

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
11 (2007), pp. 73-100

**EXÉGESIS BÍBLICA DEL PERIODO DE TAIFAS:
EL COMENTARIO DE İBN ĞIQAṬELA AL SALMO 68**

JOSÉ MARTÍNEZ DELGADO - KHADIYA SA'IDI

El Salmo 68 ha dado lugar a lo largo de la historia a más de cuatrocientos comentarios exegéticos, los artículos científicos superan el centenar y, además, no es difícil encontrar algún que otro volumen monográfico dedicado a esta composición (Carniti 1985). El origen de semejante producción está en la complejidad lingüística que presenta el texto a todos los niveles. De hecho, el tema principal del poema en sí no resulta claro. Por lo general, se entiende que es un cántico de victoria (*Victori David Psalmus Cantici* traduce la Vulgata); sin embargo, hay quien se inclina más por un cántico de peregrinación entonado para celebrar el comienzo del año judío en septiembre (Gray 1977). No faltan los que ven augurios proféticos; en el judaísmo se reconocerán alusiones al retorno de Israel mientras que la cristiandad entiende que las alusiones a la muerte y resurrección de Cristo son claras y explícitas en boca de David, llegando a afirmar que el Salmo 'está tejido de ley y evangelio'¹. Su estructura también ha dado pie a todo tipo de divisiones y explicaciones. Destaca el hecho de que la solemnidad de cada uno de sus versículos es tal, que seguramente sea la responsable de que muchos entiendan el Salmo 68 como una recopilación de varias composiciones; llegándose al colmo del manierismo filológico con Albright (1950-51), que defendió que en realidad no es una composición, sino una lista de algo más de treinta títulos de poemas, aprovechando la antigua tendencia al *incipit* para titular los libros, tal y como ocurre con el Pentateuco hebreo. Por último, tampoco queda clara la época de redacción, los hay que lo incluyen entre las escasas muestras de poesía arcaica que nos han llegado (es decir, compuesto en la época de los Jueces, *circa* s. XII a.C.) y los hay que lo entienden como post-exílico, en paralelo a las tradiciones sacerdotales (P) y redactado en época Asmonea. Para rizar el rizo un poco más, los descubrimientos de textos y fórmulas paralelas en ugarítico han engendrado un nuevo bucle en la increíble bobina bibliográfica que envuelve al Salmo 68. Con este trabajo se pretende salvar del olvido y dar a conocer una nueva pero vieja lectura, una más dentro de los casi quinientos comentarios que ya se conocen. Es una de las más tempranas, novedosas e importantes de todo el medievo y fuente de inspiración para las más importantes de ese periodo, mientras no aparezca un documento anterior que demuestre lo contrario. Las siguientes páginas contienen una breve introducción al exegeta y su época; un breve análisis de los contenidos y lengua del comentario; y una edición y traducción anotadas.

¹ Para la transposición del Salmo 68 a manos de la exégesis cristiana véase Schökel - Carniti 1992, pp. 891-893.

Mošeh Ibn Ġiqatela

El apellido Ibn Ġiqatela está presente en todas las épocas o periodos de Alandalús. Por asociación con 'chico' no es difícil encontrar la versión castellanizada Ibn Chiquitilla. Sin embargo, la propia forma del nombre (גקטילה / ġqṭylh) y un pasaje hebreo de naturaleza irónica compuesto en Córdoba por Ibn Šešat en la segunda mitad del siglo X, parecen apuntar hacia las voces romances *chica* 'ciega' o *cheqāta* 'cegada', a partir del latín *caecus*: האור מאור שמש / הלא גדולכם בן ציקטלה / אפלה *¿No es vuestro sol Ibn Ġiqatela? La luz del sol, un sol nublado*².

La época y el autor que nos ocupan no son fáciles de abordar dada la escasez de información que nos ha llegado. Mošeh b. Šemu'el ha-Kohen Ibn Ġiqatela nació en Córdoba, quizá a finales del siglo X o comienzos del XI. La gran revuelta (*al-fitna al-kubrā*) que acabó con el califato supuso la dispersión de la comunidad judía y son muchos los que ubican a Ibn Ġiqatela en Zaragoza tras el éxodo masivo que se produjo en la capital de Alandalús, seguramente el de julio de 1013. Los datos sobre su vida son escasos y sospechosos. Se acepta que mantuvo lazos, amistosos o de mecenazgo, con los Banū Nagrela, a los que dedicó varios poemas (Schirmann 1995, pp. 350-354). Mošeh Ibn 'Ezra nos dice que 'era cordobés, luego zaragozano, y era uno de los principales estudiosos y lingüistas, así como uno de los mejores conocedores de los usos y finezas del idioma, además de uno de los autores más famosos; destacó entre los oradores y poetas en ambas lenguas, aunque una debilidad (لَوْتَة) que tuvo perjudicó su posición privilegiada' (Abumalham 1986, f. 36r). Abraham Ibn 'Ezra lo cita y emplea con frecuencia, tal y como demuestran las notas recogidas en la traducción, además de venerarlo en sus obras de lingüística como uno de los grandes filólogos (por ejemplo Sáenz-Badillos 2002, p. 111, n. 32). Junto a estos datos, recientemente se ha dado a conocer una lista de sabios judíos redactada por un caraíta de Damasco en el siglo XIII en la que se nos transmite una simpática y curiosa, pero quizá falsa, anécdota de la vida de Ibn Ġiqatela: 'Ibn Ġiqatela fue uno de los más grandes sabios en jurisprudencia y lingüística, comentó los veinticuatro libros (de la Biblia), era filósofo y refutó a Ibn Bil'am; según se cuenta era dirigente (del rezo de la comunidad) e Ibn Bil'am atendía al público por él, y era muy bueno jugando al ajedrez. Una tarde se retrasó en llegar a la oración pública porque estaba ocupado con el juego, encargándose de la oración Ibn Bil'am; llegó, se encontró a Ibn Bil'am orando y dijo: *El Señor, tu Dios, no quiere escuchar a Bil'am* (De 23,6) y le oyó³. Más tarde Bil'am se ocupó de él y lo superó, buscó los

² Para la edición del texto v. Varela 1981, p. 13*. Aunque tradicionalmente se entiende que el calificativo *gadol* 'mayor' se refiere a la edad, en esta ocasión Ibn Šešat podría estar jugando con Génesis 1,16: *E hizo Dios las dos grandes luminarias* (ha-mē'orot ha-gēdolim), *la luminaria mayor* (ha-ma'or ha-gadol) *para regir al día y la luminaria menor para regir la noche, y las estrellas*. De ser así, Ibn Ġiqatela no tendría que ser el mayor de los tres en edad sino en sapiencia, pues se le compara con el sol, algo así como '¿no es vuestro sol Ibn Ġiqatela?'. El significado de su apellido romance, 'hijo de la cegatilla', haría el resto y habría que leer *ha-or ma'or šemeš 'afela*. Si bien, la voz *'afela* 'niebla' parece aludir a un defecto físico en el ojo. De hecho, Simonet 1888, p. 161, traduce CHÍCA como 'neblina ó niebla' que es la traducción directa del término hebreo *'afela* empleado por Ibn Šešat y alude, además a la etimología *caecus* fijada por Pedro de Alcalá.

³ El apellido de este autor no está claro y circulan dos versiones diferentes, Bal'am y Bil'am. El primero es resultado de la lectura cristiana del nombre del personaje bíblico Bil'am ben Bē'or, que resulta Balaán, muy difícil de encuadrar en un ambiente rabínico, ya que equivaldría al Judas cristiano o al 'Abd-an-Nabī' de los musulmanes, si bien puede

errores de Ibn Ġiqaṭela, sin que dejase o se le pasase alguno, incluso algunas veces lo tachó de hereje y en otras ocasiones de pesado diciendo *se hundió y elevó una pesa*; y en otras le criticó por su error' (Yahalom 2006, p. 39). Estos son *grosso modo* y resumiendo, los datos que nos han llegado sobre la vida del autor.

