

Configuración textual del topos cuevas en las literaturas apócrifa, bíblica y rabínica. El caso del libro de Janój (Henoc)

Textual configuration of the cave topos in the apocryphal, biblical and rabbinic literatures. The case of the book of Hanoch (Enoch)

Efron, Andrés Julio



Andrés Julio Efron

andresjefron@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

De Signos y Sentidos

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

ISSN-e: 1668-866X

Periodicidad: Anual

núm. 23, e0019, 2022

designosysentidos@fhuc.unl.edu.ar

Recepción: 20 Marzo 2022

Aprobación: 15 Abril 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/604/6043517003/>

DOI: <https://doi.org/10.14409/ss.2022.22.e0019>

Resumen: El presente artículo propone una ruta de lectura que presenta al topos “cueva” como una construcción textual y simbólica, arraigada a diversas fuentes religiosas, místicas y literarias. La cueva en estas fuentes se configura como un espacio iniciático, como umbral y como pasaje que produce una transformación epistémica en quienes la transitan. En este sentido, el propósito de este trabajo será indagar de qué maneras se construye el topos cuevas en diversas fuentes textuales a partir de un recorrido más amplio que buscará comprender las nociones de espacio- santidad- espacio sagrado- textos en la antigüedad, en particular de la antigüedad del Pueblo de Israel. Para ello, se realizará un recorrido textual por diversas fuentes bíblicas canónicas, por textos bíblicos apócrifos, como los manuscritos de Janój (Henoc), por escritos que pertenecen a la tradición rabínica oral (*Talmud*, *Midrash* y *Agadah*), entre otros. Lo oculto, lo revelado, lo sagrado, lo profano, la luz, la oscuridad, la verdad, la mentira, la maldad y la justicia, la transmisión y la cultura son algunas de las categorías que serán abordadas en el presente texto.

Palabras clave: manuscritos del Mar Muerto, Libro de Henoc, literaturas rabínicas, bíblicas y apócrifas, bíblicas y apócrifas, transmisión y cultura.

Abstract: *This article proposes a reading route that presents the topos "cave" as a textual and symbolic construction, rooted in various religious, mystical and literary sources. The cave in these sources is configured as an initiatory space, as a threshold and as a passage that produces an epistemic transformation in those who walk through it. In this regard, the purpose of this work will be to investigate in what ways the cave topos are constructed in various textual sources. This will be carried out from a broader perspective that will seek to understand the notions of space-holiness-sacred space- texts in antiquity, in particular the antiquity of the Israel's people. This will be performed from a textual tour will be accomplished through various canonical biblical sources, through apocryphal biblical texts, such as the manuscripts of Janój (Enoch), through writings that belong to the oral rabbinic tradition (Talmud, Midrash and Agadah), among others. The hidden, the revealed, the sacred, the profane, light, darkness, truth, lies, evil and justice, transmission and culture are some of the categories that will be addressed in this text.*

Keywords: *Dead Sea scrolls, book of Henoc, biblical and rabbinic literatures, transmission and culture.*

INTRODUCCIÓN

El hallazgo de los manuscritos de las cuevas de Qumrán en Israel a mediados del siglo XX cambió de manera radical los saberes y conocimientos sobre la antigüedad en la cultura occidental. El impacto fue no solo hacia el mundo religioso bíblico, sino también para diversos campos disciplinares como la historia, la antropología, la filosofía, la literatura, entre muchos más.

Estos manuscritos posibilitaron la recuperación de textos que se creían perdidos, descubrir otros que aparecían mencionados en diversas fuentes, pero no había registros, versiones diferentes de libros bíblicos existentes, escritos inéditos para el público de expertos y mucho más. Todos ellos permitieron precisar y ampliar el mundo de los estudios bíblicos, pero, al mismo tiempo, revelaron aspectos históricos desconocidos, como el modo de vida de los habitantes de Qumrán (las reglas de la comunidad). Junto con estos hallazgos textuales, se sumaron descubrimientos arqueológicos significativos producto de excavaciones en la zona que enriquecieron el conocimiento sobre la antigua Israel (artefactos, cementerios, ruinas, etc.).

Desde entonces, y hasta la actualidad, las investigaciones que se realizaron en torno a estos hallazgos textuales y arqueológicos han sido numerosas y prolíficas, sin embargo, es factible hallar todavía caminos nuevos de lecturas e interpretaciones. En este sentido, el presente artículo se propone indagar una ruta de lectura que permita comprender el topos “cueva” como una construcción textual y simbólica, arraigada a diversas fuentes religiosas, místicas y literarias.

El lugar donde fueron hallados los rollos no es casual y, además de explicaciones arqueológicas, históricas, geográficas acerca de por qué esos textos fueron escondidos allí, se puede pensar que las representaciones simbólicas en torno al topos “cueva” y a las ideas asociadas a él, fueron abonando un campo de conocimiento y prácticas que condujeron finalmente a ocultar los manuscritos dentro de cuevas.

El propósito de este artículo será indagar cómo se construye el topos cuevas en diversas fuentes textuales a partir de un recorrido más amplio que buscará comprender las nociones de espacio- santidad- espacio sagrado- textos en la antigüedad, en particular de la antigüedad del Pueblo de Israel. Muchas de estas categorías aparecen en fuentes bíblicas canónicas, en textos apócrifos y rabínicos, entre otros. Por esto, se recurrirá a ellos para encontrar puntos que permitan “echar luz” (la luz versus la oscuridad es una característica de la cueva) sobre estas cuestiones. Además de textos bíblicos de la versión masorética, se acudirá a otros de la tradición rabínica oral (*Talmud*, *midrash* y *Agadah*), como también a los manuscritos de *Janój* (Henoc) como referencia para explicar algunas de estas nociones.

CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LAS CUEVAS

Las cuevas, o *mearót* en hebreo, donde se hallaron los manuscritos de Qumrán^[1], se encuentran en montañas que, por sus características geográficas, no son de fácil acceso. Terrenos sinuosos y escarpados hacen que llegar hasta allí sea una tarea peligrosa y complicada. Esta zona ofrecía un lugar ideal para esconder textos que se consideraban sagrados y que debían ser preservados de la destrucción, en particular en el agitado contexto histórico que vivía la sociedad judía de ese momento bajo el dominio romano.

Una primera aproximación a las categorías de escondido y oculto se asocia a las cuevas como un lugar de *guenizot*. Estas últimas están relacionadas con el nombre hebreo que reciben los manuscritos: *hameguilot hagnuzot*, los rollos ocultos o escondidos.

