

ARTÍCULO

<https://doi.org/10.24201/ea.v60i3.e3059>

**Utopías de la traducción: el judeo-árabe entre el *temor* y la *confianza*.
Ecos descolonizadores de pensadores judíos árabes de todos los tiempos**

**Utopias of Translation: The Jewish-Arabic Language between *Fear* and *Confidence*.
Decolonizing Echoes of Arab Jewish Thinkers of All Times**

SILVANA RABINOVICH

<https://orcid.org/0000-0002-9648-4155>

Universidad Nacional Autónoma de México,

Instituto de Investigaciones Filológicas

(Ciudad de México, México)

silvanar@unam.mx

Recepción: 4 de diciembre de 2023 ❖ Aceptación: 12 de febrero de 2024

Publicación: 31 de marzo de 2025

Resumen: Una promesa utópica de convivencia binacional e interreligiosa anida en la lengua judeo-árabe, milenaria traductora entre dos culturas que la teología política nacional-colonial reduce a enemistad. En traducción (en sentido filosófico), buscando des-esencializar el hebreo y el árabe, considero que la utopía habilita la descolonización de la teología política en aras de una *cosmopolítica del lenguaje*. Desde hace un milenio las lenguas árabe y hebrea, cuya enemistad hoy se considera inexorable, pudieron pensar, creer y crear —con otros— expresiones diversas del *temor* al mismo Dios. A partir de algunos fragmentos de textos judeo-árabes de los siglos X y XI, desde una perspectiva heterónoma ética y política, analizo las potencialidades utópicas del acto de traducir.

Palabras clave: hebreo; árabe; interreligiosidad; descolonización; cosmopolítica

Abstract: A utopian promise of bi-national and inter-religious coexistence nestles in the Judeo-Arabic language, a millennia-old translator between two cultures that national-colonial political theology reduces to enmity. In translation (in a philosophical sense), seeking to de-essentialize Hebrew and Arabic, I see utopia as enabling the decolonization of political theology for the sake of a cosmopolitics of language. For a millennium the Arabic and Hebrew languages, whose enmity today is considered inexorable, were able to think, believe, and create —with others— different expressions of the fear of the same God. From some fragments of Judeo-Arabic texts of the 10th and 11th centuries, based on a heteronomous ethical and political perspective, I analyze the utopian potentialities of the act of translation.

Keywords: Hebrew; Arab; interreligiosity; decolonization; cosmopolitics



Sentirán entonces la unidad real del *jargón*, tan fuerte, que tendrán temor, pero ya no de él sino de ustedes mismos. No se sentirán capaces de soportar solos ese temor, si no les infundiese simultáneamente una confianza en sí mismos, que se opone a ese temor y es aún más fuerte.

KAFKA, *Discurso sobre la lengua ídish*

En su discurso sobre la lengua ídish, pronunciado ante un público judío alemán que no sentía aprecio alguno por aquel *jargón*, Kafka animó al auditorio a vencer el ominoso temor a lo extraño que incomoda por ser tan íntimo (pues, como es sabido, ante oídos que se consideran ilustrados, el ídish¹ suena como un alemán maltrecho, que irrita como un indeseable atavismo). La invitación provenía de una promesa: según el autor, la *confianza* en sí mismos infundida por esa lengua minorizada es más fuerte que el miedo que produce.²

Emulando el gesto de Kafka (aunque consciente de las diferencias entre el estatus de las variantes del ídish y el de las lenguas árabes judías), el presente artículo es una invitación a los descendientes de aquellos judíos que supieron asumirse como árabes.³ Sus ancestros —muchos de ellos aún vivos— nadaron entre dos orillas del mismo río del lenguaje (que el Estado nacional israelí, colonizador de una tierra en la cual predominaba esa lengua, pretende confundir con un río de sangre, con una frontera infranqueable). Es un llamado a sus herederos: víctimas⁴ de la pretensión estatal de borrar la memoria de las lenguas diaspóricas y sustituirlas por la *neolengua* hebrea.⁵ Con esta borradura sistemática de la lengua de origen, vuelta “tabú oficial”, se vio afectada la población que —dejándose convencer por los enviados sionistas— inmigró a la Tierra Santa desde países árabes.⁶ Los inmigrantes arabófonos encontraban más afinidad cultural con los

¹ Lengua de letras cuadradas compuesta en buena parte de alto alemán medio, con elementos de lenguas romances y eslavas, entre otras.

² Esta publicación es posible gracias a la estancia sabática otorgada por el Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico (PASPA) 2022-2023, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

³ Bajo la hegemonía del sionismo, que es un movimiento nacional europeo decimonónico y, por lo tanto, orientalista (Said 2004), los judíos originarios de países árabes, en una gran mayoría, se vieron obligados a encubrir su pertenencia a las naciones árabes en cuya lengua habían nacido y crecido por generaciones (en Palestina su lengua materna se tornó “lengua del enemigo”).

⁴ Este trabajo es deudor de Ella Shohat (1997), de donde tomo el término “víctima” del sionismo (que se opone al uso esencialista de la *šoah*). También se inspira en Almog Behar (2008), quien hace brotar las lenguas reprimidas cuando el judeo-árabe iraquí de su abuelo se adueña de su garganta y ese fenómeno se replica en su generación con otras lenguas de origen. Este relato de ficción fragua una rebelión contra la imposición estatal del hebreo moderno.

⁵ La pertinencia de secularizar el hebreo suscitó muchas discusiones, pues hasta finales del siglo XIX se restringía al ámbito ritual. Desarrollé la de Scholem y Rosenzweig. Véase Rabinovich 2021a.

⁶ Sin embargo, aun cuando el oficialismo intentó borrar la lengua árabe, se conservó el judeo-árabe en las versiones trilingües de la Torá o en otros textos religiosos. Además, muchas

habitantes originarios de Palestina que con los líderes sionistas centroeuropeos que los habían conducido hasta allí para obligarlos a vivir en condiciones de indigencia. Fueron orillados a la vergüenza por su semejanza con el “enemigo”.⁷ Este despojo lingüístico se perpetraba a través de la imposición del uso secularizado de una lengua que, hasta entonces, para esta población —al igual que para la mayor parte de los judíos del mundo entero— se restringía al ámbito religioso. Invito a quienes me leen a abrir oídos y corazones a fin de escuchar la *utopía de la traducción* entre dos lenguas y culturas semíticas que —de manera crítica— late en la lengua judeo-árabe, gestada y criada —hace más de diez siglos— en el mundo árabe, en torno a la unidad cultural del Mediterráneo y Oriente Medio (Lomba 1997, 16), de Córdoba a Bagdad (Benmakhlouf 2020, 7).

