeo-árabe clave de la Alta Edad Media.

La semántica del no judaísmo

Sin nuestras modernas abstracciones y con las posibilidades de cada una de las traducciones, la imagen es, en efecto, opaca; tan opaca como cualquier conjunto de actos humanos. No obstante, hay ciertos rastros de claridad. El análisis de la siguiente cita ayudará a señalar algunas pistas:

> *Dijo el* jaber*: "Yo veo que usted nos condena a causa de nuestra pobreza y penuria, pero es precisamente con esto que las grandes entre las* ʾummot *[*al-milal*] se glorifican a sí mismas [árabe* wa bihimā yatafākhar afdal hadhihe al-milal*], porque los notzrim se enorgullecen de sí mismos con aquel que dijo: 'Si uno te ha abofeteado en la mejilla derecha, pon la mejilla izquierda para él, y si uno toma tu capa, dale tu túnica'. Este y sus seguidores, durante cientos de años, recibieron impresionantes calumnias, torturas y asesinatos y esto es lo que los glorificó. De modo similar aquellos que sostienen la* torá *de Ismael [šarʿ al-Islam] y sus colaboradores, hasta que triunfaron, se gloriaron y se exaltaron a sí mismos a causa de aquellas personas y no por los reyes que se convirtieron en poderosos y cuyos reinos se hicieron enormes y cuyos carruajes eran hermosos. Se sigue entonces que nuestra cercanía a Dios es mayor que la que tendríamos si tuviéramos grandeza en este mundo".*

Primero voy a recapitular un aspecto que ha sido remarcado más arriba, esto es, que cristianos y musulmanes son señalados como *ʾummot* y no como *datot*. De manera interesante, sin embargo, en este caso los cristianos son presentados a partir de aquello que parece una señal de su lealtad afectiva y no como nación, Edom, como hemos visto en otros lugares. Por otro lado, los miembros del colectivo del Islam (quienes, ciertamente, en época de Halevi, incluían a los persas) son mencionados por el *etnónimo* Ismael (el cual debería designar propiamente a los árabes y no a los musulmanes). El mismo Ismael, sin embargo, se presenta como poseyendo una *torá*, lo que aparentemente se refiere al Corán pero también a un conjunto de prácticas, los actos que éste manda. Es importante notar que ninguno de los nombres aparece en este caso, como sí lo hace en el árabe. Para este último, Halevi utiliza *Islam* y su *shariʿa* mientras que, para el anterior, solo alude indirectamente a los cristianos citando el Evangelio sin mencionar a los pueblos que sostienen tal

Evangelio. Los nombres son, por lo tanto, significativos para nuestra evaluación del hebreo de ibn Tibón.

En este punto, el Kuzari interpone y enfatiza la idea de que este podría ser el caso de los judíos, quienes podrían haber sido dignos de elogio por su humillación, así como lo son los cristianos, dado que los hijos de Israel aceptaron su inferioridad voluntariamente, pero él sabe que, en el momento en el que tengan poder, matarán a sus enemigos. Los mismos términos se utilizan más abajo aludiendo a Israel y a su *Torá*, tanto en árabe como en hebreo, los que fueron respectivamente empleados antes en relación al *Islam/Ismael*, sugiriendo que una *shariʿa* es una *torá* que, según Halevi, diferentes *ʾummot* pueden tener y conservar (en todo caso, "los adherentes al libro"). La *Shariʿa*, sin embargo, no es la totalidad del Islam; ¿representa la *Torá* la totalidad de los actos de los judíos? El *jaber* continúa:

