



Amos Oz y Fania Oz-Salzberger, *Los judíos y las palabras*, trad. de Jacob Abecasis y Rhoda Henelde Abecasis, Siruela, Madrid, 2ª ed., 2015. 240 páginas. ISBN: 978-8416465026.

El escritor Amos Oz y su hija Fania Oz-Salzberger, historiadora y profesora en la Universidad de Haifa, reflexionan en este libro<sup>1</sup> sobre la textualidad judía, apuntando a una identidad colectiva como pueblo que se define ya desde antiguo como memoria textual (p. 26). Una cadena textual y conceptual que se generaría en la alianza mosaica e iría tomando forma mediante la constante interpretación y el debate, hasta llegar a día de hoy. Consideran que esta tradición escrita, transmitida de generación en generación, es la que en las diferentes encrucijadas históricas hizo posible la supervivencia colectiva y, por tanto, la que reclaman como propia y constitutiva de la cultura judía.

La cuestión es que, abogando por la memoria textual, logran establecer un hilo de continuidad. Gershom Scholem (1897-1982) o Emmanuel Lévinas (1906-1995), entre otros, se contarían por méritos propios en esta gran cadena de erudición judía lanzada por Moisés, el primer maestro, desde el monte Sinaí (p. 26). Pero también Hannah Arendt (1906-1975) o Jacques Derrida (1930-2004), sin formar parte ninguno de los dos de la cadena de sabiduría rabínica, se contarían en ella porque, de alguna manera, ambos “estuvieron marcados por algo que sí era, íntima y textualmente, judío” (p. 27). Esta gran línea de descendencia judía que intentan trazar los autores escaparía a la visión más convencional. Precisamente, apuntan a que cuando en la primera etapa de la modernidad la ortodoxia judía quedó paralizada desde el punto de vista intelectual, fue la no-ortodoxia judía, interactuando con el mundo no judío, la que mantuvo la tradición en sus diversos modos (p. 26).

Lo que cabe poner de relieve es que esta *continuidad* no se sustentaría en la sangre sino que sería textual. Esta es la propuesta que los autores intentan condensar en el primer capítulo de la obra, basándose en la singularidad de una memoria textual muy temprana: mientras otras sociedades premodernas preservaron su memoria mediante un patrón “padre-relato-hijo”, el equivalente judío sería “padre-libro-relato-hijo” (p. 42). Los autores saben que no pueden restar importancia al papel jugado por un mandamiento bíblico como el canónico “nárrale a tu hijo” (Ex 13,8), que instó desde antiguo a transmitir la sabiduría acumulada de generación en generación. De hecho, este precepto cabría dentro de la tendencia cultural universal que considera a “los buenos hijos e hijas como una especie de portadores de alguna antorcha” (p. 38). Sin embargo, habría una peculiaridad fundamental en la cultura del pueblo judío que los autores tratan de traer a escena: “Desde muy pronto, relatar historias se convirtió en un precepto anclado en los textos. Los maestros enseñaban desde los libros... Desde

<sup>1</sup> La obra se publicó originariamente en inglés: Amos Oz y Fania Oz-Salzberger, *Jews and Words*, Yale University Press, New Haven, 2012. La primera edición en castellano se publicó en 2014.

tiempos antiguos, los padres tenían acceso a algún texto escrito sobre el cual podían leer a sus hijos” (p. 39). Tanto así que lo verdaderamente constitutivo y específico de la sociedad judía sería que en esta tarea de transmisión intergeneracional a los judíos siempre les acompaña el texto (p. 41).

Tal textificación podría resultarnos hasta culturalmente contraproducente si no fuera porque los autores introducen también el universo oral a través de la lectura. Los libros, nos dicen, “habrían seguido siendo frágiles objetos materiales, y los libros sagrados meros fetiches inflamables, sin el acto de la lectura” (p. 53). La liturgia pascual, que reúne a las familias en torno a la lectura oral colectiva de la *Hagadá*, y que como otras tantas festividades judías combina las tablas de Moisés con la mesa de la madre —“leche materna singularmente verbal” (p. 40)—, sirve de ejemplo aquí a lo que padre e hija quieren poner de relieve. Esta práctica familiar de lectura colectiva del texto hagádico, con todas sus peculiaridades (incluidas las preguntas infantiles o *kushiyót*), mostraría en qué medida la tradición judía ha tendido a perpetuar y recuperar la palabra escrita, inmovilizada en un libro, como declaración oral.