Sobre lengua (y pensamiento) judeo-árabe “en traducción”

Como apunta Hary (2012), la lengua judeo-árabe se desarrolló entre judíos de medios arabófonos y contiene elementos de árabe clásico y posclásico, arameo y hebreo. De las numerosas características descritas por María Ángeles Gallego (2006, 18) destaco: empleo del alfabeto hebreo arabizado, influencia de la lengua coloquial (manifestada en hipercorrecciones, hipocorrecciones o seudocorrecciones), préstamos léxicos del hebreo y del arameo. De las distintas épocas en que se desarrolló esta lengua, que se inicia en el primer siglo de la hégira, me centraré en el judeo-árabe clásico, que Khan (2016, 26) sitúa entre los siglos X y XV. Particularmente me interesa destacar el pensamiento que se desarrolló *en traducción* entre dos mundos, a caballo entre filosofía y teología. Hary (2012, 127-128), desde una interesante perspectiva sociolingüística, lo identifica como un “religiolecto” mixto, el cual busca proteger de la subordinación jerárquica

familias desobedecieron la imposición exclusiva del hebreo moderno. A pesar de estas pequeñas resistencias, con las generaciones se fue perdiendo la transmisión de estas lenguas por la internalización de lo que Shohat (2015, 40-47 y 57) llama “tabú oficial”. Siguiendo a esta autora, considero la cuestión lingüístico-cultural “judeo-árabe” *inseparable* del concepto étnico-religioso “judío-árabe”.

⁷ En una nota publicada en *Le Monde*, Chemouilli (1959) detalla la discriminación que padecían los judíos del norte de África por parte de las autoridades de Israel. El contexto de las revueltas que describe el autor lo da el hecho discriminatorio por el cual, en la década de 1950, los judíos provenientes de países árabes fueron ubicados en *ma'abarot* (campos transitorios en los que se les negó el apoyo económico del Estado). Las condiciones sanitarias y de vivienda en estos numerosos asentamientos eran miserables. El descontento de sus pobladores respondía a que los líderes sionistas, que habían visitado sus países para convencerlos de emigrar, no se interesaron en conocer las relaciones de los judíos con sus vecinos musulmanes y cristianos porque —fieles a su orientalismo— asimilaban el antisemitismo europeo a otros continentes y realidades interreligiosas e intercomunitarias. Ella Shohat (2015, 22-48 y 57) prefiere usar la palabra *dislocation* para describir esa inmigración desde los países árabes provocada por el sionismo. Chemouilli se inclina a pensar en el oído teológico con el cual estos inmigrantes creyeron, de buena fe, entender el llamado sionista (agrego yo que lo hicieron sin captar la teología política colonial en la cual se acuñaba el exhorto).

impuesta por la diglosia al definirlo como “continuglosia”. Con este término, el autor intenta evitar la dicotomía “árabe estándar/coloquial” a la cual impele la diglosia jerarquizante. Así, privilegia una relación de continuidad entre las variantes de la lengua. Destaca en su lectura la traducción del hebreo *Torá* por el árabe *Šari’a* (Hary 2012, 134-135), que a mi juicio da cuenta de una prometedora traductibilidad interreligiosa. La discusión acerca de si se trata de una lengua judía o una variante del árabe sigue abierta (Shohat 2015): la lengua árabe de los judíos está viva y varía, este hecho da origen a posturas ideológicas divergentes.

A partir de ciertas características de dicha lengua, tras las huellas de Joaquín Lomba Fuentes, me aproximaré al pensamiento judeo-árabe, al que este pensador no duda en categorizar, de manera audaz y sugerente, como “filosofía islámica” (Lomba 1989, 442).⁸ En efecto, el investigador zaragozano se refiere al “acontecimiento de la filosofía islámica de Zaragoza” e incluye en ella la filosofía judía producida “bajo la cultura musulmana”.

En el contexto de la cultura musulmana, los judíos tenían el estatus de *dim-mies*, esto es, minorías protegidas que, además de pagar impuestos al igual que los cristianos, gozaban de derechos por ser considerados uno de los “pueblos del libro”, *ahl al-Kitāb*. En este marco, los judíos aprendieron la lengua del Corán (y de la poesía árabe, que tanto admiraban) y la adaptaron a su vida cotidiana, pues dicha lengua, además, era la llave de acceso a las ciencias. En aquel momento, la lengua hebrea, además de reservarse para el ámbito ritual, se empleaba en la escritura de una poesía atenta a las figuras y las métricas árabes. Cabe recordar que la tradición judía prescribe el aprendizaje de la lectura de la *Torá* desde la infancia y por eso el conocimiento del alfabeto hebreo es común desde temprana edad. En algunos países arabófonos se conoce a la institución de educación elemental con el nombre de su homóloga musulmana: *kuttāb*, así aparece en algunos documentos de la Genizah de El Cairo (Goitein 1971, 176). En el *kuttāb* los niños judíos aprendían a leer la *Torá* y el Targum.

Como es sabido, el hebreo y el arameo (lenguas de la *Torá* y el Targum, respectivamente) comparten el mismo alfabeto. En otras páginas (y con leves modificaciones), estas mismas letras cuadradas dieron cobijo a la lengua árabe hablada. En el siglo X, rabi Sa’adia Gaon (RaSaG)⁹ salió de Egipto para estudiar

⁸ Benmakhlouf (2020, 25) incluye a Maimónides en su presentación de la filosofía árabe como tradición de humanidad.

⁹ Rabi Sa’adia ben Yosef al Fayumi (Fayum, Egipto 882-Bagdad 942), en árabe llamado Sa’id ben Yusef Alfayumi (conocido en el mundo judío por las siglas RaSaG: Rabi Sa’adia Gaon), tuvo especial interés en el lenguaje, tanto en lo que respecta a la lengua hebrea como al judeo-árabe, que desarrolló con conocimiento del árabe clásico. Su labor como traductor se teje con la de exégeta y da por resultado una versión muy rica del texto bíblico, a la vez que busca refutar a sus contemporáneos caraitas, que se oponían a la tradición rabínica apegándose a la *Torá* escrita. Los caraitas tomaron su nombre de la raíz QR’ compartida por ambas lenguas: la misma raíz hebrea קרא y árabe قرأ (que significa “leer”) da origen —respectivamente— a los nombres de los libros sagrados: *Migra’* y *Qur’an*. En la tradición judía se conoce como *Torá* escrita al Pentateuco y *Torá* “oral” al Talmud, en cuyas numerosas páginas se inscriben las discusiones de sabios tanaitas y amoraitas a lo largo de siglos. El Talmud más extenso se selló

en Bagdad y enseñar en Babilonia en las academias de Sura y Pumbedita, sobre el Éufrates (Griffith 2013, 156 y ss.). En Bagdad, según describe RaSaG (1990, 161), había una intensa vida intelectual cosmopolita e interreligiosa. El Gaon se dio a la tarea de traducir la Torá y varios libros de la Biblia hebrea al judeo-árabe clásico (entre ellos se cuentan Isaías, Job, Salmos, Proverbios, los rollos y Daniel). El resultado fue una obra a la que llamó *Tafsīr*, que además de ser una traducción, constituye una interpretación, una exégesis o una explicación.¹⁰ En la disputa contra los caraitas, que en su opción por la literalidad bíblica no respetaban la interpretación rabínica de la ley, uno de los propósitos de escribir la traducción-interpretación fue dar elementos a los judíos arabófonos para que, desde esta lectura en su lengua vehicular y referencial —acorde con la tradición rabínica—, pudiesen cumplir con los preceptos que se desprenden de la Torá (Malter 2021, 361 y ss.). El *Tafsīr* también fungió entonces como arma dentro de la diatriba política de la práctica religiosa judía. La traducción del texto bíblico fue campo de batalla, ya que, por la misma época, los caraitas trabajaban en su propia traducción al judeo-árabe, y, por otro lado, en ese mismo momento, las traducciones al árabe constituían un instrumento fundamental para las controversias interreligiosas (de judíos, cristianos y musulmanes). Como señala Griffith (2013, 174), los distintos proyectos de traducir la Biblia del hebreo al árabe entre los siglos IX y XIII fueron también un elemento importante —intercomunitario— para la exégesis judía de la posteridad.