Lo oculto (*ganuz*), nombra un espacio que en el judaísmo está destinado a guardar aquellos textos y elementos rituales sagrados que quedan inutilizados, pero que debido a su condición de santidad no pueden ser desechados como cualquier otro objeto. El destino será un cementerio, a través del entierro, o un depósito denominado *guenizá*. En muchas comunidades judías del mundo se utilizaba (y aun se lo hace) este espacio con estos propósitos; una de las más conocidas ha sido la *gueniza* del Cairo en la cual se hallaron, entre otros, el texto de Ben Sira en hebreo y el documento de Damasco.

Las cuevas podrían haber oficiado de *guenizot* para rollos que, por alguna razón, quedaban inutilizados de acuerdo con la ley judía. Esto queda corroborado por el hecho de que, según las excavaciones realizadas en la zona de Qumrán, que se presume existía una ciudad donde vivían los esenios, había una sección de bibliotecas de varios pisos, uno de los cuales estaba destinado para la copia de manuscritos (*scriptorium*). El sacerdote De Vaux fue uno de los que abonó esta teoría y a la cual muchos otros investigadores contemporáneos suscriben (Roitman, 2020). De este modo, es probable que aquellos textos que quedaran *psulim*, es decir, no aptos para su uso en términos religiosos, se hayan depositados en estas cuevas aledañas a Qumrán.

Las funciones que las cuevas cumplieron en la antigüedad son variadas, no obstante, persiste en ellas un sentido de santidad y singularidad relacionado con lo divino que estaba presente en la conciencia del pueblo judío desde tiempos remotos, en particular en relatos bíblicos (canónicos y apócrifos) asociados a la cueva. Estas características de las cuevas podrían haber impactado en el modo de concebir ese tipo de espacios sagrados, es decir, como lugares donde la presencia divina se encuentra más presente y, por lo tanto, mejor preparados para la preservación de los textos. Al respecto, uno de los apócrifos encontrados en Qumrán como es el libro de *Janój* (Henoc), expresa esta idea acerca de la necesidad de preservar los escritos:

Ahora, hijo mío, Matusalén, voy a decirte todas estas cosas y te las escribiré: todo te he revelado y te he dado los libros de todo esto. Conserva, hijo mío, el libro de mano de tu padre, para darlo a las generaciones eternamente. Sabiduría te he dado, a ti, a tus hijos y a tus descendientes, para que transmitan a sus hijos por generaciones esta sabiduría superior a su pensamiento. (Henoc I: 82)

Para ampliar la noción de espacio sagrado en la antigüedad y los antecedentes textuales bíblicos que refieren a las cuevas, es necesario realizar algunas precisiones.

EL ESPACIO SAGRADO DESDE LA PERSPECTIVA JUDÍA

Mircea Eliade expresa que “para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras” (1998:21). Esta definición se vincula con la categoría judía de *kedushá*, traducida al español como santidad y *kadosh* como santo o sagrado, sin embargo, el verbo *lekadesh* significa literalmente separar, distinguir, hacer singular. Para la conciencia judía antigua y actual también, un tiempo o espacio *kadosh*, es un tiempo y un espacio diferenciado, distinto, singular que se define en oposición a otros espacios y tiempos. La singularidad viene dada por la hierofanía, por la presencia o revelación divina que tuvo ese lugar o por objetos que contienen la palabra divina que convierten a esos espacios en sagrados, es decir, separados.

La distinción del espacio sagrado es visual y ritual. En el caso de la cueva, es la abertura que oficia de entrada a ella y que corta, separa, la fisonomía del resto del terreno; en el caso de las montañas de Qumrán es posible observar que en lo macizo de su contextura emergen pequeños orificios que rompen la uniformidad del terreno y lo distinguen. Asimismo, se diferencia del espacio exterior, desprotegido e iluminado (aunque sea la noche, a través de las estrellas y la luna) y la cueva como un espacio cerrado y oscuro. En cuanto a lo ritual, en los espacios sagrados no se ingresa como a los otros lugares: en el judaísmo los hombres portan la kipá o solideo y, en el caso del Islam, se debe descalzar antes de entrar a una mezquita.^[2]

El caso emblemático de la delimitación de un espacio otro y diferente con sus propias reglas, las leyes divinas, es el de la zarza ardiente y Moisés. En el libro de Éxodo, Dios le dice: “No te acerques aquí. Arroja

tus calzados de sobre tus pies, ya que el lugar en que tú estás de pie, en él, tierra consagrada es. (Cap. III: 3). El término que utiliza para tierra consagrada es “*Admát Kódesh*.. *El kodesh* como lugar separado, distinto del resto, un espacio signado por lo divino y lo espectacular: un arbusto que se quema, pero no se consume. Como se verá más adelante, el espacio sagrado trasciende el sentido de la espacialidad terrenal e instauro otro orden.

La concepción de *kedusha* como separación o diferenciación divina, proviene de la misma definición del Dios bíblico como divinidad diferente y única. En Levítico 19, se expresa: “Habló Adonai a Moshé diciendo: Habla a toda la congregación de los hijos de Israel, y diles: ¡Consagrados! habréis de ser, ya que Santo Soy Yo Adonai, vuestro Dios”. Si bien la traducción del pasaje bíblico utiliza los términos de sagrado y santo, la versión masorética utiliza la raíz léxica K.D.SH: “Kedoshim habréis de ser ya que kadosh Soy yo Adonai vuestro Dios”. En este caso, la diferenciación y distinción que le solicita a Israel de otros pueblos (en cumplimiento de leyes y conductas éticas) es porque él también es distinto de otros dioses, justamente, de los dioses de los otros pueblos a los que se les pide diferenciarse. Es un Dios único y uno, distinto, Kadosh.

En lo que respecta a las asociaciones que guarda el espacio con lo divino, es de destacar que dos de los nombres que recibe Dios en hebreo, tanto en los textos bíblicos canónicos como en la literatura rabínica y apócrifa, es el de *Makóm* y *Shejiná*. Cabe recordar que muchos de los nombres hebreos otorgados a Dios refieren a alguna cualidad o atributo^[3] particular de Él. *Makóm* y *Shejiná* aluden a la dimensión espacial de lo divino que puede hacer diferente, *kadosh*, un espacio de otro; *Makóm* es literalmente lugar, mientras que *Shejiná* es traducido al español como providencia o presencia divina o espíritu santo. No obstante esta traducción, *Shejiná* está formada por la raíz léxica hebrea SH. J. que significa habitar, morar, albergar, establecerse. Es la presencia de Dios que habita, que protege los lugares y que le otorga santidad, esto es, diferenciar los espacios de otros donde no se encuentra la *Shejiná*. En la *Torá*, en el relato del tabernáculo con la nube que permanecía encima de él o se movía según el pueblo avanzaba por el desierto, se la vincula con la *shejiná*.