Su propuesta identitaria sería una extensión de este microcosmos familiar: “A fin de mantenerse como familia judía, la familia judía se basó forzosamente en palabras. No cualesquiera palabras, sino aquellas que provenían de libros” (p. 41). La cuestión aquí imbricada es que los padres judíos no se limitan a recitar las historias, sino que las leen; los hijos las escuchan, pero también leen y preguntan. Es a través de la lectura del texto, podríamos decir, que estos pueden ser impertinentes y discrepar en su interpretación. Con lo cual, a donde nos llevan Amos Oz y Fania Oz-Salzberger con su planteamiento de la textualidad judía es a considerar que la supervivencia colectiva en este caso está hecha también de las discrepancias expresadas por medio de palabras. Estas no interrumpirían la continuidad judía, al contrario, tal y como lo plantean esta cabría buscarla también en el intercambio verbal en torno a las verdades preestablecidas. La palabra, hablada y escrita, recitada y citada, sería la verdadera clave de la continuidad judía (p. 64).

Desde esta perspectiva, apelar al texto (y a la narrativa antigua) no estaría reñido con la innovación intelectual. Su apuesta, podríamos decir, sería precisamente esta: proponer una lectura del texto, una forma de relacionarse con el legado ancestral, que más allá de mantener unida a la familia judía sirva para gestar una cultura viva, en vez de una “civilización-museo” destinada a marchitarse (p. 201). En este sentido, les sirve apelar también a ese descaro o impertinencia que se manifiesta en el término hebreo *jutspá*. Aparece, por ejemplo, cuando la abuela con todo el descaro se enfrenta a Dios para pedirle el gorro de su nieto<sup>2</sup>, o incluso en la teoría de la relatividad de Albert Einstein (1879-1955), sin ser esta particularmente judía. Una manera, al fin y al cabo, de decir que no hay nada demasiado sacrosanto, nada que no pueda ser cuestionado.

Esto entroncaría con el reclamo contemporáneo de la Biblia como texto literario. Los autores mismos proponen una lectura del texto bíblico que sustituya la fe por el asombro ante el texto (p. 56). Con aire de reconquista, su propuesta aboga

<sup>2</sup> Véase el siguiente relato: “Una abuela judía va paseando por la orilla del mar con su pequeño nieto, cuando una gran ola arrastra súbitamente al muchacho bajo las aguas. ‘Querido Dios Todopoderoso —grita la abuela—. ¿Cómo puedes hacerme esto a mí? He sufrido durante toda mi vida y nunca perdí la fe. ¡Debería darte vergüenza!’. No pasó ni un minuto, y otra enorme ola devuelve al niño a sus brazos, sano y salvo. ‘Querido Dios Todopoderoso —dice—, es muy amable de tu parte, no hay duda, pero ¿dónde está su gorro?’” (p. 192).

por conservar la capacidad de la Biblia de transmitir verdades históricas, sin que se convierta exclusivamente en un texto religioso. Esto le da un nuevo ángulo de apertura al texto, tal y como lo demuestran las reflexiones en los demás capítulos de la obra. Asentada ya su legitimidad de uso sobre la textualidad judía, los autores reflexionan a partir de esta en los sucesivos capítulos desde la laicidad sobre aspectos como el lugar al que han sido relegadas las voces femeninas, sobre algunos de los modos judíos de relacionarse con el tiempo y, finalmente, sobre el término abstracto *judaísmo* y lo que significa ser judío.

La relectura es particularmente útil para abordar desde una perspectiva renovada la cuestión de los roles de género, como hacen en el segundo capítulo titulado “Mujeres con voz”. En la Biblia, la misma que habría servido de fundamento a los ultraortodoxos para relegar las voces femeninas al ámbito privado, los autores encuentran a mujeres con presencia pública y hábiles en el empleo de palabras como Miriam o Débora. Se apunta, incluso, a la posible autoría femenina del *Cantar de los Cantares* (p. 70). Es cierto que una relectura no logra sortear el tono patriarcal del texto bíblico, pero buscar otros hilos como ellos hacen sí sirve al menos para visibilizar, para hacer aparecer públicamente esas “personalidades femeninas poderosas, activas, con voz, locuaces” (p. 79) que habitan este texto judío fundamental. Encuentran en el texto bíblico muchos y muy variados ejemplos, y quizá ahí radicaría su mayor valor. Lo que los autores quieren resaltar de su lectura moderna es que “casi todas las mujeres bíblicas son, en algún sentido importante, agentes de continuidad” (p. 81). Aunque a veces hayan quedado relegadas a la vida privada y fuera de la cadena textual, todas y cada una de ellas, con sus particularidades, habrían contribuido a criar la nación judía. Las matriarcas Sara, Rebeca o Raquel, las mujeres que intervienen en el parto y crianza de Moisés desobedeciendo las órdenes del Rey que manda matar a todo hijo varón, las hijas de Job (Yemima, Ketzia y Keren-Hapuj) que heredan en las mismas condiciones que sus hermanos varones, o las cinco hijas de Zelofejad (Majla, Noa, Hogla, Milca y Tirtza) que reclaman los derechos sobre la herencia de su padre, un relato que “algo dice acerca de la primera jurisprudencia y actitudes sociales hebreas” (p. 164).

