

## *Los Caraitas ante la Biblia\**

GEOFFREY KHAN

### *Orígenes de los caraitas*

Hace tan sólo unos años que se han hecho accesibles a los investigadores fuentes de manuscritos relativas a los caraitas de Oriente en época medieval. La mayoría de estos manuscritos se encuentran en las colecciones Firkovitch de la Biblioteca Nacional de Rusia en San Petersburgo. Estas colecciones fueron adquiridas en el siglo XIX por el conocido bibliófilo caraita Abraham Firkovitch (1787-1874).

Tiene una importancia especial la conocida como Segunda Colección Firkovitch, que fue adquirida por Firkovitch en Oriente Medio entre los años 1863 y 1865. Está compuesta por más de 15.000 manuscritos, entre los que se hallan manuscritos hebreos, árabes, judeo-árabes y samaritanos. A excepción del material samaritano, que fue adquirido en Nablus, la mayoría de la colección parece proceder de la sinagoga caraita de El Cairo<sup>1</sup>.

La investigación de estas fuentes de manuscritos nos ha proporcionado nuevas perspectivas para el estudio del judaísmo medieval, puesto que demuestran claramente que los caraitas de época medieval no eran un grupo aislado sino que constituían una corriente intelectual de primer orden, que desempeñó un papel central en el desarrollo de numerosos aspectos del pensamiento judío. Una gran cantidad de manuscritos contienen textos que emanaron del centro caraita medieval de Jerusalén. Los primeros centros caraitas de la Edad Media fueron fundados inicialmente en Irán e Iraq, y es allí en donde tuvo lugar un primer desarrollo intelectual. Fue en Jerusalén, sin embargo, a lo largo de los siglos X y XI, en donde se produjo el auge intelectual y creativo de los caraitas. Esta Edad de Oro de la escuela caraita tuvo su final en 1099, con la conquista de Jerusalén por los cruzados. Muchos de los manuscritos de los caraitas de Jerusalén fueron salvados de la destrucción, a menudo por el pago de un rescate, y fueron transferidos a la comunidad caraita de Egipto<sup>2</sup>. Éste es sin duda el origen de muchos de los manuscritos medievales caraitas que Firkovitch encontró en la sinagoga caraita de El Cairo en el siglo XIX.

---

\* Deseo expresar mi agradecimiento a la Dra. María Ángeles Gallego por traducir al español el texto original en inglés de este artículo.

<sup>1</sup> La historia de la adquisición de la Segunda Colección ha sido estudiada por R. T. Harviainen, basándose en los archivos personales de Firkovitch; cf. Harviainen (1991), (1996) and (1998 n.7).

<sup>2</sup> Para una discusión sobre las fuentes históricas, véase Gil (1992: 832-835).

No existe consenso entre los investigadores sobre cuáles fueron los orígenes del caráismo<sup>3</sup>. Las fuentes caraitas de la Baja Edad Media en adelante defienden que este movimiento fue fundado por 'Anan ben David, miembro disidente de la familia de exilarcas que vivió en Babilonia en el siglo VIII. Muchos investigadores se muestran reacios a aceptar esta explicación, con el argumento de que algunas fuentes mencionan a ananitas y caraitas como grupos distintos y que algunos caraitas de la primera etapa se mostraron en desacuerdo, a veces de manera vehemente, con Anan ben David en ciertos temas. Otra teoría es que en los primeros años de su desarrollo, los caraitas se mantuvieron como un grupo distinto de los ananitas, no uniéndose a ellos hasta el siglo X<sup>4</sup>. A pesar de estas divergencias, lo que parece cierto es que ananismo y caráismo eran dos movimientos estrechamente unidos. Muchos aspectos del caráismo se remontan a las enseñanzas de 'Anan, como por ejemplo los de tipo legal<sup>5</sup>. A pesar de que las fuentes caraitas contienen críticas a 'Anan, lo consideran como la figura fundadora de su movimiento en muchos aspectos.

Una de las figuras formativas del caráismo primitivo fue Daniel al-Qūmišī. Nativo de Irán, emigró a Palestina en la segunda mitad del siglo IX. Durante este periodo existían numerosas comunidades caraitas, especialmente en Irán. En sus escritos, al-Qūmišī hizo una llamada a esas comunidades para que siguiesen su ejemplo y se estableciesen en Palestina. Desde finales del siglo IX hasta el siglo XI, muchos caraitas emigraron allí. Muchos de ellos venían de Irán aunque había también inmigrantes de Egipto, África del Norte e incluso España. Las primeras figuras líderes de este establecimiento, como al-Qūmišī, estaban guiadas por la esperanza mesiánica de que la reconstrucción de Jerusalén sería más fácil con la presencia en la ciudad de un círculo de judíos piadosos que se entregasen a la oración y el estudio<sup>6</sup>.

Si, como hemos visto, el desarrollo histórico del movimiento caraita es mucho más complejo de lo que se pensaba hasta ahora, lo mismo se puede decir de su postura intelectual y doctrinal, que ahora empezamos a entender mejor a través del análisis de las fuentes primarias<sup>7</sup>. Es erróneo pensar que los caraitas eran una secta que se separó de la corriente dominante del judaísmo y rechazó completamente la Ley Oral y las enseñanzas rabánicas. Ésta podría ser la impresión que da la lectura de

---

<sup>3</sup> Con respecto a las principales teorías, véase Lasker (1989: 23-30).

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Gil (1992: 777-784) and Ben-Shammai (1993: 24).

<sup>5</sup> Véase Olszowy-Schlanger (1998: 12), en donde se presta especial atención a la contribución de 'Anan a la legislación matrimonial posterior de los caraitas.

<sup>6</sup> Con respecto a las fuentes históricas del establecimiento caraita en Jerusalén, véase Gil (1992: VII84-820). La motivación mesiánica de los primeros inmigrantes ha sido estudiada por D. Frank (1995).