El Midrah^[4] Shemot Raba (45) expresa: .Dijo Rav Huna en nombre de Rabi Ami: - ¿Por qué se denomina a Dios “El lugar” (hamakom)? Porque es el lugar del mundo, pero el mundo no es Su lugar. (Barylko, 1996: 34).

De acuerdo con esto, en su concepción de Infinito, Dios contiene a todo el espacio^[5] y lo sostiene, pero “el mundo no es su lugar, es decir el mundo no reduce la presencia divina, no la constriñe” (Barylko, 1996: 34).

Con relación al espacio sagrado, Rajel Elior, define al espacio sagrado como:

un espacio invisible que trasciende el tiempo y el lugar y cuya singularidad es su diferenciación decisiva; esto posibilita que la presencia de Dios (Shejina) habite allí. Este espacio está relacionado con la revelación divina y con los límites de pureza y santidad eternos que se encuentran en la dimensión celestial. (2009:181)

Según esta autora, la trascendencia del tiempo y el lugar del espacio *kadosh* hace su diferencia. El límite entre estas categorías se vuelve impreciso, borroso y se pierde la noción de tiempo y espacio que son característicos de la experiencia terrenal. Janoj, sobre el cual se volverá más adelante, es preso de este fenómeno en su viaje por la dimensión celestial, acompañado de los ángeles y donde conoce los distintos niveles del cielo (Henoc I). La experiencia y el conocimiento que tenía sobre el tiempo y el espacio se ven alterados y quebrados por este nuevo mundo, el celestial. A ello responden las insistentes preguntas que les realiza a los diferentes ángeles que lo asisten en esta travesía.

La cueva podría verse como ese lugar en el cual se pierde la noción de tiempo y espacio. La permanencia en este lugar oscuro puede provocar una desorientación temporal respecto del momento exacto del día en que nos encontramos.

La cueva se define como un espacio cerrado opuesto al abierto, un espacio oscuro frente a la luz. Lo oscuro, en su dimensión mística, establece un conocimiento reservado para pocos, un saber de las cosas que solo los elegidos por Dios pueden descifrar o “echar luz”, tal como Janoj con las revelaciones divinas. Al respecto, por ejemplo, los esenios se autodenominaron como “los hijos de la luz” (la luz del conocimiento, de la divinidad y la verdad) frente a los “Hijos de las tinieblas” (los enemigos: los romanos y todos sus aliados).

LA CUEVA EN EL TANAJ

Para analizar la cueva en el TANAJ^[6] (Primer Testamento), se tomarán dos episodios bíblicos donde aparece: la primera, la cueva de *Majpelá* que compra Abraham para enterrar allí a su familia (Génesis XXII); la segunda, la cueva cerca de *Ein Guedi* en la que se esconde David cuando escapa del Rey Saúl que pretende matarlo (Samuel I: XXIV).

La narración sobre la *mearat hamajpela*, la cueva doble, relata la compra de Abraham, de manos del Hitita Efron hijo de Tzojar, de una cueva y una parcela de campo para que pueda ser enterrada allí su familia. Si bien la cueva en este relato no posee un alto protagonismo, la historia supone algunos detalles relevantes que pudieron haber colaborado con el imaginario acerca de la santidad de estos espacios.

En primer lugar, Abraham busca un proceso de *kedushá*, es decir, de separación y distinción. Es el primer hebreo y el que da origen al pueblo, por esto se separa y diferencia del resto de su familia al abandonar su natal *Ur Casdim*. De este modo, crea un pueblo nuevo y distinto en una tierra nueva y diferente. Con la misma impronta, busca un lugar diferente para enterrar a sus familiares: una cueva y doble.

En segundo lugar, la cueva, en su aspecto oscuro, semejaba al mundo de los muertos que en la antigüedad bíblica se denominaba *Sheol*. La cueva constituía un espacio diferente que daba “santidad” en su calidad de lugar distinto destinado a los fallecidos.

El relato del episodio de David en la cueva cercana a *Ein Guedi* es muy significativo ya que este lugar conforma parte de la zona de montañas con cuevas cercanas a Qumrán y en las cuales fueron hallados los diferentes manuscritos.

La historia es conocida: después que le informan a Saúl que David se encontraba en la zona de Ein Guedi, aquel se dirige hacia allá e ingresa a una cueva donde también se encontraban David y sus hombres. Saúl no ve a David ya que éste se hallaba en el interior de la cueva, oculto, aunque David y sus hombres sí pudieron divisar al Rey. David desiste de la moción de sus soldados de matar a Saúl y, en cambio, se acerca hacia él sin ser visto y le corta un pedazo de su túnica. Más tarde, David sale de la cueva y establece un diálogo con Saúl en el que le muestra el pedazo de túnica y le hace saber que su intención nunca fue asesinarlo, aunque si lo hubiera querido lo podría haber hecho. Este relato merece algunas consideraciones y precisiones.

El ingreso y permanencia en la cueva supone, como se indicó, una ruptura con la homogeneidad del espacio (Eliade, 1998) y, al mismo tiempo, la conformación de un espacio invisible que trasciende el tiempo y el lugar (Elior, 2009). Lo que sucede allí no se condice con lo ocurre en otros lugares.

En primer lugar, en este espacio diferenciado se produce un encuentro inesperado entre dos enemigos acérrimos que deciden no asesinarsen. “Algo” parece interrumpir ese encuentro violento. En segundo lugar, estos enemigos son el primer Rey de Israel y el futuro monarca de quien, además, descenderá el futuro Mesías para el pueblo hebreo; una reunión un tanto atípica entre dos personajes importantes en la historia de Israel. En tercer lugar, se ponen de manifiesto tres de las características de la cueva y del espacio sagrado: la oscuridad, la invisibilidad y lo oculto. Estas tres convierten al hecho relatado en un suceso místico que rompe con las reglas de la lógica para dar ingreso a otra asociada a lo divino: los enemigos no se hacen nada, uno no ve al otro, uno permanece en la oscuridad absoluta mientras que el segundo tiene la posibilidad de ver y ser invisible en la oscuridad. David comienza a gestar una luz que le posibilita ver, una cualidad que Saúl pierde y que David necesitará para su futura función^[7].

Por último, el término que se utiliza para describir el lugar exacto de la cueva en la que se ubicaron David y su gente es “En la parte más interna de la cueva” dice la traducción al español (Katznelson, 1996:486). “En la parte más interna” se reduce en hebreo a “*iarketéi*”. Efectivamente, ellos se encontraban en un lugar bien escondido, en el interior mismo de la cueva, ocultos del ojo exterior. Este mismo circunstancial es utilizado en la narración del profeta Jonás cuando describe que descendió a la parte más profunda del barco (*iarketéi hasfina*). Tanto la cueva como la profundidad del barco comparten la oscuridad, lo oculto y el ser invisible para Saúl o, en el caso de Jonás, de Dios. En ambos casos, estos espacios son iniciáticos y preparan a estos

personajes para atravesar pruebas y adquirir conocimiento que les será útil en sus futuras funciones políticas (en el caso de Jonás, la permanencia en lugares oscuros continuará cuando se encuentre en el vientre del pez grande).

