

***Palabras de maldición y excomunión (Dibre ha- 'alah we-ha-nidduy) de Yehudah ibn Šabbetai: maldecir en prosa rimada\****

Aurora Salvatierra Ossorio  
(Universidad de Granada)

*1. A modo de introducción*

“*Palabras de maldición y excomunión* que compuso el señor de este libro, R. Yehudah bar Šabbetai, el que odia a las mujeres<sup>1</sup>, para la comunidad de Zaragoza”. De este modo se introduce un texto breve compuesto por este autor judío que vivió entre 1168-1225 en la España de los reinos cristianos. Como ya estas líneas anticipan, el propósito de la obra es atacar con violencia (excomulgar y maldecir) a miembros de la comunidad de Zaragoza. Ellos son la razón que explica su composición y contra ellos se dirige la ira del personaje protagonista. Lo que han hecho (quemar públicamente un libro suyo y haberle expulsado de la aljama), lo que son (una suma de pecados y vicios) y lo que se les desea (cuantos males puedan imaginarse en esta vida y en la otra) constituyen el contenido de este relato y lo vertebran. Y es precisamente la manera en la que se les censura, los recursos y formas literarias que se utilizan para expresar emociones de ira y odio, lo que convierten a esta obra en una pieza singular en su contexto.

En ella se dan cita elementos característicos de la parodia, como ya señaló I. Davidson quien califica a *Dibre ha- 'alah we-ha-nidduy* como “the third satire of Ibn Shabetai<sup>2</sup> (Davidson 1907,12)”. En esta línea la describen H. Schirmann- E. Fleischer (144) si bien consideran que su extrema crudeza y su exceso de insultos la distancian de las creaciones satíricas al uso. Por su parte, J. Dishon (1974, 48-53) ha señalado sus vínculos con la sátira árabe identificando temas y motivos del texto que entiende fuertemente influenciados por la *hija'*. Ciertamente no puede negarse que la obra contenga elementos característicos de la sátira y la parodia medieval pero, en mi opinión, este texto va más allá de estas clasificaciones y no se ajusta plenamente a ninguna de ellas. Al margen de sus vínculos con las tradiciones árabe y hebrea que le preceden creo que es en su escenario sociocultural, la Iberia cristiana y romance de finales del s. XII y primera mitad del S. XIII, donde mejor se revelan sus sentidos.

El texto ha llegado hasta nosotros en tan solo dos manuscritos, a diferencia de lo que sucede con las otras dos obras del autor. Frente a los más de 19 testimonios conservados del *Minḥat Yehudah šone' ha-našim* (Ofrenda de Yehudah el misógino) (Huss 1991a, 122-124) y las al menos nueve copias de *Milḥemet ha-ḥokmah we-ha-ošer* (La batalla de la sabiduría y la riqueza) (Salvatierra 2014, 243), solo encontramos *Palabras de maldición y excomunión* en dos testimonios: Bodleian Library, Ms. Can. Or 29<sup>3</sup> (ff. 53r-64r) y New York-Jewish Theological Seminary, Ms. 5522<sup>4</sup> (ff. 29v-35r). El

---

\*Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “Lengua y literatura del judaísmo rabínico y medieval” (FFI2016-78171-P) perteneciente al programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

<sup>1</sup> Se hace así referencia a la obra más conocida y difundida de Ibn Šabbetai, la *Ofrenda de Yehudah el misógino (Minḥat Yehudah šone' ha-našim)*, para facilitar la identificación del autor.

<sup>2</sup> También como parodias entiende las otras dos obras del autor: *Minḥat Yehuda šone' ha-nashim* (La ofrenda de Yehudah el misógino) y *Milḥemet ha-ḥokmah ve-ha- 'osher* (La batalla de la sabiduría y la riqueza).

<sup>3</sup> El manuscrito digitalizado puede verse en <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/p/4a43160c-7683-4218-91c1-c8c3ce665514>. Este es el texto que fue editado por Davidson, 1909, 165-75.

<sup>4</sup> Una versión digitalizada del mismo puede consultarse en: [http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX\\_MANUSCRIPTS000109982-1](http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS000109982-1). Este manuscrito, no editado hasta el momento, se incluye en la nueva edición crítica que he preparado de la obra.

primero, en escritura sefardí cursiva, debió copiarse entre los siglos XIV-XV por un solo escriba y reúne obras de autores de los ss. XIII-XIV tanto del norte de la Península como del sur de la Francia medieval (Tob ben Yosef ibn Falaquera, Yedaiah ben Abraham Berdesi, Yosef ben Hānan ben Natan Ezobi) incluyendo las tres obras conservadas de Ibn Šabbetai; el segundo manuscrito, datado en el S. XVI e igualmente con letra sefardí y de una sola mano, contiene también poemas de autores del sur de Francia de los ss. XIII-XV (Yedaiah ha-Penini, Abraham ha-Berdesi, Yosef ben Šešet ibn Latimi, Bonsenyor ibn Yahyah), así como alguna composición de Abraham ibn Ezra´ y una nueva copia de los tres textos de Ibn Šabbetai<sup>5</sup>.

Fuera de estos testimonios, no hay, hasta donde sé, ninguna versión más de estas “palabras de maldición”. Se observa, pues, un claro contraste respecto a la difusión de la que gozaron las otras dos narraciones del autor. Quizá la dureza de su contenido pueda haber influido en esta circunstancia.

La forma literaria que adopta *Dibre ha-’alah we-ha-nidduy* sigue el estilo de la *maqama*, es decir, prosa rimada con poemas intercalados. Utilizando este vehículo expresivo, se construye un texto literario donde un narrador en primera persona se identifica con el autor empírico/real (Ibn Šabbetai). Esta circunstancia ha propiciado, en mi opinión, la confusión entre el personaje y el autor y ha centrado el interés en los datos históricos concretos o en los elementos biográficos que el texto pueda contener. En mi caso, no es la veracidad de lo narrado lo que me ocupa sino las prácticas sociales y la expresión de códigos culturales de los que la obra se vale (Erll, 88-93). Opto así por, recurriendo a la terminología de Genette (1972 y 1983), considerar al “yo” un narrador autodiegético que cuenta la historia y es protagonista de ella, un personaje ficticio que propone el juego de ocupar el lugar del autor extratextual con el que comparte nombre<sup>6</sup>. Entiendo, pues, este texto como un relato en el que posibles detalles históricos se “narrativizan” y se transforman en una historia (*story*). Los protagonistas, si bien pueden coincidir con individuos reales, son personajes ficticios en un marco que permite la libertad de mezclar componentes imaginados con otros que no lo son<sup>7</sup>.

Desde esta perspectiva, el “yo” se dirige en *Dibre ha-’alah we-ha-nidduy* a tres interlocutores: Dios a quien pide ira y castigo, el grupo de hombres íntegros a los que solicita apoyo y defensa y los malvados para los que se esperan todo tipo de desgracias. Las maldiciones aparecen como elementos fundamentales para materializar este deseo. Para ello, como veremos, se justifica su uso y se aprovecha la fuerza social de la que gozan y el poder que se les atribuye.

## 2. La descripción de los “malditos”

Según el relato, el narrador-protagonista ha sido injustamente apartado de la comunidad por cinco personajes de la aljama de Zaragoza a los que menciona por su nombre y, en ocasiones, caracteriza por su función en la comunidad. Se trata de Abraham ben Šemuel Lobel (escribano), Abraham Šelomoh Lobel (posiblemente quien dirige la

<sup>5</sup> Para una descripción detallada de estos manuscritos, véase Salvatierra Ossorio, “*Dibre ha-’alah we-ha-nidduy* (Palabras de maldición y excomunión) de Yehudah ibn Šabbetai: edición crítica y traducción” (forthcoming).

<sup>6</sup> Este “yo” se convierte en un “él” en algunos momentos del relato. En concreto, la tercera persona hace su aparición para introducir los poemas que jalonan el texto, más de 20 dípticos y un poema de 11 versos (ff. 55b-56a), con una fórmula fija: “Y recitó su poema diciendo”. Fuera de estas dos voces, el resto de los personajes permanecen en silencio. Salvo que se indique lo contrario, las referencias a la obra remiten al número de folio del manuscrito Bodleian Library, Ms. Can. Or 29.