<sup>7</sup> Las siguientes consideraciones generales respecto a la historia intelectual de los caraitas se basa en gran parte en el análisis de fuentes que ha realizado J. Olszowy-Schlanger (1998: 15-27).

algunos escritos polémicos caraitas pero no se puede aplicar a las muchas obras caraitas medievales, entre las que se encuentran todas las que están saliendo a la luz con los recientes descubrimientos de manuscritos. El rasgo distintivo de una gran proporción de estos textos es su metodología de investigación del texto bíblico, más que su postura *Escrituralista* como un objetivo fijo de su doctrina que los separase religiosa y políticamente de los rabanitas. Para los caraitas la Biblia era su fuente principal de autoridad. Esto se refleja en los términos con los que eran designados en la Edad Media, como *Qara'im* “lectores”, que es obviamente el origen de palabra española *caraita*, *Ba'ale ha-Miqra* “Señores de la Biblia” y *Bne ha-Miqra* “Hijos de la Biblia”. Todos estos términos se basan en la raíz hebrea *qr'*, que aquí adopta el sentido post-bíblico de “estudio de la Biblia”<sup>8</sup>.

Los caraitas buscaban nuevas formas de investigar la Biblia que se basaban más en un estudio racional e independiente que en las tradicionales fuentes de autoridad rabínicas. Negaban que la Ley Oral se hubiese concedido por revelación divina y, por lo tanto, no aceptaban que tuviese el mismo estatus legal que la Biblia. En consecuencia, la Biblia se convirtió en la fuente principal de sus actividades y buscaron herramientas alternativas de interpretación en medios intelectuales no-judíos.

Esto no significa, sin embargo, que rechazaran de manera total todos los elementos de la tradición rabínica. De hecho, se puede identificar en sus escritos un considerable grado de dependencia de las fuentes rabínicas. Aceptaban elementos de la tradición rabínica post-bíblica si lo consideraban apropiado. Con respecto a la ley, no aceptaban que la tradición rabínica fuese una fuente de autoridad legal por sí misma pero estaban dispuestos a aceptar ciertos elementos si se podía demostrar su validez a través de la lógica racional, especialmente la analogía, o si estos elementos se basaban en costumbres establecidas de las comunidades judías. También aceptaban muchos elementos de la interpretación rabínica de la Biblia que no estaban directamente vinculados a aspectos legales.

En una primera etapa, el caraiísmo era parte integral de judaísmo. No era considerado una secta *halácticamente* distinta del judaísmo rabínico. Esto se demuestra en la existencia de numerosos matrimonios entre caraitas y rabanitas<sup>9</sup>. Sólo a partir de comienzos del s. XIII se produjo una clara distinción haláutica entre

---

<sup>8</sup> Algunos investigadores proponen que *qara'* es una traducción hebrea del árabe *dā'ir*, que es el término que utilizaban los chiíes ismailíes para referirse a un misionario. Según esta opinión, esta denominación reflejaría las actividades misionarias de los primeros caraitas que convencieron a otros judíos para que se uniesen a su movimiento (véase Gil, 1992, 784 y Nemoj, 1952, XVII). Esta interpretación se basa de nuevo en la excesiva valoración de su supuesta división político-religiosa de la corriente central del judaísmo. El término, sin embargo, refleja más probablemente su actividad intelectual, es decir, su estudio detallado de la Biblia, como queda claro en los otros términos con los que son designados. Para otras teorías sobre el origen del término, cf. Erder (1994: 198-202).

<sup>9</sup> En la colección de la Geniza de El Cairo se conserva un grupo de contratos matrimoniales de este tipo (entre rabanitas y caraitas), datados probablemente entre los siglos XI y XII, cf. Olszowy-Schlanger (1998:7).

caraitas y rabanitas, cuando Maimónides introdujo promulgamientos legales que impedían matrimonios mixtos entre los dos grupos<sup>10</sup>.

### *El texto autorizado de la Biblia*

Puesto que la Biblia era de una importancia central para los caraitas, necesitamos examinar en primer lugar cuál era el texto que ellos consideraban el texto autorizado de la Biblia.

En ciertos pasajes de su obra monumental *Kitāb al-'Anwār wa-l-Marāqib*,<sup>11</sup> el autor caraita al-Qirḡisānī (primera mitad del siglo X) expresa su opinión sobre el texto de la Biblia, que incluye sus puntos de vista sobre la base de autoridad sobre la que se basa el texto. En la mayoría de los casos se trata de refutar otras opiniones que atribuye a los rabanitas.

En una sección en la que trata en detalle los argumentos de los rabanitas sobre la necesidad de la tradición de los sabios y su validez, incluye el argumento rabanita de que la tradición de los sabios es la autoridad para la correcta lectura del texto bíblico. Según dicho argumento rabanita, un lector de la Biblia depende de las enseñanzas de los sabios para saber cómo leer una letra ambigua en hebreo como *w* que se puede pronunciar como *ṣ* o como *w*, para saber cómo leer ortografía defectiva y cómo leer los casos en los que *qere* es distinto de *ketiv*. Se dice que los sabios, que pueden ser identificados con los masoretas o con los primeros *sofrim*, han transmitido el conocimiento de todas estas cosas (*masarūhā*). Al-Qirḡisānī refuta este argumento diciendo que en esos casos, en los que el texto escrito no corresponde exactamente con la forma en la que se lee, hay que considerar que la lectura correcta no es la que establece la autoridad de los sabios o ningún otro grupo específico sino la que ha sido transmitida por la comunidad en su conjunto (*'al-'umma bi-'asrihā*). Esta fuente de legitimación es conocida en árabe como *'ijmā'* y supone el acuerdo sobre un punto específico de toda la comunidad de creyentes, incluyendo todas sus sectas, y que ha sido transmitido de generación en generación.