En lo que se refiere a la época de Ibn Ġiqaṭela, la primera mitad del siglo XI, desde un punto de vista filológico, es una de las más brillantes y podría definirse como la más creativa, de hecho, es el comienzo del 'siglo de oro' de las letras hebreas en Alandalús. Sin embargo, las fuentes de este periodo nos han llegado con cuenta gotas, muchas obras se han perdido y son pocas las que se han conservado completas. Durante la segunda mitad del s. X se asientan en Córdoba las bases para el estudio de la lengua hebrea según las categorías empleadas por los musulmanes para el estudio del Corán. Es un periodo de experimentación en el que la lengua hebrea es arabizada gramaticalmente por Ḥayyūġ que se encarga de adaptar el paradigma *fa'ala* al discurso registrado en la Biblia. Las obras de este primer periodo nos han llegado en un estado más o menos aceptable⁴. Sin embargo, durante el periodo amirí y en los albores de la *fitna* la cosa se va complicando y las fuentes de este periodo nos van llegando en estado fragmentario o corrupto⁵. Superado el primer periodo de guerra civil y asentados los judíos en sus nuevas residencias, emerge un joven autor cordobés, Ibn Ġanāḥ, que desde Zaragoza se ve capaz de completar la labor realizada por Ḥayyūġ. Su labor fue entendida como una ofensa por parte de los discípulos directos de Ḥayyūġ, liderados por Samuel Ibn Nagrela y se desencadenó una disputa gramatical de la que sólo nos ha llegado la parte redactada por Ibn Ġanāḥ (Derenbourg 1880 y Gallego 2006). Junto a estos dos autores, tenemos noticias de Ibn Yašūš, contemporáneo de Ibn Ġanāḥ y autor del *Kitāb al-tašārīf/ Libro de las conjugaciones*, del que sólo conocemos el nombre y alguna nota peregrina por parte de autores posteriores. El siguiente autor parece ser Mošeh Ibn Ġiqaṭela y su *Kitāb al-taḏkīr wa-l-ta'ānī/ Libro del masculino y el femenino*, del que sólo se conocen cinco folios manuscritos (Martínez 2008). Junto a éste, sus comentarios bíblicos son tan aplaudidos como criticados por los autores medievales. No se conocen o conservan más de dos, el comentario a Salmos objeto de este estudio, de manera fragmentaria (Martínez 2003), y su traducción árabe comentada al *Libro de Job*, insertada dentro de otra traducción realizada por Sa'adyah Ga'on (Bacher 1909). La obra del siguiente autor, Yehudah Ibn Bil'am, tampoco nos ha llegado completa; a lo más, en afortunados casos, contamos con traducciones hebreas medievales de algunos de sus tratados filológicos (Abramson 1975). En las siguientes páginas se ofrece una muestra directa de la labor exegética de Ibn Ġiqaṭela en un intento de arrojar una luz que ayude a los especialistas a ubicar la labor de este autor en su contexto y a valorarla en su justa medida.

encontrarse en ambientes caraítas. La segunda posibilidad, Bil'am, fue propuesta por Allony 1979, que, tras contrastar fuentes, cree reconocer un nombre árabe compuesto de tres elementos, Abū/Ibn + al + 'amm, contrayéndose todo en Bil'am, es decir, 'el hijo de su tío paterno', nombre muy frecuente en la Edad Media. En este caso, la broma de Ibn Ġiqaṭela es muy sutil, dado que juega con la asonancia de ambos nombres para identificarlo con el Bil'am bíblico, tachándolo de traidor.

⁴ Dicho periodo incluye las siguientes obras: *Mahberet Mēnaḥem*, Sáenz Badillos 1986; *Tēšubot Dunaš*, Sáenz Badillos 1980; *Tēšubot talmide Mēnaḥem*, Benavente 1986; *Tēšubot talmid Dunaš*, Varela 1981; y *El Libro de Ḥayyūġ*, Martínez 2004 y 2005.

⁵ Así, por ejemplo, es el caso de las *Tēšubot 'al Sē'adyah* (Schrötter 1866 y v. Sáenz Badillos 1991 para la naturaleza de este escrito); y el del *Kitāb al-Nuṭaf* de Ḥayyūġ (Basal 2001).

El comentario de Ibn Ğiqaṭela al Salmo 68

Ibn Ğiqaṭela es un fiel heredero del legado califal, además de emplear todo el bagaje de sus predecesores lo renueva y actualiza. Puede decirse que el autor plantea una nueva exégesis en la que interfieren diferentes niveles: nivel lingüístico (es decir, morfológico, semántico y sintáctico), literario y exegetico. Para Ibn Ğiqaṭela el proceso es simple, una vez el texto ha sido entendido lingüísticamente ya sólo queda su análisis literario y exegetico. A veces da la impresión de que, debido al contexto histórico del comentarista, más bien estamos ante un exegeta que ve en los Salmos unas antiguas canciones que compuso el rey, muy acosado por sus múltiples enemigos, para interpretarlas en su corte. Para Ibn Ğiqaṭela los Salmos son “oraciones y canciones, no revelaciones” (Simon 1982, pp. 96-119). Estas oraciones tienen su contexto propio, la corte del rey David, y como canciones, cada una cuenta con su instrumento, su músico y su tono para ser recitada en palacio. David sería, por lo tanto, un rey poeta, característica muy apreciada en el concepto de monarca andalusí y, de hecho, en ocasiones da la impresión de estar comentando el *dīwān* de un poeta. Ibn Ğiqaṭela no acepta racionalmente determinadas licencias literarias, por lo que las explica como figuras retóricas y si la sintaxis se resiste, las tilda de erróneas. Su racionalismo le llevará a hacer un uso desmesurado del *mağāz* árabe o ‘sentido figurado’.

Como exegeta hay que destacar las constantes críticas a sus antecesores. Ibn Ğiqaṭela es el prototipo de hombre culto de su época e integrado en una sociedad compleja, de hecho acude a comentarios cristianos en busca de posibles paralelos a sus teorías, aunque estos acaben siendo criticados junto con los grandes autores judíos consagrados y con los poetas palestinos de tiempos remotos. Contrarresta sus críticas, e incluso se protege de las futuras de otros autores, presentando diferentes posibilidades sin decantarse claramente por ninguna de ellas, dejando que sea el lector a su antojo el que elija una u otra opción. La Biblia es para él, en definitiva, un texto ambiguo que con frecuencia se presta a varias interpretaciones legítimas. Seguramente, esta ambivalencia y la perfecta fusión de los diferentes niveles de análisis son los responsables directos de la fama y difusión que alcanzó el autor en la Edad Media. De hecho, toda su producción, a excepción de este comentario, sólo la conocemos gracias a las alusiones de otros autores (Poznanski 1895). Parece que este tipo de comentarios compuestos por notas esporádicas y salpicadas creó escuela en Alandalús, a pesar de que puede ponerse en duda la difusión del primer ejemplar de esta naturaleza, el *Kitāb al-Nuṭaḥ* Libro de los puñados (de palabras) de Ḥayyūğ⁶. El comentarista entiende que el texto bíblico está implícito en la mente del lector y va comentando aquellas unidades del discurso que a su parecer precisan explicación.

El comentario de Ibn Ğiqaṭela al libro de los Salmos parece contener la simiente de la exégesis andalusí elaborada por autores como Abraham Ibn ‘Ezra o David Qimḥī, incluso la del propio Maimónides, mientras no aparezcan fuentes más tempranas que demuestren lo contrario. El texto merece con creces ser analizado y estudiado en su conjunto, pues nos ayudará a conocer la génesis de esta importante y famosa labor.

⁶ Por otro lado, la forma de elaborar comentarios ‘de nota a pie de página’, es decir, aquel que va comentando voces escogidas por el autor respetando su orden de aparición en la Biblia aparece ya en los primeros glosarios bíblicos judeo-árabes (Eldar 2001, Martínez 2007).

En lo que se refiere al Salmo 68, por lo general, buena parte de los exegetas medievales y críticos literarios contemporáneos entienden que es un himno triunfal. Sin embargo, para Mošeh Ibn Ġiqaṭela, se trata de una arenga de David durante las algaradas (86v:5-6 *muḥāṭabah li-David fi-l-ġazawāt*), tal y como se desprende del versículo 12 (*el Señor da una orden, las albriciadoras, la hueste es numerosa*) y como ocurre, según el propio Ibn Ġiqaṭela, con los Salmos 21 y 110. Ibn Ġiqaṭela no alude en ningún momento a la realidad de que la exégesis tradicional entiende que este Salmo narra la entrega de la Ley en el Sinaí y el glorioso éxodo por el desierto hasta su asentamiento en Canaán. Llama poderosamente la atención el hecho de que numerosos versos en los que la exégesis tradicional basa estas teorías, carecen de análisis en este comentario (1, 2, 4, 6, 8, 24, 33 y 35); otros exegetas de corte racionalista, andalusíes, prefieren identificar una batalla bíblica de época davídica⁷. Ibn Ġiqaṭela no especifica de qué batalla se trata; aunque parece aludir a la conquista de Jerusalén, puede percibirse que el exegeta entiende que se trata de una batalla idealizada, dado que el Salmo relata un proceso muy amplio tanto en el espacio como en el tiempo: el avance del Dios de Israel por el desierto, desde el monte Sinaí hasta el creciente fértil, a las faldas del Templo de Jerusalén donde finalmente se asienta, arrasando a cuantos se oponen.

