

bitaban el país; 4) su abnegada labor en la construcción del socialismo; 5) la ayuda fraterna a todos los pueblos de la Unión: a) en el fomento de la economía y la cultura, b) en los combates en el frente de la Gran Guerra Patria, le conquistaron al pueblo ruso la gratitud de todos los otros de la Unión Soviética, y le ayudaron a eliminar los restos del aislamiento y la desconfianza antiguos”.

Al ruso se le suele designar ahora como “lengua de comunicación entre naciones”; pero, esto responde a una realidad concreta, que no corresponde a ventaja jurídica alguna para dicho idioma, en cuanto “la igualdad de derechos de todas las lenguas es la piedra angular de la política lingüística de este Estado multinacional”. En efecto: 1º) todos los ciudadanos tienen derecho a dirigirse a las empresas estatales y las organizaciones sociales ya sea en su lengua nativa o ya en cualquier otra que considere que le favorece más y 2º) ninguna empresa u organización puede negarse a examinar una solicitud por estar escrita en un idioma y no en otro de los de la Unión.

La situación difiere mucho de aquella en la que al idioma de un país nacional se le declara “lengua oficial” en cuanto eso implica un elemento de coerción. Según el decir de Lenin, lo único que no quiere el comunismo en el ámbito lingüístico es el elemento de *coacción*: “No queremos obligar a nadie a que —a garrotazos— entre al paraíso”.

En la misma Unión Soviética, hay ocasiones en las que a algunos idiomas se les llama “oficiales”, y en la mayoría de las ocasiones esta designación se le aplica al ruso, aunque en otras se use también para designar a los idiomas de los pueblos que dieron su nombre a las repúblicas federadas. Los autores desaprueban esa terminología ya que la misma

“puede deslucir la pulcritud de nuestras posiciones teóricas y metodológicas”.

Ellos mismos indican que tampoco hay unidad en la comprensión de la expresión “segunda lengua nativa” que es como muchos pueblos que lo utilizan cotidianamente, llaman al ruso, y que mientras algunos lingüistas están en contra de esa denominación por considerar que se necesita un conocimiento igualmente profundo de las dos lenguas, en cambio, para el enfoque sociológico, ocupa primer plano el papel que la segunda lengua tiene o debe llegar a tener en la vida de todo el pueblo (y no sólo en la de los individuos aislados). En opinión de los autores, no hay nada malo en ello pues así como existen las expresiones “lengua nativa” y “lengua extranjera”, el concepto de “segunda lengua nativa” puede representar un concepto intermedio, que expresaría, en el caso concreto “el papel del idioma ruso y el amor que sienten hacia ella los muchos pueblos de la Unión Soviética”. En términos más amplios subrayan que ni es posible ni debido comparar sociolingüísticamente dos lenguas y que en cambio sí hay que reconocer que cada una de ellas tiene su sitio y sus funciones propios en la vida social.

Oscar Uribe-Villegas

Chaim Rabin: *A Short History of the Hebrew Language*. Orot publication edited by Ada Zemach. Published by the Publishing Department of the Jewish Agency. Jerusalem, 1973.

Chaim Rabin es un maestro eminente de la sociolingüística hebrea, de quien hemos tenido oportunidad de comentar más de un estudio sesudo y apa-

sionante. En esta ocasión, el Maestro Rabin, como otros de su talla, ha decidido consagrar su esfuerzo a aprehender, en brevísima síntesis un asunto complejo, polifacético, aleccionador: el de la historia de la lengua hebrea.

A modo de introducción, el maestro israelí, señala algunas de las formas posibles de historiar un idioma (describir los cambios de sus diversos niveles lingüísticos; caracterizar la lengua de cada período de su literatura; identificar las influencias de otros idiomas en él y de él en ellos) e indica la peculiaridad del enfoque que él adopta en este libro, como un "delineado de vínculos y relaciones entre la lengua hebra y el pueblo judío", o sea un enfoque sociolingüístico. Después, traza —en gran estilo, de resonancias bíblicas— la trayectoria del hebreo:

"Durante mil trescientos años —dice— desde la Conquista de Palestina hasa después de la guerra de Bar-Kochba, los judíos hablaron hebreo; después, dejaron de hablarlo, y durante mil seiscientos años hablaron otras lenguas, hasta que el hebreo empezó a hablarse de nuevo en Palestina hace unos noventa años".

Un trazo sencillo que pasa entre los polos de un avance accidentado. Por principio de cuentas, se habla —en él— de un idioma *hablado*; pero, como precisa pronto el propio Rabin, el hebreo dejó de hablarse, pero no de escribirse y "es erróneo que sólo los idiomas hablados se desarrollen y crezcan pues, por el contrario, incluso en los idiomas vivientes, el enriquecimiento del vocabulario se realiza principalmente en el idioma escrito"... A lo que habría que agregar que ni siquiera el idioma hablado dejó de emplearse totalmente, conforme él indicará más tarde.