En otra sección del *Kitāb al-'Anwār* (II, 23), al-Qirḡisānī trata sobre el *ketiv* y el *qere*: Al-Qirḡisānī rechaza la opinión de un sectario judío conocido como 'Isma'īl al-'Ukbarī, sobre que *qere* represente una innovación y que se deba leer siempre el texto según el *ketiv*. Según al-Qirḡisānī la validez del *qere* se basa en el hecho de que exista consenso de la comunidad sobre que las palabras en cuestión se lean de una forma diferente a como están escritas. Al-Qirḡisānī defiende que es la tradición de lectura y no la forma escrita la que expresa el correcto significado del texto. Señala igualmente que si tuviesen que leer la Escritura según lo que está escrito, como era la práctica de 'Isma'īl al-'Ukbarī, cometerían errores inevitablemente. Uno podría leer por ejemplo *שְׁבַרְחֵי לִישׁוּעֶתָךְ* (Ps. 109:166) con *šin* y decir *שְׁבַרְחֵי*, de tal manera que no tiene el sentido de “esperanza” sino que pasa a significar “yo he roto”. De igual modo, uno leería *עַל אֲנֹכִי עֲלֵאמְרֶתָךְ* (Ps. 109:162) como *עַל אֲנֹכִי*, con lo cual no tiene el sentido de “alegría” sino que pasa a significar

<sup>10</sup> Olszowy-Schlanger (1996: 262-263; 1998:5).

<sup>11</sup> Editados por L. Nemoy, 5 vols. (New York, 1939-45).

“seis”. Al-Qirqisānī continúa señalando que la forma escrita de cada palabra se puede leer de varias maneras diferentes. El que una lectura sea la correcta sólo se puede establecer por la ‘*ijmā*’ de la comunidad (*al-’umma*). Sólo ésta puede ser la correcta lectura, la que se ha transmitido de generación en generación desde el tiempo de los profetas, incluso si entra en conflicto con la forma en la que está escrita (II, 23, 7).

Hasta aquí al-Qirqisānī se concentra en aspectos generales del texto y en la tradición de lectura que no son objeto de discusión entre las comunidades judías. A pesar de ello, al-Qirqisānī es consciente de que en sus días existen numerosas diferencias entre los judíos con respecto al texto y a la tradición de lectura, lo que podría invalidar el principio de ‘*ijmā*’ de toda la nación judía. Los dos centros principales de cultura judía, Palestina e Iraq, seguían tradiciones textuales y de lectura ligeramente distintas. Era obvio que para que se cumpliera el principio de ‘*ijmā*’, es decir, para sancionar por acuerdo de la comunidad una tradición, los centros de Palestina e Iraq tenían que estar unidos. La utilización del principio universal de ‘*ijmā*’ para establecer el texto y lectura correctos era, por consiguiente, un ideal que no siempre era factible.

Al-Qirqisānī afirma (II, 17) que Dios sólo puede ser alabado con una tradición de lectura y que la única tradición válida es la de los palestinos (*’ahl al-šām*)<sup>12</sup>. Dice que es infundado pensar que los versos fueron pronunciados por Dios y puestos por escrito en dos versiones paralelas pero distintas (II, 17, 3): una de las tradiciones se tiene que haber desarrollado introduciendo cambios en la original. Es imposible que los Hijos de Israel que permanecieron en la Tierra de Palestina hayan cambiado la lectura original. De ello se deduce que tienen que haber sido las comunidades iraquíes las que cambiaron la tradición. Esta conclusión se apoya en el hecho de que dentro de las propias comunidades iraquíes existen diferencias de lectura (II, 17, 5) y que su pronunciación del hebreo ha sido influida en gran medida por las lenguas vernaculares (II, 17, 6).

La posición de al-Qirqisānī con respecto al texto bíblico es la siguiente: el texto y la tradición de lectura de la Biblia están validados por la ‘*ijmā*’ de toda la comunidad (*al-’umma*). Cuando no existe consenso absoluto de la comunidad en su conjunto respecto a ciertos aspectos de la tradición, se ha de tomar como lectura correcta y autorizada la lectura palestina. De esto se deduce que la tradición correcta la establece la ‘*ijmā*’ de la comunidad palestina y no la de toda la comunidad judía en su conjunto.

Existe un número de paralelismos entre las bases de autoridad bíblicas adoptadas por al-Qirqisānī y las adoptadas por los estudiosos musulmanes de los siglos VIII al X (siglos II al IV de la Hégira) en cuanto a la determinación de la correcta lectura del texto del Corán. En el siglo VIII, las fuentes de autoridad para establecer la lectura correcta del Corán fueron la lectura de la mayoría (*qirā’at al-’umma*) y la práctica de recitadores prestigiosos de los primeros tiempos. A comienzos del siglo IX el “principio de mayoría” se utilizó ampliamente para

<sup>12</sup> Es decir, la tradición tiberiense. Cf. el comentario caraita al Génesis publicado por Mann (1935: 104): מתל בן אשר וכן נפתלי אלירי אהל אלעזאל מן אליהוד יתבעון קראן הלין אלמעלמין ודי קראה אלשאם ‘Tales como Ben Asher y Ben Naphtali. Todos los judíos siguen el texto de estos dos maestros y ésa es la lectura de Palestina’.

establecer la lectura del texto coránico. En los casos en los que no existía acuerdo por una mayoría clara, la noción de “mayoría” en general se restringía al de mayoría de un centro específico como el de Medina o Cufa. Hemos visto que al-Qirqisānī también encontraba impracticable el hacer que fuese el consenso de toda la comunidad judía la fuente de autoridad para fijar el texto bíblico y se vio obligado a restringir dicha noción de autoridad de la mayoría universal al de mayoría de la comunidad palestina. En el siglo X, se abandonó el “principio de mayoría” en el Islam, por la instigación de Ibn Mujhid (d. 324/936), y fue reemplazado por el “principio de tradición”, por el que la autoridad se concedía a la lectura de recitadores específicos. El rechazo de al-Qirqisānī a las tradiciones y su defensa de la *'ijmā'* como fuente de autoridad quizás estuvieran influidos por las nociones de teólogos contemporáneos suyos mu'tazilíes, que mantenían puntos de vista similares con respecto a las fuentes de autoridad legal.