La perspectiva de una “islamización de los judíos” de la Mesopotamia también la planteó Ella Shohat (2015, 24) al destacar “coimplicaciones mutuas” desde los inicios del islam, tanto con el judaísmo como con el cristianismo. La pensadora judía iraquí afirma que la lengua judeo-árabe refleja más de un milenio de “sincretismo judeo-islámico” (20). Este dato refuerza la mencionada caracterización de Lomba acerca de la filosofía de los judíos en el mundo árabe como parte de la “filosofía islámica”.¹¹

Volviendo a nuestros días, para el hablante y el lector común de lengua hebrea (no familiarizado con la tradición yemenita),¹² la lectura del *Tafsīr* invita a una experiencia bilingüe en la que el texto sagrado para los judíos, escrito en hebreo, se lee en la misma grafía, pero el sonido difiere, ya que se pronuncia en árabe. Esta lectura, que sólo en apariencia es familiar, desorienta al lector habituado a leer la Torá en su lengua original o al uso secularizado de la lengua

en el siglo VI en las academias de Babilonia (Sura y Pumbedita), lugar adonde siglos después se trasladó RaSaG.

¹⁰ Agradezco al doctor Ricardo Albert haberme dado a conocer esta obra en grafía árabe, y al escritor Almog Behar haberme indicado lecturas alusivas y la edición de los manuscritos de Yemen.

¹¹ Para más detalles de la coimplicación en los orígenes del islam, véase Rodinson 2002, 268 y ss.

¹² La tradición de los judíos originarios de Yemen conserva el uso de la Torá trilingüe. En la misma, de manera intercalada, cada versículo aparece primero en hebreo, luego en arameo y por último en el judeo-árabe del *Tafsīr* de Sa’adia Gaon.

hebrea. Abre sus ojos al hebreo (con algunas letras intervenidas por pequeños signos que buscan reflejar fonemas árabes) pero, a través de sus oídos, se ve envuelto por una sinfonía arabo-judía que en el mundo académico se conoce como judeo-árabe.¹³ Al consultar algunas ediciones que reproducen manuscritos de Sa'adia Gaon, a esta situación de frontera porosa y fluida entre las lenguas se agrega una dificultad intelectual, que se compensa estéticamente con algo que, en la senda de la heteronomía levinasiana, denominaré *comprensión sensible*, abierta a la *razón ética*.¹⁴

Para un lector judío disociado de esta lengua, que da testimonio de la posibilidad de ser judío y árabe a la vez, se produce en esta experiencia de lectura una aproximación, por los afectos que recuerda, a la advertencia kafkiana del epígrafe: el *temor* provocado por la proximidad manuscrita, que hace difícil descifrar la grafía, se mitiga con la *confianza* infundida por el temblor del pulso humano sugerido por esa escritura. Dicho en términos éticos: el lector se encuentra inmerso en una situación *heterónoma* de lectura. Leer la reproducción del manuscrito produce una inquietud que obliga a sacrificar el intento de comprensión intelectual a la experiencia existencial y religiosa de recibir una herencia transmitida de manera transgeneracional. Una herencia que contrabandea una memoria para la cual la teología política colonial —al reducir el árabe a la lengua del enemigo— cerró las fronteras.¹⁵

A propósito de “La tarea del traductor” de Walter Benjamin, Derrida (2002, 47) se referirá a la traducción como “transposición poética (*Umdichtung*)”, en la cual, agrego, se produce (*poiein*) el texto en su forma trastocada. El filósofo argelino (judío y árabe) se refiere a la *verdad* que emerge en el acto de traducir (64). Relaciono esa verdad de la traducción con el *temor* al que alude Kafka en su discurso sobre el *jargón*, que también se escribe en letras cuadradas. Si el autor de “La tarea del traductor” sentencia que “la versión interlineal del texto sagrado

¹³ El ensayo de Shohat (2015, 22) discute ampliamente el uso académico del nombre científico “judeo-árabe”, pues —desde una perspectiva orientalista— esencializa la lengua como objeto de estudio y evita confrontar, neutralizándolo, el binomio étnico “árabe-judío”, que asimila políticamente a “enemigo-amigo”. Desde su mirada crítica, la autora hace notar que el nombre de este campo de la lingüística refleja la idea nacionalista defensora de la singularidad judía.

¹⁴ Emmanuel Levinas (1987), desde la heteronomía, desarrolla la razón ética preoriginaria, distinta (mas no opuesta) a la razón lógica. La diferencia entre ambas radica en la apertura a la *sensibilidad* (en el sentido de una estética radical producida por la interpelación del otro). El recibimiento del otro, inesperado, apunta a la *vulnerabilidad* como núcleo de la subjetividad. La razón ética se despliega en la asunción de la vulnerabilidad que se revela en la sujeción al otro. He desarrollado esto detalladamente en Rabinovich 2018. Considero necesaria esta aclaración para explicar por qué describo el encuentro del lector hebreo que no está familiarizado con la tradición árabe-judía, con el texto manuscrito en judeo-árabe en la figura del *temblor*. Tal era mi caso antes del encuentro con esta parte del mundo judío árabe cuya experiencia ignoraba desde mi educación como descendiente de judíos europeos: el *Tafsīr* confronta la tradición judía eurocéntrica como un implacable espejo de orientalismo. Evocando a Kafka: esta lectura es una ocasión para experimentar el *temor* junto con la promesa de *confianza*.

¹⁵ He desarrollado la colonialidad que caracteriza a la teología política del Estado de Israel en Rabinovich 2021a y 2021b.

es el modelo o el ideal de toda traducción”, podemos tener una imagen clara de ella en las versiones trilingües (hebreo, arameo y judeo-árabe) del Pentateuco. Pero hay otra forma de la traducción “interlineal” que late en la lengua judeo-árabe y se manifiesta en el *Tafsīr* de RaSaG. Ahí, el lector ajeno a la tradición árabe judía se encuentra con la traducción del texto sagrado a la lengua profana, pero en letras cuadradas. En esas páginas, en honor al contenido sagrado, el proceso de extrañamiento traductor adopta los términos sagrados de la lengua mayor de acogida: el árabe coránico. Así, en el *Tafsīr*, correspondiente al fragmento temático “santos” (*parašat qedošim*) que se encuentra en Levítico 19:2 (“Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios”), constatamos la siguiente transformación:

en el original hebreo se lee: קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם,

y se escucha: *qedošim tihyu, ky qadoš ’any ’adonay (o hašem) ’elobeykhem;*

en el *Tafsīr* se lee: כּוּנוּ מִקְדָּשִׁין, לְאֲנִי אֱלֹהִים רַבְכֶּם אֱלֹהֵיכֶם

y se escucha: *kūnū muqaddasīn, li’anni Allāh Rabbukum al-Quddūs.*

Destaco este versículo porque abre el fragmento que sienta las bases de las leyes sociales y morales de la Torá y da el sentido judío a la *santidad* (que, lejos de exigencias sobrehumanas, se caracteriza por atributos humanos). El extrañamiento que Benjamin destaca en el acto de traducir, que considera como ideal latente en la traducción del texto sagrado, se hace patente en el *Tafsīr* al revelar la promesa que late entre sus líneas, por ejemplo, cuando hace oír la voz coránica con la cual se nombra al Dios bíblico.