<sup>7</sup> Sobre los límites entre historiografía y ficción narrativa literaria véase Nünning 1999, 351–380.

oración<sup>8</sup>), Yiṣḥaq ben Yosef Benvenist<sup>9</sup> o בנבושת, Šelomoh גורגולוט o גורגוליט (recaudador de impuestos) y Meir ben Šemuel אלגרנושי o אלגרנושי. Solo el primero de ellos, Abraham ben Šemuel Lobel, ha podido ser identificado por documentos externos al texto<sup>10</sup>. Quizá en el resto de los casos no se usen patronímicos, en sentido estricto, sino apelativos de carácter peyorativo que, a modo de apodo ofensivo y burlesco, calificarían a los miembros de este grupo<sup>11</sup>.

Frente a la declaración de inocencia del yo que se afirma desde las primeras líneas del texto, la imagen que se traza de los enemigos se asocia a un extenso campo léxico vinculado a la maldad y el pecado. Son, entre otros muchos calificativos, animales (פועלי און, זדים, אוילים, אנשי רע, רשעי ישראל), gentes perversas (דובים, שועלים, עקרבים), carentes de buen juicio e ignorantes (נבלים, גבער עצה, לא חכמה, אינשי טפשאי), impuros (טמאים), rebeldes (מלשין, שקרו, חנף), enemigos de la verdad (נפשו נכספה) y, sobre todo, malditos (ארורים) y merecedores de maldición (קלל, יקבוהו, אלה). Todos estos atributos se dirigen contra unos adversarios a quienes el narrador en primera persona culpa de la quema de su libro y de su excomunión (Salvatierra 2019, 299-317) y a quienes se amenaza con otro anatema frente a la que él ha recibido: “Aquí están los necios que han excomulgado a este hombre<sup>12</sup>, versado en alabar con poesía. En respuesta, ¡que sean ellos los excomulgados<sup>13</sup>!” (f. 53b).

Los términos peyorativos se suceden para ofrecer un retrato de los rivales que los sitúan en un espacio habitado por el mal. Aun antes de descubrir su nombre, la audiencia ya tendrá una imagen previa de los mismos y la violencia verbal del narrador estará “literariamente” justificada. El desprecio y la ira que recorren la obra solo se ven interrumpidos por la presencia de quienes representan “a cuantos escuchan las palabras de Dios, a los más nobles de los hijos de Israel, a quien teme la palabra de Dios” (f. 55b), personajes que acentúan por contraste los muchos vicios de los adversarios.

La descripción de sus comportamientos negativos individuales constituye la sección central y más amplia del texto. El narrador presenta, uno a uno, a aquellos que le han causado daño asociándolos a crímenes y pecados específicos, a veces vinculados a su función en la comunidad.

Estos cinco miembros ejercen sus malas prácticas y muestran sus pecados en los más distintos ámbitos de la vida. En un contexto religioso (y litúrgico) su relación con Dios está rota<sup>14</sup>. De hecho desde el inicio se les considera ya excomulgados por su impureza y, anticipando el castigo, se les excluye de todo acto comunitario. Esta circunstancia se agrava cuando se trata de personajes a los que se vincula al oficio sinagoga y a quienes se les presupone, por tanto, un papel benefactor dentro del grupo.

<sup>8</sup> Como J. Dishon (1971, 63-64) ha señalado, podría tratarse de un *hazan* encargado de los servicios religiosos y de otras funciones relacionadas con la vida sinagoga.

<sup>9</sup> Según J. Dishon (1974, 48-53) se trataría de un miembro de la prestigiosa familia Benvenist de Zaragoza.

<sup>10</sup> Abraham ben Lobel aparece como el firmante de unos documentos en judeo-árabe fechados en 1217 y 1223. Véase Baer 1961, 398. Los documentos han sido publicados por Millás Vallicrosa 1930, 669-684.

<sup>11</sup> Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta las lecturas de las dos copias conservadas, Yiṣḥaq בנבושת podría ser el “hijo de la vergüenza” (*ben-bošet*), Meir אלגרנושי “el gran recaudador” (*el-gran-noseh*) y Šelomoh גורגולוט / גורגולוט (*gorgolet, gurgulot*) aludir a un insecto (el gorgojo) a partir de la forma romanceada *gurgulio* con un sufijo diminutivo catalán o aragonés -ot/-et o estar relacionado con la onomatopeya *gorg-* procedente del latín *gurga* (garganta, ruido).

<sup>12</sup> A Ibn Šabbetai.

<sup>13</sup> Cf. TB Ar 22a. En este fragmento, escrito en arameo como otros pasajes de la obra, el narrador dirige a los adversarios una contraexcomunión que anularía la anterior. Algunos documentos medievales que aluden a este tipo de procedimiento pueden verse, por ejemplo, en *Minḥat Qenaot* de Abba Mari de Lunel, uno de los protagonistas en el s. XIV de la polémica en torno a Maimónides. Cf. Dimitrovsky 1995. Entre otros veáanse los documentos 92 (pp. 801-803), 99 (pp. 822-825) o 101 (pp. 832-838) del mencionado trabajo.

<sup>14</sup> Pues “se apartan de Dios alejándolo de sus bocas y de sus entrañas” (f. 54b).

Pero en este caso sus acciones provocan el efecto opuesto al que se esperaría. Así sucede con Abraham Šelomoh Lobel al que se identifica con quien “pasa delante del arca” (f. 58b) y recita y dirige la oración<sup>15</sup>. En su caso, la plegaria y el ritual que la acompaña trastocan y pervierten su sentido de modo que, lo que debería ofrecer ayuda y perdón divino, se convierte en instrumento de vergüenza y castigo: “si recita el *Oye, Israel* ni lo aprecia ni atiende; si pasa delante del arca<sup>16</sup>, su oración es odiosa (Pr 28,9)” (f. 58b), “si se postra, se ciernen el mal sobre él desde los cielos; si grita en la noche al comienzo de las guardias (La 2,19) para buscar ayuda en los pesares, Dios descarga su ira contra su pueblo<sup>17</sup>, saca las armas de su cólera (Je 50,25)” (f. 59a).

También en la descripción de Šemuel Lobel, caracterizado en el texto como un escribano, la pareja de contrarios bendecir/maldecir pone de relieve su extrema capacidad de dañar. De nuevo, las plegarias que pronuncia lejos de producir beneficios transfieren el mal pues si reza por uno “por maldición se le cuenta (Sal 27,40)” (f. 56b) o si en la bendición de la *amidah*<sup>18</sup> pide lluvia “la ira de Dios y su furia se encienden (De 29,19) [...] y no descargan los cielos agua (Je 14,22)” (f. 58a). Esta inversión se observa también en tres de las acciones concretas a las que afectan negativamente sus palabras. Se trata de tres hechos que forman parte de las *gemilut ḥasidim* (obras de misericordia), un conjunto de comportamientos sociales que son uno de los pilares del judaísmo, junto a la *Torah* y el servicio del templo (Ab 1,2)<sup>19</sup>. En ellas se incluyen bendecir a los novios, visitar a los enfermos y consolar a los dolientes. Y son precisamente estos los contextos en los que las súplicas y rezos de Lobel se convierten en instrumentos para producir el efecto contrario: pesar en los novios (“si anuncia alegría y gozo para la boda del novio y la novia, se troca la alegría en duelo, en vez de túnica, hay saco (Is 3,24) y cuerda,” f.57a), acrecentamiento del mal en el enfermo (“si reza por el enfermo, la enfermedad consumirá su piel y su carne, aumentará su dolor y se agotará su cuerpo,” f. 58a) y el castigo para el fallecido (“entonces se recordarán sus faltas, sus pecados de juventud y se abrirán sus libros<sup>20</sup> para hundirlo en el *Še’ol* (1Sam 2,6),” f. 58a).

Estas representaciones trastornan lo que la oración y las buenas acciones suponen y revelan la profunda maldad de quienes se presentan como piadosos miembros del grupo.

Otros ámbitos no religiosos vinculados al buen funcionamiento de la vida comunitaria son también espacios en los que se materializa la conducta reprochable estos personajes, en concreto, de un escribano (הוא סופר מתא) y un recaudador de impuestos פקד (על המס). Se trata de miembros de la comunidad de los que se espera verdad y confianza, pero que aquí son descritos como individuos sin ética que causan grandes perjuicios sociales. Las prácticas que se les atribuyen resuenan en otros muchos textos medievales en los que se censura y se satiriza a estos personajes ávidos de dinero y opresores de los más pobres<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Véase nota supra. Cf. Assis 1997a, 137-138

<sup>16</sup> Cf. Meg 4, 5, TB Taan 25b, TB Ber 34a.

<sup>17</sup> Cf. Ex 32,11

<sup>18</sup> Ber 5,2. Este “poder de la lluvia” es una manifestación del poder de Dios y se relaciona con la resurrección de los muertos.

<sup>19</sup> Sobre ellas llega a afirmarse que solo quien las practica tiene las verdaderas características de un judío (TB Yeb 79a).