> *"Tú has encontrado mi punto más vergonzoso, rey Kuzar. Es cierto: si la mayoría de nosotros hubiera recibido de nuestra pobreza la sumisión a Dios y a su* Torá *[*šariʿateh*], la palabra divina no hubiera sido dejada solo a nosotros por tanto tiempo. Pero solo una minoría entre nosotros opina así. Hay, sin embargo, una recompensa para la mayoría también, porque ellos mantienen el exilio, sea voluntaria o involuntariamente, porque si ellos quisieran, podrían convertirse en compañeros del opresor, solo diciendo una palabra sin esfuerzo alguno y eso no es olvidado por el Juez justo. Pero si nosotros hemos estado sufriendo este exilio y esta pobreza para satisfacer a Dios como se debe, hubiéramos sido la gloria de nuestra generación esperando al Mesías y nos hubiéramos acercado más a la salvación que esperamos. Porque nosotros no aceptamos a nadie que venga hacia nuestra Torá solo con una palabra sino con prácticas que son llevadas por ellos con mucho esfuerzo, purificación y estudio, y circuncisión y muchas prácticas de la* Torá *[*wa aʿmāl shariʿa kathira*] y él debe seguir nuestro modo de vida… [*wa al-aḥrā an yasīr sīratanā*]*[19].

En este caso, pareciera que "nuestra *Torá*" significa el ingreso al colectivo judío (hebreo *giyyur*). *Torá*, como traducción de *shariʿa* de Halevi, debe ser entendida como algo más abarcador que un conjunto de prácticas puesto que uno podría haber pensado que podía entrar simplemente pronunciando una palabra como, de hecho, uno ingresa al Islam. El término debe aludir a una categoría más amplia que la ley o la práctica, aunque en la versión judía necesariamente incorpora muchas prácticas sin las cuales no

[19] שינהג כמנהגינו. El árabe en este caso anota ואלאחרי אן יסיר סירתנא [*wa al-aḥrā an yasīr sīratanā*], traducido por Kogan como "the best way of putting it is that he should follow our way of life,", lo que, si se entiende como yo lo propongo, debe ser traducido como "hacer nuestros actos".

puede hablarse de la *Torá* judía. Tal vez la *shariʿa* árabe en relación al Islam también tiene este doble sentido, por un lado, las prácticas requeridas y, por el otro, el sistema completo de pensamiento, representación, sentimientos y liturgia que subyace a tal conjunto de prácticas requeridas y de "leyes". En la parte final, Halevi se refiere a ella como "nuestro modo de vida" o, tal vez, "nuestros actos", el integro complejo de prácticas judías de principio a fin, de la cuna a la tumba, ciertamente no a una *abstraíble* o *extraíble* "religión"

La parte final de este pasaje conlleva este doble sentido pero también lo desordena:

> *"Y uno que ha se ha unido de esta forma, él y su progenie tendrán una gran porción en la cercanía al Santo Dios. Pero el guer que viene a nuestra Torá [*אלדכיל פי דין ישראל *al-dākhil fi dīn Isra'el]*[20] *no será igual al natural, porque solo los naturales son dignos de profecía mientras que, para los otros, la mejor de sus posibilidades es recibir las palabras proféticas y ser sabios o santos, pero no profetas" [1:113-115].*

Aquí, significativamente, Halevi no usa *shariʿa* –menos aún *torá*– sino *dīn*. La traducción de ibn Tibón sugiere claramente, como hemos visto antes, que él prefiere no utilizar *dat* cuando alude específica y exclusivamente a la tradición judía y sustituye con *Torá* tales instancias, aunque no de manera sistemática. Una vez más, esto sugiere que, a su juicio, *dīn* es, al menos aproximadamente, equivalente a *torá* pero traducido como tal solo (y con excepciones) cuando se refiere a la *Torá* de los judíos (o incluso a la de otros pueblos del Libro), aunque con una clara preferencia por *dat* cuando los seguidores de formas de vida no dadas por Dios están en cuestión.

En conjunto, poseemos tantas preguntas como respuestas, incluso más preguntas, pero estas no se hubiesen generado o siquiera las hubiésemos sospechado, si nos hubiéramos contentado con excluirlas utilizando palabras como "religión" o "judaísmo", términos que son completamente ajenos al vocabulario de ambos escritores judíos del siglo XII. Las abstracciones son impuestas por los traductores –a casi todos nosotros, casi todo el tiempo, incluso a quien escribe esto– filtrando experiencias antiguas y medievales a través de lentes fuertemente marcados por estructuras simbólicas que establecen drásticas distinciones entre la religión y lo secular y entre ley y religión. Los hombres premodernos simplemente no percibían las actividades humanas en términos de distinción entre lo que la gente hace y las abstracciones que explican dichas acciones, tales como "religión", "cultura" y "economía". Sin embargo, es importante clarificar esto, dado que no quiero ser malinterpretado. Cuando hablo de premoderno no estoy sugiriendo que