En el hebreo de hoy se pueden discernir varias capas sucesivas y —nosotros diríamos, para completar esta "geología" lingüística— varias intrusiones las más remotas, del siglo XIV a.C. (testimoniadas por las tabletas de Tell-el-Amarna, cuya existencia nos reveló, por primera vez, don Pablo Martínez del Río, en sus cursos de Arqueología y Prehistoria), otras, menos remotas, más recientes, pero —de todos modos— antiguas, son bíblicas; otras más, proceden del hebreo mishnaico; muchos vocablos son medioevales, y hay préstamos arameos... y neologismos del siglo XX.

La estadística del léxico muestra que la Biblia usaba unas 8,000 palabras, de las que 2,000 sólo aparecen en ella una vez; pero no impide pensar que el hebreo de esas épocas haya contado con unos 30,000 vocablos, ni reconocer que —hoy— de las mil palabras más frecuentes del hebreo, 800 son bíblicas y que esto se refleja también en la proporción de palabras bíblicas que aparecen en la lista de las mil más urgentes enseñadas en los *ulpanim*. De acuerdo con esto —nótenlo quienes en México se empeñan en menoscabar la importancia de los nahuatlismos del castellano a base de puros recuentos lexicográficos o de texto y no de discurso— "la importancia del vocabulario bíblico no guarda proporción con su participación numérica en las 60,000 ó más palabras que constituyen el hebreo actual".

En otros casos —en el de los textos periodísticos— la proporción de palabras bíblicas es menor (de 60 a 70%); la del vocabulario mishnaico de 20%, y la de las innovaciones medioevales y modernas cubre el por ciento restante. Son unas 6,500 medioevales (en el diccionario de Even-Shoshan; no todas las creadas entre el Talmud y la reviviscencia hebrea); unos miles de préstamos de arameo

talmúdico, adaptados para darles apariencia hebrea; unas 15,000 nuevas creaciones (según Even-Shoshan), entre las que no figuran los tecnicismos; pero de las que “hay que deducir algunas que no han llegado a ser aceptadas”.

El transfondo del hebreo actual está constituido por los cuatro mil idiomas que se estima ha usado la especie humana y a los que se les agrupa en más de un centenar de familias lingüísticas; entre ellas se cuenta la hamito-semítica, afroasiática o eritreaica, que incluye el grupo de las lenguas semíticas, constituida por cinco ramas. Una familia amplísima, que comprende: las lenguas semíticas de Asia y Etiopía: las cushíticas de Somalia, Etiopía y Sudán; el egipcio y el copto; el bereber (tuareg del Sahara), las chádicas de Africa Occidental (entre ellas el hausa, empleado como lengua de comercio en una zona extensa), caracterizadas todas por la conjugación, las formaciones *binjaním* (causativas, reflexivas, etcétera), el uso de prefijos y sufijos similares para las diferentes personas, y vocablos comunes. De ellas, las lenguas semíticas se agrupan en torno de grandes lenguas de civilización: la acadiana, en torno del babilonio; la cananea, del hebreo; la aramea, del siríaco (con su gran literatura cristiana) y el mandaico (con su gran literatura gnóstica); la árabe, del árabe clásico; la etiópica en torno del ge'ez (clásico) y el amhárico (moderno).

En este marco, destacan los parecidos idiomáticos del hebreo que: en su escritura antigua, a-vocálica, se parecía “a sus vecinos más cercanos: al fenicio, al noroeste; al maobita, al este”; que por su vocabulario, se asemejaba “a su inmediato vecino septentrional, el arameo).

La migración de Abraham y de los suyos, desde Mesopotamia a Canaan

repercutió en un cambio idiomático que ya era notable dos generaciones después: los descendientes usaban ya un idioma diferente del de sus parientes que habían quedado en Mesopotamia, quizás porque los Patriarcas y sus descendientes se establecieron en zonas de previo asentamiento cananeo disperso, y vivieron separados y no se casaron con los cananeos.

Pero, el cambio —afirma Rabin— no se debió a una mezcla: el hebreo no es mezcla de su antigua variante mesopotámica y del cananeo, aunque sí hubo en Canaan, entre los aborígenes y los inmigrantes muchos contactos y diversas influencias. I directas: 1) entre semitas (cananeos y hebreos) y 2) entre los semitas y los no semitas a) del área o b) inmigrantes (los filisteos, quizás una alianza de pueblos) y II indirectas —a distancia— con otros no semitas, antiguos pobladores de Asia Menor (los heteos). Los resultados de esos contactos diversos fueron, también, variados: profundos, unos; superficiales otros; algunos, inmediatos; otros, mediatos; extensos, los unos; estrechos, los otros. Mientras los cananeos y los hebreos parecen haberlos tenido profundos, inmediatos y de amplio espectro, los que hubo entre semitas y no semitas no fueron igualmente importantes, puesto que ni el hebreo está lleno de filisteísmos, ni los indoeuropeísmos de esa época son muy numerosos.