Sobre el concepto filosófico de traducción y su correlato teológico-político

Walter Benjamin (2001, 86) caracteriza la tarea del traductor como una misión *redentora*, pues debe rescatar el “lenguaje puro confinado en el idioma propio, por amor del lenguaje puro”. Lector atento de esta reflexión filosófica —ética— fundamental sobre el acto de traducir (*übersetzen*), Jacques Derrida (2002, 31 y ss.), a partir del verbo *überleben* utilizado por el traductor de Baudelaire al alemán, destacará el aspecto *sobreviviente* que surge de dicho acto caracterizado por un contacto fugaz (tangencial) entre original y traducción. La dignidad de la *sobrevida* del texto se manifiesta en que la traducción no se reduce a mera comunicación ni repetición, pues en cada traducción el texto vuelve a vivir, madura (*nachreife*: maduración posterior), se renueva, crece (39). Derrida señala un carácter *seminal* del texto original y una modificación mutua en el contacto que ocurre al traducir. Al modo de la herencia, o de la memoria transgeneracional, la traducción contrabandea una semilla implícita (inconsciente) cuyo contenido ignora: allí reside el núcleo de la *sobrevida*, se trata de una transmisión irreducible a la voluntad de comunicar. El traductor redime ese núcleo de vida cuyo estado más genuino Benjamin encuentra en el texto bíblico.

Si se lo piensa desde la expresión talmúdica *dibrei 'elohim hayim*,¹⁶ es posible entender que la traductibilidad privilegiada de la Biblia reside en que la *palabra viva* es toda ella simiente. Dicho con Derrida, lector de Benjamin: el “lenguaje puro” que el traductor busca redimir corresponde al texto absoluto (en cuyas líneas, siguiendo el ejercicio cabalístico de leer *la parte blanca del texto*, anida toda la traducción virtual). Como recordamos en la sección anterior, la versión interlineal del texto sagrado es, según Benjamin, el ideal o modelo de toda traducción, porque coincide con el acto de lenguaje en el sentido de la *profecía*: no comunica nada, pues la revelación encarna la literalidad de su lengua.

La tarea del traductor, para Benjamin (2001, 136), consiste en “encontrar en la lengua a la que se traduce una actitud que pueda despertar en dicha lengua un eco del original”. Si, aparentemente, traducir consiste en decir el mundo del otro con las palabras propias por el camino de la semejanza entre las lenguas, el traductor benjaminiano ofrecerá el espejo de la extranjería inherente a la lengua “propia”. La profecía y la traducción tienen características comunes: en ambos casos, la palabra proferida es ajena. Tanto por parte del profeta (que vehicula la palabra recibida del Otro en un lenguaje cuyo sentido supera su propia capacidad de comprensión)¹⁷ como por parte del traductor benjaminiano (que traslada la palabra del otro haciendo resonar la lengua de origen en la de destino), la transmisión de la palabra ajena produce un extrañamiento de la lengua de arriba. Un rasgo común a la traducción y a la profecía es ser atravesado por *el otro*. Así, se cuestiona la presencia en ambas experiencias al dislocar la concepción espacial del presente. A diferencia del espacio, el tiempo no se ocupa, excede a la experiencia individual, pues se comparte necesaria e ilimitadamente, de manera sincrónica y diacrónica. La palabra que llega al traductor proviene de un tiempo del otro, mientras la revelación disloca la presencia del profeta cuyo entendimiento se ve desbordado. La temporalidad cuestiona la identidad y por eso, en ambas experiencias, la palabra aparece *interferida*. Las proyecciones teológico-políticas de la revelación son contundentes: desde la experiencia de pérdida del suelo ante la palabra del Otro, el profeta cuestiona de raíz las pretensiones del rey al señalar su afán de apropiación como *despojo* (1 Samuel 8:11-18).

El filósofo Franz Rosenzweig (1998, 55), que junto con Martin Buber emprendió una traducción dialógica de la Biblia hebrea al alemán,¹⁸ sostenía que hablar es traducir, pues todo aquel que habla sale de su punto de vista hacia el de su interlocutor; por su parte, el receptor traduce “a la lengua de su propia

¹⁶ El plural que en hebreo designa el sustantivo singular ‘vida’ (*hayim*), también es verbo y adjetivo plurales. Esta anfibología de la palabra *hayim*, aunada a la forma plural del sustantivo que designa a Dios (*'elohim*), permite traducir de varias maneras la expresión talmúdica *divrei 'elohim hayim*: i) palabras *vivas* de Dios, ii) palabras de Dios *vivo* y iii) palabras de Dios que es *vida*.

¹⁷ Uno de los ejemplos más claros de la transmisión de una palabra que desborda el entendimiento del profeta se lee en el primer capítulo de Ezequiel (conocido en el mundo cabalístico como *mercabá*).

¹⁸ Este filósofo dedicó páginas memorables a la revelación y a las formas de la temporalidad en clave de creación-pasado, revelación-presente y redención-porvenir.

boca” aquello que su interlocutor dice. No existe lengua propia ni original ni primera. La lengua *pura* que acaricia el traductor benjaminiano se compone de las pausas y los silencios que dan sentido a la sinfonía de todas las lenguas de Babel. La figura es abismal. Derrida (1996, 135-136) sostiene que el deseo y la promesa —que considera inherentes al lenguaje y relaciona con el “milagro de la traducción”— apuntan a “un deseo sin horizonte”, en el cual no se discierne “entre la promesa y el terror”. Quizás el no horizonte de tal sublime deseo derridiano sería el del *lenguaje puro* benjaminiano.

La parte de la traducción que roza lo sublime remite nuevamente al *Tafsīr* a propósito de una pasión evocada por Kafka ante el público alemán: *el temor*. El precepto en el Deuteronomio 10:20 dice: “A Jehová tu Dios temerás”.

את-יהוה אלֹהֵיךָ תִירָא – ‘et ’adonay ’elohēja tira’.

RaSaG propone un verbo que designa la pasión humana del temor y no específicamente respecto a Dios:

וּכְפָה אֱלֹהֵי רַבָּךְ – *wakhaf allāha rabbaka*.

Como se vio, RaSaG opta en el *Tafsīr* por las otras cuatro letras para traducir al tetragrama: el temor al mismo Dios (YHWH-ALLH) se experimenta con verbos distintos —entre dos mundos: el de la lengua ritual y el de la lengua que explica la experiencia—. El verbo hebreo del original se usa exclusivamente para la relación del ser humano con Dios: יִרָא. Podríamos relacionar esta voz bíblica con el concepto kantiano de lo *sublime*. En el temor a Dios, el respeto radical no se confunde con un miedo que paraliza. Ante lo sublime, un placer inconmensurable, provocado por total admiración, conmociona hasta confluir con cierto displacer, lo que da origen a un profundo cambio interior en la posición ante el Otro.

Kafka remite en su discurso a la convergencia de estas dos formas del *temor*: el que se experimenta ante la presencia de algo sublime, inabarcable, y el del *miedo* ante lo extranjero inherente a uno mismo. Este temor late en la lengua ídish —traducción—, en la cual los ilustrados sólo ven un *jargón* (en la última parte me detendré en algunas diferencias entre ídish y judeo-árabe).