Sobre este último episodio, o sobre los diferentes refugios en cuevas que ha tenido David, hay un relato que pertenece a la *Agadá*, relatos de la tradición rabínica que también circulaban por aquella época y eran conocidos por muchos habitantes de la antigua Israel^[8].

Cuando se escondió David de Saúl en la cueva, el Santo Bendito Sea, envió una araña que tejió la entrada de la cueva y la cerró. Fue Saúl y vio la entrada de la cueva con la telaraña y dijo: -Seguro no entró nadie aquí, porque si lo hubiese hecho, la telaraña estaría rota en pedacitos. Y Saúl se fue de allí y no ingresó. Y cuando salió David y vio a la araña, la besó y dijo: -Bendito el que te creó y Bendito seas tú. (Alfa Beita de ben Sira, 1915:47)

Este relato presenta, en consonancia con el texto bíblico, a la cueva como un espacio distinto, signado por lo divino donde ocurren hechos más allá de la lógica humana. Si bien es una narración ficticia, en la misma se describe como “normal” una interacción fluida entre los humanos y Dios, donde los límites no son claros, e incluso donde David besa a la Araña. Si nos atuviéramos al desarrollo del pensamiento griego, se podría esgrimir que esta historia, en la cual los dioses intervienen por los humanos, pertenece al período mítico anterior al logos. Sin embargo, y aunque se presentan algunos elementos que podrían confirmar esta tesis, en la experiencia religiosa judía no hay una oposición entre logos y mito o, al menos, no es una distinción relevante. Al respecto expresa la filósofa Sperling:

No puede haber, en hebreo, un logos acerca de Dios, porque no hay logos, y porque nada se puede predicar de Él, ya que ni siquiera se puede formular el predicado existencial: Dios es^[9]. El judaísmo no es lógico ni ontológico ni teológico. Imposible construir un saber-en términos de logos-acerca de un Dios incognoscible, innombrable e impredicable. (1995:103)

Con relación al relato agádico, es posible observar a la cueva como ese espacio diferenciado, protegido, en el cual sucede algo fuera de la percepción del tiempo y el espacio humano, donde lo divino tiene un protagonismo importante. Algunas fuentes indican, basándose en esta narración, que la forma que adquirió la telaraña fue la de la estrella de David, en hebreo *maguén* (protector) David (Protector de David).

LA CUEVA COMO UMBRAL, PASAJE Y TRANSFORMACIÓN

Como se ha explicado con anterioridad, el topos cueva entraña y sintetiza una concepción dualista de la experiencia humana característica de la antigüedad y que se construye a partir de pares conceptuales antagónicos. Verdad y mentira, luz y oscuridad, revelado y oculto, divinidad y humanidad, entre muchos otros. En esta visión de la historia, en ocasiones, los límites entre los pares no son claros y tienden a diluirse, en particular aquellos que describen experiencias místicas y religiosas. En estas últimas, la humanidad y la divinidad interactúan, los humanos habitan el cielo y los ángeles la tierra. *Janój*, por ejemplo, es llevado al cielo para conocerlo con el propósito de que pueda descender después con conocimientos importantes para la humanidad. Incluso, en la versión hebrea de *Janój*, se lo ve como un ángel transformado por Dios que pasa de ser Humano a divino: Metatrón. En cuanto a los ángeles, estos descienden a la tierra, se “corrompen” con los humanos y se acuestan con mujeres quienes dan a luz a seres gigantes (*Nefilim*) (Henoc I; Génesis: VI).

En esta línea, la tradición rabínica le ha dedicado un tratamiento especial a la cueva donde se articulan algunas dualidades, características de la antigüedad. En una *agadá* que se halla en el *Talmud* Babilonio, se relata una historia sobre unos de los Rabies y sabios más importantes de su época, RASHBI, acrónimo de .abi Shimón .ar .ojai, quien vivió en la época de dominio romano sobre Judea^[10].

Con la conquista de la zona de Judea en Israel por parte del Imperio romano y la respectiva pérdida de la autonomía del gobierno judío, la situación política, social y religiosa se complejizó. Este dominio nunca fue visto con buenos ojos y se registraron numerosos levantamientos armados en contra de los romanos cuyo

desenlace más significativo fue la destrucción del Segundo Templo (70 E.C.). A raíz de este episodio y con el fin de acallar las continuas revueltas judías, el Emperador Adriano decreta una serie de restricciones entre las que se encuentran la prohibición de estudiar Torá y de realizar todo tipo de ceremonias judías. Junto a esto, se inician persecuciones y matanzas a aquellos judíos que desobedecieran estos mandatos. El Famoso Rabi Akiva y otros nueve eruditos fueron masacrados y cayó también un edicto de muerte sobre RASHBI. Este es el origen de la siguiente *agadá*.

Fue Rabi Shimón Bar Iojai y su hijo y se escondieron en una casa de estudios. Cada día su mujer les llevaba comida y ellos comían. Cuando los decretos romanos antijudíos se agravaron le dijo a su hijo: “Yo sé que las mujeres no tienen mucha resistencia y si algún romano la captura y la tortura de seguro que nos delatará” Fueron y se escondieron en una cueva. Se hizo un milagro y un árbol del algarrobo y una fuente de agua fueron creados para ellos. Se sentaban en la arena y se sumergían en ella hasta sus cuellos y estudiaban Torá todo el día. En la hora de la oración (las plegarias) se vestían, se cubrían y oraban. Luego de la oración se sacaban sus ropas para que no se les gaste. Así permanecieron durante doce años en la cueva.

Vino el Profeta Elías y se paró en la entrada de la cueva. Habló y dijo: “¿Acaso no sabe Bar Iojai que el César ha muerto y el decreto quedó anulado?” Salieron de la cueva Rashbi (Rabi Shimón Bar Iojai) y su hijo. Vieron a un grupo de hombres arando y sembrando el campo. Dijeron: (Rashbi y su hijo) “abandonan el estudio de la Torá y se dedican a trabajar para ganarse el sustento.” Y cada vez que miraban un lugar lo incendiaban con sus ojos. Salió una voz que les dijo: “¿Salieron para destruir nuestro mundo? ¡Vuelvan a su cueva!”

Regresaron y se asentaron nuevamente en la cueva otros doce meses más. Al finalizar el período dijeron: “El juicio de los malvados es de doce meses” (Mishná. Eduiot 2:1) Salió una voz y les dijo: “¡Salgan de su cueva!” Salieron. Y cada lugar que Rashbi hería con su mirada en realidad lo curaba”.^[11]

Algunas consideraciones a partir de este relato.