Más profundamente sociolingüísticas son las observaciones de Rabin sobre la selectividad de las influencias cananeas en el hebreo, pues deben haber sido las resultantes de un contacto de los hebreos con un lenguaje literario prestigiado, cultivado principalmente por los escribas y —probablemente— basado en los dialectos de los poblados marítimos (Biblios, Tiro, Sidón). Por lo que se refiere a los préstamos acadianos, éstos

revelan el contacto con artesanos de las grandes ciudades de entonces, pues se refieren a construcciones de lujo. Por otra parte, muchas palabras egipcias y heteas se supone que llegaron al hebreo por la vía marítima (contacto a distancia, conforme recordaba Alf Lombard, de Lund, Suecia, en un Congreso de Lingüistas) pues las ciudades fenicias realizaban un comercio muy intenso con Egipto y con el imperio hitita, el cual —debe recordarse— fue destruido *antes* de que los israelitas conquistaran Canaan. Por el lado indoeuropeo, algunos otros préstamos de la etapa cananea en el hebreo proceden de un grupo selecto, y corresponden a su actividad como conductores de carros y de caballos (lo cual evoca inmediatamente, en nosotros, de nuestras primeras letras sánscritas, la caracterización del héroe en el episodio de Nala y Damayanti, como *açvakovidás* o hábil en el manejo de los caballos, pues Nala es un personaje de tan indudable cepa indoeuropea como el Mahbharata, en el que figura el episodio).

Por otra parte, Rabin también infiere que los contactos de los hebreos en la recién conquistada Canaan debieron ser con “gente educada y no con simples aldeanos”, hay testimonios de que el paralelismo de la poesía bíblica (por el cual dos mitades de una línea de verso expresan el mismo pensamiento con diferentes palabras) pudo deberse a una influencia ugarítica (también en retardo, como hay influencia a distancia, puesto que Ugarit fue destruido antes de la conquista israelita). En efecto, como no es probable que las tablillas del actual Rashamrá hayan llegado a los poetas hebreos y hayan podido ser leídas por ellos, “la explicación más probable es que tales materias estilísticas debieron llegar a ser conocidas por los hebreos o bien a tra-

vés del idioma cananeo local, o bien por medio de la poesía fenicia”.

Pero, si bien Rabin ha dicho que el hebreo *no es lengua mezclada*, también puede afirmar —sin caer en contradicción, pues en el intermedio se encuentran las lenguas influidas por otras— que el hebreo *tampoco es lengua pura*; que ya desde Mesopotamia había sufrido desarrollos e influencias, y que se encontró en Canaan otros idiomas que también habían sufrido influencias y desarrollos; por eso afirma que “del contacto de dos mundos lingüísticos ya compuestos y complicados, nació el hebreo”. A lo cual agrega con una de esas fórmulas lapidarias que emplea de cuando en cuando que “la causa inmediata de surgimiento del hebreo fue la experiencia espiritual que llevó a Abraham de su lejano hogar a la tierra de Canaan”, en lo cual quizás descubra alguien una propensión como la de Comte a explicar el cambio social a través de un *factotum* idealista; pero donde no tardará un materialista histórico en hurgar para encontrar que lo que realmente impulsaba al patriarca era la disminución de los recursos de la tierra mesopotámica... o cualquier otra explicación más acorde con el *partí pris* correspondiente.

Y para quien se sienta inclinado a pensar que las influencias del cananeo sobre el hebreo fueron mayores que las del heteo por ser la primera una entre idiomas de la misma familia (semítica) y la segunda, una entre idiomas de familias lingüísticas diferentes (semítico el uno, indoeuropeo el otro) vendrá a desilusionarlo el hecho de que el contacto del hebreo (semítico) con otro idioma semítico (el egipcio) produjo resultados más parecidos a los segundos que a los primeros, a pesar de que los hebreos vivieron en Egipto cerca de dos siglos, pues sólo tomaron del egipcio unas cuantas palabras, y éstas fue-

ron de las referentes a las instituciones típicas egipcias. Eso muestra que si las afinidades lingüísticas pueden facilitar las influencias, son las afinidades sociales y culturales las que, en último término, influyen más en este tipo de contactos.

Los contactos —además— no son simplemente entre sociedades globales, sino que se establecen preferentemente entre ciertos grupos de cada una de esas sociedades que no sólo difieren en cuanto tales sino que son, además, distintas en cuanto comunidades hablantes.