En el *Tafsīr* anida la fuerza crítica capaz de cuestionar de raíz el aspecto colonial que comporta la traducción:¹⁹ el temor a lo sublime, como enseñanza de humildad, infunde la confianza necesaria para volver a cruzar a la otra orilla. Mientras la colonialidad del poder —cuyo horizonte es la guerra— se alimenta

¹⁹ Senghor *apud* Diagne 2022, 19 (traducción propia): “Elogiar la traducción no es ignorar que ella es dominación. Es celebrar lo plural de las lenguas y su igualdad. Es oponerse a la inscripción de la traducción en un mundo de intercambio desigual, es recordar que la intención del trabajo mismo de traducir, de la tarea del traductor, de su ética y de su poética, es crear reciprocidad, encuentro en una humanidad en común. Es decir que, contra la asimetría colonial, también es fuerza descolonizadora y que, contra la economía, es caridad”.

del *miedo* y la *desconfianza* en la sociedad, una lectura libertaria (una traducción redentora, siguiendo a Benjamin) debe nutrirse del *temor* que invita a *confiar* ante lo sublime y así crear comunidad. La polifonía que resuena en el *Tafsīr* revela al lector hebreo su propia extranjería en el espejo de *otro* que lo habita. Un legado tan íntimo llega desde lejos, desde hace más de mil años, cargado de potencia utópica.

Breve vindicación de la utopía: entre el temor y la confianza

Fuera de la mirilla positivista, que literalmente confina la *utopía* a la negación de lugar (*u-topos*), esto es, a la privación de su factibilidad, propongo una aproximación desde la afirmación de su capacidad para atender a lo *latente*. La utopía percibe y dirige su atención hacia aquello que aún no se manifiesta. Esta particular forma de abordar la realidad (para volver a la imagen cabalista: leer la parte blanca del texto) habilita una crítica propositiva al orden hegemónico. Así, entre utopía y crítica hay una solidaridad radical, porque en el origen de toda utopía está la crítica al *statu quo*.

Contrariamente al sentido coloquial, la *utopía* no es una representación futura de algo que no tiene lugar, sino una forma de *crítica* abierta al porvenir. Suele relacionarse a la crítica con la *desconfianza* y a la utopía con la credulidad; sin embargo, esta descalificación tiene por horizonte un concepto de poder entendido como *dominación* y su correlativa pulsión de muerte. En cambio, desde la perspectiva de la *potencia* (en el sentido spinoziano que afirma la vida, el *conatus essendi*), entendemos que la crítica es posible por la *confianza* en los aspectos utópicos —latentes— que la impulsan, su posibilidad de auscultar alternativas al orden que se quiere cambiar.

La potencia política de la solidaridad entre crítica y utopía radica en la *confianza* como el lazo operativo entre ambas. Ejercemos la crítica porque confiamos en que otros mundos son deseables o incluso necesarios. *Confiar* es un ejercicio de humildad: implica renunciar a la pretensión de dominar, practicar la paciencia y la hospitalidad con lo incierto. Vindicación de las *utopías* para afirmar la *potencia de la confianza* a fin de confrontar un orden colonial que confunde poder con dominación, mientras infunde miedo y *desconfianza*, con el fin de corroer los lazos sociales y comunitarios cuya insurrección quiere evitar a toda costa.

Volviendo a Kafka y a la sección anterior: la utopía que se escucha en el teatro ídich se *potencia* con la confianza de los oyentes porque asumirán con humildad el *temor* ante lo incierto, y desde la fragilidad humana tejerán comunidad. El temor al Otro, al otro, conjura el miedo y la *desconfianza* mutua infundidos por la *dominación* cuyo fin es anular los lazos sociales y comunitarios.

Un camino de ese *temor*, redactado en lengua judeo-árabe, es la vía ascética que trazó Ibn Paqūda en *Los deberes de los corazones*. El *Kitab al-hidāya ilā farāid alqulūb* כתאב אל הדאיה אלי פראיץ' אלקלוב es un texto clásico de la moral religiosa judía en cuya lengua empezaremos a rastrear algunas semillas utópicas.

Ibn Paqūda y algunas semillas utópicas de la traducción

Como parte de la “filosofía islámica” (Lomba 1989, 442) escrita por pensadores judíos, en Zaragoza, ca. 1080, se publicó *Los deberes de los corazones*.²⁰ Su autor, Bahya ben Yosef ibn Paqūda (1050-1120), la define como una auscultación en la “ciencia interior” a través de 10 puertas (o capítulos, en hebreo *šar*). En consonancia con el “sincretismo” propuesto por Ella Shohat, esta obra es fundamental para la vida religiosa de los judíos de todo el mundo. El texto judeo-árabe fue escrito y pensado en diálogo (en el sentido bajtiniano del término) con los Hermanos de la Pureza.²¹ Algunos también —aunque se discute—²² consideran que dialoga con la parte mística de al-Gazālī. Lomba, su traductor al castellano, indica ciertos conceptos islámicos clave que se integran en este camino ascético cuyos destinatarios son los judíos árabes. Traducción entre el islam y el judaísmo, en la lengua judeo-árabe de Ibn Paqūda (siglo XI), destacaré tres ejemplos del árabe y su traducción al hebreo por Ibn Tibbon casi un siglo después:

- *tawḥīd* التوحيد, *yihūd* יְהוּד (nombre del capítulo 1): *unidad de Dios*, que en la traducción hebrea se enfoca en su unicidad (pues unidad sería *'ihud* אִיְהוּד);
- *tawakkul* التوكل, *bitaḥon* בטחון (título del capítulo 4): designa una *confianza* extrema en Dios que Lomba traduce como “abandono”, e Ibn Tibbon escoge un nombre cuya raíz dice la promesa (*habṭaḥah*); sin embargo, en el hebreo moderno secularizado se entiende casi exclusivamente en el sentido militar de “seguridad” (o, en el plano psicológico, de confianza en sí mismo, esto es, en dirección opuesta al sentido musulmán y judío de confiar en el Otro... por eso el subtítulo no deja lugar a dudas y aclara que es seguridad-confianza en Dios);
- *iṭīhād* الاجتهاد, *milḥamah* y *krab* מלחמה, קרב (capítulo 5, artículo 5): en el capítulo de la pureza de la intención, para quitar la corrupción del alma, el *esfuerzo iṭīhād* requiere una *batalla (krab)*, una *guerra (milḥamah)*. En la raíz del término árabe yace el sustantivo *ḡihād*: esfuerzo por sobreponerse a los instintos y para seguir el camino justo, que tiene también un sentido de batalla contra sí mismo. Sin duda el traductor hebreo escogió los términos de guerra y batalla porque lo entendía en ese mismo sentido

²⁰ En árabe: كتاب الهداية الى فرائض القلوب. Según indica su traductor al español, Joaquín Lomba (Ibn Paqūda 1994, XXI), la traducción al hebreo por Yehuda Ibn Tibbon se ubica entre 1161 y 1180.

²¹ Lomba (2002, 405) abre lazos dialógicos con obras importantes del islam. Por ejemplo, el *Alimento de los corazones*, de Abū Tālib al-Makkī (m. 996), y *Vigilancia de los deberes divinos*, de al-Muhāsibī (m. 857). También con autores sufíes como al-Quṣayrī. Desde su perspectiva, destaca la influencia del *Libro de la sabiduría acerca de las creaturas de Dios*, de al-Gazālī (1058-1111). Muy importante también es la de *Rasā'il ijwān al-safā*, *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, de origen chiita que había sido introducida en Zaragoza por el médico al-Kirmānī pocas décadas antes de la escritura de *Los deberes de los corazones*.