<sup>20</sup> Los libros que según la tradición judía contienen los actos de los seres humanos y que Dios abre para decidir el destino de los justos y malvados.

<sup>21</sup> De hecho ya en el s. XIII, la crítica a quienes abusan de los impuestos pasa a ser tema de poemas del toledano Todros Abulafia y, posteriormente, de Šemuel ibn Sason o, por citar otro caso, Šelomoh Bonafed.

En el caso del escribano, Šemuel Lobel, la falsedad es su gran pecado<sup>22</sup>. Así quien elabora todo tipo de documentos oficiales que han de firmarse de acuerdo con la ley judía, altera estos escritos a cambio de sobornos. En el texto las cualidades personales que debían acompañar a quien da fe pública y valida un documento se invierten y un personaje que, además de buena formación en legua hebrea, caligrafía y jurisprudencia, había de tener buena reputación religiosa o ser discreto (Assis 1997a, 132-133; Blasco Martínez, 649) es caracterizado por sus malos usos y su hipocresía: los contratos que debía autentificar se manipulan en beneficio propio y sus útiles de escritura se convierten en armas contra sus correligionarios<sup>23</sup>.

Por su parte un recaudador de impuestos, Šelomoh גורגולוט (¿Gurgulot?)<sup>24</sup>, oprime a sus correligionarios cobrando tasas injustas con una avaricia desmedida y se enriquece con el dinero que les ha sustraído: “hipoteca a su hermano sin motivo, no se preocupa por sus bienes; con su robo los aterroriza, devora a su pueblo, le arranca la piel<sup>25</sup>” (f. 60a). Se trata de una descripción que aprovecha la animadversión que los encargados de recaudar estos tributos provocan por sus abusos y que asocia al personaje con una conducta que contradice radicalmente las virtudes que se esperan de quien está obligado a jurar que cumplirá con sus funciones públicas fielmente (Assis 1997b, 184).

Tampoco el espacio de otras relaciones intracomunitarias no vinculadas a funciones concretas está libre de la falta de escrúpulos. Así sucede con Meir ben Šemuel אֵלְגֵרְנוּשִׁי (¿El gran *noseh*?)<sup>26</sup> y Yosef Benvenist cuya crítica se asocia al poder de mentir y calumniar. En el primer caso, su maldad se identifica con el uso engañoso de la palabra convertida en un arma para apropiarse de lo ajeno: “no es su boca sincera (Sal 5,10) ni su mano leal. Si se acerca a uno, lo seduce, lo lisonjea con su boca e intriga contra sus bienes pues lo que quiere es robar” (f. 60b); en el caso de Benvenist, el foco se pone en uno de los más terribles pecados de la época: “Es un malsín, un calumniador, niega y priva de un favor a quien lo necesita<sup>27</sup>. Sus dientes y sus labios son espadas, sus muelas cuchillos<sup>28</sup>; tumba abierta es su garganta (Sal 5,10),” (ff. 59b-60a). Se trata de una conducta que desde finales del siglo XII se va configurando en el entorno judío como una acción de especial gravedad por los grandes perjuicios que puede provocar en la aljama. Los malsines, personajes que traicionan la comunidad con sus denuncias falsas ante las autoridades cristianas, suscitan el más absoluto desprecio por parte de la aljama y provocan, a un tiempo, reacciones de miedo y odio<sup>29</sup>.

Este y otros pecados de la lengua se asocian sin excepción a todos los adversarios<sup>30</sup> en estrecha relación con la codicia, un pecado que está en el punto de mira de los

<sup>22</sup> Si bien la mayor información sobre los escribanos/notarios judíos de Aragón proviene de los siglos XIV y XV, se conocen algunas de las regulaciones que afectaban a los *sofrei ha-kahal* por fuentes como las *responsa* rabínicas de Abraham ibn Adret. Véase Epstein, 1968, 40-42; Blasco Martínez, 1993, 645-656; Burns 1996, 43-49; Assis 1997a, 132-135.

<sup>23</sup> “Con la pluma engaña actuando con doblez (Is 32,6) y anda pasando la heredad de tribu en tribu; con sus útiles (de escribano) tensa su arco, son sus plumas flechas afiladas (Pr 25,8) para abatir en la sombra a quienes viven en paz mientras él se pone a salvo seguro y tranquilo,” (f. 56a).

<sup>24</sup> Véase supra nota 11.

<sup>25</sup> Cf. Mi 3,3.

<sup>26</sup> Véase supra nota 11.

<sup>27</sup> Cf. Pr 3,27

<sup>28</sup> Cf. Pr 30,14.

<sup>29</sup> Sobre la figura del *malsin* en narraciones hebreas medievales, véase Salvatierra Ossorio 2020, 295-309.

<sup>30</sup> Es interesante recordar que los “pecados de la lengua” son objeto central de la reflexión moral de la Europa Medieval entre finales del s. XII y primera mitad del s. XIII cuando pasan a ser elemento clave del sistema ético. Sobre la consideración y censura de la mentira en este periodo véase Casagrande-Vecchio 1991, 187-212.

moralistas medievales y que ocupa un lugar principal en la jerarquía de los males sociales<sup>31</sup>.

En el ámbito de la vida doméstica y privada, en concreto en el contexto de la sexualidad y la familia, se desvelan también las desviaciones de los protagonistas. Así el comportamiento reprochable de Yosef Benvenist se plasma en su matrimonio: se ha desposado con una prostituta “hija de la esclava de su tío” (f. 59b). No se ha limitado a tener a una sierva por concubina<sup>32</sup>, práctica extendida en la Iberia medieval aunque condenada por las autoridades rabínicas, ni a mantener relaciones con una prostituta sino que la ha hecho su esposa y madre de sus hijos<sup>33</sup>. El texto presenta a esta mujer, una vez casada, como una adúltera que ha provocado que a él “un cuerno le brote en la frente” (f. 59b) y cuya conducta inmoral lleva al esposo a cometer otra acción nada elogiosa: la vende, junto con sus descendientes, a los ismaelitas quienes la violan mientras “el marido escucha y guarda silencio” (f. 59b). Es difícil pensar en una descripción más censurable de las relaciones familiares de un miembro de la comunidad.

Estas y otras acusaciones borran cualquier rasgo positivo de los denunciados, individuos privados de toda voz en el texto. Con un lenguaje del que ha desaparecido cualquier rastro de cortesía, los rivales son despojados de todo prestigio y virtud. Y no hay que perder de vista que no se trata de miembros cualesquiera de la comunidad sino de personajes con cierta autoridad y con funciones reconocidas dentro de la aljama que el texto presenta. De un modo u otro, son parte del núcleo de “poder” si atendemos a la naturaleza de sus (malos) actos y a sus consecuencias sobre los fieles y piadosos. Lo que el narrador nos dice sobre ellos resulta inquietante. En su descripción se proyecta el anti-ideal de un dirigente, de un escribano, de un recaudador de impuestos, etc., todos ellos con absoluta ausencia de cualidades morales. Su posición social agrava las acusaciones que se lanzan y que suponen una pérdida del honor y la reputación sin posibilidad de reparación en la obra. Es, en cierto sentido, un mundo al revés donde personajes sin ética, sin sombra del prestigio derivado del estudio de la *Torah*, las prácticas piadosas o la estirpe<sup>34</sup> pervierten la articulación social del grupo. Y esta inversión respecto a los valores esperados no es aquí una crítica que plantee una trasmutación del grupo con intención moralizante ni aliente la transformación social. El desorden descrito es, ante todo, un recurso para justificar lo merecido del castigo que aguarda a unos adversarios que se sitúan en el centro del sistema: con la representación que *Dibre ha-’alah we-ha-nidduy* ofrece de la maldad hiperbólica de estos personajes, el “yo” conduce a pensar que hacer lo posible por exterminarlos es lo justo y prepara a la audiencia para aceptar como merecidas las penas que se les imponen.

### 3. Las maldiciones: *La ira Dei*

Visto lo anterior, no puede extrañar que el narrador en primera persona quiera y pida para los rivales todo tipo de desgracias. Con tal fin se va a conceder un papel protagonista a la maldición a quien, junto con la excomunión<sup>35</sup>, le corresponde en el texto

<sup>31</sup> Su mayor protagonismo a partir del S. XII se relaciona con el desarrollo económico del occidente cristiano que la convierte en un destacado pecado junto con la avaricia. Véase Casagrande-Vecchio 2003, 156-160.

<sup>32</sup> Sobre las concubinas, su estatus y problemática concreta en el reino de Aragón, véase Assis 1997a, 265-267.