Para Ibn Ġiqaṭela resulta claro que el Salmo tiene dos escenarios: el Sinaí (vv. 1-9) y la zona sirio-palestina (vv. 10-36). El nexo de unión entre ambos puntos geográficos es la presencia del Dios de Israel. En el primer caso por medio de Moisés, sin que lo afirme explícitamente, y en el segundo reflejada en David (v. 19). Dios llega del desierto del Sinaí para regar la tierra de Canaán (*aš-Šām*), su heredad (v. 10). En este punto, la batalla está a punto de comenzar y las albriciadoras auguran suerte y éxito a las huestes de David (v. 12: para Ibn Ġiqaṭela éste es el núcleo del Salmo). Cumplidos los augurios, los enemigos huyen y los israelitas consiguen la victoria. Durante la batalla, los israelitas han permanecido tranquilos en casa y tras la lid, salen a repartirse el botín, tal y como es preceptivo desde época mosaica (v. 13). La situación de tranquilidad es tal que el poeta invita al pueblo a acostarse entre trébedes sin miedo alguno, pues Dios en forma de paloma los protege (v. 14). Esa misma paloma, a la vez, representa a Jerusalén y viene a purificar o limpiar la mancha oscura que han dejado las trébedes (v. 15). Es entonces cuando Dios se instala en Jerusalén y el monte Moria pasa a ser como el Sinaí (v. 17) con toda su corte celeste (v. 18) y allí le presentan todo tipo de ofrendas (v. 19). La victoria conseguida exige, como en otras ocasiones (Habacuc 3), un *herem* o exterminio (v. 21). David acepta la batalla (v. 23) y retorna victorioso (vv. 24-25). Dios concede la victoria por medio de la propagación de su espíritu (v. 25) y el ejército vuelve triunfante y es recibido con música (v. 26). Las tribus de Judá, Benjamín, Zabulón y Naftalí son las más poderosas y fuertes, han sabido destrozar y someter al enemigo (v. 28). Los reyes sometidos tienen que llevar presentes y ofrendas de vasallaje a Jerusalén en busca de favor, sin que el salmista deje claro si es a David o a Dios (v. 31). Sin embargo, David sólo aceptará ofrendas de los grandes reyes, mientras que los restantes, serán eliminados (v. 32). El Dios de Israel ha tomado posesión de su monte.

⁷ Por ejemplo, Abraham Ibn ‘Ezra entiende que el autor es el rey David y relata una de sus batallas, ayudado por las tropas de Judá, Benjamín, Zabulón y Naftalí, contra los ‘incircuncisos’ (quizá 2Samuel 10), mientras que David Qimḥi entiende que se trata del asedio de Jerusalén por Senaquerib.

Edición

La siguiente edición es paleográfica. Se basa en la única copia manuscrita conocida hasta el momento y custodiada en la Biblioteca Nacional Rusa (Firk. I 3583)⁸. La lengua empleada por el autor se corresponde con lo que hoy se conoce como árabe medio, si bien, su registro, a todos los niveles, emula al clásico. El hecho de que se emplease el alfabeto hebreo redujo el uso del texto en la Edad Media a la comunidad judía. Algunas de sus características son:

Las equivalencias entre el alfabeto hebreo y árabe son las del judeo-árabe clásico⁹. De manera sistemática se conservan puntos diacríticos para marcar las letras ج = گ, diferenciándola así de غ¹⁰, para las consonantes ط = ٲ y ض = ٴ. En lo que se refiere a las letras ת = ٲ y ٲ = ٲ, ד = ٲ y ٲ = ٲ, כ = ٲ y ٲ = ٲ, ה = ٲ y ٲ = ٲ, ו = ٲ y ٲ = ٲ, י = ٲ y ٲ = ٲ, hay que intuir las por contexto, como es habitual en los textos judeo-árabes medievales de este periodo. Hay un caso ambiguo donde la forma אדכר [89v:8 y 83r:2] no se corresponde con la habitual אדכר, sino con انخر /idḡaḡar/. Hay un caso claro de *taṣḡif* en סכאם אלקרר [87r:12-13] donde corresponde אלקרר 'la negrura del caldero'; en el caso del verso árabe בדא צוב גמאמה סקי אללה ארצא [86r:9] no es fácil determinar si en el caso de בדא se trata de بدأ o de براء, si bien no afecta al contexto del comentario.

La grafía es muy conservadora, así por ejemplo se conserva *alif* ortográfica u ociosa en los imperativos קומא [85v:8] y ואסתרקומא [85v:9], los imperfectos תטנא [85v:10] y יכונא [89r:4] y en el perfecto en forma III עאינא [88v:13]. Frente a este conservadurismo, no se marca *hamza* gráficamente ni en posición intermedia, por ejemplo, פיהם [86v:13] 'su botín', מונת [87r:3] 'femenino', אלמלאיכה [87v:12, etc.] 'los ángeles' o שאנהא [86r:14] 'su estado'; ni en posición final, por ejemplo, junto al habitual וגא [83r:3] 'y aparece', destacan los plurales tipo אלגרברא [85v:14] 'los extranjeros', אלצעפא [86v:3] 'los débiles', אלאעדא [86v:18, etc.] 'los enemigos'¹², אסמא [87v:11] 'nombres', la construcción דמא אעדאיה [88v:9] 'la(s) sangre(s) de sus enemigos' y el singular אלצחרא [86r:1] 'la estepa', entre otros casos. *Alif maqṣūra* suele reflejarse por medio de *yod*, por ejemplo, ואתי [85r:13] 'y aparece', סקי [86r:9] 'regó' y quizá en סטי [88v:12, ¿para سسط?]; sin embargo se conserva *alif* etimológica en בדא [86r:6] 'comenzó'. Por influencia de la grafía hebrea, aparece doble *yod* en ocasiones, בייך [87r:8 y 10] 'aclara', ליבייך [88v:5] 'para aclarar'. Con todo, la grafía es muy conservadora, tal y como demuestra la forma abreviada ללה [89r:17 y 89v:3] 'a Dios'. Por último, en una ocasión aparece אלא תראה [86v:6] 'acaso no ves que', mientras que en el manuscrito la forma es variable, por ejemplo, אליתראה [1r:7]; la grafía de תראה ha sido contaminada por el hebreo, probablemente a manos del copista, pues en árabe esa *hamzah* no existe.

Las abreviaturas son tan frecuentes como estables, tanto de voces hebreas como árabes. Entre las hebreas destacan אהים [por ejemplo 84v:14, 87r:18, 87v:9,14,

⁸ Para una descripción del manuscrito v. Martínez 2003.

⁹ Sobre este punto cf. Gallego 2006, pp. 18 y ss.

¹⁰ En el manuscrito el punto aparece por encima de la letra گ. En este caso, por motivos técnicos se ha puntuado la letra por debajo de la línea.

¹¹ Sin embargo, en una ocasión aparece מתדלל [89v:18] 'despreciable' marcada con punto para que no se confunda con la raíz دلال, muy frecuente en este tipo de textos.

¹² En una ocasión aparece אלאעדא [89v:13], parece que la errata se debe a la confusión del sonido de *alif hamza* con el de *tā' marbūṭa*.

88v:10, 89r:2,15,16, 83r:4, 83v:8] para אלהים [88r:12] ‘Dios’, además de variantes tipo גוי [83v:10] y אהיכם [88v:15]; y el clásico y frecuente גוי [por ejemplo 84v:14, 86v:1 y 89r:6] ‘etc.’. En árabe destacan וקוי para قوله/وقول [por ejemplo 87r:12, aunque está por todo el texto], עיאליס [85v:7 y 86v:15] para عليه السلام [88v:18] para تعالی [88v:14] para תעני ועני.

El vocalismo hebreo se ajusta con más o menos precisión al texto masorético. El vocalismo árabe viene a aclarar lecturas ambiguas, advertir la presencia de *alif maqṣūra*, una forma tercera o cualquier otro caso ambiguo; aunque, seguramente, sean resultado de la lectura del copista, sirva de ejemplo פיהם [86v:13] para فيء ‘botín’ o לרף [86v:14] para ‘costumbre’.

En la esfera pronominal destacan los pares הדא...ודאך [89v:18] ‘éste... y aquel’ y הנא...הנאך [83r:5] ‘aquí... y allí’; y el relativo analógico para el femenino plural אלנסא [86v:7] ‘las mujeres que’, atestiguado en andalusí.

Destaca la presencia de la forma III, como יכאטב [87v:4, etc.], יחארבון [86v:11] y תפאכ־רונה [87v:4], entre otras. Se conservan formas de femenino plural en el cóncavo נקול [88r:7], imposible saber si se trata de una forma occidental de singular o del imperfecto clásico en plural. El futuro se marca con ס en סיט־הר [87r:16]. Se emplea el yusivo apocopado en לם יכן [89v:9]. Destaca, sobre todas, el participio ואק להם [87r:1] ‘protegiéndolos’ vocalizado con *kasra* y *tanwīn*. La pasiva interna es frecuente, lo cual es frecuente en andalusí, por ejemplo, פחדך [87v:15] ‘se omitió’, סמי [83r:11] ‘se denominó’ y וקד [89v:18] ‘aunque se escriba/escribió esta con *sin* pues ambas lecturas son posibles como demuestra פקאל הנא...וקאל הנאך [83r:5] ‘dijo en este caso... y en el otro dijo’. Se marca la pasividad con *wāw* en la construcción ויושך אן [87r:17 y 89r:4, de hecho está estandarizada en todo el manuscrito] ‘es muy posible que’.