²² Georges Vajda considera “delicada” esta asociación porque las obras de al-Gazālī se difundieron después de la publicación de *Los deberes de los corazones* (Vajda 1950, 6-7). Sin embargo, intuyo que el concepto bajtiniano de dialogicidad habilita otras relaciones transtextuales.

moral: he aquí otra semilla mesiánica de la traducción (que registra aquel tiempo en que los judíos no temían experimentar hospitalidad en la lengua del Corán).

Es sabido que, a diferencia de otras grandes obras filosóficas escritas por aquellos siglos (como, por ejemplo, la *Guía de los perplejos*, de Maimónides), *Los deberes de los corazones* ha gozado, en las diversas traducciones, de una aceptación unánime por las comunidades judías del orbe en todas las épocas. Este libro atesora una llave capaz de abrir una puerta (entre las lenguas, entre las religiones) que ha querido sellarse en nuestros días con la aplanadora belicista. Días estos en que muchos distraídos (embrollados por Carl Schmitt, tal vez) confunden a Dios con el Estado y al estado de excepción con el milagro nacionalista. Días en los cuales, en número abrumador, en las sinagogas del mundo el dios de los ejércitos (del sol, la luna y las estrellas) se confunde con un gerente exitoso de la industria bélica.²³

Este libro, que inicia con la ciencia exterior, indica el camino para tejer *en el corazón* una trama solidaria entre razón, Biblia y tradición rabínica.²⁴ La ausencia de resistencia que caracterizó su recepción en el amplio espectro de la religión judía tal vez se deba a la delicadeza y la simpleza de su escritura (como la califica el traductor al castellano). Quizás haya sido tan bien acogida porque logra penetrar en los corazones: y, en este sentido, constituye un excelente ejemplo de utopía crítica que (leída en canon con el original que adopta los términos islámicos) amorosamente puede desarmar la desconfianza ante lo otro. De este modo emprendió Lomba su tarea traductora, al indicar los términos árabes islámicos en la lengua de Ibn Paqūda.

En el umbral del ascetismo se encuentra el arrepentimiento, que da título al capítulo 7, en judeo-árabe *tawb*, en el hebreo *tesubah* תשובה indica volver sobre los pasos dados. Es un encaminamiento hacia la humildad impulsada por el amor (y el temor a Dios). Invito a leerlo con una potente descripción que acuñó Levinas en 1974 (1987, 29): “aflojamiento sin cobardía de la virilidad” a fin de repudiar la crueldad.

Preñado de semillas utópicas de la traducción, el camino ascético de Ibn Paqūda lleva al sexto artículo de la décima puerta, la del amor a Dios, por la vía del *temor* respetuoso (*temor*: semilla utópica de la humildad que en la religión engendra confianza en el Otro y, en aras de una descolonización de la teología política, promete lazos comunitarios liberadores que neutralizan el miedo paralizante sembrado por la dominación).²⁵

²³ Desarrollé esta figura en Rabinovich 2021b.

²⁴ Véase Amnon Raz-Krakotzkin 2022. Este magnífico libro (con la agudeza crítica que caracteriza el pensamiento del historiador israelí) apunta a la opción que eligió el Estado de usar la Biblia (especialmente del libro de Josué, centrado en la conquista del territorio) en desmedro de la tradición rabínica, cuyo foco se desarrolló en Safed después de la expulsión de los judíos de Al-Ándalus.

²⁵ Véase Rabinovich 2021b, 136-139, una invitación a leer el tetragrama de forma liberadora a partir de la revelación en Éxodo 3:14.

Por una cosmopolítica del lenguaje (traducir para descolonizar la teología política)

Hay teología política. Optar por la secularización (palabra proveniente del cristianismo), para superarla, implica un discurso teológico-político encubierto del cual Schmitt dio cuenta hace un siglo. Talal Asad (2018) echó luz sobre la trama teológico-política de lo secular en el lenguaje al auscultar la traducción de la religión a la “no religión” del secularismo y la democracia liberal. Amnon Raz-Krakotzkin (2007) analizó la teología política nacional colonial de Israel en una crítica a la soberanía con la cual el sionismo pretende deshacerse del exilio. En este contexto, Ella Shohat (2015) cuestiona la colonialidad inherente a la denominación “judeo-árabe”, que da lugar al campo de estudios en el mundo académico y se robusteció en el siglo XIX a partir del “descubrimiento” de la *genizah* en la sinagoga Ben Ezra en El Cairo. Me detendré en la perspectiva crítica de esta pensadora que se asume como judía y árabe, de notable potencia *cosmopolítica*.

Así como una de las discusiones más profundas entre los historiadores opone a los que sólo admiten como pruebas documentos escritos contra los que atienden a los testimonios orales, el estudio de los documentos por parte de lingüistas y estudiosos del pensamiento judío, según Shohat, soslaya la experiencia lingüística de las personas que son a la vez judías y árabes y no consideran hablar “judeo-árabe” sino “árabe” (en todo caso dialecto o acento judío: *lahya yahudiyyah*). La preferencia académica por la lengua escrita, en este caso, se asocia al carácter *orientalista* de los estudios señalado por esta discípula de Said y se desentiende mayormente de la experiencia viva de la lengua en esos tiempos.

El contexto sionista asocia el judeo-árabe con el ídich como lenguas diaspóricas, y Shohat ve diferencias importantes entre ambas lenguas “judías” (una de las cuales es jerárquica: el ídich es la lengua de origen de la élite sionista europea y, aunque se lo mire con desprecio por provenir del “pasado” exílico, no es la lengua del “enemigo” palestino como sí lo es el árabe). El término hebreo, religioso, *galut* viene cargado de potencia, al punto de que la cábala luriánica (siglo XVI) ha sabido concebir el exilio de Dios. Sin embargo, la teología política sionista redujo la diáspora-exilio desde la mirilla geopolítica (Raz-Krakotzkin 2007) al borrar las metáforas teológicas, y la alegoría de la reunión de todos los exilios (*kibutz galuyot*, que atañe a la redención) se restringió a la inmigración de los judíos del mundo, a la cual denomina —con gran carga valorativa— *aliyah* (que significa ascenso, por metonimia con el monte Sion). Desde el punto de vista lingüístico, el *kibutz galuyot* debía tener como consecuencia la fusión en el “crisol” de culturas en el hebreo moderno. Shohat (2015, 57) ubica esta unificación bajo el hebreo secularizado, que se presentaba como redentor en el marco de una “guerra de lenguas”. En dicha guerra “contra su lengua madre ídich”, los sionistas, según esta autora, decidieron imponer la lengua hebrea a todos los judíos, con especial énfasis a los judíos árabes (probablemente buena parte del público judío ilustrado al que se dirigía Kafka en el discurso citado en el epígrafe compartía la ideología interna del orientalismo askenazí).

Según narra la autora israelí de origen iraquí, con la partición colonial de Palestina (1948) la lengua y la cultura árabes se volvieron oficialmente un tabú (Shohat 2015, 47), que los inmigrantes internalizaron al ver en ella la lengua del enemigo, por lo que quedó relegada a un uso militar, de espionaje. Desde una perspectiva translingüística, a partir del concepto bajtiniano de heteroglosia, esta pensadora propone des-esencializar²⁶ el hebreo y el árabe y, con ello, los gentilicios judío y árabe, al cuestionar la aproximación excepcionalista, que siempre es excluyente.