<sup>33</sup> Sobre relaciones sexuales ilícitas entre los judíos medievales, véase Assis 1988, 25-59.

<sup>34</sup> Tener un linaje impuro y pecaminoso es el primer rasgo negativo que se destaca de cada uno de los cinco personajes atacados.

<sup>35</sup> Ambas prácticas están estrechamente vinculadas entre sí y en algunos casos llegan a ser sinónimas. De hecho en la fórmula más simple de excomunión ambas son intercambiables: “Esta persona es excomulgada” o “maldita”. En los documentos de *herem* que se han conservado el recurso al lenguaje de la maldición queda claramente atestiguado. Cf. Langer 2012, 68.

restablecer el orden que se ha perdido y hacer justicia (al menos simbólicamente). Con ella se marca una frontera que excluye a cinco indeseables del grupo al tiempo que reafirma la identidad de la comunidad frente a ellos.

El narrador recurre reiteradamente a esta práctica y aprovecha el significado y las connotaciones de un fenómeno muy extendido y bien documentado en la Edad Media europea. Pues el maldecir forma parte de los sistemas de censura y prohibición del medioevo y, en especial desde el s. IX a finales del s. XII, se perfila en la Península como un poderoso instrumento de control en distintos ámbitos de la vida (desde el derecho hasta la escatología) y en circunstancias muy diversas<sup>36</sup>.

Desde el inicio y a lo largo de la obra se suceden las raíces ארר (ʿrr) y אלה (ʿlh), referidas al campo léxico de “desear el mal”, como un recordatorio constante de la condición de los adversarios. Con el lenguaje agresivo que las caracteriza, el narrador encadena una larga lista de maldiciones como reacción a los ataques inmerecidos que dice haber sufrido. La maldición, de naturaleza ambivalente en cuanto a su legitimidad<sup>37</sup>, queda así reconocida como respuesta justa y lícita ante los adversarios. En consecuencia, habrá de alcanzar sus objetivos con eficacia y mantener intacta la buena conducta del narrador.

Las maldiciones que se formulan se proyectan en una amplia gama de espacios y circunstancias, muchas de ellas con claras resonancias bíblicas<sup>38</sup>. Hay maldiciones contra el cuerpo (“invadirán su cuerpo sin descanso llagas y males,” f. 57b; “que no falte nunca en sus casas quien sufra flujo de sangre ni lepra,” (2Sam 3, 29), f. 61b); contra la familia (“que sus hijos se pudran por el pecado de sus padres en las tierras de sus enemigos”, f. 59b; “que no se olvide el pecado de sus madres” (Sal 109,14), f. 61b); maldiciones contra las propiedades (“de sus bienes y riqueza se les privará”, “¡que no vean su riqueza ni ellos ni sus padres!,” f. 61b) y a favor del exterminio y el olvido (“que sea destruida su descendencia,” f. 59b; “que se desvanezca su nombre,” f. 63a). Una naturaleza destructora (no tendrán las nubes lluvia, arderá el sol, se agostarán los campos), animales con connotaciones negativas (raposas, escorpiones, osos, perros, reptiles, lobos) o armas (flecha mortífera, espada, cuchillo), etc., acompañan a un léxico amplísimo relacionado con la violencia, el odio y la destrucción (גז, שנינה, חרון, עמל, זעם, איד, המת, להכרית, שקץ, השחית).

Con todos estos elementos se construye un escenario en el que no hay el menor resquicio para el arrepentimiento o la reparación. El texto deja claro que la finalidad la maldición no es aquí castigar una conducta inadecuada dejando abierta la puerta al “arrepentimiento” (como sucede con maldiciones organizadas por una autoridad religiosa). Tampoco pretende ser una advertencia con la que se trata de prevenir de malos actos o evitar que se cometa una falta<sup>39</sup>. Su propósito es atacar a quienes han agredido a un “yo” que se presenta como víctima inocente. Para sus pecados no hay absolución y

<sup>36</sup> En este sentido resulta muy ilustrativo el trabajo de Zimmermann 1995, 37-55.

<sup>37</sup> Sobre la discusión en torno al carácter lícito o ilícito de una maldición en ámbito cristiano véase Casagrande-Vecchio 1991, 223-229. En el ámbito judío esta misma pregunta sobre el aspecto ambivalente de la maldición está presente en la *halakah* rabínica. Véase Skolnik-Berembaum 2007, vol. 3, 750-752.

<sup>38</sup> Entre otros, De 28 o Sal 109. Parte de estas maldiciones inspiradas en el texto bíblico se encuentran también en fuentes cristianas. Numerosos ejemplos de este tipo de fórmulas que se extienden, a modo de letanía, a las más diversos facetas y actividades de la vida del maldito, pueden verse en Little 1993, 9-12 y apéndices finales.

<sup>39</sup> Esta finalidad es evidente en las maldiciones medievales que acompañan los documentos legales como es el caso de las donaciones a monasterios donde son una advertencia frente cualquier intrusión en el patrimonio de la Iglesia o en los juramentos cuya función es prevenir el perjurio. Véase, por ejemplo, su presencia en los *Usatges de Barcelona* donde cierran el juramento al que se obliga a los judíos en García y García 1995, 51-80.

estas maldiciones, de ámbito privado, no tienen aquí carácter de condición que pueda ser revertida.

La tensión entre agresores y víctima se lleva al extremo mediante estas imprecaciones y será Dios quien, en última instancia, la resuelva con la *ira Dei*, un antropomorfismo que aparece en numerosos pasajes bíblicos y al que se recurre en las maldiciones medievales contenidas en textos litúrgicos, cartularios, diplomas o actas notariales para advertir de las consecuencias de incumplir lo acordado<sup>40</sup>. En el texto se invoca a Dios en tercera persona y se le reconoce el poder de imponer el castigo, de hacer justicia y de restablecer el orden. Las trasgresiones cometidas por los acusados provocan una respuesta acorde a su gravedad que se asemeja a la que causaron los grandes pecados de la Biblia (el diluvio, Eva, Sodoma y Gomorra, Egipto, Coré, etc.) en los que la furia divina se manifestó con especial violencia. Esta evocación de personajes y sucesos del pasado<sup>41</sup> sirve para subrayar, por un lado, las consecuencias de rebelarse contra la voluntad de Dios y la eficacia de su cólera y, por otro, para magnificar la maldad de unos ofensores que se asocian a las peores conductas en la memoria colectiva: dado el alcance de sus culpas, la severidad de la condena que merecen no es menor a la que sufrieron estos “prototipos” de pecadores bíblicos. Por ello se pide que, como entonces, también ahora “¡que (Dios) descargue su furia, que haga arder su cólera y su rabia contra estos cinco malditos infames que se recuerdan en esta epístola!” (f. 61b). Y, en consecuencia: “¡Oh Dios, rómpelos los dientes de su boca (Sal 58,7), que desaparezcan como agua que se escurre (Sal 58,8), que un viento huracanado se vuelva contra ellos, que no quede nadie en sus tiendas (Sal 69,26), que se pudran sus ojos en sus cuencas (cf. Za 14,12), que sus lenguas se peguen al paladar (Jb 29,10)!” (f. 61b).

De este modo, el narrador apela a Dios como juez último para condenar a quienes, además de causarle daño, han trasgredido las normas religiosas y sociales que regulan la vida de la comunidad.

#### 4. *El castigo: en esta vida y tras la muerte*

Las penas que los culpables merecen en el relato aúnan condenas temporales y eternas. Entre estas sanciones, se presenta como una primera etapa la excomunión, un ritual que, como antes recordaba, es inseparable de la maldición<sup>42</sup>. *Herem*, *nidduy* o *šamta*, vocablos que aluden a diferentes tipos de excomunión<sup>43</sup>, se esgrimen reiteradamente en el texto<sup>44</sup> como instrumentos al servicio de la censura y el castigo y como defensa frente a conductas reprobables. Todos ellas son formas de exclusión que, en distinto grado, conllevan sanciones sociales, económicas y religiosas y separan al condenado de la comunidad. Todos ellos se proclaman en la obra contra los adversarios

<sup>40</sup> Algunas de estas fórmulas pueden verse en Zimmermann 2003, 394-397.

<sup>41</sup> De nuevo se trata de un recurso usual en textos medievales que contienen imprecaciones como cláusulas conminatorias. Un ejemplo de este uso puede verse, entre otros, en Escolá Tuset- Petrus Pons- Ramón García 2005, 73-96 o las recogidas en Little 1993, 9,13, 23, 41, etc.

<sup>42</sup> Ver *supra*.