Vemos, por lo tanto, que, según las afirmaciones de al-Qirqisānī, el núcleo de la autoridad del texto bíblico era la tradición de lectura y que la Biblia no debería ser interpretada según la manera en que está escrita (*ketiv*) sino solamente según la manera en que es leída (*qere*). Hemos de señalar que la práctica de extraer significado de la ortografía (*ketiv*), está atestiguada abundantemente en la literatura rabinica<sup>13</sup>.

La noción de prioridad de la tradición de lectura que expresa al-Qirqisānī indudablemente explica la existencia de un corpus de manuscritos de la Biblia hebrea transcrita en caracteres árabes que fueron escritos por copistas caraitas. La mayoría de los manuscritos que se han conservado están datados entre los siglos IX y XII. No se trata de transliteraciones letra por letra de la ortografía del texto hebreo sino transcripciones fonéticas de la tradición de lectura. Algunos de estos manuscritos contienen tan sólo el texto de la Biblia mientras que otros contienen el texto bíblico junto con traducciones al árabe y comentarios. Hemos de señalar que los caraitas de la Edad Media escribían en árabe tanto con alfabeto hebreo como árabe, mientras que los judíos rabinicos normalmente utilizaban el alfabeto hebreo para escribir en árabe. Los caraitas, sin embargo, no escribían en transcripción árabe cualquier tipo de texto hebreo: los documentos legales, por ejemplo, no estaban nunca transcritos en alfabeto árabe. Transcribían exclusivamente textos de los que existían una tradición de lectura, lo que incluye no sólo el texto de la Biblia sino algunos textos rabinicos que se transmitieron en la Edad Media a través tanto de tradiciones orales como en forma escrita<sup>14</sup>.

No hay ninguna prueba de que los caraitas participaran con los masoretas en la fijación de los detalles de ortografía, vocalización y acentos. La opinión que han mantenido algunos investigadores de que la familia de Aharon ben Asher era caraita está infundada. Por lo que podemos juzgar según la investigación desarrollada hasta el momento, los caraitas aceptaban como autorizada la tradición de lectura tiberiense en razón de consenso general, pero no participaron en las cuestiones de diferencias

<sup>13</sup> Con respecto a estas afirmaciones de al-Qirqisānī, véase Khan (1990b).

<sup>14</sup> Para más información sobre estos textos, véase Khan (1990a, 1992).

de detalle entre los distintos masoretas de la escuela tiberiense. En su período de máxima creatividad, entre los siglos IX y XI, los caraitas se dedicaron en cuerpo y alma al estudio y análisis de la Biblia, más que a fijar el texto o preservarlo. Introdujeron numerosas innovaciones en el estudio de la Biblia al emplear nuevas metodologías que se basaban en el uso de la razón y la libertad de pensamiento, inspirados en parte por ideas islámicas contemporáneas. Hemos de decir, sin embargo, que parece haber existido una relación estrecha entre los caraitas y los masoretas tiberienses como se aprecia, por ejemplo, en el hecho de que muchos de los manuscritos más importantes de la Biblia, producidos por masoretas tiberienses, pasaran a ser posesión de los caraitas en la Edad Media, como se puede leer en los colofones.

### *Estudio de la Biblia*

Una de las disciplinas en la que los caraitas desarrollaron su estudio de la Biblia fue la gramática hebrea. Se han descubierto en época reciente un grupo de textos gramaticales que eran desconocidos hasta la fecha, pertenecientes casi todos a la colección Firkovitch de San Petersburgo.

Los primeros textos gramaticales caraitas que se conocen están datados en el siglo X. Ninguno de estos textos está estructurado de forma sistemática como una gramática. Se trata más bien de recopilaciones de debates gramaticales que se centran en casos problemáticos y dificultades, denominados *masā'il* en árabe. Esta práctica se basa en cierta medida en la metodología de textos contemporáneos masoréticos como *Diqduqe ha-Te'amim* de Aharon ben Asher, que trata fundamentalmente de casos problemáticos y dificultades, más que reglas básicas. Los textos gramaticales caraitas de época temprana tienen asimismo terminología común a la tradición masorética. A pesar de que los caraitas y los masoretas no parecen haber pertenecido a un mismo grupo, no cabe duda de que la tradición gramatical caraita de los primeros tiempos estaba estrechamente relacionada con el trabajo de los masoretas.

Algunos de estos textos gramaticales caraitas tienen la forma de comentarios gramaticales de la Biblia. El texto más importante que ha sobrevivido de esta época es el que escribió 'Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Nūh en la segunda mitad del siglo X<sup>15</sup>. Esta obra está escrita en árabe aunque mucha de su terminología es hebrea. También disponemos de fragmentos de comentarios gramaticales similares escritos en persa<sup>16</sup>. Según algunas fuentes, la tradición gramatical caraita comenzó en Irán. A comienzos del siglo X, al-Qirqisānī hacía referencia a los gramáticos caraitas de Irán e Iraq, lo que indica que la tradición gramatical caraita estaba ya bien desarrollada en la época de Saadya Gaon, al que se consideraba tradicionalmente como el primer gramático hebreo.