El estudio del hebreo bíblico cubre —naturalmente— uno de los capítulos más extensos e importantes del libro de Rabin, pues abarca lo mismo el período previo a la unificación nacional, que el de la unificación, y aquél en que ésta cesa; el cautiverio de Babilonia, y el retorno del cautiverio; los intentos de depuración étnica y lingüística y la polarización que opone al conservadurismo lingüístico de los sectarios, el espíritu lingüístico popularizador de los fariseos.

Previamente a la unificación nacional, desde la conquista de 1) Galilea, 2) la cadena Efraím y 3) Judea (o sea el área montañosa al sur de Jerusalén) existe un período de tribalismo (que conviene recuerden quienes ven despectivamente hacia Africa y sus dispersiones tribales como si se tratara de una barbarie peculiar) en las que las tres áreas israelitas permanecían separadas (con particular aislamiento de Judea) y en el que las tribus —cada una con su dialecto separado— se unían sólo por la veneración común del santuario de Shiloh, y para enfrentar peligros comunes. Pero, aún así, ni la finalidad social, ni la temática cultural ni las formas lingüísticas revelan una falta de unidad básica: a las tribus, la poesía de la época las menciona: 1) trabajando por un fin común, 2) im-

plicadas en una temática única: la de “el pueblo del Señor”, y lo expresa en un lenguaje que no pertenece a ninguna tribu en particular, pero que a todos les es inteligible “como entre muchos pueblos que viven en la etapa de la cultura oral”.

La coexistencia de ese lenguaje poético supra-tribal, y la exploración de las hipótesis de que 1) quizás haya usado los otros dialectos tribales con fines estilísticos y 2) sin ser el habla de Shiloh, fuera empleado por los sacerdotes para comunicarse con los hombres de todas las tribus, son aspectos que también expone Rabin.

Bajo el yunque de la amenaza filisteá (Tannenbaum habló del “yunque de la política estadounidense”, en el caso de México que quizás pudiera ampliarse al de cierto tribalismo hispanoamericano), las tribus israleitas fueron unificadas por David —quien conquistó Jerusalem y eliminó la franja canaanita y por Salomón —centralizador, como el Rey Sol— quien construyó el Templo, puso a su servicio sacerdotes y levitas de todo el país, y envió a él servidores civiles que hicieran efectiva su administración. El templo como centro de quienes venían a hacer sacrificios privados y participaban en las peregrinaciones habría propiciado el encuentro de gentes de diferentes tribus y diferentes dialectos; la administración central habría descubierto la necesidad de un idioma unificado, y habrían sido el templo y la corte (la capital) los que primero respondieran ante esa necesidad. La difusión del mismo se haría gracias a sus portadores (servidores civiles que iban a servir fuera de la capital) y a la extensión de su primer empleo en los documentos oficiales en sentido estricto, a las crónicas reales (en parte documento de Estado, en parte, historia).

Así se constituyó el hebreo clásico del Primer Templo, que: 1) evita las

formas que se parecen al arameo y 2) emplea consistentemente la conjunción *asher* y no el *sha* del período previo lo cual se interpreta como “deseo de subrayar rasgos que diferencien ‘nuestro’ idioma del de los vecinos”.

Y la difusión es territorial; pero, también, lo es entre géneros literarios: de los documentos oficiales, a las crónicas reales, y también, de ellas a la literatura, a través de su uso por “sacerdotes acostumbrados a la retórica” (rasgo viejo, que aún subsiste en todas las religiones).

Se descubre —por otro lado— desde temprano, un rasgo característico del pueblo judío, que es capaz de valorar los tesoros de otros pueblos y de enriquecer el propio gracias a su emulación. En este caso, de acuerdo con la expresión de Ginsberg, citada por Rabin, los hebreos, sacando recursos del “*regular stock-in-trade* de los poetas cananeos”, desarrollarán su propia habilidad de poetas. A ello agrega inmediatamente el maestro a quien seguimos que “la combinación de retórica y poesía, el arder con la intensidad del pensamiento profético, hizo del hebreo clásico ese noble vehículo expresivo que encontramos en los discursos de Isaías y de Jeremías”.

El hebreo mostraría una hospitalidad parecida para ciertos extranjerismos indispensables: algunos profetas solieron usarlos tomándolos de la región en la que profetizaban; el comercio exterior los trajo de la India, de Arabia, de Grecia, como eco de lugares, cosas e invenciones; pero... no hay evidencia de que los extranjerismos penetraron en el uso común de la época. Es posible —se nos ocurre— que el hebreo tenga ciertos parecidos con el pueblo japonés, aparentemente tan abierto a lo extraño; en realidad, tan dispuesto a beneficiarse de todo lo útil que no le per-

tenece originalmente y —en el fondo— tan reacio a traicionar lo propio o a canjear su propia personalidad.