Lo escueto de la escritura en el relato anterior puede llamar la atención de un lector no avezado en la lectura de textos talmúdicos o cabalísticos. Este tipo de relatos se caracteriza por una economía discursiva que deja huecos que solo un lector experto puede completar. Los textos talmúdicos configuran lectores activos y eruditos y establecen un diálogo continuo que exige lecturas constantes y confrontaciones discursivas nuevas.

En el precedente relato agádico, la cueva funciona como un umbral, como un pasaje entre el mundo de la espiritualidad y el mundo terrenal, entre el mundo del conocimiento y el mundo de la ignorancia, entre la dimensión sagrada y la profana de las cosas.

Camblong (2003) ofrece una serie de consideraciones para definir el Umbral. La autora parte del carácter espacial del Umbral: “el límite entre un adentro y un afuera. Geométricamente: el trazo que marca una diferencia” (2003:23). En el relato agádico el adentro es la cueva, la morada transitoria de Rashbi y su hijo, es el escondite, la seguridad, la vida; el afuera representa la exposición y la muerte. La cueva marca también un punto de discontinuidad con el afuera, no solo espacial sino místico/cognitivo: al ingresar a la cueva no solo entran a una “vivienda”, sino también a un nuevo espacio que les permite alcanzar dimensiones espirituales nuevas que los conduce, según la tradición judía, a elaborar un nuevo tipo de conocimiento como es el místico, o mejor conocido como cabalá; el afuera es el conocimiento simple y literal de las escrituras; el adentro es el conocimiento esotérico, el profundo, el significado que aparece detrás de las letras y las palabras^[12]. El umbral es inaugural, “abre el sentido (...) algo que comienza, que se inicia”, afirma Camblong (2003: 24). Fue entonces, la estadía, el paso por la cueva lo que le permitió descubrir ese nuevo tipo de conocimiento.

El motivo del ocultamiento también aparece en el libro de Janoj: “Antes de estos sucesos, Janój estaba oculto, y ninguno de los hijos de los hombres sabía dónde se escondía, dónde estaba ni qué era de él. Su trato era con los ángeles y los vigilantes en sus días” (Henoc I: 49). Tal como hizo RASHBI, *Janój* también se escondió para aprender y descender más tarde a la tierra con su conocimiento y transmitírselo a su hijo Matusalén. En ambos casos, el conocimiento aprendido es de orden divino, místico y profundo. La cueva, en tanto espacialidad oculta, habilita esta característica cognoscitiva- trascendental. “Me habló también el otro ángel que iba conmigo y me mostraba lo oculto, primero y último, en lo alto del cielo y en lo profundo de la tierra, en los confines y cimientos del cielo y en las cámaras de los vientos” (Henoc I: 82).

La segunda consideración del Umbral es el aspecto procesual, el movimiento y allí se podría hablar de la Umbralidad como proceso. “El Umbral es un espacio de tránsito y transitivo; no es un lugar que aluda a «la estadía», la «morada»: el Umbral supone «entrar» o «salir», no «habitar». De ahí que la dimensión temporal de la Umbralidad diseña una duración efímera, pasajera, breve” (Camblong, 2003: 24).

Efectivamente, los protagonistas viven en y este Umbral como una situación de tránsito, de pasada. Saben que ello no puede ser su morada permanente, por eso se preparan. La situación de transitoriedad, de paso, suelen ser instancias de aprendizajes, de entrenamiento para lo que vendrá. Adentro y afuera; discontinuidad y continuidad; movimiento.

Por último, la situación de Umbralidad convierte al transeúnte en otro, su pasaje es un acontecimiento que lo cambia necesariamente, un transitar de la oscuridad a la luz: “La Umbralidad hace rotar su espectro entre lo inaugural, el acontecimiento límite, el comienzo de un pasaje en el que uno empieza a ser otro, la transitividad de lo oscuro a lo claro” (Camblong, 2003: 35). Y el protagonista del relato sale otro; su pasar por la cueva lo transforma; y sale, y con su mirada cargada de sabiduría y de *Zohar* (brillo, esplendor, luz) quema lo que ve. No sabe administrar su conocimiento, porque es nuevo para él en esas dimensiones. Por ello vuelve a la cueva, necesita volver hacia él mismo y tomar conciencia de que es otro y que debe aprender a convivir con esa otredad.

En el libro de Janój también se hace alusión a un mundo que no está preparado para ese conocimiento potente representado en una luz que quema y destruye. En este caso, Janój describe que la sabiduría no encontró espacio en la tierra y retornó a su lugar original a la espera de hallar el momento o el intermediario que la regrese a los humanos: “Encontró lugar donde morar, y fue su morada el cielo. Salió la sabiduría a morar entre los hijos de los hombres y no encontró aposento. Volvió la sabiduría a su lugar y se asentó entre los ángeles” (Henoc I: 52).

La categoría de la luz potente aparece trabajada en el pensamiento cabalístico. La cábala judía indaga, entre otros temas, acerca de cómo fue creado el mundo. La Cabalá luriana^[13], más específicamente, ha encontrado la respuesta en tres conceptos que son: el *Tzimtzum* (concentración, repliegue), la *Shbirá* (el quiebre, la rotura) y el *Tikún* (la reparación).

Según esta teoría, explica el Rabino Ouaknin:

El primer acto del creador no fue revelarse él mismo a algo exterior. Lejos de ser un movimiento hacia afuera, o una salida de su identidad oculta, la primera etapa fue un repliegue, una retirada; Dios se retiró “de sí mismo en sí mismo” y, mediante este acto, dejando al vacío un lugar en su seno, creó un espacio al mundo por venir (1999: 350).

Luego, la luz divina comienza a brotar necesariamente hacia ese espacio vacío que creó Dios tras su *tzimtzum* en forma de rayo en línea recta. Al principio estas luces estaban equilibradas. Estas luces emanaban del hombre primordial y lo hacían “según un principio de separación o atomizadas que eran contenidas en vasos sólidos. Cuando más tarde las luces emanaron, su impacto se reveló demasiado fuerte para sus recipientes, que no pudieron contenerlas y, por ello, estallaron” (Ouaknin, 1999: 350).

La mayor parte de la luz liberada volvió a su fuente superior, pero un cierto número de chispas divinas quedaron y cayeron al espacio vacío. Antes de la ruptura cada elemento ocupaba un lugar adecuado y reservado, con la ruptura todo está desarticulado. Por último, el *tikún* que trata de restaurar y reparar esa rotura. Esa es tarea del hombre y será la tarea del Mesías.