Otros textos gramaticales caraitas se hallan en forma de inventarios de formas gramaticales con comentarios que los acompañan sobre cuestiones problemáticas (*masā'il*). Entre los textos de este tipo que se han conservado tenemos

<sup>15</sup> Parte de este texto ha sido publicado por Khan (2000a).

<sup>16</sup> Publicado por Khan (2000b).

un tratado sobre los verbos hebreos y otro sobre nombres<sup>17</sup>. Dichos tratados incluyen paradigmas de inflexiones, algunos de los cuales son formas completamente hipotéticas, que se establecen a través de la analogía, o que tan sólo tienen una forma atestiguada. El uso de la analogía para crear formas hipotéticas es un rasgo fundamental de la tradición gramatical caraita. La intención no era generar nuevas palabras hebreas que pudiesen ser utilizadas en la composición de obras escritas sino que tenían como fin demostrar que la lengua de la Biblia poseía un sistema gramatical que podía ser analizado racionalmente. Otro rasgo de la argumentación racional de los caraitas era su afirmación de que existía una estrecha relación entre forma y significado. El entendimiento racional de la estructura y la forma de la gramática hebrea se consideraba un requisito importante para la comprensión del significado de la Biblia.

La obra gramatical de Ibn Nūh, al que podemos considerar máximo exponente de la tradición gramatical caraita de la primera etapa, es denominada *Diqduq* en los colofones de los manuscritos. En el primer período de actividad gramatical caraita este término hebreo no tenía el sentido de gramática como una disciplina independiente sino que denotaba la investigación de los detalles gramaticales (*masā'il*) de la Biblia con el fin de establecer la opinión correcta<sup>18</sup>.

Un rasgo prominente de los primeros textos gramaticales caraitas es el citar múltiples opiniones en la discusión de cuestiones problemáticas. Estas opiniones no son atribuidas a autores concretos y en algunas ocasiones se trata simplemente de distintas sugerencias del autor de la obra. La intención detrás de este sistema de exposición era el explorar todas las alternativas posibles para el tratamiento de una cuestión, lo que se consideraba metodológicamente más sano que adoptar tan sólo una opinión determinada.

Los textos caraitas gramaticales del primer período basan sus análisis en la tradición de lectura tiberiense exclusivamente. Las formas nunca son interpretadas según el *ktiv*. Su foco de atención principal es la morfología. Explican la forma de las palabras a través de la identificación de su proceso de derivación y examinando su conexión semántica con el contexto. La noción de conexión semántica se utiliza para explicar la motivación del uso de una forma constructa en lugar de una forma absoluta o una forma contextual en lugar de pausal. Es importante señalar que los gramáticos no tomaban en consideración los acentos en su interpretación del contexto semántico: no les importaba que el acento fuese conjuntivo o disyuntivo. El objeto de su estudio era la morfología de la palabra según se transmitía en la tradición de lectura. De hecho, en algunos casos la tradición de lectura entra en conflicto con los acentos, puesto que la forma pausal puede tener ocasionalmente un acento conjuntivo. En la discusión, por ejemplo, de ברכת סלה (Psa. 3:9), Ibn Nūh defiende que se trata de una disyunción semántica entre las dos palabras ya que la primera palabra es una forma pausal, ignorando por tanto que el acento de la primera palabra es conjuntivo.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Publicado por Khan (2000b).

<sup>18</sup> Para más detalles, véase Khan (2000a).



Parece ser que el trabajo de los primeros gramáticos caraitas como Ibn Nūh tenía como propósito complementar las actividades de los masoretas. Eran los masoretas los que se ocupaban de los acentos y los detalles fonéticos de la tradición de lectura, mientras que los gramáticos caraitas se ocupaban de la morfología y su relación con el significado. Esta complementariedad demuestra aún más que los textos caraitas surgieron en estrecha asociación con el trabajo de los masoretas. La obra gramatical de Saadya Gaon (*Kitāb Faṣīḥ Luḡat al-ʿIbrāniyyīna* “Libro de la elegancia de la lengua de los hebreos”), por el contrario, trata a veces de los mismos temas que son objeto de discusión de los textos masoréticos<sup>20</sup>. Parece, por lo tanto, que el libro de Saadya fue concebido como un trabajo independiente de los textos masoréticos, lo cual se refleja también en el hecho de que Saadya se ocupa a veces de aspectos de la lengua hebrea que no están relacionados con la Biblia. Su tratamiento de las formación de palabras por la analogía, por ejemplo, está encaminado a la provisión de palabras que puedan utilizar los poetas hebreos contemporáneos.

La tradición gramatical caraita alcanzó su forma más clásica en los trabajos de ʿAbū al-Faraj Hārūn, quien escribió varias obras en judeo-árabe sobre la lengua hebrea. Sus actividades se desarrollaron en Jerusalén en la primera mitad del siglo XI. Su obra más extensa es un libro general sobre la morfología y sintaxis hebrea, conocido como *al-Kitāb al-Muštamil ʿalā al-ʿUṣūl wa-l-Fuṣūl fī al-Luḡa al-ʿIbrāniyya* (“Libro comprensivo de los principios generales y reglas particulares de la lengua hebrea”), que fue terminado en 1026<sup>21</sup>. ʿAbū al-Faraj realizó varias versiones abreviadas de esta obra, entre las que destaca *al-Kitāb al-Kāfi* (“El Libro suficiente”)<sup>22</sup>, que, a juzgar por el gran número de manuscritos que se conservan de él, debió de ser mucho más utilizado que *al-Kitāb al-Muštamil*<sup>23</sup>. ʿAbū al-Faraj trató sobre la pronunciación y los acentos del hebreo bíblico en una obra aparte conocida como *Hiḏāyat al-Qāriʿ* (“Guía del lector”), de la que también compuso una versión abreviada<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Véase Khan (2000a: 121).