<sup>43</sup> Aunque se trata de términos técnicos que sufren modificaciones lo largo del tiempo y los distintos contextos, en general, se considera que la expresión más rigurosa de la excomunión es el *herem*. Conllevaba la expulsión de la aljama y la imposibilidad de recibir sepultura en cementerio judío. El *nidduy* se impone por 30 días y cuando el acusado se arrepiente de su conducta, cesa este castigo. Durante el tiempo de *nidduy* solo puede relacionarse con sus hijos y esposa, no se puede comer con él y no cuenta para el *minyán*. El término arameo *šamta* aparece en el medieval como equivalente al *herem* (así Maimonides en *Mišneh Torah. Sefer ha-mada*. *Hilkot Talmud Torah* 7) o incluso con mayor solemnidad. Véase Cohn 2007, 15-16.

<sup>44</sup> La raíz *hrm* se usa once veces en el texto, *ndh* nueve y *šmt* en cinco ocasiones. Es decir, en un total de 25 lugares se recurre a estos términos en los tan solo 6 y 10 folios que abarca la obra en las dos copias conservadas.

del narrador que reciben así uno de los castigos más graves que se pueden infligir. Hay que tener en cuenta que vivir en el estado de ostracismo al que condenan estos poderosos instrumentos de disciplina y control es casi imposible.

Ciertamente el sentido primero de la mayoría de estas penas es hacer volver al excomulgado a la comunidad, pero en este caso nada más lejos de las intenciones de un “yo” que se vale del significado de una práctica que ha ido incrementando su sentido real y metafórico y su valor como evento público<sup>45</sup>. Su presencia sirve para polarizar la imagen de los personajes que participan en el relato y provocar una reacción de adhesión-rechazo en su audiencia. Las dramáticas repercusiones que este acto conlleva, engrandecen la figura del inocente y denigran en extremo a los rivales pues el impacto de este castigo es difícilmente superable como mecanismo de deslegitimación colectiva.

El narrador en primera persona toma la palabra, asume la autoridad de excomulgar (אקללם בשם יי' / ואגדה אותם / ואחרים את שמוותם) y anticipa las consecuencias de este acto: ser privados de una tumba, no formar parte del *minyán*<sup>46</sup>, consumir, como los gentiles, alimentos impuros o ser expulsados del *qhl*, la comunidad judía<sup>47</sup>. Son penas que los destinatarios de la obra pueden asociar sin dificultad a las medidas punitivas vinculadas a la excomunión que las fuentes testimonian<sup>48</sup>.

Este castigo anunciado se hará efectivo en la declaración de anatema que se incluye en *Dibre ha-`alah*:

“Esta es la sentencia dictada por los vigilantes, la decisión tomada por los santos: Que sean afligidos por malos espíritus, con la excomunión y el anatema con los que Dios maldijo a la serpiente, con la excomunión y anatema con las que excomulgaron los profetas, con el anatema que decreta Josué contra Jericó<sup>49</sup>, con la maldición de Elíseo contra quienes le importunaron<sup>50</sup> y con la maldición contra el criado que desobedeció su orden<sup>51</sup>; con la maldición del hijo de Yerubaal contra los nobles de Siquén que obraron mal<sup>52</sup> y con la excomunión que pronunció un rabino sobre el perro cuya cola se incendió<sup>53</sup>; con cuantos anatemas y excomuniones proclamaron los ancianos, el sanedrín, los sacerdotes, los sabios de Talmud y los tribunales desde los días de Moisés hasta Rab Aši<sup>54</sup>, con cuanto decreto condenatorio está escrito en los veinticuatro<sup>55</sup> y también con cuanta cólera, furia y calamidad (Sal 78,49) que no estén escritos en el libro de la *Torah*,” (ff. 62a-b).

Como sucede en otros momentos, se favorece la identificación entre realidad y relato. Se usan para ellos elementos que facilitan la asociación de este pasaje con una

<sup>45</sup> Las comunidades judías de la Europa medieval son testigos de un incremento del *herem* como castigo y su función punitiva y coercitiva se marca entonces más claramente: aumenta su poder disuasorio frente delitos o malas conductas y se agravan sus consecuencias. Como se ha sugerido, es posible que a ello contribuya el papel dominante que la excomunión juega en la Iglesia en esta misma época. De hecho algunas de las penas aplicadas a un judío excomulgado están muy probablemente tomadas de las prácticas cristianas medievales. Véase Abrahams 1919, 53.

<sup>46</sup> Número mínimo de diez varones judíos necesarios para ciertos rituales y preceptos.

<sup>47</sup> “He decidido acarrearles la desgracia y maldecirlos en nombre de Dios; voy a excomulgarlos, a consagrar al anatema sus nombres [...].Que no vengan a vuestra asamblea, son impuros y os harán impuros a vosotros,” (f. 55a).

<sup>48</sup> Para el caso de la judería de Aragón, véase Assis 1997a, 156-158. Sobre estas penas impuestas al excomulgado Lacave 1998, 39-40.

<sup>49</sup> Cf. Jos 6,17ss.

<sup>50</sup> Cf. 2Re 2, 24

<sup>51</sup> Cf. 2Re 5, 27

<sup>52</sup> Cf. Ju 9, 57

<sup>53</sup> Cf. TB MQ 17a

<sup>54</sup> Sabio de la sexta generación de amoraítas en Babilonia. Dirigió la academia de Sura y jugó un papel importante en la formación del TB. Véase Strack - Stemberger 1989, 151.

<sup>55</sup> Los 24 libros de la Biblia hebrea. Véase el Comentario de Raši a Eclesiastés 12,11.

proclamación de excomunión extratextual. Para ello, además de la terminología propia de estos documentos, se incluyen fórmulas que se encuentran en versiones medievales de este rito. Así sucede con el hecho de que la decreten “los vigilantes”<sup>56</sup>, seres divinos que forman parte de la asamblea de Dios, y “los santos”<sup>57</sup>; o con la invocación al anatema de Josué contra Jericó o a las maldiciones de Eliseo<sup>58</sup>. En este sentido, se aprovecha igualmente la presencia en algunos escritos de excomunión de seres celestiales en cuyo nombre se maldice a los condenados<sup>59</sup>. En la obra son Rafael, Samma’el, Qaspi’el, Gabriel, Ma’adim, Šedeq, Šabbetay y Nogah (f. 62b) a quienes se invoca para convocar su poder y su cólera. Se trata de personajes poderosos a medio camino entre la religión y la magia, ángeles terribles, arcángeles asociados a los planetas o el mismo príncipe de los demonios que en el imaginario colectivo juegan un papel importante en el orden del universo. De ellos se espera aquí que descarguen su ira en un escenario apocalíptico de destrucción en el que participan las fuerzas desatadas de la naturaleza. Un *amén* ratifica estos castigos como es usual en distintos tipos de juramentos y maldiciones<sup>60</sup>.

En este “documento” de excomunión vuelve, pues, a jugarse con la ambigüedad de combinar una “verdad” (o una apariencia de “verdad”) que da verosimilitud al mundo del relato con la apropiación del narrador de estos rituales para sus propios fines.

El castigo que supone la excomunión no agota el mal que se desea: cuando los adversarios mueran “ángeles de fuego” (f. 63a) los conducirán al *Še’ol*. A la amenaza del anatema se une una pena eterna en el más allá. Es el momento de escuchar una peculiar oración por los difuntos que toma como modelo la *haskabah*<sup>61</sup>, una breve plegaria sefardí. Pero esta vez no se pide reposo ni el perdón divino para el muerto. En su lugar la *Gehena* abre su boca para devorarlos<sup>62</sup>. La descripción que Ibn Šabbetay ofrece de este lugar comparte elementos con el infierno del imaginario colectivo de la época. En especial a partir del s. XII, este espacio se transforma en un elemento central de la religiosidad, la mentalidad y la vida social de la Edad Media y se presenta como sede de tormentos sin fin asociado al fuego, el dolor y todo tipo de castigos<sup>63</sup>. En el caso de aquellos que han recibido un anatema, la pena que les aguarda es una exclusión permanente sin posibilidad alguna de remisión. Es, en cierto sentido, una segunda excomunión que ahora los condena tras la muerte a un abismo de sufrimientos sin fin. En *Dibre ha-`alah* fuego, terror, pánico, ira y destrucción rodean a los cinco excomulgados a quienes, a diferencia de otros pecadores, no se les concede un tiempo para el arrepentimiento<sup>64</sup>. Si en el infierno cristiano los excomulgados moran con Dotán, Abirán, Ananías, Herodes o Nerón<sup>65</sup>, aquí

<sup>56</sup> Véase TB Sanh 38b.