La presencia de la luz que se opone a la oscuridad, la luz asociada con la justicia y lo divino y su contrario, la oscuridad, emparentada con los malvados, (los hijos de la luz versus los hijos de las tinieblas) se observa en varios pasajes del libro de Janój. En este caso la luz divina está vinculada a los justos:

Bienaventurados vosotros, justos y elegidos, porque vuestra suerte es magnífica. Los justos estarán a la luz del sol, y los elegidos, a la luz de la vida eterna; no tendrán fin los días de su vida, y los días de los santos serán sin número. Buscarán la luz y encontrarán la justicia junto al Señor de los espíritus. Paz a los justos en nombre del Señor del mundo. Después de esto se dirá a los santos que busquen en el cielo los arcanos de la justicia,

la suerte de la fe, pues ha brillado ésta como el sol sobre la tierra, y la tiniebla ha desaparecido. Habrá una luz infinita y, por cierto número de días, no entrarán, pues primero habrá desaparecido la tiniebla y se habrá establecido la luz ante el Señor de los espíritus, y la luz de la verdad permanecerá eternamente ante el Señor de los espíritus. (Henoc I: 58)

En el siguiente pasaje, el fuego, el brillo, la luz, se relacionan directamente con Dios:

Miré y vi en ella un elevado trono, cuyo aspecto era como de escarcha y (tenía en torno a SI) un círculo, como sol brillante y voz de querubines. Bajo el trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar. La Gran Majestad estaba sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo. (Henoc I: 14)

Las cuevas de Qumrán, en su habitual oscuridad, podrían encontrar esa luz a través de las palabras y las letras divinas contenidas en los rollos allí escondidos. Otra interpretación posible es pensar que los manuscritos fueron ocultados para que en el futuro su conocimiento pueda iluminar una época de la historia que, de otra manera, hubiera sido difícil alcanzar. Y si el pueblo judío hubiera desaparecido, habría quedado testimonio a través de esas escrituras y la memoria se convertiría en luz para las generaciones.

JANÓJ: UN PASADOR, EDUCADOR E INAUGURADOR DE LA CULTURA

Este personaje aparece en una muy breve aparición en el texto bíblico, en el génesis, sin embargo, su principal desarrollo se produce en la literatura apócrifa. El porqué de Janój en el contexto de las cuevas de Qumrán, estriba en que según la tradición judía es Janój quien inaugura la dinastía sacerdotal y con ello el debate acerca de quiénes son los que debían ocupar esta función religiosa. El tema cobra fuerza cuando, aproximadamente en el año 175 A.E.C., el gobierno seléucida inicia su dominio sobre Judea. Este dominio traerá aparejado cambios no solo políticos, sino culturales y religiosos. Por ejemplo, la casa de los Hasmoneos (154 A.E.C., aprox.) designaba a sus propios sacerdotes. Este hecho generó controversias ya que, por línea de herencia, no les correspondía desempeñar esta función religiosa.

Desde la instalación de la institución sacerdotal hebrea con *Aharón* (y aun antes de él, desde la época de Matusalén), el sacerdocio era cumplido por aquellos descendientes de *Aharón* y luego, de la familia directa de ellos a partir de un sacerdote llamado *Tzadok ben Ajituv* (Sam II: 8). Este último dio origen a la dinastía sacerdotal denominada *Bnei Tzadok*. Su legitimidad como sacerdotes proviene del texto de Ezequiel quien expresa: “Pero los sacerdotes levitas, hijos de Tzadok, que guardaron Mi Santuario cuando los hijos de Israel se apartaron de Mí, se acercarán a Mí para oficiar ante Mí y ofrecerme la grosura y la sangre, dice Dios el Eterno” (Eze XLIV: 15)^[14].

Estos sacerdotes fueron expulsados de su función por medios espurios y en su lugar, a cambio de favores políticos, fueron instalados sacerdotes no legítimos que pertenecían a la casa de los Hasmoneos. Esto provocó mucho descontento dentro del grupo sacerdotal “legítimo” y hay explicaciones (Elior, 2009) que tienden a ubicar dentro del grupo de esenios a algunos de los sacerdotes que se oponen a lo que sucede en Jerusalem. Por esta razón, deciden apartarse y retirarse hacia el desierto, a la zona de Qumrán, para establecer una nueva dinastía y un nuevo Templo. La futura llegada del Mesías los rescataría en su carácter de hijos de la luz (la luz de los justos que fue mencionada con anterioridad en relación con Janój) y destruiría a los hijos de las tinieblas (las autoridades judías y sacerdotales de Jerusalem). El libro de Janój sirvió para legitimar estas pretensiones. No es casual que se hayan encontrado copias de él en las cuevas de Qumrán. Estas ideas quedan plasmadas en la siguiente cita del Libro de Janój:

Ahora, hijo mío, Matusalén, voy a decirte todas estas cosas y te las escribiré: todo te he revelado y te he dado los libros de todo esto. Conserva, hijo mío, el libro de mano de tu padre, para darlo a las generaciones eternamente. Sabiduría te he dado, a ti, a tus hijos y a tus descendientes, para que transmitan a sus hijos por generaciones esta sabiduría superior a su pensamiento. Pues no duermen los que comprenden, sino que escuchan con sus oídos para aprender esta sabiduría, grata que buen manjar al que come. (Henoc I: 82)

El nombre hebreo Janój proviene de la raíz léxica hebrea J.N.J. que da lugar a dos palabras significativas, una de ellas vinculadas a la espacialidad: Inauguración (*.a.u.á*)^[15] y, la otra, relacionada con la educación y la transmisión (*.i.ú.*). Sendos términos se ajustan a la vida y prácticas de Janój.

Con respecto a la inauguración, el término hebreo *Janucá* está asociado con una festividad del calendario judío que describe el período histórico estudiado: la recuperación del Templo por parte de los Macabeos y la vuelta al dominio hebreo sobre la zona de Judea. Después de haber purificado el recinto sagrado de las profanaciones realizadas por los griegos seléucidas, se inaugura el Templo nuevamente. *Janucá* significa inauguración. Sin embargo, *janucá* también guarda relación con la dimensión espacial de lo sagrado: se inauguran espacios sagrados: un templo, una casa (a través de la *mezuzá* o jamba en las puertas de casas judías). Mediante símbolos o rituales se rompe con la uniformidad del espacio secular y se introduce lo divino, *kadósh*, esto es, un espacio separado y diferente.