<sup>20</sup> Este texto ha sido publicado por A. Dotan (1997).

<sup>21</sup> Para un resumen de los contenidos de *al-Kitāb al-Muštamil* véase Bacher (1895), quien publica algunos extractos. Se han publicado recientemente algunos estudios sobre aspectos gramaticales de *al-Kitāb al-Muštamil*, como los de A. Maman (1996a, 1996b, 2001) y Basal (1998, 1999).

<sup>22</sup> Véase Skoss (1928: 11-27), Gil (1983, vol. I, section 938). Zishlin (1962, 1965), Allony (1983) y Becker (1991) han publicado extractos de *al-Kitāb al-Kāfi*. Actualmente se está llevando a cabo una edición completa y traducción al inglés por G. Khan, M<sup>a</sup>. Ángeles Gallego y J. Olszowy-Schlanger.

<sup>23</sup> Para una lista completa de las obras gramaticales que se conocen de ʿAbū al-Faraj Hārūn, véase Khan (2000b: 7).

<sup>24</sup> La autoría de esta obra fue establecida recientemente por Eldar (1994: 40-43).

La mayoría de las obras gramaticales de 'Abū al-Faraj son estudios sistemáticos de la lengua hebrea como una disciplina independiente. A veces incluso va más allá de la descripción de la lengua hebrea y trata sobre principios generales de la lengua. La perspectiva desde la que se escriben estos trabajos es, por consiguiente, distinta de la de los primeros gramáticos caraitas, que se ocuparon principalmente de cuestiones problemáticas de la gramática de la lengua hebrea. Otra diferencia con los textos caraitas precedentes es el enfoque categórico de 'Abū al-Faraj, quien raramente presenta opiniones alternativas. 'Abū al-Faraj sigue en gran medida el enfoque gramatical que habían adoptado los gramáticos árabes de su época, basado principalmente en las teorías de la escuela de Basora, es decir, la principal tradición gramatical del siglo X. Ello le llevó a romper con el enfoque de gramáticos caraitas que le precedieron y que no habían estado influidos en tanta medida por las escuelas de pensamiento gramatical árabe.

La obra de 'Abū al-Faraj conocida como *Hidāyat al-Qāri'* ("La guía del lector") podría ser clasificada como un tratado de ortoepia más que de gramática. Describe en detalle la fonética de la tradición de lectura tiberiense y da instrucciones para su correcta pronunciación. Ha de tenerse en cuenta que su obra gramatical *al-Kitāb al-Muštamil*, pese a ser un tratado sistemático de morfología y sintaxis, le presta muy poca atención a la pronunciación. Parece ser que *Hidāyat al-Qāri'* estaba destinada a complementar a *al-Kitāb al-Muštamil*, ofreciendo un tratamiento sistemático de la fonética hebrea. En este respecto, por lo tanto, la actitud de 'Abū al-Faraj es paralela a la de los gramáticos que le precedieron, que también se abstuvieron de tratar la pronunciación hebrea y los acentos en sus obras puesto que era el objeto de los tratados masoréticos.

Algunas obras gramaticales caraitas de menor importancia dependen de los escritos de 'Abū al-Faraj y fueron escritas en el siglo XI<sup>25</sup>. Después de la dispersión del centro caraita en Jerusalén a consecuencia de la dominación cruzada de Palestina a finales del siglo XI, la tradición gramatical caraita perdió su creatividad y dinamismo. Sabemos que algunos de los textos gramaticales que se escribieron en los siglos X y XI continuaron siendo copiados durante varios siglos. No está claro, sin embargo, si estos textos ejercieron alguna influencia fuera de las comunidades caraitas orientales como la de Egipto, en la que se encontraron la mayoría de los manuscritos que se han conservado. Sabemos que los gramáticos andalusíes tenían algún conocimiento de las obras de 'Abū al-Faraj, pero parece que la influencia de la tradición caraita en la escuela gramatical hebrea de al-Andalus fue mínima.

Las actividades gramaticales de la tradición caraita estaban estrechamente ligadas a las disciplinas de la lexicografía, exégesis y traducción bíblica, que también fueron desarrolladas por los caraitas. Los comentarios gramaticales de los autores caraitas pertenecían de hecho a las disciplinas de la gramática y la exégesis. Algunos gramáticos, además, escribieron comentarios de una naturaleza predominantemente exegetica. Conocemos varios comentarios exegeticos de Ibn Nūh, uno de los cuales fue extensamente re-elaborado por 'Abū al-Faraj<sup>26</sup>. Los autores caraitas que se

<sup>25</sup> Véase Khan (2000b: 11-12) para más detalles.

<sup>26</sup> Véase Khan (2000a: 6).

dedicaron principalmente a la exégesis como Yefet ben 'Eli en el siglo X, dirigieron su atención a algunos detalles gramaticales en sus comentarios.

Los textos exegéticos que se escribieron en la etapa creadora de la escuela caraita, entre los siglos IX y XI, muestran numerosos paralelos con la metodología de los textos gramaticales. Uno de ellos es el examen directo del texto bíblico y el ejercicio del juicio individual en la interpretación bíblica sin sentirse atado a opiniones previas autorizadas. Esto implicaba a menudo el explorar una variedad de opiniones alternativas relativas a un tema. Para justificar este enfoque los exegetas caraitas citan el dicho que se atribuye a 'Anan ben David: תפישו בתורה שפיר ואל תשענו על דעתי "Busca bien en la Escritura y no confíes en mi opinión"<sup>27</sup>. Otro rasgo que tienen en común con los gramáticos es que el objeto de análisis de los exegetas es el texto que se ha transmitido en la tradición oral, sin ocuparse de la interpretación basada en las distintas ortografías, como era el caso de la literatura de Midrash. Los comentarios caraitas se diferenciaban también del Midrash en que estudiaban los versos bíblicos dentro del contexto literario en el que aparecen. Este enfoque es paralelo asimismo con el de los gramáticos, los cuales estudiaban las conexiones entre el significados de las palabras y el contexto.