En la esfera nominal destacan las formas de dual, en todos los casos, לאחד וגהין [84v:15] ‘por uno de (estos) dos motivos’, מתליך [85r:11] ‘geminadas’, באלקולין [86r:4] ‘con ambos versículos’, [86r:11] מפעולין ‘dos objetos’, [88v:1] במצ־אפין ‘ambos (están) en anexión’, [88v:4] נועין ‘dos tipos’ y בעלתין [83v:3] ‘por dos debilidades’. La misma estabilidad se aprecia en el pronombre sufijo que expresa dual, ה-מא, en todos los casos, ומענאמהא [86r:10] ‘ambos significan’, [86r:11] וכלאהמא ‘y ambos’ y ותקדירהמא [88v:2] ‘el sentido implícito de ambos’. Se conserva, por su lado, el esquema *aʿal* para expresar grado superlativo, por ejemplo, באלאצג [85v:2], [85v:2] ואקוי... [89r:4] ו אשד [89r:4] ו אצח [83v:3]. En el plural se suele conservar el sufijo ין- para nominativo, por ejemplo ואלמסתוטנון [86v:12]; e ין- para genitivo, por ejemplo לסאן [87v:17] ו אלמכאטבין [89v:4]. Los participios, por su lado, siempre añaden el sufijo ין-, por ejemplo מאלכין [89r:10], [89r:10] מתסלטיך [89r:11] y el pasivo ואלשבטיים אלמדכוריך [89r:3]. *Tā’ marbūta* se refleja con *he* hebrea, tanto en nombres como en anexiones, por ejemplo, סכינה [88r:2] ‘la divina presencia de Dios’.

El uso de las partículas es inestable, aunque siempre dentro de unos límites clásicos, en אפן גמאעה אלאכתסאב לגמאעה פחול אלבקר ועגול אלשעוב [89v:6-7] y en [88r:2-4] donde פי se alterna con אי. Hay un caso ambiguo, en la construcción סטי מן [88v:12], si סטי está reflejando سطا, la partícula esperada debería ser סطع. Sin embargo, según el contexto la raíz más oportuna debería ser סطع.

En las oraciones de relativo, como ocurre en andalusí, a veces se pierde la concordancia a favor de אלדי en todos los casos, por ejemplo אלמלוך אלדי יחארבון [86:7]; aunque lo normal es que se de una concordancia clásica, como en ואלמתצנעין [83r:7] y [83r:9]. De la misma manera, las voces hebreas suelen

- לפטֹּ אַלמַצְדֵּר פִּקָּאל יֵאבְדוּ רִשְׁעִים עוֹצֵא מִן קוֹי
 5 יִמְסוּ רִשְׁעִים. וְאִמָּא סוּלוּ לְרוֹכֵב בְּעֵרְבוֹת
 פִּיגּוֹז כּוֹן מַעֲנֵי סוּלוּ מִן אֲלֵת־מִגִּיד וְאֲלֵת־רַפִּיעַ.
 וַיְכּוֹן מִנָּה מִצֵּאֵפֵא סִלְסֵלָה וְתִרּוּמִמֵּךְ. וַיַּעֲנֵי
 פִּי עֵרְבוֹת גְּמִיעַ אֲלֵאֲפֵלֵאךְ עַלִּי טְרִיק אֲלֵת־שְׁבִיָּה
 [ב85] בְּאֲלֵפְלוֹאֵת לֵאֲתִסְאֵעָהָ וְעַלִּי אִנְהָא אַעֲטֹם {מִקְדָּאֲרָא} פִּקְדַּ
 יִשְׁבָּה אֲלֵאֲעֲטֹם בְּאֲלֵאֲצִגְרַךְ עַלִּי סְבִיל אֵל
 תִּקְרִיב אֲדָ לִם יִגְדַּ מָּא הוּ אַעֲטֹם מִנָּה וְקוֹי פִּי אֲלֵלָה
 תַּעֲיִ כְּאַרְיָה יִשְׂאֵג, כְּגִבּוֹר יֵצֵא וְכִמְרָאָה הַקִּשְׁתַּ
 5 וְגִירָה וַיְכּוֹן מִתֵּל קוֹי לְרוֹכֵב בְּשִׁמֵּי שָׁמַי קִדְם.
 וַיִּגּוֹז כּוֹנֵה מִן אֲלֵת־טְרִיק וְאֲלֵת־מַחֲחִיג. וַיְכּוֹן מַעֲנֵי קוֹי
 מַעֲנֵי קוֹל יִשְׁעִיָּה עֵי־אֵלִים יִשׁוּ בְּעֵרְבָה מִסֵּלָה
 וַיִּשִׁיר בְּדֹלֵךְ אֲלַחְגִּ אֵלִי בֵּית אֲלֵלָה פִּיקוֹל קוֹמֵ {ו} אֵל
 מַחְגָּה וְאֲסִתְרִקוּא אֲלֵפְלוֹאֵת אֵלִי אֲלִמְחִיט בְּהָא
 10 עַלִּי מַעֲנֵי לֹא תִטְוֹא מִן חֵית הִי פְלוֹאֵת אִנְהָא
 כְּאַלִּיָּה מִן סְכִינָה אֲלֵלָה פִּלֹּא יִכְלוּ מִנָּה מִכְּאֵן
 פִּכְאֵנָה קָאֵל סוּלוּ בְּעֵרְבוֹת לְרוֹכֵב בְּעֵרְבוֹת פִּאֲנָבָא
 אֲלֵת־אַנִּי עֵן אֲלֵאֹול אֲלִמְכַתְצֵר דְּכֵרָה. וְאַרְאֵד
 7 בְּקוֹי מוֹשִׁיב יַחֲדִים בֵּיתָה מִסְכֵּן אֲלִגְרָבָא פִּי
 מִנְּאֹזְלָהִם וּפִאךְ אֲלִמְקִידִין פִּי חֲגָאֲלָהִם.
 15 וְכִישׁוֹר הִי פִּלְכָה אֲלִמְגוֹזֵל פִּשְׁבָּה בְּהָא חֲלֵקָה אֵל
 חֲגֵל וְהִי חֲאֵלָהִם קֵבֵל פִּכְאֵכְהִם וְלוֹ אֲרֵאֵד חֲאֵלָהִם
 בַּעַד דִּלְךְ לְקָאֵל מִכּוֹשְׁרוֹת פְּהוּ מִצֵּאֵף אֵלִי אֲסִירִים
 [א86] לֹא אֵלִי מוֹצִיא. וַיַּעֲנֵי בְּקוֹי צַחִיָּה אֲלִצְחָרָא דֵּאֵת
 אֲלֵלְגָב וְהוּ מִן צַחָה צַמָּה וְרַבְמָא וְאַפְקֵ אֲלִסְרִיאֲנִי
 וְרַבְמָא אֲשֵׁאֵר בְּקוֹי בְּצַעֲדֵךְ בִּישִׁימוֹן סֵלָה אֵלִי מָּא
 תִּקְדֵּם מִן קוֹי לְרוֹכֵב בְּעֵרְבוֹת יַעֲנֵי בְּאֲלֵקוּלִין תְּגִלָּה
 5 פִּי בְרִיָּה סִינִי. וְקוֹי זֶה סִינִי עֵטֶף עַלִּי אֲרִץ רַעֲשָׁה
 וַיַּעֲנֵי זֶה סִינִי רַעֲשׁ מִפְּנֵי יִי. תִּם בְּדֵא יִכְתַּטֵּב לְאַרְץ־
 9 10 אֲלֵשֵׁאִם וּמִנְּבֵר אֲלִמְלֵךְ אַעֲנֵי יִרוּשָׁלַם פִּקָּאל גִּשְׁם
 נְדִבּוֹת תְּנִיף אֵהִים נַחֲלֵתֵךְ וְהֵדֵא כְּקוֹל אֲלַעֲרָב.
 סְקִי אֲלֵלָה אֲרִצֵּא בְּרֵא¹³ צוֹב גְּמֵאֵמָה.
 10 וְהוּ מִשְׁתַּק מִן נַפְתִּי מִשְׁכְּבִי וּמַעֲנָהִמָּא {אֲלֵאֲרֹוא} וְכִלְאֵהִמָּא
 מִתַּעַד אֵלִי מִפְּעוּלִין פִּמְשִׁכְּבִי פִּי
 נַפְתִּי מִפְּעוּלֵ אֹול בְּאֹזָא נַחֲלֵתֵךְ הֵנָּא וְאַן כְּאֵן {מִתְקִדְמָא.} וְקוֹי
 וְנִלְאָה יַעֲנֵי וְאִם נִלְאָה הִיא אִי וְאַן כְּאֵנֵת
 צֵעֵיפָה שְׁקִיָּה פִּאֲנֵת תְּצִלַח שֵׁאֲנָהָ וְנִלְאָה
 11 מִנְּפַעֲלָה מִתֵּל נַחֲפָה בְּכִסְף. וַיַּעֲנֵי בְּקוֹי חֵיתֵךְ יִשְׁבוּ
 15 בְּהָ גְּמֵאֲעֵתֵךְ וְרַבְמָא כְּאֵן מַעֲנָה מִן אֲלַחֲלִ פִּי
 אֲלַעֲרָבִי יַעֲנֵי אֲלַחֲי אֲלִמְנִסוֹב אֲלִיךְ וְאַלְצֵמִיר פִּי בְּהָ
 עֵאִיד עַלִּי נַחֲלֵתֵךְ לֵאֵן אֲלֵאֲרִץ־קֵד סְמִית נַחֲלָה
 כְּמָא סְמֵי אֵהֵלָהָ כְּמָא קָאֵל וְנַחֲלֵתִי שְׁמֵתִם וְגוֹי. [ב86]
 וְקוֹי תְּכִינֵן בְּטוֹבֵתֵךְ יַעֲנֵי תְּכִינָה לְהֵם אִי אַעֲדִדְתָּהָ
 12 לְהֵם בְּפִצְלֵךְ עַלִּי אֲלֵצֵעֶפֶא. וַיִּסְתַּקִּים אֵן יִכּוֹן הֵדֵא
 אֲלִמְזִמּוֹר מִתֵּל מְזִמּוֹר יִי בְּעִזֵּךְ וּמְזִמּוֹר נֵאִם
 5 יִי לְאַדְנִי פִּי אֵן אֲלִגְמִיעַ מִכְּאֵטְבָה לְדוּד פִּי אֵל
 גְּזוֹאֵת אֲלֵא תִרְאָה יְקוֹל הֵנָּא יִי יִתֵּן אִמְרֵ {הַמְּבִשְׁרוֹת}

¹³ En el manuscrito בדא.