A ese lenguaje de tiempos de la monarquía, se le llamó *yehudit*, o judío; pero, después de setenta años, la unidad de las tribus se rompió: “Judá e Israel fueron por diferentes caminos en religión, cultura y asociación política”; a pesar de lo cual, como hace observar el autor, “el idioma nacional no se eclipsó al cesar la unidad nacional”, lo cual proporciona un ejemplo más, del uso continuo de las lenguas normalizadas, después de la separación de los cuerpos políticos que las crearon.

Tras la destrucción de Jerusalem por Nabucodonosor, 1º) en Judea nadie siguió cultivando el hebreo clásico, y 2º) en Babilonia, los exiliados tuvieron que hablar el arameo (que ya había sido lengua de gran difusión en el medio oriente y que ahora pasaba a ser la lengua escrita del enorme imperio que abarcaba de India a Nubia, pues el antiguo babilónico sólo se empleaba en forma muy restringida para la comunicación escrita).

Al regresar del exilio, quienes volvieron siguieron empleando el arameo, en público y en privado, y la necesidad de traducirles trazos bíblicos de hebreo al arameo hizo surgir el *targum*; pero, no sólo era la necesidad la que lo hizo surgir puesto que “era usual, en el imperio persa, que los documentos escritos en arameo se leyeran en una especie de traducción simultánea, en la lengua de aquel a quien se dirigían” y, también, “es muy posible que la traducción al arameo haya tenido el propósito de dar a la lectura el carácter de una proclama pública a los ojos de las autoridades persas”.

Algunos libros de la Biblia guardan testimonio: 1) de los esfuerzos para librar a la comunidad y a la len-

gua judía de elementos extranjeros; 2) del contraste que se establecía entre “judío” y “ashdodiano” 3) de la preocupación por los matrimonios mixtos; pero en ellos no se hacía mención alguna de todo esto en conexión con el arameo. En efecto, mientras en Judea, los judíos consideraban que su lengua hablada y el hebreo bíblico eran dos formas del mismo idioma; fuera de Palestina, los judíos hablaban arameo y éste, a la larga, tendía a convertirse en una segunda lengua judía, al tiempo que, en otras partes, los judíos hablaban griego pero, con todo, seguían considerándolo idioma extraño.

Progresivamente hubo un aumento de influencia de la lengua hablada; la aparición de pasajes de la misma en los *talmuds* y *midrashim*; la formación de un estilo mixto, al surgir al lado de las plegarias tradicionales de los sacerdotes las oraciones de la gente y —al lado del culto en el templo— la plegaria en las sinagogas. En cambio, en contra de esta invasión de la lengua hablada, los escritores de los “rollos del Mar Muerto” mostraban un purismo que “no era función de su superior entrenamiento lingüístico, sino parte de la identificación del grupo con la generación del Exodo”.

Entre la aparición de los últimos libros de la Biblia y la vida de los primeros “sabios” media un siglo, pero, en ese período tan corto, las diferencias lingüísticas llegaron a ser muy grandes. El cambio —con todo— fue abrupto sólo en apariencia pues, por debajo de la superficie de la lengua escrita que lo recoge, había procedido lentamente en la lengua hablada.

El nuevo avatar del hebreo es calificado de *mishnaico*; un idioma que, de acuerdo con algunos estudiosos, no habría existido, o que habría sido una mezcla de hebreo y arameo, hipó-

tesis contra las que se levanta Rabin, para quien “el hebreo de la Mishná fue, realmente, un idioma vivo y hablado, que los sabios escribieron como hablaban”.

El trasfondo histórico social del cambio se postula en términos 1º) del retorno de la élite judía del destierro de Babilonia y 2º) de la creación de una nueva comunidad judía en la que los dialectos divergentes producían confusión e imponían la necesidad de recrear un idioma común. Ese idioma llegó a serlo el hebreo mishnaico, originalmente coloquial y juzgado inapropiado para escribir libros (durante trescientos años), hasta que la secta de los fariseos, próxima del pueblo, y empeñada en enseñar a éste la Ley en forma pública y oral comenzó a componer en él unas plegarias que por considerar producto literario, tomaron de la Biblia su vocabulario y su estilo.