[20] El árabe no tiene un equivalente para *guer*, solo la paráfrasis "uno que entra al *dīn* de Israel". El término es una adición de ibn Tibón.

tales hombres hayan sido incapaces de hacer abstracciones. Según demostró claramente Fitzgerald[21], entre otros autores, la abstracción y distinción de categorías separadas en la modernidad sirvió a fines coloniales y capitalistas y no representa un progreso mental ni mayor capacidad cultural.

Al mismo tiempo, y esto es crucial para el conjunto de mis afirmaciones, podemos comenzar a ver un cambio entre la semántica judeo-árabe de Halevi y la del hebreo de ibn Tibón en el uso, por parte de este último, de *emuná* en referencia a un colectivo humano particular, al mismo tiempo que emplea *etnónimos* para referirse también a esos grupos. En efecto, el rechazo a comenzar nuestra investigación asumiendo el término/concepto "religión" es el que potenciará esta observación, permitiéndonos contestar la pregunta aún no respondida. Una vez más, Reed ha aportado una aguda y útil articulación:

> *Personally, I still remain skeptical as to the utility of these particular categories—in my case: primarily because of their lack of fit with the full range of the relevant data now known to us and because of their resultant simplification of what we increasingly know to be much more interesting, dynamic, and complex phenomena. In part, however, my skepticism reflects my own scholarly temperament: I tend to be wary of temptations to frame our inquiries into the past in terms defined foremost by disembodied "-isms" of modern invention, at the expense of taking seriously our premodern sources and their capacity to surprise us—not least by confronting us with potentially quite different ways of ordering knowledge, categorizing texts and ideas, and theorizing experience. Here as elsewhere, I tend to try to use such categories as sparingly as possible, only when able to articulate precisely how they prove useful, and always anxious about the dangers of collapsing the diversity of the premodern sources thereby labeled into anachronistically modern assumptions about which similarities and continuities are and are not meaningful or worthy of study*[22].

En el espíritu de la formulación de Reed, quisiera sugerir que también en este caso el hecho de abstenerse de utilizar modernas abstracciones, nos permite evitar el colapso de la diversidad de, incluso, dos contemporáneos cercanos como Yehuda Halevi y Yehuda ibn Tibón, particularmente en lo que es rudimentario, básico y sutil. Los dos aspectos más interesantes de la discusión son que ibn Tibón tenía disponible en su lexicón la palabra *emuná* en el sentido de un grupo de personas que comparten cierto conjunto de

[21] Timothy FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

[22] Annette Yoshiko REED, "Categorization, Collection, and the Construction of Continuity: 1 Enoch and 3 Enoch in and Beyond 'Apocalypticism' and 'Mysticism'" (2016). Trabajo no publicado.

opiniones o dogmas, y que tradujo *dīn* en ocasiones como *dat* y en otras como *torá*. ¿Existe algún marco explicativo que nos pueda ayudar a comprender esta diversidad? Sugeriré tentativamente una hipótesis que se revelará útil, espero de manera directa, proveyendo una fructífera dirección para el análisis o, indirectamente, de modo dialéctico, estimulando la producción de mejores marcos explicativos.

En *Imagine No Religion*, Barton y yo observamos que hay notables diferencias en el uso de *religio* y, especialmente, en el griego *thrēskeia,* entre diferentes tipos o géneros de textos cristianos en los siglos iniciales de nuestra era[23]. Textos de los siglos II y III que reclaman para el cristianismo el dominio del mundo y el reemplazo total de los poderes de su tiempo y del orden mundial no utilizan nunca *thrēskeia* para indicar "nuestro culto" como uno entre varios, sino solo para aludir a las odiadas y útiles prácticas de los otros. Cuando, sin embargo, los cristianos escriben de modo apologético, entonces *thrēskeia* aparece en tal sentido, como *nuestro culto entre otros*[24]. Por supuesto, esto no manifiesta la totalidad del significado complejo de "religión" que se desarrolló en la modernidad, pero presagia mínimamente, una voz en tal polifonía. Esto, al menos, presenta la posibilidad de que el concepto de "religión" como género con muchas especies y como algo separado de otras esferas, aparezca precisamente en contexto apologéticos de uno u otro tipo, por ejemplo, para tomar un caso evidente, la Paz de Westfalia. Teniendo en cuenta esto, es válido sugerir también que la diferencia entre el árabe escrito por Halevi, claramente para judíos árabes en *dar al-Islam,* y el texto hebreo de ibn Tibón, escrito para los judíos del mundo cristiano, responde a una estructura cultural realmente diferente que se desarrolló en estas dispares circunstancias.