La disciplina de la exégesis bíblica estaba íntimamente relacionada con la traducción bíblica. Se han conservado varias traducciones judeo-árabes de la Biblia que realizaron los caraitas en la Edad Media<sup>28</sup>. Todas ellas se han transmitido en manuscritos que incluyen también comentarios. Se pueden clasificar en varios tipos diferentes. Algunos son de tipo más literal que otros. El propósito de las traducciones literales era el de proporcionar una glosa palabra por palabra del original hebreo. Algunas de las traducciones más literales son las que ofrecen gramáticos como Ibn Nūh, quien intentaba explicar su análisis gramatical a través de las traducciones al árabe. Se han conservado algunos fragmentos de una obra de Ibn Nūh que parece ser una traducción continua, junto con un comentario. Sin embargo, en su obra gramatical conocida como *Diqduq* tan sólo ofrece traducciones de palabras y frases esporádicas<sup>29</sup>. La traducción árabe más extensa de la Biblia compuesta por un caraita es la de Yefet ben 'Eli, quien parece haber escrito comentarios a todos los libros de la Biblia junto con una traducción. Los rasgos metodológicos que las traducciones caraitas de la Biblia tienen en común con las disciplinas de la gramática y la exégesis son, entre otros, su práctica de basar la interpretación en la tradición de lectura, ofrecer traducciones alternativas de los versículos y prestarle atención al contexto literario. La sensibilidad de los traductores al contexto los conduce en ocasiones a

---

<sup>27</sup> Es citado por primera vez por Yefet ben 'Eli en su comentario a Zacarías 5:8; cf. Poznanski (1902: 180, 184-185). El término *Torah* en este dicho se refiere seguramente a la totalidad de la Escritura. Este uso se encuentra en otros escritos caraitas, como término opuesto al de *Torah oral*; cf. Polliack (1999: 304).

<sup>28</sup> Un estudio excelente de las traducciones caraitas de la Biblia es el de Polliack (1997).

<sup>29</sup> Véase Khan (2000a: introducción) para más detalles.

desviarse de una traducción literal e incorporar adiciones que expresen la relación semántica de un versículo con los adyacentes.

Los caraitas también realizaron una importante contribución a la disciplina de la lexicografía bíblica. El trabajo lexicográfico caraita más importante es el monumental diccionario del hebreo y arameo bíblicos conocido como *Kitāb Jāmi' al-'Alfāz* "El libro de la recopilación de palabras" de al-Fāsi<sup>30</sup>. Este autor vivió en Palestina a lo largo de la segunda mitad del siglo X. Su obra fue muy conocida en la Edad Media, como se demuestra por el hecho de que se realizasen varias versiones abreviadas. Esta obra incluye alguna terminología gramatical que es similar a la utilizada por Ibn Nūh y los primeros gramáticos caraitas. 'Abū al-Faraj dedicó el séptimo capítulo de *al-Kitāb al-Muštamil* a la lexicografía, lo que indica que consideraban esta disciplina muy cercana a la de la gramática<sup>31</sup>. Como ya hemos señalado, algunos de los tratados gramaticales caraitas consistían básicamente en inventarios de palabras de esquemas determinados, que pudieron haber servido de fuente para la tradición lexicográfica caraita<sup>32</sup>.

Se deduce de este breve examen de la tradición de pensamiento caraita, que este movimiento realizó una contribución de la mayor significancia al estudio de la Biblia en la Edad Media, en la que demuestran una considerable creatividad y originalidad. Las razones que explican este fenómeno son de distinto tipo: Por un lado, los caraitas estaban abiertos a nuevos métodos de análisis que se estaban desarrollando en las corrientes de pensamiento musulmán contemporáneas y que no habían sido adoptadas previamente en el judaísmo. Por otra parte, promovían la diversidad individual entre sus pensadores, frente al seguimiento ciego de opiniones de autoridad. Esta actitud trajo consigo un enorme dinamismo a los ambientes intelectuales caraitas, que no dejan de impresionar a todo aquél que se acerca a sus escritos.

### Bibliografía

- Allony, N. 1983, קטעי גניזה בספרייה הלאומית בוינה, in Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrusammlung der Österreichischen Nationbibliothek: Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer Cent.), Vienna, pp. 229-247.
- Bacher, W., 1895a, *Die Anfänge der Hebräischen Grammatik*, Leipzig.
- Basal, N., 1997, 'Excerpts from the abridgment (*al-Muhtaṣar*) of *al-Kitāb al-Kāfī* by Abū al-Farağ Hārūn in Arabic script', *Israel Oriental Studies* 17, pp.197-225.
- Basal, N., 1998, 'Part one of *al-Kitāb al-Muštamil* 'Abū al-Faraj Hārūn and its dependence on Ibn al-Sarrāj's *Kitāb al-'Uṣūl fī al-Naḥw*', *Lēšonēnu* 61, pp.191-209.

<sup>30</sup> Este texto fue editado por Skoss (1936-45).

<sup>31</sup> Para una discusión de los contenidos de esta sección, véase Bacher (1895a: 247-248). Algunos extractos fueron publicados por Poznanski (1896: 26-36).

<sup>32</sup> Véanse ejemplos en los textos publicados por Khan (2000b).