Creado el nuevo instrumento lingüístico, habría de aplicarse a nuevos usos: a expresar el derecho y el ritual, a enseñar mediante homilías. El hebreo mishnaico desplazó, entre los seguidores de los sabios, al hebreo bíblico. Poco después, las guerras devastaron Judea; pero la literatura de los Sabios no terminó con la Mishná y —así— el último *midroshim* se escribió en el año cien, con lo que “el hebreo de la Mishná tuvo suerte semejante a la del hebreo bíblico, pues continuó escribiéndose durante siglos después de que dejó de hablarse”. Desplazado a su vez el hebreo mishnaico, tomó su sitio el arameo, en el período del Segundo Templo. El arameo acabó por ser el segundo idioma para los judíos de Palestina, y para ciertos estratos, el principal. En arameo se escribieron grandes porciones de los *talmud* y *midrahim*, y hacia esa misma época, los judíos de Egipto, acostumbrados al uso del griego, trajeron a ese idioma la Biblia, con

consecuencias enormes, de valor mundial; que el propio Rabin ha señalado en otro de sus trabajos, también glosado por nosotros.

Durante mil setecientos años, el pueblo judío vivió en la diáspora, y tanto él como su idioma sufrieron restricciones. Pero, el hebreo sobrevivió gracias a las obligaciones que impone el judaísmo a sus varones (rezar tres veces al día, leer una porción del Pentateuco semanariamente, haciéndolo una vez en hebreo y una en arameo), las cuales preservaron su conocimiento haciendo "que prácticamente todos los judíos pudieran leer y escribir hebreo". Esto resultaba tanto más notable cuanto que en el Medioevo, en otras naciones, el alfabetismo era raro. Los judíos por su parte, no sólo eran alfabetizados pasivos ya que también produjeron 1º) una extensa literatura hebrea en la Diáspora, y 2º) a su lado, otras literaturas judías (en griego, en árabe, y después en italiano, en alemán y en inglés). Aún así, como indica Rabin, "por regla general, sólo las obras que se tradujeron al hebreo quedaron a través de los siglos como propiedad común del pueblo judío".

Por otra parte, en la época medioeval, el hebreo llegó a desempeñar, para los judíos, una función homóloga de la que tuvieron: el latín, entre los cristianos occidentales; el griego, entre los de oriente; el árabe clásico, entre los musulmanes; el sánscrito, en la India pues "cada una de estas lenguas sirvió casi exclusivamente para todos los usos escritos y no para el habla diaria". Los hebreos de la Diáspora nunca intentaron usar el hebreo en todas las ocasiones, sino que mantuvieron la separación entre la lengua sagrada y el lenguaje diario en lo que ahora se caracteriza como "diglosia".

La lengua hebrea se dejó de hablar; pero siguió floreciendo en la li-

teratura: particularmente, en la poesía de los *piyyutim*, cuyos primeros compositores o *paytanim* vivieron en el siglo II en Palestina. El lenguaje de éstos es, a veces, muy difícil, lleno de oscuras alusiones bíblicas y de interpretaciones midráshicas por lo que algunos emitieron la hipótesis aparentemente plausible de que esta poesía habría surgido durante la época de la persecución por los emperadores bizantinos que prohibieron enseñar la ley de la Mishná y el Talmud, pero no rezar; según esto, los *paytanim* —para burlar la prohibición que siempre aguza los ingenios— habrían introducido la materia midráshica y halakhica (legal) en las plegarias; pero, esta teoría es desechada por Rabin quien considera que, de haber sido así, sería mayor la parte de la *Halkhah* la incluida en los *payyutim* y que, de haber sido didáctico el propósito de los *paytanim*, las frases empleadas hubieran sido más fáciles; por eso no duda en decir que los *piyyutim* debieron ser verdaderas acrobacias idiomáticas en las que el pueblo judío se complacía; que los *paytanim* crearon nuevas palabras, por sentir que el neguaje existente no les bastaba, y que recurrieron a alusiones recónditas a la *Midrash* siguiendo móviles parecidos a los que hacen que los poetas modernos busquen símiles difíciles de descifrar.

Fuera de Palestina, los *piyyutim* se siguieron componiendo hasta el XI; pero, a su lado, Saadiah introdujo la prosa rimada a la manera árabe. Los árabes no sólo gobernaban la región sino que habían prestigiado su lengua con el cultivo de un idioma que querían lo más puro posible, lo más cercano al de los beduinos del desierto de antes del Islam. Emulándolos, los judíos comenzaron a valorar su propio idioma, y fueron a buscar en el hebreo bíblico el paradigma de prístina pureza. Después, se produjeron

—también— las adaptaciones de los metros árabes al hebreo que acarrearón una modificación no sólo literaria sino también lingüística, puesto que como el hebreo había dejado de diferenciar entre vocales largas y breves para poder reproducir el metro árabe (que dependía de ella) hubo de emplear la *sheva* móvil y los *hatafs* como sustitutos de las vocales cortas.