A título de la comparación: un *Kuzari* cristiano

Un maravilloso texto del siglo X escrito en antiguo eslavo eclesiástico acerca de la cristianización de la Rus de Kiev posee sorprendentes afinidades con *El Kuzari* y provee, en alguna medida, sustento a mi muy tentativa propuesta presentada antes. No profundizaré demasiado aquí pero sí lo suficiente para mostrar cómo las diferencias con *El Kuzari* nos hablan de las distinciones entre cristianos y judíos en relación a nuestra pesquisa y, en ese caso, tal vez, nos proveen una explicación parcial de las diferencias entre los campos semánticos de Halevi e ibn Tibón. El texto comienza con una narración acerca de los rus como paganos y de su rey como saqueador y derrochador. En cierto momento, luego de fracasar en el intento de derrotar a los búlgaros, el soberano hace la paz con ellos y entonces:

[23] BARTON y BOYARIN, *op. cit.*
[24] *Ibid.,* pp. 200-214.

*[En el año 6494 (986)] Vladimir fue visitado por los búlgaros de fe mahometana [*вра*], quienes dijeron: "Aunque tú eres un sabio y prudente príncipe, eres ignorante [lit. "no conoces"] el pacto / ley / testamento / doctrina [*закон*]. Pero cree en nuestro pacto / ley / testamento / doctrina [*закон*] y reverencia a Mahoma". Vladimir preguntó: "¿Cuál es [la naturaleza] de su fe [*вра*]?" Ellos respondieron: "Nosotros creemos en Dios y Mahoma nos instruye en lo siguiente: debemos cortarnos nuestras partes íntimas, no debemos comer cerdo, no debemos beber vino; sin embargo, según consta, luego de la muerte se podrá disfrutar de los deseos carnales [lit. fornicación / adulterio] con mujeres. Mahoma dará a cada hombre setenta mujeres hermosas y, habiendo escogido a la más bella entre ellas, él les concederá todos los encantos y será la mujer de ese hombre. Consta que cada deseo carnal será permitido, pero quien es pobre en este mundo no será diferente en el próximo". Ellos también dijeron otras cosas falsas que, por recato, no se pueden escribir aquí. Vladimir los escuchó ya que él era muy dado a las mujeres y a todo tipo de indulgencia carnal [lit. fornicación]; esto explica por qué los escuchó con placer. Pero cortarse los genitales y abstenerse del cerdo y del vino le desagradó. "Beber –dijo– es el placer de los rusos. No podemos existir sin eso".*

La división conceptual entre la identidad "étnica" y "religiosa" es dramatizada por la descripción de estos prosélitos como búlgaros por etnicidad y musulmanes por "fe". En efecto, los búlgaros solo se convirtieron al Islam (según otra leyenda) aproximadamente dos años antes de los eventos narrados aquí[25]. La siguiente visita nos presenta otra sorprendente ligazón entre etnicidad y "fe":

*Después, los germanos de Roma vinieron y dijeron: "Hemos venido ya que hemos sido enviados por el Papa" y dijeron a Vladimir: "Esto es lo que el Papa dijo: «Tu tierra es igual a la nuestra, pero aún tu fe no lo es, ya que nuestra fe es luz; nos inclinamos ante el Dios que creó los cielos y la tierra, las estrellas y la luna y todo ser viviente, mientras que tus dioses no son más que madera»". Vladimir les respondió "¿Cuál es su pacto?" [*заповѣ*, lit. orden, ley]. Y ellos replicaron "Ayunar depende de la fuerza de cada uno. Si uno come o bebe, todo es para gloria de Dios, tal como nuestro maestro Pablo dijo". Entonces Vladimir dijo a los germanos: "Regresen al lugar del que vinieron, porque sus antepasados no habrían aceptado esto".*

[25] Esta historia, incidentalmente, es muy similar a la fábula rabínica que presenta a Dios ofreciendo la *Torá* a distintas pueblos, los cuales la rechazan a causa de sus diversas prohibiciones.