El devolver la voz a las mujeres con esta interpretación moderna del texto bíblico, que difiere de la de los rabíes tradicionales, justifica ya de entrada para los autores la necesidad de releer la narrativa antigua, y de mirar de frente al pasado. En el capítulo siguiente, titulado *Tiempo e intemporalidad*, esbozan lo que ellos mismos denominan una “linealidad laica” (p. 116). A diferencia de la linealidad judía mística o religiosa (influenciada, dicen, por la escatología cristiana), pasado y futuro serían humanos, no habría parada en otro mundo. Es evidente que su filosofía del tiempo bebe de la modernidad pero, según afirman, no sería exactamente como la moderna marcha de la historia (p. 123). Desde esta perspectiva judía particular, no se concebiría el tiempo como una flecha lanzada hacia el futuro, ni se trataría de estar de pie en el margen del río del tiempo, mirando río arriba. “Los presentes autores prefieren imaginar[se] nadando en ese río, a favor de la corriente por supuesto, pero con las piernas por delante y el rostro vuelto hacia atrás, hacia el remoto primer manantial” (p. 124). Como luego puntualizan, se trataría de avanzar en la historia con un ojo puesto en el pasado, para poder decidir qué exhibir y qué condenar a acumular polvo en el sótano (p. 125).

Desde esta *postura* particular es como abordan la cuestión del judaísmo y lo que significa ser judío en el cuarto y último capítulo de la obra titulado “Cada persona

tiene un nombre; o, ¿necesitan los judíos el judaísmo?”. Para los autores, los judíos y sus palabras son mucho más que judaísmo (p. 170). Y se reafirman en sus tesis cuando afirman que los relatos de la tradición no hablan sobre judaísmo sino sobre israelitas y judíos, conectados mediante textos. Desde este lugar, y desde un laicismo declarado, los autores se rebelarán principalmente contra la identidad colectiva judía determinada por la religión. La novedad en este caso, o lo más reaccionario según quiera entenderse, es que lo hacen reclamando el derecho en igualdad de condiciones sobre el legado mosaico. Ellos mismos apuntalan su propuesta identitaria sobre viejas autoridades como el Talmud, aunque se haya asociado frecuentemente al extremismo religioso o nacionalista (p. 35), para dar una nueva oportunidad a la cultura judía de pensarse a sí misma.

Su propuesta tiene, al fin y al cabo, mucho que ver con cómo conciben la relación con el pasado y la historia. “Dejar el pasado como pasado y permitir que lo relevante vuelva a emerger” (p. 125). Este sería el sentido último de desempolvar y trazar ese hilo de continuidad textual, y de hacerlo tan permeable que pueda también dar cabida a los judíos criados en la cultura laica israelí. Hay un momento que consideran crucial para la historia intelectual judía, cuando en un pasaje del Talmud Rabí Yehoshúa se levanta y exclama que la Halajá, la ley judía, “¿No se halla en los cielos!” (p. 34). Ahora, los autores nos invitan a ir un paso más allá, a proseguir los pasos de un “gigante de comienzos de la modernidad” (p. 127): Baruch Spinoza (1632-1677). Sin embargo, tememos que otros maestros puedan quedar enquistados en un punto de la linealidad zigzagueante, desde la que ya no poder decir al mundo contemporáneo. Aplaudimos ese intento de apertura del texto bíblico y su apuesta por una cultura viva, que perpetúe la multiplicidad, pero al final nos queda la duda: ¿se puede mantener unida la *familia judía* a costa de ahondar en la brecha teológico-política que la modernización genera?

Helga Jorba  
Universitat de Barcelona (España)  
hgorba@gmail.com