La nueva poesía tuvo su foco de irradiación en ese estupendo hogar cultural que fue la España musulmana, en donde se produjo una poesía hebrea de tema secular y —después— de tema religioso, regida por los nuevos modelos. Los destinatarios de ésta eran un grupo de gusto refinado, y los “cancerberos del idioma” vigilaban que el poeta no se apartara de la gramática bíblica, llevando este anhelo de pureza hasta extremos que, si no llegan a los del sánscrito (quien para impedir que por una mala pronunciación perdiera eficacia religiosa una fórmula ritual crea la gramática) sí llega hasta el límite portentoso de respeto que consiste en abstenerse de usar un plural (inferible, al menos, sobre la base de las reglas conocidas, o de la analogía) si sólo el singular figuraba en el texto bíblico. En tanto, en la Europa no musulmana habitada por judíos se producía una literatura menos refinada, ruda o ingenua, basada en ritmos y palabras simples como a la espera del momento en que la influencia de la otra porción de la Diáspora hubiera de alcanzarla.

Durante el período medioeval se logró una difusión del hebreo escrito, pero viviente, se difundió a través de la Diáspora occidental, debido a que la actividad comercial judía entre Francia-Italia-Egipto y la India, elevó el nivel de vida de las comunidades judías, facilitó el movimiento de ideas y abrió el apetito judío por la

cultura. De la mitad del primer milenario posterior a Cristo en adelante, se difundió el hebreo de la *Mishnáh* y los *piyyutim*, hasta España en donde —sin embargo— ese hebreo fue sustituido por el moderno, de tipo bíblico, revivido por Saadiah Gaon.

Entre la parte occidental y la oriental de la Diáspora, de fines del primer milenario a principios del segundo, los contactos se fueron haciendo raros, y los judíos de la Europa cristiana llegaron a desconocer los avances logrados por los judíos del mundo musulmán. En efecto, en Oriente, el árabe había sido el gran vehículo para la antigua ciencia griega, el catalizador del avance científico y el medio a través del cual los judíos (que lo habían aprendido inicialmente debido a sus actividades comerciales) aprendieron la ciencia antigua y ajena y comenzaron a practicar la filosofía nueva y propia, desde Saadiah a Maimónides. Por su parte, los judíos ashkenazi creaban, del lado occidental de la Diáspora, una prosa hebrea dedicada a la exégesis bíblica (*rashi*) y de carácter popular. Hacia 1200, el “Libro del Piadoso”, del Sur de Alemania, influido por la lengua vernácula alemana muestra una tendencia del hebreo, “viviente y vivaz”, a cristalizar en una lengua nueva, a la manera de las otras vernáculos de Europa.

Surge por entonces el papel de los judíos como grandes traductores: ellos fueron quienes tradujeron para Europa cristiana principalmente, los judíos de una España musulmana conquistada parcialmente por cristianos. Tradujeron los textos de la sabiduría griega transmitidos por los árabes, haciéndolo, a veces, mediante interpretaciones orales en español, catalán y provenzal, y Savasorda, de Barcelona, a petición de los judíos del sur de Francia, escribió en hebreo

libros de matemáticas, de filosofía y una enciclopedia de las ciencias.

Todos estos fenómenos socioculturales repercutirían en la lengua, pues el árabe (idioma de partida de las traducciones) influiría en el estilo de lo traducido y, en último término, cuando se produjeran las obras originales en hebreo, aún en estas se transluciría el "estilo de traductor". Volumétricamente, puede juzgarse de la importancia de este amplísimo esfuerzo en cuanto en 250 años hubo miles de traducciones, por centenares de traductores. Con justo orgullo, dice Rabin que, al final, "el lector hebreo dispuso de la mayor cantidad de libros entre todos los pueblos de Europa".

Después, cuando los judíos hubieron de emigrar de España y trasladarse a Francia e Italia, siguieron escribiendo poesía y prosa artística, en hebreo bíblico puro, y sus hábitos de escribir poesía en metros árabes penetró hasta Alemania.

Robin concluye su revisión del período medioeval del hebreo señalando que:

"Por primera vez desde que se le había dejado de hablar, una misma comunidad judía empleó simultáneamente dos tipos de hebreo: el mishnaico para la prosa; el bíblico para la poesía",

práctica que —como él también señala— tuvo consecuencias importantes para la historia del lenguaje.

El período premoderno es el del surgimiento del nacionalismo, el de las lenguas nacionales, el de la aparición del Estado moderno, industrializado y burocrático, que necesita una "comunicación constante y directa con sus ciudadanos". En él, las lenguas nacionales buscaron una identidad separada, que lograron en dos fases: una, primera, de estallido de creadora energía salvaje", o barroco; la se-

gunda, de restricción voluntaria, léxica y sintáctica, o clásico.