El dialogismo bajtiniano le permite abordar la lengua que heredó (*lafz ‘arabi*, árabe idiomático) en el marco de “dialectos del árabe declinados religiosamente” (Shohat 2015, 25). Ni única ni unificada lengua del pasado diaspórico: estos dialectos árabes reflejan diversas prácticas culturales religiosas de judíos —que incluyen, aunque no exclusivamente, la lengua hebrea— en diálogo con culturas y religiones propias de cada región. Al esencialismo sionista alimentado de arabofobia, que rechaza de raíz la hipótesis binacional en nombre del “sufrimiento padecido por los judíos en tierras árabes” durante dos milenios —y que se evidencia en el (auto)odio manifestado por los judíos árabes de Israel contra los palestinos—, Shohat pregunta (51) por qué deberían abandonar en Israel la identidad arabo-judía estos judíos que la supieron mantener en espacios árabes-musulmanes. En esta pregunta transparece una semilla utópica de traducción, encaminada a una *cosmopolítica del lenguaje*, que promete desarticular la teología política colonial.

Ahora bien, después de habernos aproximado con Shohat al *judeo-árabe* desde su experiencia como mujer que se asume como judía y árabe,²⁷ vuelvo al inicio de esta sección: *hay* teología política. No cabe la sentencia irreflexiva que ve en el odio cultivado en Palestina-Israel un mal atribuido sólo a la enemistad religiosa y que se solucionaría con dos Estados nacionales laicos (lejos de ser utópica, por ser ajena a la crítica, esa mirada es fantasiosa e ignora la coexistencia grabada en la memoria de los testigos protagonistas de esa convivencia). Asad demuestra cómo, también, en el culto individualista del secularismo liberal *hay* teología política y siempre aparece emparentada con un ingrediente colonial.

Ante el carácter colonial de la teología política, inherente al Estado moderno laico, cabe preguntarse cómo descolonizarla. Con Shohat, adelanto que la respuesta atañe a la potencia utópica de la traducción como *cosmopolítica* del lenguaje. Aquí, la propuesta cosmopolítica de Isabelle Stengers aporta potentes estrategias utópicas (Rabinovich 2022). Concebida como un “arte de la heterogeneidad” (Stengers 2014, 36), que no busca consenso entre los diferentes y tiene como horizonte la alteridad, la cosmopolítica consueña con la heteroglosia bajtiniana.

²⁶ Este verbo lo usa Barbara Cassin (2023, 193) (inspirada en Meschonnic) para describir la tarea de la traducción. “Siempre que traducimos, nos movemos entre lenguas, ‘desesencializamos’. Siempre se trata de mostrar el hueco, el entre en lugar de las esencias fijas o ideas únicas”.

²⁷ Shohat (2015, 66) señala, en el discurso académico sionista, un binarismo entre el “judeo-árabe” (lengua, cultura del pasado) como “objeto bueno” de estudio en el campo de los “estudios judaicos” (*amigo*), opuesto al “judío-árabe” (social, humano, presente) como “objeto malo” de los “estudios árabes” (una “tomografía” del *enemigo* a través de su lengua y su cultura).

Ajeno al esencialismo y sus jerarquías, que se mantienen sobre la bipolaridad monológica entre lenguaje e individuo, en un marco social, Bajtín (1989, 87 y ss.) concibe un plurilingüismo vivo y cambiante, y piensa la cultura como situada por completo en las fronteras, en cuya pluralidad se crean vasos comunicantes sin cancelar las diferencias: “Todo acto cultural vive esencialmente en las fronteras: en esto consiste su seriedad e importancia; al separarse de las fronteras pierde terreno, se vuelve vacuo, presuntuoso, degenera y muere” (Bajtín 1999, 345). En ese sentido heteroglósico, que previene contra el esencialismo y contra la dominación de la diglosia con un fin descolonizador (Diagne 2022, 18-19), la propuesta cosmopolítica, que es *utópica* en la medida en que la crítica lleva a un cambio de todos los participantes sin excepción (Stengers 2014, 39), “no tiene nada que ver con el milagro de decisiones ‘que ponen de acuerdo a todo el mundo’. Lo que importa en este caso es la prohibición del olvido, o, peor, de la humillación”. Al renunciar a dominar la situación, abriéndose a escuchar al otro a sabiendas de que no llegaremos a entenderlo, el ingrediente de la *humildad* se activa en el *humus* cosmopolítico y hace surgir lo *humano* como antídoto contra la *humillación*. Terreno fértil que invita a fecundar las diferencias desde la figura de la divergencia (no del antagonismo), la cosmopolítica del lenguaje —inherente a la utopía de la traducción— se inscribe en la ética heterónoma: justicia *del* otro (Rabinovich 2021b, 205-219).

En un artículo interesante (en hebreo) titulado “¿Cómo traducimos *nakba* al hebreo?”, Y. Shenhav (2020, 131-148) plantea una pregunta necesaria para descolonizar la teología política sionista, que se empeña en cancelar la posibilidad de traducir ese nombre doloroso tomando por arma la pretendida intraducibilidad de la experiencia catastrófica judía que asumió el nombre *šoah*. Este último significativo lleva una carga teológico-política que Meschonnic (2005) cuestionó de manera contundente. La pregunta lanzada por Shenhav sólo puede empezar a responderse desde la cosmopolítica del lenguaje (sin aspirar a que la traducción produzca transparencia ni mucho menos identidad).

En la televisión hubo una emisión en lengua árabe que conmemoraba el 80 aniversario del levantamiento del gueto de Varsovia (Canal France 24 2023). Allí se escuchó la traducción de “levantamiento” por “intifada” (الانتفاضة). He aquí una primera semilla utópica para sembrar el campo cosmopolítico del lenguaje hoy. Si prestamos atención, percibiremos más simientes que vuelan (de la pregunta de Shenhav germinarán respuestas). Entonces, nuestros oídos confiados se revelarán como terreno fértil para descolonizar el discurso teológico-político y derribar los muros del miedo que apuestan a la desconfianza.

Para concluir: un puñado de semillas utópicas de la traducción...

En el marco de la cosmopolítica del lenguaje, Lomba traduce a Ibn Paqūda, navegando las aguas del translingüismo interreligioso, cruzando constantemente *entre* las orillas del Ebro. En hebreo, *mišafah lešafah* significa, a la vez: de una orilla a la otra, de una lengua a la otra, de un labio al otro. Un traductor que,

dejándose guiar por el temor al Otro que dicta la humildad, además de pasar horas tomando decisiones entre las páginas, caminó las calles de la judería, escuchó a las paredes, fijó la mirada a través de cerraduras oxidadas de casas derruidas, repitió con sus labios las palabras que le susurraban y se dejó dictar por el rumor del río. Por eso, a contracorriente, donde siempre vimos un río, Joaquín Lombanos enseñó a ver un puente. Mi agradecimiento con ese gran Maestro del que tanto me queda por aprender y a quien me hubiera gustado conocer en vida.²⁸ ❖