- Basal, N., 1999, 'The concept of *ḥāl* in the *al-Kitāb al-Muštamil* of 'Abū al-Faraj Hārūn in comparison with Ibn al-Sarrāg', *Israel Oriental Studies* 19, pp.391-408.
- Becker, D., 1991, אבוי אלפרג הארון ובעל מאור העין שיטת הסימנים של דרכי הפועל העברי לפי, הקדמים, in M.A. Friedman (ed.), *Studies in Judaica, Te'udah* 7, Tel-Aviv, pp.249-75.
- Ben-Shammai, 1993, 'Between 'Ananites and Karaites: observations on early medieval Jewish secatrianism', *Studies in Muslim-Jewish Relations* I, pp. 19-29.
- Dotan, A., 1997, *The Dawn of Hebrew Linguistics. The Book of Elegance of the Language of the Hebrew by Saadia Gaon. Introduction and Critical Edition*, Jerusalem.
- Eldar, I., 1994, *The Study of the Art of Correct Reading as Reflected in the Medieval Treatise Hidāyat al-Qāri (=Guidance of the Reader)*, Jerusalem.
- Erder, Y., 1994, 'The Karaites' Sadducee dilemma', *Israel Oriental Studies* XIV, pp. 195-226.
- Frank, D., 1995, 'The *Shoshanim* of tenth-century Jerusalem: Karaite exegesis, prayer, and communal identity', in D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity*. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College, London, 1992, Leiden, pp. 199-245.
- Gil, M., 1983, *Palestine during the First Muslim Period (634-1099)*, Tel-Aviv.
- Gil, M., 1992, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge.
- Harviainen, T., 1991, 'Abraham Firkovitsh, Karaites in Hīt, and the provenance of Karaite transcriptions of Biblical Hebrew texts in Arabic script', *Studies in Memory of Andrej Czapkiewicz*, 1. *Folia Orientalia* 28, Wrocław, Warszawa and Kraków, pp.179-191.
- Harviainen, T., 1996, 'The Cairo *Genizot* and other sources of the second Firkovich collection in St. Petersburg', in E.J. Revell (ed.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Organization for Masoretic Studies*, Atlanta, pp.25-36.
- Harviainen, T., 1998, 'Abraham Firkovich and the Karaite community in Jerusalem in 1864', *Manuscripta Orientalia* 4/2. Russian Academy of Sciences. The Institute of Oriental Studies. St. Petersburg Branch, pp.66-70.
- Khan, G., 1992, 'The medieval Karaite transcriptions of Hebrew', *Israel Oriental Studies* XII, pp. 157-176.
- Khan, G., 1990a, *Karaite Bible Manuscripts from the Cairo Genizah*, Cambridge.
- Khan, G., 1990b, 'Al-Qirqisānī's opinions concerning the text of the Bible and parallel Muslims attitudes towards the text of the Qur'ān', *The Jewish Quarterly Review* LXXXI, pp. 59-73.
- Khan, G., 2000a, *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought: Including a Critical Edition, Translation and Analysis of the Diqduq of 'Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Nūh*, Leiden.
- Khan, G., 2000b, *Early Karaite Grammatical Texts*, Atlanta.
- Lasker, D., 1989, 'Islamic influences on Karaite origins', W.M. Brinner and S.D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions* II. Papers presented at

- the Institute for Islamic-Judaic Studies. Center for Judaic Studies. University of Denver. Atlanta., pp. 23-47.
- Maman, A., 1996a, המחשבה הדקדוקית בימי הביניים: בין הקראים לרבנים, *Language Studies* VII, pp.79-96.
- Maman, A., 1996b, המקור ושם הפעולה בתפיסת אבו אלפרג וזרן, in M. Bar-Asher (ed.), *Studies in Hebrew and Jewish Languages Presented to Shelomo Morag*, Jerusalem, pp. 119-149.
- Maman, A., 2001, 'The Hebrew alphabet as a grammatical mnemotechnic framework: Introduction to *al-Kitāb al-Muštamil*, Part. III', in A. Maman (ed.), *Language Studies* VIII, pp. 95-139.
- Mann, J., 1935, *Texts and Studies in Jewish History and Literature* vol. II, Philadelphia.
- Nemoy, L., 1952, *Karaite Anathology. Excerpts from the Early Literature*, New Haven.
- Olszowy-Schlanger, J., 1996, 'La lettre de divorce caraite et sa place dans les relations entres Caraites et Rabbanites au Moyen Age (Une étude de manuscrits de la Genizah du Caire)', *Revue des Études Juives* CLV, pp. 261-285.
- Olszowy-Schlanger, J., 1998, *Karaite Marriage Documents from the Cairo Genizah. Legal Tradition and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine*, Leiden.
- Polliack, M., 1997, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation: A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries C.E.*, Leiden.
- Polliack, M., 1999, צמיחתה של פרשנות המקרא בקרב הקראים, *Sefunot* VII (XXII), pp. 299-311.
- Poznanski, S., 1896, 'Aboul-Faradj Haroun ben al-Faradj le grammarien de Jérusalem et son Mouschtamil', *Revue des Études Juives* 30, pp.24-39, 197-213.
- Poznanski, S., 1902, 'Anan et ses écrits', *Revue des Études Juives* XLIV, pp. 161-187 and XLV, pp. 50-69, 176-203.
- Skoss, S. L., 1928, *The Arabic Commentary of 'Ali ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis*, Philadelphia.
- Skoss, S.L. (ed.), *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible known as Kitāb Jāmi' al-'Alfāz (Agrōn) of David ben Abraham al-Fāsī the Karaite*. 2 vols., New Haven, 1936-1945.
- Zislin, M.N., 1962, 'Glava iz grammatičeskovo sočinyeniya al-Kafi Abu-l-Faradža Xaruna ibn al-Faradža', *Palyestinskiy Sbornik* 7, 178-84.
- Zislin, M.N., 1964, 'Abu-l-Faradž Xarun o spryažyenií Evreyskovo glagola', *Kratkiye Soobščeniya Instityta Harodov Azii* 86, pp.164-177.