- צבא רב** ישיר בדלך אלי אלנסא אלתין ידעון לה
 באלאיגאב¹⁴ טֹאפרא פקאל אן אללה יגוד במא
 תקולה אלנסא אלמבשראת אלגיש אלעטֹים יעני
 13 גיש **דוד**. וחכי דלך אלקול אלדי יקלנה אנה **מלכי**
צבאות ידודון ידודון יעני אלמלוך אלדי יחארבון
דוד יפרון וינהזמוון ואלמסתוטנון פי מנאזלהם
 מן אהל **ירושלם** יקתסמוון פִיהם וסלבהם ממא
 כאן יגלבה אלמלוך והדא עֶרף מן איאם **משה**
 15 עִיאלִיס אד קסם סלב **מדין** עלי אלגזאה ועלי סאיר
 אלאמה באלסוא והדא מעני קו' **ונות בית תחלק**
 14 **שלל**. וקו' **אם תשכבון בין שפתים** מכאטֹבה
 לאהל אלבלד יומנהם אלי <י> מן וצול אלעדא אליהם
 [א87] ואן חגֹאב אללה וסתרה ואק להם ען דלך והו אלמכני
 ענה בקו' **כנפי יונה נחפה בכסף** וכאן חקה אן יקול
נחפות בכסף לאנה דכר **כנפי** והו גִמע מונת לכנה
 חמל עלי לפטֹי **יונה** אלמגֹאור לה מתל קו' **קשת**
 5 **גבורים חתים** אלמחמול עלי לפטֹי **גבורים** והו אל
קשת כמא קאל **חתתה קשתותם**. וגעל **ירקרק**
 צפה ללורק לאנה תעלוה כצֹרה בעד תכליצה
 15 תם ביין אן הדה אליונה הי מדינה בקו' **בפרש שדי**
מלכים בה תם עאד יצפהא תאניה בוצף **יונה**
 10 בקו' **תשלג**. תם ביין אנהא מדינה איצֹא פי קול
בצלמון כמא קאל **ויעל אבימלך הר צלמון**.
 וקו' **תשלג** יקאבל קו' **בין שפתים** יעני אן סכאם
 אלקרר¹⁵ אלדי אכתסתבה הדה אלחמאמה מן אל
 אתאפי מתל בה גִראן אלסו אלדין תתוקע אדאהם
 15 הדה אלמדינה אלמשבהה באלחמאמה כמא קאל
ארם מקדם ופלתים מאחור סיטֹהר אביצֹא {צֹהא}
 אדא תבת אלמלך פיהא ויושך אן יכון **צלמון** אכר
 16 אחואזהא. ויעני בקו' **הר אהים הר בשן הר הבית**
 17 **והר המוריה** אלמקול פִיה **בהר יי יראה**. **ותרצדון** [ב87]
 לפטֹה מפרדה תקתצֹי אלמנאזעה או אלמנאפסה.
וגבנונים צפה ללגבאל לאחתדאבהא פכאנה
 יכאטב אלגבאל גיר גבל אלקדס פיקול אן כנתם תפאכֹרונה
 5 בעלֹכם ושמככם פקד אכתצה אללה מן דונכם
 למקֹר סכינתה ברבואת מלאיכתה אלפא יקים
 בהא פי אלקדס מתל **סיני** אן גבל אלקדס תכון פיה
 18 אלסכינה מתלהא פי **סיני**. וצֹמיר **בם** עאיד
 עלי **רכב אהים**. ו**שנאן** מן **ויאמר שנו וישנו**
 10 ואלפה מבדלה מן יא פהו יעני אלפא מכררה.
 וקד גלט בעץֹ אהל אלפיוט פגעל **שנאן** מן אסמא
 אלמלאיכה ואנמא אלמלאיכה **רכב אהים**. תם
 מא בעדה וצף אעדאדהם. פתרתִיב אלכלאם
אף יי ישכן לנצח בקדש כסיני ברכב אהים {רבותים}
 15 **אלפי שנאן**. פחדף חרף אלמשביה מתל **אכול בני**
דבש כי טוב ונופת מתוק ולם ירד אלדבש ולא

¹⁴ Quizá אלאיגאב.

¹⁵ En el manuscrito אלקרר.

- אלנופת. תם עאד יכאטב דוד עלי לסאן אלמכ {אטבין} 19
 לה עלית למרום שבית שבי עלות עלוא
 [א88] ונהבת נהבא ופזת במואהב אלנאס ואלעטאה {מנהם}
 מן אגל סכינה אללה אלמלמה בך. ואלבא הנא פי
 מוצע מן מתל יסורו בי אי מוצע ממני, מי
 בכס ירא יי פי מוצע מכס. וקוי ואף סוררים
 5 מעטוף עלי באדם יעני מן האדם ומן הסוררים
 ואלעלה פי דלך למא אטהר אללה מן סכינתה עליך.
 וקד יגוז אן נקול אנך גלבת תלך אלמתנות אלתי
 חצלת עליהא אלי מוצע סכינה אללה כאנה קאל
 20 למקום שכון יה אהים. וקוי יעמס לנו האל ישועי
 10 סלה פאן ישועתינו מפעול ביעמס אי ואלי {נצרנא}
 ויתבעהא שיא אתר שיא והו מגאז מן אלתיעביה.
 21 ומעני קוי ולאלהים יי למות תוצאות אן נצרה
 לנא הו ברוזה לקתל אעדאינא פאן נצרתנא
 תתם בהלאכהם כמא יקול אתר הדא אך אהים
 15 ימחץ קדקד ראש איביו והדא ישבה קול חבקוק
 יצאת לישע עמד לישע את משיחך. וקאל
 22 אתר דלך מחצת ראש מבית רשע. וקוי מתהלך
 באשמיו בדל מן אויביו. וקדקד שער בדל מן
 [ב88] ראש והמא גמיעא פי מוצע אלתימיז וליסת {במצאפין}
 ותקדירהמא ימחץ אויביו ראש ומתהלך באשמיו
 קדקד שער. ולאן שער במתגייר ענד אלאצאפה
 נועין מן אלתיגייר יאתי עלי שער ראש ושער
 5 הרגלים ואנמא קאל דלך ליביין אן אלאויבים יסלכון
 23 סביל אלאתאם ואלמעאצי. וקוי אמר יי מבשן
 אשיב תבשיר בקבול דוד מן תלך אלגזאה אלדי
 כאן מכאטרא ברוחה פיהא מנצורא וקד
 אראק דמא אעדאיה כמא קאל למען תמחץ
 25 רגלך בדם. וקוי ראו הליכותיך אהים עלי סביל
 אלמגאז יעני אן תלך אלנצר לס תצדר אלא במא
 סטי¹⁶ מן נור אללה אליהם וסרי מן רוח תאיידה
 פי מא בינהם פכאנהם עאינוא דלך ושאהדוה
 כמא יקול פי מעונה אללה תעי ללקום אלמוידין
 15 מנה כי יי אהיכם ההלך עמכם ולא יכון הולך
 אלא באנתקאלה ען וטנה פשבה אמדאדהם
 26 באלנצר באלסיך. וקוי קדמו שרים פרחא ענד
 תלקיה איבא טאפרא. ותופפות יעי צארבאת
 27 ללדוף. וקוי ממקור ישראל יעני ענצר אלאסראי {ליין}
 [א89] ותקדירה במקלות מקור ישראל ברכו אהים.
 28 ואלשבטים אלמדכורין בעד הדא פיקוי שם בנימן
 ומן בעדה פיושך אן יכנווא אשד באסא ואקוי
 5 צברא פתראה יצף בנימין בקוי נושקי רומי קשת
 מימינים ומשמאלים באבנים ולירות בחצים וגו'.
 וזבולון ונפתלי בקוי זבולון עם חרף נפשו למות
 ונפתלי על מרומי שדה. ואמא יהודה פהם
 אנצארה וסבטה. ואלצמיר פי רודם ורגמתם

¹⁶ Quizá סטע.