La especial posición de los judíos en la Europa de la época les impidió participar en condiciones de igualdad con otros pueblos en este proceso: como minoría esparcida, no pudieron adaptar a sus condiciones la idea nacionalista; como minoría deseosa de preservar su identidad (fuerza centrípeta) y cuya identidad querían preservar las mayorías correspondientes (presión externa), el cambio de la lengua escrita hebraica por las habladas de los nuevos Estados-nación hubiera llevado a la falta de distinción y a la asimilación de judíos y no judíos. Así, mientras los no judíos los aprisionaban en su lengua en forma parecida a como los confinaban en ghettos, ellos mismos, siguiendo una vieja costumbre, una falta de deseo de mezclarse con el resto de la población (como la de los Patriarcas en la recién Conquistada Canaan) conservaron su hebreo como identificador de su afiliación judía.

Eso no impidió que aparecieran y se desarrollaran "las otras lenguas judías": el yiddish y el sefardí, la primera, resultante del uso y de la transformación del alemán originario cuando, a causa de la muerte negra, huyeron los judíos de Alemania, se establecieron en Polonia y no adoptaron, allí, el polaco; la segunda, a resultas de la emigración forzada de los judíos de España a tierras de habla árabe o turca, su falta de adaptación de esos idiomas y la transformación en "vaso cerrado" de su español originario. En yiddish (en sus variantes oriental y occidental) y en sefardí (principalmente para los pocos educados: mujeres y no instruidos) se produjeron, como siempre, libros judíos.

Y, si bien en otros respectos Rabin mostró analogías y homologías entre

el latín y el hebreo, ahora le toca señalar una diferencia fundamental ya que —en efecto— frente al empuje de los idiomas modernos (neorromances o no), el latín fue perdiendo, sitio entre los cristianos (completándose el ciclo, quizás, en nuestros días, en que el ritual católico ha prescindido de él casi totalmente, en beneficio de las lenguas vernáculas) en tanto que el hebreo mantenía el suyo como lengua sagrada (y aún habría de recuperarlo como lengua de uso secular, también en nuestros días) incluso ante el avance de las otras lenguas judías con la que, en cambio, “se desarrolló un estado de coexistencia con mutua fertilización”.

Robin trata, en seguida, de identificar las dos etapas de eclosión de un idioma nacional en el caso del hebreo, y para ello, 1º) redefine la situación del hebreo del XVI y el XVII en que “se tiene la impresión de una decadencia” como “expresión de un período de fermentación”, y 2º) propone un modelo clásico doble, al considerar no sólo la literatura de la *Haskalah* (o Ilustración), que en el siglo XVIII, copia obviamente los modelos del clasicismo general europeo, sino también la literatura *hassídica* no tal y como se produjo originalmente (como expresión de espíritu popular) sino en la reelaboración estilística a que la sujetaron Agnon y otros. De la de la *Haskaláh* y de la *hassídica* reelaborada dice que “el lenguaje de estas dos literaturas es un lenguaje del pasado, no el “hebreo moderno”. A éste le consagra los capítulos siguientes en los que ya no le seguiremos por haber ido de su mano, en esta materia en ocasión previa, al reseñar otro de sus estudios.

Oscar Uribe-Villegas

Chaim Perelman: *The New Rethoric*. En *Pragmatics of Natural Languages*. Ed. by Yehoshua Bar-Hillel. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht - Holland. 1971.

Perelman comenzó a interesarse en la lógica de los juicios de valor porque le producía perplejidad el que uno de ellos no puede aparecer en la conclusión si no hay uno de ese mismo tipo en una de las premisas, ya que esto plantea el problema de determinar cuál es el origen de los juicios de valor *no derivados*. Por entonces, recordó que Goblott había hablado de la lógica de los juicios de valor, pero, al referirse a su obra tuvo que reconocer que los mismos eran tratados en cuanto valores instrumentales que sirven para apreciar los medios en vista del fin que se proponen, o sea, dejando sin resolver el problema de los juicios acerca de los fines (últimos).

Para salir de su estado de perplejidad, empleó como metodología la de Gottlieb Frege, analizando mediante razonamientos de tipo matemático “lo bueno y lo malo, lo justo y lo preferible tal como se encuentran en escritos de filósofos, políticos, abogados y predicadores”. Por esta vía, redescubrió la teoría de la argumentación (el dar razones en pro y en contra para las opiniones y las elecciones) que los antiguos griegos ya habían descubierto y a la que ellos mismos consagraron páginas memorables que olvidaron los modernos.

La argumentación: 1) se opone (como razonamiento dialéctico) al razonamiento analítico de la lógica formal: 2) se dirige a un auditorio (personal, social, impersonal) y 3) trata de convencer 4) sobre el supuesto de que el argumentador y su auditor (o su auditorio) comparten ciertas premisas básicas. Cuando no