Janój ejerce en varios sentidos experiencias inaugurales: es el primer humano en ascender a los cielos^[16] y tener contacto con ángeles y con el mismo Dios. Además, inaugura un pasaje entre el mundo celestial y el mundo terrenal, entre el espacio y tiempos divinos y los humanos. Hay entradas y salidas, pero de su contacto con lo celestial no sale indemne, sale otro, como RASHBI, transformado, con conocimientos, pero no se queda allí, sino que regresa a la tierra a transmitir lo que aprendió^[17]. Ese pasaje que abre es inaugural también. Expresa Elior:

En los conceptos fundacionales del mito sacerdotal, Janój se convierte por voluntad de Dios en un testigo elegido que fue tomado al cielo para ver por fuera del límite del ojo, para escuchar voces que trascienden el rango humano, para atender a lo abstracto, a lo sublime, a lo eterno, a lo cíclico y a lo maravilloso; para aprender lectura, escritura y cálculo de boca de los ángeles que intermedian entre lo abstracto y lo concreto, entre los límites del tiempo y el lugar y lo que está más allá de ellos. Sus maestros celestiales le ordenan regresar a la tierra para transmitir de manera oral y escrita a sus hijos, los sacerdotes, continuadores de su camino, todo lo que aprendió en el cielo sobre la división del tiempo y el espacio sagrado, y enseñarles sobre la memoria sagrada que es preservada en el ritual y en el libro. (Elior, 2009: 177)

Por último, y relacionado íntimamente con lo expresado en los párrafos precedentes, *Janój* se convierte en un educador y transmisor. Al respecto, Elior explica:

Janój es un educador cultural, es el primero que sabe leer y escribir, es testigo, es escritor, es el que trajo el calendario de los descansos y las distintas estaciones desde los cielos (...), trae la escritura que convierte lo oído en visto y lo visto en escuchado. (...) Janój realiza esto por medio de letras y números, libros y relatos, lectura y escritura, cuentas, pactos y leyes, rollos de libros y biblioteca. De este modo, le permite al humano alcanzar un mundo que no es percibido por los sentidos. (Elior, 2009: 174)

Efectivamente, aprende el conocimiento celestial y se convierte de un *.a.i.*, aprendiz, en un *Me.a.e.*, educador. Todos términos relacionados lexicalmente con su nombre.

Mira, Henoc, las tablas celestiales y lee que está escrito en ellas, entérate de cada cosa. Miré las tablas celestiales, leí todo lo escrito y supe todo; y leí el libro de todas las acciones de los hombres y todos los seres carnales que la hay sobre la tierra, hasta eternidad. (...) Durante un año te dejaremos con tus hijos hasta que nuevamente tengas fuerzas para enseñarles, escribirles estas cosas y dar testimonio de ellas a todos tus hijos. Y al segundo año serás arrebatado de entre ellos. (Henoc I: 81)

Esto pone de relieve la tarea de la educación y la transmisión: la educación es una experiencia inaugural. Janój inaugura y da paso a la cultura, lega las prácticas de escritura y lectura, permite que el conocimiento y la construcción de una memoria colectiva y nacional no dependan solo de aquellos que la poseen, sino que quede registro de ella en los textos. De aquí la necesidad fundamental de la copia de manuscritos y su preservación en las cuevas. Janój abre un pasaje a la cultura que, después de haber atravesado por él, no se sale igual.

Las cuevas de Qumrán, por sus características intrínsecas y simbólicas, ofrecían el espacio ideal para alojar a los manuscritos. Y mientras existiese oscuridad en el mundo, era preciso ocultar estos textos en un lugar que guardara relación con lo divino como son las cuevas, hasta que llegaran tiempos, mesiánicos tal vez, que permitieran a los hombres poder leer los rollos con la luz del conocimiento de los justos. Como expresa el Salmo XCVII: 11, y en coincidencia con pasajes de Janój explicitados con anterioridad, “*Luz sembrada para*

el justo". Muchos manuscritos hallados en las cuevas de Qumrán abordan esta temática, textos escatológicos que describen el final de los días y la llegada redentora del Mesías.

La oscuridad en el mundo está relacionada, como se indicó con anterioridad, a un contexto histórico y político particular de la antigüedad hebrea en la cual había disidencias entre aquellos dirigentes y religiosos judíos de Jerusalem y aquellos que se alejaron de esta ciudad y se fueron a vivir a la zona de Qumrán como son los esenios. La corrupción y la maldad de aquellos (Jerusalem) serían convertidas en justicia y luz por estos (esenios). En este sentido, es probable que estos grupos entendieran que se debían constituir en los cuidadores y protectores de Dios, de la palabra divina, de la tradición sacerdotal y, por ello, la necesidad de ocultar los rollos. Pero además, al igual que Janój, debían transmitir ese legado, no obstante, no lo podían hacer a todos: solo entre ellos, un grupo selecto con un conocimiento oculto, místico, que pudiera ser revelado y comprendido por ellos.

Or ganuz^[18], una luz oculta, como el nombre de unos de los libros del filósofo Martín Buber y que hace referencia a un pasaje del Talmud Babilonio en el tratado de *Jaguigá*. Esta luz creadora a la cual se hizo referencia en el proceso de la rotura o quiebre, es una luz poderosa y espiritual, escondida por lo general de los seres humanos. Según esta creencia, Dios decidió, en los siete días de la creación del mundo, ocultar esta luz primigenia de los malvados para reservarla a los futuros justos. La luz de los manuscritos debía ser escondida de los "hijos de la tiniebla" para poder ser revelada en el momento en que el mundo fuera juzgado y volviera a reinar el mundo de la justicia y de los justos. Las cuevas representaban el lugar adecuado para cumplir con estos propósitos.

A MODO DE CIERRE...

A lo largo de estas páginas, se ha intentado realizar un recorrido por las diferentes representaciones del topos cuevas en textos diversos. En este sentido, es posible afirmar que estos espacios y sus características eran conocidos por la población judía de la antigüedad a través de relatos bíblicos, rabínicos, apócrifos y místicos y formaban parte del repertorio de conocimiento sobre el mundo antiguo.

La cueva no es solo un espacio físico, ella resume y representa diferentes visiones de la experiencia de vida en la antigüedad, un modo de ver el mundo donde lo divino se entrelaza con lo social, lo político e histórico, en el cual los límites son difusos pero no contradictorios. La dimensión mística cobra relevancia en este mundo. Lo oculto, lo revelado, lo sagrado, lo profano, la luz, la oscuridad, la verdad, la mentira, la maldad y la justicia, entre muchos más.

Las cuevas, como otros espacios considerados sagrados, han dejado huellas profundas en el desarrollo del pensamiento religioso antiguo y también en la conformación del pensamiento de las actuales religiones monoteístas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Assis, Iom T.; Idel, Moshé; Senkman, Leonardo (eds.) (2006): *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*. Buenos Aires. Lilmod.
- Barylko, Jaime (1996): *El midrash. Sabiduría de judaísmo*. Buenos Aires. Kier.
- Camblong, Ana (2003): *Macedonio. Retórica y política de los discursos paradójicos*. Buenos Aires. Eudeba.
- Díez Macho, Alejandro (Ed.) (1982): *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*. Madrid. Ediciones Cristiandad.
- Dujovne, León y Konstantynowski, Moisés (1961). *La Biblia*. Buenos Aires. Sigal.
- Edery, Marcos (1984). *Libro de Génesis*. Buenos Aires. Cabuli.
- Eliade, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Buenos Aires. Paidós.