- 10 עלי אלאעדא פקוי **רוּדִם** עלי אנהם מאלכין להם מתסלטין עלי אלאעדא עליהם לאן **רדה** מתעד באלבא **לא תרדה בו בפרך** ודונהא **לא ירדנו בפרך** ואֲתֵי **רוּדִם** בצרי מתל איה **המעלם מיִם**.
- 29 **ורגמתם** עלי אנה חגארהם תרגמהם. תם
- 15 יכאטב **דוד** בקוי **צוה אהיך עזך**. תם דעא אלי
- 30 אללה פי קוי **עזה אהים**. ואמא קוי **מהיכלך על ירושלם** פאנה יחתמל אן יכון כטאבא ללה {וכטאבא} **לדוד** ומענאה עלי אנה **לדוד** מן מוצַע קצרך עלי מעני אנך פי קצרך ותגלב אליך אלמלוך אל [ב89] הדאיה אלי **ירושלם** כאנה קאל **אל היכליך אל ירושלם**. ועלי אנה ללה מן אגל אן **היכלך** וסכינתך עלי **ירושלם** תקרב לך אלמלוך אלקראבין כאנה קאל **מאשר היכלך על ירושלם**. וקוי **גער חית קנה** 5 **עדת אבירים** תפסירה אפן גמאעה אלאכתסאב לגמאעה פחול אלבקר ועגול אלשעוב אלמתואצַע־עין בגצוב אלורק ממא אדכר אלאמס יבתגון בהא אלקרב. פסרנא **גער** אפן למא לם יכן **בחית** 10 פיכון מן אלזגר ועלי מא קלנא פי **גערת גוים** ידל עליה **אבדת רשע**, **הנני גוער לכם את הזרע**. ו**קנה** מן **קנה יקנה** עלי וזן **מנה** פיחת אלמלך אלא יקבל אלהדאיה מן כסאס אלאעדה ויקבלהא מן אגלא אלמלוך וקואדהם ויהלך כסאס אעדאהם 15 ורדאלהם אד כאן צלאחה פי דלך מן דון אלאכד מנהם. ומתרפס יעני מתד־לל מתטאטיא מן **מרפש רגליכם**, ו**יתר מרעיקם ברגליכם** **תרפשו**ן ואן כתב הדא בסיין ודאך בשיין. [א83] **ברצי** מן **הרוצצות אביונים**. אך **עשוק ורוצץ** יריד מא אגתצבוה ממא אדכר סואהם. וגא מן **בזר** כפיף **בזה** ושלל ורכוש להם **יבזור**. 5 ו**קרבות** גמע **קרבת אהים יחפצון**. ואקתרנת בהא לגה **חפץ** פקאל הנא **יחפצו** וקאל הנאך **יחפצון**. 32 ולמא אועב בדכר אלמכאתלין בגיר חקיקה ואלמתצנעין דון נִיָה אלדין לא ינבגי אלקבול מנהם הדא בדכר אלמסארעין ען צחה נִיָה אלמבאדרין בחסן טוֹיָה אלדין יוגב אלקבול מנהם פקאל **יאתיו** 10 **חשמנים מני מצרים** ויעני **בחשמנים** אלקוֹאֵד ומן דלך סמי חשמנאי לאנה כאן קאיֵדא {לליונאניין} עלי אלאסר־איליין כמא כאן **זרובבל ונחמיה** למלוך אלפ־רס עליהם. ותעוד אלדכיר ואלתאנית עלי **כוש** פקוי **כוש תריץ** מתל אס **תחזק ארם** 15 **ממני**, ו**תערך ישראל**. וקוי **ידיו** עלי אלדכיר מתל **זנח ישראל**, ו**נדוש מואב**. ולא יסוג אן יכון **תריץ** מנסובא אלי אלידין לאנה מתעד ו**תרץ המחנה**, ו**יריצוהו מן הבור** פאן קיל אנה מחדוף אלמפעול והו יעני **מנחה** או שי וצַע־ע אלוואחד מכאן אלגמע אד כאן וגהה **תריצנה ידיו מנחה** וכאן [ב83] מעלולא בעלתין ואלאול אצח. וקד תעד **רוכב** 34 באלבא פי קוי **לרוכב בשמי שמי קדם** ואכתרה יכון בלפט־על. וקוי **יתן בקולו** יקתצ־י שדה אלצות 5

וְחֹלָהּ. וְקָד יִכּוֹן מִתַּל הַדָּא אֲלֵלְפֻטָּ לְבִשְׁעֵי אֲלִצוֹת
 וְכִרְיָהָ כִּמְאָ קָאֵל נִתְנָה עָלַי בְּקוֹלָהּ. פִּלְדֵּלְךָ מָא
 36 אֲוֵלָאָה קוֹל עוֹז. וְקוֹי נוֹרָא אֵהִים מִמְּקֻדְשֵׁיךָ
 גָּמַע בֵּין אֲלֵאֲכַבְאָר וְאֲלֵמְכַאֲטָבָה פִּאֲנָה לוֹ קָאֵל
 10 נוֹרָא אֲתָה מִמְּקֻדְשֵׁיךָ אוֹ נוֹרָא אֵהִי מִמְּקֻדְשׁוֹ
 לְכַאן אֲלֵקוֹל מִסְתוּיָא.

Traducción

לְמַנְצַח לְדוֹד מְזֻמּוֹר שִׁיר:
 יְקוּם אֱלֹהִים יְפּוּצוּ אוֹיְבָיו

[68,1] PARA EL MÚSICO¹⁷, DE DAVID, SALMO DE CÁNTICO.

[68,2] *Álzase Dios, se dispersan sus enemigos* (יְהוָה יִנְיֹסוּ מִשְׁנֵאָיו מִכְּפָיו) y *huyen los que le odian de su presencia*)

[68,3: *como se disipa* / *como se derrite la cera ante el fuego, perecerán los malvados ante Dios*]

He' (ה) se añade en *como se disipa* (*como se disipa*) por uno de (estos) dos motivos: o bien que esté añadida a *disipar* (*como el disipar*) y es transitivo como *disipar*¹⁸,

¹⁷ En este caso la voz *mēnaṣṣeah* se interpreta como ‘músico’ porque los Salmos, para Ibn Ḡiqaṭela, eran cánticos que recitaba el rey David al ritmo solicitado por él a los diferentes músicos con los distintos instrumentos. Ibn Ḡiqaṭela alude a estos músicos, a sus instrumentos e incluso a las diferentes tonalidades en numerosas ocasiones, por ejemplo: Sal 4,1: *lo que quiere expresar en voz de la voz que es el que tocaba el instrumento musical, ponía melodía a las letras que David deseaba con nēginat, šēminit, gētit o cualquier otro de los instrumentos empleados para cantar el Salmo y entonarlo* [I3583, 6r:12-16]. Sal 8,1: *en el versículo en el que se refiere a un instrumento relacionado con el que era uno de los músicos oriundo de las tierras de Gat. He visto que los cristianos interpretan que su forma (la del instrumento) era como la de la rueca. Sin embargo, tengo la impresión de que lo entendieron así porque la voz que quiere decir almazara y ésta tiene unos cordones retorcidos para colocar la plancha encima de ella y para quitársela* [I3583, 10r:3-8]. Sal 9,1: *Se dice que en la permuta, es decir, en la palabra que quiere expresar esto es, de este tipo (de entonaciones), a pesar del maqef (guión separador). Lo mismo digo en un fragmento enérgico continuado, refiriéndose a la manera que ellos lo fraccionaban. En este caso, es el nombre propio de uno de los músicos, igual que dice en el versículo que era el que se encargaba del tono era y la recitación (quedaba a cargo) de David* [I3583, 11v:1-9]. Sal 45,1: *es el nombre de un instrumento musical. El sentido de este canto era pronunciado por los hijos de Qoraḥ, me refiero a Hemán, capataz de David, que en paz esté* [I3583, 59r:1-4]. Sal 46,1: *con alude a las diferentes clases de tonalidades empleadas en los instrumentos utilizados* [I3583, 60r:15-16].

¹⁸ La primera posibilidad consiste en entenderla como un infinitivo constructo de la forma simple en voz agentiva (פעל); de esta manera se consigue que ambas formas compartan el mismo *binyan*. No se alude en ningún momento a la esperada asimilación de *nun* quiescente, que suele ser preceptiva cuando aparece como primera radical. Aunque esta interpretación respeta la vocalización masorética, obliga a cuestionar la transmisión del texto consonántico, pues *he'* es superflua.

Con עֲרְבוֹת (*estepas*) se refiere a todos los firmamentos, comparándolos [85v] con las estepas por su amplitud, y porque son, en potencia, lo máximo pues se suele comparar lo máximo con lo mínimo por aproximación y al no haber nada mayor. Al decir de Dios Altísimo יִשְׁאָג כְּאַרְיֵה (Os 11,10: *cual león ruge*), כְּגִבּוֹר יִצָּא (Is 42,13: *cual guerrero sale*) y כְּמֵרָאֵה הַקֶּשֶׁת (Ez 1,28: *con el aspecto del arco*) entre otros; es idéntico a la frase לְרֶכֶב בְּשָׁמַי שְׁמַי קָדָם (68,34: *para el que cabalga en los cielos, los cielos de Oriente*)²⁴.