<sup>57</sup> Cf. Dan 4,14.

<sup>58</sup> Expresiones semejantes se recogen, por ejemplo, en documentos de excomunión coetáneos incluidos en *Minhat Qena’ot* de Abba Mari de Lunel (Dimitrovsky 1995, 832-838) o en *Orhot hayyim* de R. Aaron de Lunel (ss. XIII-XIV), rabino de Provenza (Schlensinger 1902, 503 y ss.)

<sup>59</sup> Fórmulas de maldición en la que participan, junto con santos o apóstoles, ángeles de distintos órdenes son habituales también en excomuniones latinas coetáneas. Véase Little 1993, 255-256.

<sup>60</sup> Así, por ejemplo, un “amén” ratifica los juramentos y maldiciones que los judíos catalanes deben recitar a partir del s. XIII para ir a testificar en juicios en el que están implicados cristianos. Véase Valls Taberner 1984, 126-130.

<sup>61</sup> El texto de esta oración, en hebreo e inglés, puede verse en De Sola Pool 1960, 206-207.

<sup>62</sup> Sobre esta representación en el medievo puede verse García Arranz 2019, 45-76.

<sup>63</sup> Véase sobre su descripción en ámbito judío medieval *Las crónicas de Jerahmeel* (Gaster 1899, 32-39 y 44-46) y también un breve tratado que contiene relatos al estilo del Talmud sobre la muerte y el más allá, *Maseket Gehinom* (Jellinek 1967, vol. I, 147-149). Algunos ejemplos de la descripción del infierno en documentos latinos de los s. X-XII en el marco de la maldición medieval puede verse en Zimmermann 2003, 405-409.

<sup>64</sup> En la tradición judía, distintas fuentes fijan un periodo de 12 meses de castigo y purificación tras el cual es posible pasar al *‘olam ha-ba* (el mundo venidero). Véase Ed 2,10, TB RhSh 17a, TB Shab 33b, etc.

<sup>65</sup> Véase Zimmermann 2003, 399-405. Little 1993, 56-58.

habitan con Satán, Asmodeo, los sátiros, serpientes y escorpiones. En este espacio subterráneo y profundo, acompañados para siempre por otros malvados aguardan las últimas maldiciones y las imprecaciones finales:

“¡Que borre Dios el momento de rendir cuentas y su día<sup>66</sup>, que borre Dios sus nombres<sup>67</sup>! ¡Que las alas del escarnio los tapen<sup>68</sup>, que los lleven al día de la cólera<sup>69</sup>, que las sombras de la muerte los cubran, que los aniquilen junto a los sanguinarios y los falsos<sup>70</sup>. El Dios celoso y vengador (Na 1,2) los anegue un río de azufre, el que se venga de sus enemigos<sup>71</sup>, el lleno de cólera, los torne horror y destrucción como está escrito: ¡Que vengan y vean los cadáveres de estos hombres! ¡terribles castigos prodigue contra ellos! ¡Que su gusano no muera ni su fuego se extinga (Is 66,24)! Están con los muertos, ya no viven<sup>72</sup>.” (f. 64a)

De nuevo con un *amén* de la comunidad<sup>73</sup> que indica el acuerdo de todos los presentes, se cierra esta peculiar “oración” por los difuntos y se pone fin a la obra.

#### 4. Maldecir en prosa rimada:

La lectura de *Dibre ha-`alah we-ha-nidduy* en su contexto de origen (ss. XIII en la Península Ibérica bajo reyes cristianos<sup>74</sup>) me lleva a preguntarme cómo fue posible un texto de esta naturaleza. Pues estamos ante una obra, que jugando con el plano literario y las referencias extraliterarias, maldice con fórmulas de extrema violencia, invoca la *ira Dei* y proclama, entre otras formas de excomunión, un *herem*. Mi sorpresa deriva principalmente del léxico usado y, sobre todo, de la función que el lenguaje adquiere en estas prácticas sociales, en concreto en el acto de maldecir que de algún modo aún los distintos rituales que se evocan en el texto.

Si bien se trata de un fenómeno universal, las maldiciones son un elemento omnipresente en el conjunto de la Europa medieval, en concreto en el s. XI y hasta inicios del s. XIII<sup>75</sup>. Entonces las maldiciones, con fuertes raíces bíblicas<sup>76</sup>, alcanzan un momento de gran desarrollo y son actividad recurrente y generalizada en este contexto sociocultural. Más allá de su uso en el ámbito privado, las maldiciones forman parte activa de un sistema de censura y prohibición bien establecido y son, en consecuencia, un arma eficaz al servicio del orden social con un papel importante en la resolución de problemas. Su utilidad se revela con especial nitidez en el ámbito jurídico y eclesial donde su

<sup>66</sup> Cf. Je 50,27.

<sup>67</sup> Cf. De 9,14

<sup>68</sup> En la oración de los difuntos, por el contrario, son las “alas de la *Šekinah*” las que los cobijan. Véase nota 61.

<sup>69</sup> Cf. Jb 21,30

<sup>70</sup> Cf. Sal 55,24

<sup>71</sup> Cf. Na 1,2

<sup>72</sup> Cf. Is 26,14

<sup>73</sup> Nuevamente se trata de una fórmula final común en maldiciones latinas coetáneas y muy posiblemente inspirada en De 27, 11-26.

<sup>74</sup> En concreto el texto alude “a los cinco reyes de *Sefarad*” (f. 54b) a quienes, según el texto, también se alababa en el libro quemado de Ibn Šabbetai.

<sup>75</sup> A partir de este siglo se observa una reducción de las maldiciones en ordenamientos, diplomas y procedimientos judiciales que se ha asociado a la difusión en la cristiandad latina del derecho canónico clásico que excluye amenazas de carácter sobrenatural o espiritual en esta vida o en la otra así como al fortalecimiento de instituciones públicas que defienden la propiedad privada dentro del sistema de administración de la justicia real. Véase Leeson 2014, 193–216. En el caso de las minorías judía y musulmana su presencia se mantiene en fecha posteriores como evidencia, entre otros, su presencia en las *Partidas* de Alfonso X. Véase García y García 1995, 51-79; especialmente 58-68.

<sup>76</sup> Basta pensar en De 29 o en el Sal 108, textos de uso recurrente en las maldiciones medievales.

presencia dota de fuerza a documentos notariales, a protocolos de donaciones a monasterios o a ceremonias religiosas. No hay un instrumento mejor para garantizar el cumplimiento de lo contenido en un documento por las consecuencias terribles que acarrearía el incumplimiento de lo firmado. Así se evidencia en su uso ritualizado en el ámbito litúrgica como instrumento de defensa de las propiedades de los monjes<sup>77</sup> y en todo tipo de ordenanzas y contratos notariales (Martínez Gásquez, 101-123; Escolá Tuset-Petrus Pons-Ramón García, 73-96). Su presencia está documentada con una función similar (garantizar el cumplimiento de lo pactado) en textos legales coetáneos en los que intervienen judíos que han de prestar un juramento que certifique la veracidad de sus palabras o que se incluyen en los juramentos que se practican al inicio de procesos judiciales entre judíos y cristianos<sup>78</sup>. Y todo ello sin olvidar su papel protagonista de las imprecaciones en excomuniones y anatemas, tanto en el ámbito cristiano como en el judío.

Estamos pues en un escenario donde las maldiciones se revelan como un mecanismo muy difundido y eficiente al servicio del orden, como un recurso reconocido para prevenir faltas e imponer castigos en el medievo.

Y esto sucede porque la maldición es un instrumento poderoso por el valor que las palabras adquieren en estas fórmulas. El lenguaje de la maldición es un lenguaje performativo de manera que, siempre que se pronuncien adecuadamente y en las circunstancias apropiadas, el que maldice “realiza” (*performs*) la acción. Desde esta perspectiva las palabras en este acto de habla no afirman ni niegan sino que “hacen cosas” (Austin 1975). El hablante no solo está “diciendo” sino “haciendo” y, en consecuencia, la persona maldecida pasa a ser un extraño. Por tanto, cuando se pronuncia una maldición se provoca un fuerte impacto en las relaciones sociales (Little, 113-118). Puede que el mal que se desea se produzca o no pero, en todo caso, la vida del maldecido ha cambiado pues se ha visto sometido a un agente que afecta a su lugar en la estructura comunitaria en la que se integra y de la que es separado.