- Elior, R (2009). *Zikaron veneshia. Sodian shel meguilot midbar Iehuda*. Tel Aviv. Van Leer y Hakibutz Hameujad. (Trad. Memoria y olvido. El secreto de los rollos del desierto de Judea).
- García Martínez, Florentino (1992). *Textos de Qumrán*. Madrid. Trotta.
- Iehoshua, Ben Sira (1915). “Alfa Beita de ben Sira”. En: Einsestein, J.D (Eds) *Hotzar midrashim*. New York.
- Katznelson, Moisés (1996). *La Biblia: Hebreo-español*. Tel Aviv. Sinai.
- Ouaknin, M. A (1999). *El libro quemado. Filosofía del Talmud*. Barcelona. Riopiedras.
- Roitman, Adolfo (2020). *Los Rollos del Mar Muerto: Arqueología, Historia, Literatura y Religión*. (Curso online de la Universidad Hebrea de Jerusalem y Moriah Center)
- Sperling, Diana (1995). *Genealogía del odio: sobre el judaísmo en Occidente*. Buenos Aires. Emece.

NOTAS

- [1] Es de destacar que no todos los manuscritos fueron encontrados en la zona conocida como Qumrán, otros se descubrieron en zonas aledañas, también de montañas, como Ein Guedi, Najal Jever, Masada, etc).
- [2] En cuanto al tiempo, en el judaísmo se entra y se sale de él a través de rituales especiales como son bendiciones sobre el vino, las luminarias y el pan y por medio de una serie de lecturas bíblicas y rabínicas que hacen del tiempo sagrado, un momento sagrado donde la presencia divina tiene mayor intensidad.
- [3] Sobre la noción de atributo puede consultarse el texto del Rambám, Maimónides, “Guía de los perplejos”.
- [4] El Midrash es un método de exégesis directa de la ley oral judía (Mishna y Talmud) que “consiste en enseñar la Ley oral en forma de una explicación del texto bíblico”. (Ouaknim, 1999:48) El conjunto de textos que conforman los midrashim son recopilaciones independientes de la Mishna y el Talmud aunque, al ser muchos autores los mismos, se los suele asociar.
- [5] Según la Cabalá judía, para dar paso a la creación, Dios, que ocupaba todo el espacio en su infinitud, se repliega, se contrae y permite que una luz primigenia comience con el proceso de creación del mundo. Este proceso de repliegue se conoce como “Tzimtzum” (####) (Assis y Senkman, 2006).
- [6] TaNaJ, sigla de Torá (Pentateuco), Neviím (Profetas) y Ktuvim (Hagiógrafos).
- [7] La visión y la invisibilidad, la luz y la oscuridad no son casuales en el marco del relato bíblico, refuerzan la imagen que probablemente le haya querido imprimir el escriba de la historia a los personajes. Por un lado, un Saúl sin luz, en decadencia y preso de la locura, mientras que se dota de inteligencia y luz al futuro rey de Israel. Como en todo texto, siempre es posible hallar proyecciones políticas y posicionamientos ideológicos que intentan fortalecer o degradar distintos personajes. Sería interesante corroborar este relato con manuscritos encontrados en Qumrán y otras versiones anteriores a la masorética para ver semejanzas y diferencias.
- [8] La Agadá suele definirse por su contrario, como todo lo que no es Halajá (ley). El texto talmúdico (ley oral) alterna la halajá, la ley, con pasajes menos rigurosos que se denominan Agadá. “No solo abarca la homilía, la predicación y la exégesis de la Biblia (...) sino que en ella se encuentra la historia real o legendaria. (...)” (Ouaknim, 1999:66). La Agadá, en ocasiones, viene a explicar, a través de parábolas, pasajes complejos de la ley enunciada con anterioridad y que es difícil de comprender. Hoy día, la mayoría de las agadot se encuentran compiladas en un libro que elaboraron Bialik y Rabinsky a comienzos del siglo XX.
- [9] Al respecto, es de destacar que el verbo ser en hebreo no puede conjugarse en tiempo presente, sí en pasado y en futuro. El nombre impronunciable de Dios en hebreo, Yavhe, se traduce como: Seré el que Seré.
- [10] Rabí Shimón Bar Iojai fue uno de los grandes rabinos y estudiosos de la Mishná (Ley oral explicada). Vivió en Israel en el Siglo II E.C. Estudió en la academia de Rabí Akiva y se cree que fue el autor del conocido libro “Zohar”, “El esplendor”, texto que inaugura los estudios cabalísticos. La leyenda cuenta que en esos doce años que permaneció en la cueva desarrolló ese conocimiento profundo de las escrituras sagradas que se denomina Cabalá (Cabalá, literalmente, recepción).
- [11] Talmud Babilonio. Tratado de Shabat. 33:b. La traducción del hebreo fue realizada por el autor del presente trabajo.

[12] En efecto, el lenguaje es la materialidad de trabajo de la cabalá como teoría interpretativa mística del Tanaj. Será en las palabras, en sus grafemas y fonemas, y en las diferentes combinaciones y posibilidades de lectura donde se des-cifr-arán los mensajes que Dios cifró para la humanidad.

[13] Rabí Itzjak Luria Israel. Tzfat. 1534. Siglo XVI. Después de Rashbi fue el cabalista más importante que existió.

[14] La tradición sacerdotal nunca se cortó y hoy día existen descendientes de estos sacerdotes. Esta condición se transmite de padre a hijos por generaciones. Al respecto, por ejemplo, algunos apellidos judíos como el de Katz (aunque no todos los katz) indican la pertenencia a los hijos de Tzadok. KaTZ: Cohen Tzadik.

[15] En la fonética hebrea la Kaf ## suele llevar un dagesh jazák, un punto en el interior del grafema que la convierte en un fonema oclusivo-explosivo. Sin embargo, el mismo grafema sin el dagesh jazak, se convierte en rafá, suave o más aspirado con el sonido J #. Debido a si la sílaba es abierta o cerrada, o dependiendo del sistema vocálico, puede alternar entre K o J.

[16] En hebreo la palabra cielo es plural: Shamaim #####. En el libro de Janój se describen los diferentes niveles de cielo.

[17] Aquí se puede observar una diferencia con la versión hebrea de Janój en la cual, convertido en Metatrón, ya pierde sus cualidades humanas y se convierte en un ángel más de Dios.

[18] Sobre el término ganuz y guenizá se hizo referencia a comienzos del trabajo.