Es lícito que סֵלֹו sea de ‘avenida, calzada (para la peregrinación)’ por lo que su significado sería como el del versículo de Isaías, la paz sea con él, יִשְׂרוּ בְּעֶרְבָה מְסֻלָּה (Is 40,3: *alísad en la estepa una senda*). Aludiría con esto a la peregrinación a la Casa de Dios y diría ‘levantad una calzada y pavimentad los desiertos en todo su perímetro’, con el sentido de ‘no penséis que por ser un desierto está exento de la presencia de Dios pues ésta es omnipresente’. Es como si dijese סֵלֹו בְּעֶרְבוֹת לְרֶכֶב (haced una calzada en las estepas para que el que cabalga en las estepas), pero con el segundo informa del primero, abreviando su mención²⁵.

אַלְהֵיִם | מוֹשִׁיב יְחִידִים | בְּיָתֵהּ מוֹצִיא אֲסִירִים בְּכוֹשְׁרוֹת אֶךְ סוֹרְרִים שְׁכָנוּ [68,7: אֲלֵהֶם / *Dios asienta a los extranjeros en casa, saca a los cautivos con sus trabas, pero los rebeldes habitan en aridez*]

Lo que quiere decir con בְּיָתֵהּ יְחִידִים (*Dios asienta a los extranjeros en casa*) es ‘el que hace habitar a los extranjeros en sus casas y libera a los esposados con sus trabas’²⁶. כִּישוֹר es el extremo redondeado del huso y la compara con la anilla de las esposas, (aludiendo a) su situación antes de ser liberados. Si hubiese querido (expresar que esa era) su situación, después de esto hubiese dicho מְכַשְׁרוֹת (*maniatados*), pero está en anexión con אֲסִירִים (*cuativos*) [86r] y no con מוֹצִיא (*saca*)²⁷.

El significado de צְחָה (*aridez*) es el desierto fatigoso, y es de צְחָה צָמָא (Is 5,13: *abrasada de sed*)²⁸, tal vez lo confirme el arameo o tal vez esté aludiendo al versículo בְּצִעְדְךָ בְּיַשְׁמוֹן סֶלָה (68,8: *cuando avanzabas por el desierto, sélah*), según lo que

²⁴ En el caso de עֲרְבוֹת, de alguna manera, el epíteto ugarítico *rkb* ‘rpt ‘el que cabalga las nubes’ le da la razón a Ibn Ğiqatela que entiende que el pasaje alude a la presencia de Dios en el Sinaí gracias al paralelismo con בְּצִעְדְךָ בְּיַשְׁמוֹן סֶלָה (68,8: *cuando avanzabas por el desierto, sélah*). Con todo, esta postura le lleva a buscar un nuevo sentido a סֵלֹו, lícito según la Biblia. AIE: עֲרְבוֹת es un nombre para ‘cielo’. Dijo R. Mošeh (Ibn Ğiqatela): se le denomina así (al cielo), porque es lo amplio. DBQ: עֲרְבוֹת es una denominación de la esfera superior. Ferrara: *al cavalgaán sobre cielos*.

²⁵ AIE: Dijo además (R. Mošeh Ibn Ğiqatela) que la voz סֵלֹו es como סֵלֹו הַמְסֻלָּה (Is 62,10) y que el significado de עֲרְבוֹת לְרֶכֶב es el que peregrina a la Casa de Dios, que cabalga por el desierto.

²⁶ La interpretación de בְּכוֹשְׁרוֹת como ‘sus trabas, sus cepos’ coincide con varias versiones cristianas, material al que Ibn Ğiqatela tenía acceso. Ferrara: *Dio fazién habitar solos en casa, sacán encarcelados en farropeas*. Para una comparación de este término con otras lenguas semíticas antiguas v. Lipinski 1971, pero téngase muy en cuenta el *post-scriptum* del autor.

²⁷ AIE: La voz בְּכוֹשְׁרוֹת está en anexión con אֲסִירִים, como si dijese ‘cautivos con cadenas’ y el significado de כוֹשְׁרוֹת es ‘grilletes’, con el sentido de בְּכִישוֹר (Pr 31,19).

²⁸ AIE: La voz צְחָה צָמָא es como צְחָה צָמָא (Is 5,13). Ferrara: *en segura*.

precede, cuando ha dicho לְרֶכֶב בְּעֵרְבוֹת (para el que cabalga por las estepas)²⁹. (De todas formas) se refiere, con ambos versículos, a su aparición en el desierto del Sinaí.

[68,9: אֶרֶץ רַעֲשָׂה | אֶף שְׁמַיִם נָטְפוּ מִפְּנֵי אֱלֹהִים זֶה סִינַי מִפְּנֵי אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל : 68,9: *la tierra tembló, incluso los cielos rezuman ante Dios, éste es el Sinaí ante Dios, el Dios de Israel*]

El versículo אֶרֶץ רַעֲשָׂה (*la tierra tembló*) y quiere decir זֶה סִינַי רַעֲשָׂה מִפְּנֵי יי (*éste es el Sinaí, tembló ante el Señor*)³⁰.

[68,10: לְלוּוִיָּהּ וְנִלְאָה אֶתְּהָ כוֹנֵנָתָה : 68,10: *Lluvia copiosa derramas, Dios, <sobre> tu heredad, y <si> se debilita, la restauras*]

Luego comenzó a hablarle a la tierra de Siria y trono de reyes, me refiero a Jerusalén, y dijo גְּשָׁם נְדָבוֹת תִּנְיִף אֱלֹהִים נְחֻלְתֶּךָ (*lluvia copiosa derramas, Dios, tu heredad*)³¹. Idéntico a lo que se dice en árabe سقى الله أرضا برا صوب غمامة (*riegue Dios una tierra por su gracia con la lluvia de una nube*). Se deriva de נִפְתִּי מִשְׁכָּבִי (Pr 7,17: *he regado mi lecho*). Ambos (תִּנְיִף וְסָقִי) significan ‘regar’³² y ambos son transitivos con objeto doble³³. מִשְׁכָּבִי (*mi lecho*) con נִפְתִּי (*he perfumado*) es el primer objeto, igual que נְחֻלְתֶּךָ (*tu heredad*) en este caso, aunque precediese (al verbo).

La frase וְנִלְאָה (*y se debilita*) quiere decir וְנִלְאָה הִיא, es decir, ‘si estuviese debilitada, extenuada, Tú la aliviarías de su situación’³⁴. נִלְאָה es un participio *nif'al* femenino como נִחְפָּה בַכֶּסֶף (Sal 68,14: *cubierta con plata*).

²⁹ Resulta llamativo el hecho de que se emplee en esta comparación la voz *suryānī* que normalmente suele emplearse para referirse al arameo bíblico, incluso en este mismo comentario. Sin duda, se refiere, en este caso al arameo en general y a la raíz צחה ‘aridez, sequedad’ en particular, dado que esta raíz no aparece en el corpus arameo de la Biblia. Con todo, no es necesaria dicha comparación, si se entiende que el hebreo tiene su propio nombre calificativo צחה del que derivar צחית, lo cual, además, implica paralelismo con el versículo 8.

³⁰ AIE: *Dijo R. Mošeh* (Ibn Ġiqaṭela) *que זֶה סִינַי significa ‘he aquí el testimonio de la permanencia de su gloria en él’.*

³¹ AIE: *נְחֻלְתֶּךָ es la tierra de Israel.*

³² AIE: *La voz תִּנְיִף significa ‘regar’, como מִשְׁכָּבִי (Pr 7,17).*

³³ Es decir, el verbo rige a la lluvia y a lo que ésta riega. Según Ibn Barūn los verbos pueden dividirse en árabe y hebreo atendiendo a su transitividad hasta en siete tipos: 1. intransitivo, 2. transitivo con un objeto, 3. transitivo con dos objetos pudiendo omitirse uno de ellos, 4. transitivo con dos objetos obligatorios, 5. transitivo con partícula, 6. transitivo con o sin partícula y 7. transitivo con tres objetos (que no existe en hebreo aunque Ibn Ġiqaṭela así lo crea). En este caso, parece que los verbos תִּנְיִף וְסָقִי son transitivos con dos objetos, quizá en este caso, obligatorios (la lluvia y lo que riega). Ibn Barūn, además, critica a Ibn Nagrela y a Ibn Ġiqaṭela por entender que en una frase tipo הוֹרָה יי אֶת יִשְׂרָאֵל הַדֶּרֶךְ הַיֶּשֶׁרָה (‘Dios mostró a Israel el camino, la rectitud’; no aparece en la Biblia ni la hemos encontrado en ninguna otra fuente, más bien parece tracción del árabe arā llāhu isrā’īla ḌḌarīqa mustaqīmatah ‘Dios mostró a Israel el camino <que es> recto’), el verbo הוֹרָה rige tres objetos: Israel (יִשְׂרָאֵל), camino (הַדֶּרֶךְ) y rectitud (הַיֶּשֶׁרָה). Sin embargo, como el propio Ibn Barūn indica ‘rectitud’ (הַיֶּשֶׁרָה) es un adjetivo (نعت) de ‘camino, norma’ (הַדֶּרֶךְ), es decir, ‘Dios mostró a Israel el camino recto’ (Kokóvtsov 1890, pp. 17-19). En árabe sí hay tres objetos, porque el adjetivo funciona como predicativo y no como calificativo de ‘camino’.