Esta función del lenguaje de las maldiciones se ha aplicado reiteradamente al texto bíblico para analizar el poder de las palabras pronunciadas en este contexto más allá de su poder mágico o simbólico<sup>79</sup>. En este sentido, es interesante recordar también que en el Talmud es tal es la eficacia que se concede a la maldición que incluso si esta es infundada e innecesaria, se piensa que se materializa y afecta al maldecido (TB Mak 11a) o que se vuelve contra el malediciente (TB San 49a)<sup>80</sup>. Igualmente es muestra del poder que se le concede el que Lev 26,14-43 y De 25,15-68, pasajes que contienen las más terribles imprecaciones bíblicas, se lean rápido y en voz baja o que, ante la negativa de los miembros de la comunidad a leerlos, se pague por ello<sup>81</sup>.

Y como antes recordaba, en la Edad Media el maldecir sigue siendo un modo muy efectivo de coacción para mantener ciertas normas y usos sociales precisamente por un

<sup>77</sup> Numerosos testimonios de este uso pueden verse en Little 1993. Véase también Leeson 2014, 193-216; Zimmermann 2003, 348-423.

<sup>78</sup> Algunos ejemplos de este tipo de documentos pueden verse en Amador de los Ríos 1875, 558-586. En concreto en Aragón, se dan juramentos e imprecaciones de esta naturaleza “en los Fueros de Aragón, en los *Furs* de Valencia, en las Costumbres de Tortosa, en el Fuero de Sobrarbe y en el de Navarra”. Cf. García y García 1995, 57. Un caso de especial interés es la formulación de estas maldiciones es el de los *Usatges* de Barcelona, en concreto el *Usatge* 171 que se convirtió en obligatorio desde mediados del XII para todos los judíos súbditos de los reyes catalanes. Véase Muntané i Santiveri 2014, 9-48.

<sup>79</sup> Entre otros muchos, recomendando la lectura de Thiselton 1994, 283-299; Anderson 1998, 1-15.

<sup>80</sup> Véase Skolnik- Berenbaum, 2007, vol. 3, 750-752.

<sup>81</sup> *Ibidem*. Se trata de dos pasajes que reciben el nombre de “*tokeḥah*” y que se leen en la sinagoga en los días de ayuno. Véase TB Meg 31b.

lenguaje al que se reconoce la capacidad de producir o causar una acción, en este caso negativa.

Teniendo en cuenta este estado de cosas resulta intrigante cómo fue posible una obra como *Dibre ha-'alah*. En ella se dan cita numerosos elementos constitutivos de los rituales de excomunión y maldición que insistentemente asocian el texto a ceremonias y situaciones fácilmente reconocibles en un plano extratextual. Yehudah ibn Šabbetai se apropia de estas prácticas, de sus modos de expresión y de todo el poder del lenguaje que converge en ellas. Una sociedad que teme y cree en la eficacia de las maldiciones es su destinataria primera. En relación con esta circunstancia llama la atención que en los dos manuscritos que conservan una copia de esta obra algunas de las maldiciones están “emborronadas” intencionadamente para que no puedan leerse o se lean con dificultad<sup>82</sup>. Igualmente es llamativo que los nombres de los malditos aparezcan marcados por los copistas con dos puntos<sup>83</sup>, muy posiblemente para advertir y prevenir al lector de su presencia antes de que las lea/pronuncie y, en cierto modo, protegerlo.

¿Cómo el autor conjuga este poder del lenguaje y la difusión de este texto contra cinco personajes destacados en la comunidad que presenta el relato? Quizá una posible respuesta pueda estar en la ficcionalización del autor/narrador y en el uso de recursos y técnicas literarias que se asocian al marco de la narrativa de ficción.

Desde el inicio de la obra se juega con la ambigüedad pretendida de que autor y narrador son una misma persona y una misma voz. El destinatario del texto asume este equívoco y no cuestiona esta identidad; son los hechos que se narran y si el autor al contarlos los falsea lo que centra su atención (Zipfel, 36-37; Darrieussecq, 367-380). El narrador (que no deja de ser una ficción, un sustituto literario) persuade al lector de que lo que relata es verdad al identificarse con el yo del autor y convierte así en “realidad” lo que solo es ficción. Crea mediante este recurso un mundo verosímil que evoca el contexto sociohistórico con referencias a escenarios y personajes concretos, a elementos de la comunidad o a rituales fácilmente reconocibles que dan consistencia a un texto que invita a ser creído, a ser entendido como un testimonio de hechos reales. Pero, al mismo tiempo, todo ello está entrelazado en un plano literario. El autor está situando su discurso claramente en el ámbito de las *belles lettres* al recurrir a la prosa rimada con poemas intercalados y a los recursos literarios asociados a ellas. Y al hacerlo está creando un “horizonte de expectativas” (Jauss 1987) en el destinatario<sup>84</sup> que espera encontrar un texto que se atiene a unas reglas del juego, que se interpreta y juzga según las normas que lo definen para el receptor. En este caso, el modelo utilizado, el *prosimetrum*, se vincula en el ámbito hebreo medieval al contexto de la literatura de *adab* árabe y, de manera especial, a las narraciones de ficción al estilo de la *maqama*. Este modo de expresión, que rompe la dicotomía entre prosa y verso alternando una y otro<sup>85</sup>, será el elegido por los autores judíos para su narrativa de ficción<sup>86</sup>. En ella se incorporan un catálogo de estructuras, argumentos, personajes y técnicas variadas que el lector reconoce e identifica como parte

<sup>82</sup> En concreto las líneas 13-15 del f. 61b de Oxford-Bodleian Library, Ms. Can. Or 29 aparecen borradas, posiblemente de manera premeditada. Igual sucede en los ff. 34v-35r de New York-Jewish Theological Seminary, Ms. 5522.

<sup>83</sup> Esta marca no es inusual en manuscritos medievales para indicar un error del copista.

<sup>84</sup> Este “horizonte de expectativas” engloba los presupuestos literarios y extraliterarios bajo los que el lector se enfrenta a una obra.

<sup>85</sup> Se trata de un modelo que además de en la letras árabes y hebreas goza de un gran desarrollo en las demás tradiciones que confluyen el occidente medieval. Véase al respecto Dronke 1994.

<sup>86</sup> Hasta donde sabemos, su uso se inaugura en las *belles lettres* hebreas con el *Ne 'um Ašer ben Yehudah* (Relato de Ašer ben Yehudah) de Šelomoh ibn Sahl (s. XII) y alcanza uno de sus momentos de mayor relevancia precisamente con Ibn Šabbetai quien hace uso de ello en las tres obras que nos ha legado.

de un género literario que cuenta historias que deben ser entendidas como fruto de la imaginación (Huss 2001b, 58-104).

“*Palabras de maldición y excomuni3n*” se aleja por su contenido y lenguaje de esta tradici3n narrativa en la que se componen relatos imaginarios en forma po3tica, pero al tiempo por su forma y sus recursos mantiene estrechos v3nculos con ella. As3 se convierte, en cierto sentido, en un h3brido donde la prosa rimada y la poes3a parecen estar al servicio de una trasgresi3n de g3neros. Pues, por un lado, es este un texto que por sus caracter3sticas formales y recursos (desde la t3cnica de engarce de citas b3blicas a la voz del narrador) invita a “ser le3do” como ficci3n, como “literatura” (y no como un documento con efectos legales y sociales). Pero, por otro, el autor incluye en 3l discursos “no literarios” que se entrelazan con lo biogr3fico, elementos ajenos al sistema de referencias que se esperar3a y, sobre todo, un lenguaje, en especial en el caso de las maldiciones, que por sus caracter3sticas rompe las convenciones de este marco narrativo. Ibn Šabbettay va a conseguir que este discurso potencialmente ilegible sea verbalizado y escuchado al recuperarlo como un relato en prosa rimada y convertirlo en literatura. Pues al fusionar las maldiciones con las *belles lettres* y su organizaci3n ret3rico-formal, rompe el tab3 verbal, transgrede la funci3n del lenguaje que les es propia y permite que la sociedad de su tiempo pueda dar voz a lo que “no se puede decir” en una obra que juega en los l3mites de la realidad y la ficci3n.