Luego de la visita de los "germanos" intentando hacerlo católico, la narrativa continua, por supuesto, con la visita de un proselitista judío, pero con algo de sorpresa acerca de quién se trata:

> *Habiendo escuchado esto, vinieron los judíos jázaros [*ждоиве козарьстии*], diciendo: "Hemos sabido que los búlgaros y los cristianos vinieron aquí a instruirte en sus respectivas fes [*вра*]. Los cristianos creen en el que fue crucificado, pero nosotros creemos en el único Dios de Abraham, Isaac y Jacob". Entonces Vladimir preguntó: "¿Cuál es su pacto?". Ellos replicaron: "Circuncisión, no comer cerdo o liebre y observar el Shabat". El príncipe entonces preguntó: "¿Dónde está su tierra natal?" y ellos respondieron: "En Jerusalén". Entonces Vladimir cuestionó: "¿Está realmente allí?". Ellos respondieron: "Dios se enojó con nuestros antepasados y a causa de nuestros pecados nos dispersó por [todos] los extremos [del mundo] y nuestra tierra fue dada a los cristianos". El príncipe entonces dijo: "¿Cómo pueden instruir a otros cuando ustedes mismos fueron expulsados y dispersados en el extranjero por Dios? Si Dios amara a ustedes y a su pacto [*tzakon*], ustedes no estarían dispersos en tierras extrañas. ¿Quieren que nos pase eso a nosotros?"*[26].

Una vez más, los representantes de la "fe" en cuestión son señalados por una identidad étnica separada de la marca de la "fe". De modo fascinante, estos judíos jázaros son precisamente los conversos o sus descendientes referidos en el más tardío *Kuzari*. Una vez más, ellos fallan en su persuasión.

No es necesario decir que este fracaso también es seguido por la última y exitosa visita de un estudioso greco-ortodoxo que tiene éxito en convertir a la Rus pagana al cristianismo ortodoxo. Tal como en *El Kuzari*, el bando "ganador" posee la parte del león del texto. Lo que es importante para la presente investigación –y hay mucho más para decir acerca del texto en adición a lo que ya ha sido escrito sobre él– son los términos a partir de los cuales las alternativas son nombradas. Aunque falta un estudio filológico de las palabras traducidas como "fe" y "pacto" aquí, puede verse desde las propios características del texto que algo diferente sucede aquí discursivamente en relación a lo que encontramos en *El Kuzari*: concretamente el origen étnico y geográfico, y la "fe" son explícitamente divididos: los católicos son germanos, los búlgaros son musulmanes (una aparente rareza) los judíos son jázaros (¡!) y los cristianos ortodoxos son griegos. Al contrastar esto con la identificación de judíos como Israel, cristianos como Edom y musulmanes como Ismael en

[26] DMITRIEVA [sostavlenie i obshchaia redaktsiia L.A.] y D.S. LIKHACHEVA, *Pamiatniki Literatury Drevnei Rusi: Konets XV-Pervaia Polovina XVI Veka*, Pamiatniki Literatury Drevnei Rusi, Moscú, Khudozh, 1984, pp. 98–101. Cito aquí una nueva traducción del antiguo eslavo eclesiástico realizada para mí por la profesora Florentina Badalanova Geller, a la cual también estoy muy agradecido por su ayuda invaluable.

El Kuzari, puede verse la diferencia que la no identificación por “religión” hace: por lo tanto *El Kuzari* no necesita usar ningún término cognado de “judaísmo”, una abstracción que podría nominar una “religión” putativa que claramente no existe en su mundo cultural.