Referencias

- ASAD, Talal. 2018. *Secular Translations. Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. Nueva York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/asad18968>
- BAJTÍN, Mijaíl. 1989. *Teoría y estética de la novela*. Traducido por Helena Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus.
- BAJTÍN, Mijaíl. 1999. *Estética de la creación verbal*. Traducido por Tatiana Bubnova. Ciudad de México: Siglo XXI.
- BEHAR, Almog. 2008. *Ana min al yahud* [en hebreo]. Tel Aviv: Babel. [En español: <https://almogbehar.wordpress.com/espanol/>].
- BENJAMIN, Walter. 2001. “La tarea del traductor”. En *Ensayos escogidos*, traducido por Héctor Murena. México: Coyoacán.
- BENMAKHLOUF, Ali. 2020. *Pourquoi lire les philosophes arabes. L'héritage oublié*, París: Albin Michel.
- CANAL France 24. 2023. Programa televisivo especial “El gueto de Varsovia 80 años después” [en árabe]. 9 de junio de 2023. *غيتو وارسو بعد 80 عاما.. متاهات الذاكرة - تذكرة عودة*. (france24.com) <https://www.youtube.com/watch?v=s-E0NCuUGxE>
- CASSIN, Barbara. 2023. “La traducción como paradigma para las humanidades”. Traducido del inglés por Ana Olivares Muñoz-Ledo. *Interpretatio* 7 (2): 167-197. <https://doi.org/10.19130/irh.2022.7.2.00X27S0039>
- CHEMOUILLI, Henri. 1959. “Juifs Nord-Africains en Israël”. *Le Monde*, 6 de agosto de 1959. https://www.lemonde.fr/archives/article/1959/08/06/juifs-nord-africains-en-israel_2146785_1819218.html
- DERRIDA, Jacques. 1996. *Le monolinguisme de l'autre*. París: Galilée.
- DERRIDA, Jacques. 2002. *Torres de Babel*. Traducido al portugués por Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. 2022. *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*. París: Albin Michel.
- GALLEGO, María Ángeles. 2006. *El judeo-árabe medieval. Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitāb al-taswi'a de Yonah ibn Ġanāḥ*. Berna: Peter Lang.
- GOITEIN, Shelomo Dov. 1971. *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Protrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Vol. 2, *The*

²⁸ Dedico este primer texto, sobre un tema que me ocupará el resto de mis días, a mis queridos amigos Pilar Palacios y Alberto Bermejo, que me acompañaron, con los libros de Lombanos en mano, a recorrer juderías y morerías del Ebro a fin de respirar la memoria utópica de la traducción. Juntos recorrimos murallas, castillos, callejas, para percibir lo que expresaban las piedras en Calatayud, Tudela, Tarazona, Daroca, Luna, El Frago, Biel... y tantos pueblos más cuyos ríos-puentes guardan mucho por contar.

- Community*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520354135>
- GRIFFITH, Sidney H. 2013. *The Bible in Arab. The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- HARY, Benjamin. 2012. "Judeo-Arabic as a Mixed Language". En *Middle Arabic and Mixed Arabic. Diachrony and Synchrony*, editado por Liesbeth Zack y Arie Schippers, 125-144. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004228047_008
- IBN PAQŪDA, Bahya. 1994. *Los deberes de los corazones*. Traducido por Joaquín Lomba Fuentes. Madrid: Fundación Universitaria Española. Traducción hebrea (1008) de R. Yehuda Ibn Tibbon. Tel Aviv: Yediyot Akhronot.
- KAFKA, Franz. (1912) 1987. "Discurso sobre la lengua ídish". En *Obras completas*, t. 1, 98-101. Traducido por Fath al-Santott. Barcelona: Edicomunicación.
- KHAN GOEFFREY. 2016. "Judeo-Arabic". En *Handbook of Jewish Languages*, editado por Lily Kahn y Aaron D. Rubin, 22-63. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004297357_004
- LEVINAS, Emmanuel. (1974) 1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- LOMBA FUENTES, Joaquín. 1989. "Significación de la filosofía islámica en Zaragoza". *Aragón en la Edad Media*. 8: 441-448.
- LOMBA FUENTES, Joaquín. 1997. *La raíz semítica de lo europeo*. Madrid: Akal.
- LOMBA FUENTES, Joaquín. 2002. *El Ebro: puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*. Zaragoza: Mira.
- MALTER, Henry. 1921. *Saadia Gaon. His Life and Works*. Filadelfia: The Jewish Publication Society of America.
- MESCHONNIC, Henri. 2005. "Pour en finir avec le mot 'Shoah'". *Le Monde*, 19 de febrero de 2005. https://www.lemonde.fr/idees/article/2005/02/19/pour-en-finir-avec-le-mot-shoah-par-henri-meschonnic_398817_3232.html
- RABINOVICH, Silvana. 2018. *Interpretaciones de la heteronomía*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RABINOVICH, Silvana. 2021a. *La Biblia y el dron. Sobre usos y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel*. Ciudad de México: Heredad.
- RABINOVICH, Silvana. 2021b. *Trazos para una teología política descolonial*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RABINOVICH, Silvana. 2022. "Al encuentro de otros mundos (apuntes para una ética pluriversal)". *Résistances* 3 (5): e21079. <https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.79>
- RASAG (Rabi Sa'adia Gaon). 1990. "Tafsir Tehilim" [en hebreo]. *Shalosh Meguilot ve-Tafsir leTehilim*. Jerusalén: Majón Shalom leShivtei Yeshurun.
- RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon. 2007. *Exil et souveraineté*. París: La Fabrique.
- RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon. 2022. *Mishna Consciousness, Biblical Consciousness. Safed and Zionist Culture* [en hebreo]. Tel Aviv: Van Leer Institute Press/Hakibutz Hameujad.
- RODINSON, Maxime. 2002. *Maboma. El nacimiento del mundo islámico*. Traducido por María Elena Vela de Ríos. Barcelona: Península.
- ROSENZWEIG, Franz. 1998. *L'écriture, le verbe et autres essais*. Traducción, notas y prefacio de Jean-Luc Evard. París: Presses Universitaires de France.
- SAID, Edward. 2004. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- SHENHAV SHAHRABANI, Yehuda. 2020. *Laborers and Actors in Translation. From the Individual Turn to a Bi-National Translation* [en hebreo]. Jerusalén: Van Leer Institute Press.

- SHOHAT, Ella. 1997. "Sephardim in Israel. Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims". *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*, editado por Anne McClintock, Aamir Mufti y Ella Shohat, 39-67. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SHOHAT, Ella. 2015. "The Question or Judeo-Arabic". *The Arab Studies Journal* 23 (1): 14-76. <https://www.jstor.org/stable/44744899>
- STENGERS, Isabelle. 2014. "La propuesta cosmopolítica". *Pléyade*, núm. 14, 17-41. <https://revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>
- VAJDA, Georges. 1950. *La teología ascética de Babya Ibn Paqūda*. Traducido por José María Solá Solé. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Silvana Rabinovich es doctora en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), maestra en filosofía por la Facultad de Humanidades de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y licenciada en filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Es investigadora titular C de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores nivel 3; tutora en el posgrado en filosofía de la FFyL/UNAM, y responsable del Proyecto PAPIIT IN 403425 "Heteronomías de la justicia: traducir para descolonizar". Su línea de investigación es ética aplicada desde una perspectiva interdisciplinaria. Ha publicado diversos libros, además de numerosos artículos especializados y capítulos en libros en México, Francia, Argentina, Brasil, España, Bélgica y Estado Unidos.