**Obras citadas**

- Abrahams, Israel. *Jewish Life in the Middle Ages*. London: The Macmillan Company, 1919.
- Amador de los Ríos, José. *Historia social, política y religiosas de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1875. Vol. 1.
- Anderson, Jeff S. "The Social Function of Curses in the Hebrew Bible." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 110 (1998): 1-15
- Assis, Yom Tov. "Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society." En Ada Rapoport-Albert-Steven J. Zipperstein eds. *Jewish History. Essays in Honour of Chimen Abramsky*. London: Peter Halban, 1988. 25-59.
- *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London-Portland, Or.: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997a.
- *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon, 1213-1327*. Brill: Leiden-New York-Köln, 1997b.
- Austin, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975 [1962]
- Baer, Yitzhaq. *A History of the Jews in Christian Spain*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1961. 2 vols.
- Blasco Martínez, Asunción. "Notarios-escribanos judíos de Aragón (siglos XIV-XV). En Sed-Rajna, Grabielle coord. *Rashi 1040-1990, Congrès européen des Études juives*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. 645-656.
- Burns, Robert I. *Jews in the Notarial Culture: Latinate Wills in Mediterranean Spain 1250-1350*. Berkeley: California, 1996.
- Casagrande, Carla- Vecchio, Silvana. *Les péchés de la langue : discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. Paris: Les éditions du Cerf, 1991.
- Cohn, Haim Hermann. "Ḥerem." En Michael Barenbaum-Fred Skolnik eds. *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan Reference, 2007. Vol. 9, 15-16 [1972].
- Darriussecq, Marie. "L'autofiction, un genre pas sérieux." *Poétique* 27 (1996) 367–380.
- Davidson, Israel. "Dibre ha-'alah we-ha-nidduy." *Ha-Eshkol* 6 (1909): 165–75.
- Davidson, Israel. *Parody in Jewish Literature*. New York: The Columbia University Press, 1907.
- De Sola Pool, David (ed. y trad.). *Book of Prayer: According to the custom of the Spanish and Portuguese Jews*. New York: Union of Sephardic Congregations, 1960.
- Dimitrovsky, Haim Z. *Tešubot ha-Rašba. Minhāt Qenaot*. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1995. 2 vols.
- Dishon, Judith. "A Critical Study of the Writ of Excommunication by Judah Ibn Shabbetai." [Hebreo]. *Criticism and Interpretation. Journal for Interdisciplinary Studies in Literature and Culture* 4–5 (1974): 48–53.
- . "New Light on Judah ibn Shabbetai as a Historian." [Hebreo]. *Bitzaron* 63 (1971): 56-65.
- Dronke, Peter. *Verse with Prose from Petronius to Dante: The Art and Scope of the Mixed Form*. (Carl Newell Jackson Lectures.). Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 1994.
- Epstein, Isidore, *The Responsa of Rabbi Solomon Ben Adreth of Barcelona (1235–1310) as a Source of the History of Spain*. New York: KTAV Publishing, 1968 [1925].

- Erlil, Astrid. "Cultural Studies Approaches to Narrative." En David Herman, Manfred Jahn and Marie Laure Ryan eds. *The Routledge Encyclopaedia of Narrative Theory*. London: Routledge, 2005. 88–93.
- Escolá Tuset, Josep M.-Petru Pons, Nàdia-Ramón García, Daniel. "Las fórmulas de imprecación en la Cataluña de los siglos IX-XI". *Faventia* 27/1 (2005): 73-96
- García Arranz, José Julio. "En las fauces de Leviatán: contextos iconográficos de la boca zoomorfa del infierno en el imaginario medieval." *De medio Aevo* 13 (2019): 45-76.
- García y García, Antonio. "Los juramentos e imprecaciones de los Usatges de Barcelona." *Glossae Europena of Legal History* 7 (1995): 51-80
- Gaster, Moses (ed.), *The Cronicles of Jeraħmeel. Or, The Hebrew Bible Historiale: Being a Collection of Apocryphal and Pseudo-epigraphical Books Dealing with the History of the World from the Creation to the Death of Judas Maccabeus*. London: Royal Asiatic Society, 1899.
- Genette, Gérard, *Figure III*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- . *Nouveau discours du récit*. Paris : Éditions du Seuil, 1983.
- Huss, Matti. *Critical Editions of Minhāt Yehuda, Ezrat ha-nashim and En mishpaṭ with Prefaces, Variants, Sources and Annotations*. Jerusalem: Ph.D. diss. Hebrew University of Jerusalem, 1991a. 2 vols.
- . "Lo' hayah we-lo' niqra': `Iyun mašweh me-ma`amad ha-bidayon ba-maqama ha-`ibrit we-ha-`arabit." *Meħqare yerušalayim be-sifrut `ibrit* 18 (2001b): 58-104.
- Jauss, Hans Robert. "La historia de la literatura como una provocación a la ciencia literaria." En Dietrich Rall ed. *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*. México, UNAM: 1987.
- Jellinek, Adolph. *Beit ha-Midrash. Massekhet Gehinnom und Massekhet Gan Eden* (vol. 1). Jerusalem: Wahrman Books, 1967. 6 vols.
- Lacave, Jose Luis. *Los judíos del Reino de Navarra. Documentos hebreos 1297-1486*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1998.
- Langer, Ruth. *Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinin*. Oxford University Press: New York, 2012.
- Leeson, Peter T. "God Damn": The Law and Economics of Monastic Malediction." *The Journal of Law, Economics, and Organization* 30.1 (2014): 193–216.
- Little, Lester K. *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1993.
- Martínez Gásquez, José. "Las imprecaciones jurídicas el mundo clásico a la Edad media." *Revista de Estudios clásicos* 37 (2010): 101-123.
- Millás Vallicrosa, José María. "Documentos hebraicos del archivo del Pilar de Zaragoza." *Boletín de la Real Academia de Historia* 96 (1930): 669-684.
- Muntané i Santiveri, Jopsep X. "Anàlisi de l'estructura del jurament de les malediccions dels jueus catalans: Usatge 171." *Revista de Dret Històric Català* [Societat Catalana d'Estudis Jurídics] 13 (2014): 9-48.
- Nünning, Ansgar. "'Verbal Fictions?' Kritische Überlegungen und narratologische Alternativen zu Hayden Whites Einebnung des Gegensatzes zwischen Historiographie und Literatur." *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 40 (1999): 351–380.
- Salvatierra Ossorio, Aurora. "Milħemet ha-ħokmah we-ha-ošer de Yehudah ibn Šabbetai: Propuesta de lectura, edición y traducción." *MEAH, sección hebreo* 63 (2014): 243-283.
- . "The Anger of a Poet: Yehudah Ibn Shabbetai and the Depiction of Evil in the *Writ of Excommunication*." En Joachim Yeshaya, J.- Elisabeth Hollander- Naoya

- Katsumata eds. *The Poet and the World*. Festschrift for Wout van Bekkum on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday. Berlin-Boston: De Gruyter, 2019. 299-317.
- . “‘A tres mata una calumnia’. Un ‘pecado’ judío en la *Epístola moral* de Shem Tov ibn Falaquera (s. XIII).” En Efrem Yildiz coord. *Et amicorum. Estudios en honor al profesor Carlos Carrete Parrondo*. Ediciones Universidad de Salamanca: Salamanca, 2020. 295-310.
- Schirmann, Hayyim [Jefim] - Fleischer, Ezra. *Toledot ha-širah ha-`ibrit bi-Sefarad hanotzrit u-be-drom Šarfāt*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem Ben-Zvi Institute, 1997. 2 vols.
- Schlensinger, Moses (ed.). *Orchot Chajim von R. Aharon Hakohen aus Lunel*. Part 2. Berlin: Mekize Nirdamim, 1902.
- Skolnik, Fred - Berenbaum, Michael (eds.). “Blessing and cursing.” En *Encyclopaedia Judaica*, 2d ed. Detroit: Macmillan Reference, 2007: vol. 3, 750-752 [1972].
- Strack Hermann L.-Stemberger, Günter (edición española de Miguel Pérez Fernández). *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Valencia: Biblioteca midrásica, 1988.
- Thiselton, Anthony. “The Supposed Power of Words in Biblical Writings.” *Journal of Theological Studies* 25 (1994): 283-299
- Valls Taberner, Fernando. *Los usatges de Barcelona: Estudios, comentarios y edición bilingüe del texto*. Barcelona: Promociones publicaciones Universidad de Barcelona, 1984.
- Zimmermann, Michel. “Le vocabulaire latin de la malédiction du IXe au XIIe siècle; construction d’un discours eschatologique.” En Beaumatin, Éric- García, Michel dirs. *L’Invective au moyen age. France-Espagne-Italie*. Actas du colloque L’Invective au Moyen Age (1994). Número especial de *Atalaya. Revue Française d’Etudes Medievales Hispaniques* 5. Paris: Presses de la Sorbonne nouvelle 1995. 37-55.
- . *Ecrire et lire en Catalogne (IX-XII siècle)*. Madrid: Casa de Velazquez, 2003.
- Zipfel, Frank . “Autofiction.” En David Herman-Manfred Jahn-Marie-Laure Ryan eds. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. London-New York: Routledge, 2005. 36–37.