³⁴ AIE: *וְנִלְאָה significa ‘si estuviese extenuada, Tú la restaurarías’. Ferrara: y si cansada, tú la compusiste.*

[68,11: : אלהים: : 68,11] *tu pueblo se asentó en ella, preparabas con tu bondad para el humilde, Dios*

Lo que quiere decir con la frase חִיתָךְ יָשְׁבוּ בָּהּ (*tu pueblo se asentó en ella*) es 'tu pueblo'. Tal vez quiera decir el aduar en árabe, es decir, los parientes vivos tuyos³⁵. El pronombre de בָּהּ (*en ella*) se refiere a נַחֲלֶתְךָ (*tu heredad*) porque ha denominado a la tierra נַחֲלָה [86v] y así ha denominado a su gente, igual que dijo וְנַחֲלֹתַי שָׁמַתֶּם (Je 2,7: *y mi heredad habéis trocado <en abominación>*) y como sigue.

La frase תְּכַיֵּן בְּטוֹבֶתְךָ (*preparabas con tu bondad*) quiere decir תְּכַיֵּן לָהֶם (*la preparas para ellos*), es decir, 'se la preparaste con tu bondad a los débiles'³⁶.

[68,12: : רב: : 68,12] *el Señor da una orden, las albriciadoras, la hueste es numerosa*

Se confirma que este salmo es idéntico a מְזֻמּוֹר יְיָ בְּעֶזְרְךָ (Sal 21: *Salmo. Señor, con tu potencia*) y מְזֻמּוֹר נְאֻם יְיָ לְאֲדֹנָי (Sal 110: *Salmo. Palabra de Dios a mi señor*), pues todos son una arenga de David en las batallas, acaso no ves que aquí dice יְיָ יְתֵן אִמֶּר: רב: : רב: : (el Señor da una orden, las albriciadoras, hueste numerosa). Con esto alude a las mujeres que le desean el bien augurando el triunfo. Dijo que Dios concederá lo que afirman las mujeres que auguran³⁷ a las tremendas huestes, quiere decir, las huestes de David³⁸.

[68,13: : שלל: : 68,13] *los reyes de las huestes huyen, huyen y el ama de casa reparte botín*

Transmite la frase que dicen ellas, que es מַלְכֵי צְבָאוֹת יָדְדוּן יָדְדוּן וְנָתַתְּ בֵּית תְּחַלֵּק שְׁלָל (*los reyes de las huestes huyen, huyen*); quiere decir que los reyes que han luchado contra David huyen y son derrotados mientras que los que permanecen en sus casas, de entre la gente de Jerusalén, se reparten el botín y el saqueo de lo que traían los reyes y esto es una costumbre de la época de Moisés, la paz sea con él, cuando se repartió el botín de Madián entre los luchadores y el resto del pueblo en partes iguales. Este es el significado de la frase וְנָתַתְּ בֵּית תְּחַלֵּק שְׁלָל (*y el ama de casa reparte botín*)³⁹.

[68,14: : אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפָתַיִם כְּנִפֵּי יוֹנָה נֶחֱפָה בְּקֶסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ בִּירְקָרֶק חֲרוּץ: : 68,14] *si os acostáis entre trébedes, alas de paloma cubierta con plata y sus plumas con un verdoso oro*

La frase אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפָתַיִם (*si os acostáis entre trébedes*) es una proclama a la gente del país, dándoles Dios seguridad ante la llegada de sus enemigos [87r]

³⁵ Se propone por tanto una comparación explícita entre ambas lenguas, dado que las consonantes y el significado en ambos casos son idénticos. Ferrara: *tu compañera*.

³⁶ AIE: *la interpretación de תְּכַיֵּן es una segunda persona, que es Dios, que estuvo con Israel durante la época de su indigencia preparándose para favorecerlos*. Ferrara: *aparejabas por tu bondad al pobre, Dio*.

³⁷ Se establece una comparación explícita entre המְבִשְׂרוֹת y المَبْشِرَات 'las que auguran, albriciadoras'.

³⁸ AIE: *significa que Dios cumplirá lo que dicen las mujeres que auguran con sus cantos*.

³⁹ Ferrara: *y moradora de casa partirá botín*.

[68,16: הר אלהים הר בשן הר גבגבים הר בשן : /*monte de Dios, monte Basán, monte de apriscos, monte Basán*]

Lo que quiere decir con הר אלהים הר בשן (*monte de Dios, monte Basán*) es הר הבית (*monte del Templo*) [87v] y הר המוריה (*monte Moriah*), en el que se ha dicho בָּהָר יִירָאָה (Ge 22,14: *en el monte del Señor se verá*)⁴⁴.

[68,17: /*por qué competís montes gibosos con el monte que deseó Dios para su descanso, allí habitará el Señor eternamente*]

תִּרְצֹדוּן (*competís*) es una palabra única (*hapax legomenon*) que quiere decir ‘disputa’ o ‘competencia’.

גִּבְגִּבִּים (*gibosas*) es un calificativo de las montañas por tener gibas⁴⁵. Es como si le hablase a las montañas, a excepción del monte de Jerusalén, y les dice: cómo es que os vanagloriáis ante ella de vuestra altura y eminencia si Dios lo ha preferido a vosotras como el lugar de su divina presencia, con multitud de ángeles, miles, residirá en ella en Jerusalén, como en el Sinaí, pues en el monte de Jerusalén estará la divina presencia como en el Sinaí⁴⁶.

[68,18: /*los carros de Dios son miríadas, miles multiplicados, el Señor está con ellos, el Sinaí en el santo <monte>*]

El pronombre de בָּם (*con ellos*) se refiere a רֶכֶב אֱלֹהִים (*los carros de Dios*). שָׁנָן (*miles*) es de וַיֹּאמֶר שָׁנוּ וַיִּשְׁנוּ (1Re 18,34: *y dijo “repetido” y lo repitieron*), ‘alef’ sustituye a ‘yod’ y lo que quiere decir es ‘miles multiplicados’⁴⁷. Algunos *paytanes* se equivocaron y entendieron שָׁנָן (*miles*) como un nombre de los ángeles, aunque los ángeles son רֶכֶב אֱלֹהִים (*los carros de Dios*). A continuación pasa a describir su cantidad⁴⁸. El orden de la frase es אֵף יִישָׁכֵן לְנֶחַח בְּקֶדֶשׁ כְּסִינֵי בְּרֶכֶב אֱלֹהִים רַב־תִּים אֵלְפֵי

⁴⁴ Es decir, se trata de diferentes denominaciones para un mismo lugar.

⁴⁵ En hebreo bíblico גָּבַגַּב es ‘jorobado’, por lo que se entiende que גִּבְגִּבִּים es una forma derivada que ha reduplicado la tercera radical.

⁴⁶ AIE: *Significa ‘no te rebajes monte Basán porque tú eres el monte que prefirieron los ángeles para asentarse e incluso la divina presencia mora allí’.*

⁴⁷ Ferrara: *Quatregua del Dio dos millares de milles de ángeles, Adonay en ellos Sinay en la santidad.*

⁴⁸ Según Ibn Ġiqatela el verso ha sido mal interpretado tradicionalmente por los poetas litúrgicos antiguos; en realidad, רֶכֶב אֱלֹהִים (*los carros de Dios*) son los ángeles, mientras que שָׁנָן significa ‘miles’ a partir de וַיֹּאמֶר שָׁנוּ וַיִּשְׁנוּ (1Re 18,34: *y dijo “repetido” y lo repitieron*), por lo que ‘alef’ sustituye a ‘yod’. Ya en el *Mahberet* de Mēnaḥem ben Saruq parece entenderse que שָׁנָן es un nombre que denomina a los ángeles, pues presenta la voz aislada y no la traduce (*Mahberet Menaḥem*, Sáenz-Badillos 1986, 384*:2-3). Ibn Ġanāḥ no tiene tan clara la etimología de la voz: *Con gran frecuencia emplearon los poetas esta voz para referirse a los ángeles y los denominaban שָׁנָן. Ahora bien, es posible que su raíz provenga de יִשְׁנָה הַקָּתָם (sic) (La 4, 1) habiéndose intercambiado el ‘alef’ con la ‘yod’, esto es un ‘alef’ divergente respecto a la sustancia. Por lo tanto su forma original sería יִשְׁנָן, como קִינָן y בָּנָן y de esta manera sería trilitera (Neubauer 1875, 754). Ibn Danān recoge esta opinión sin añadir nada nuevo (Jiménez 1996, 350). San Jerónimo comparte la opinión de Ibn Ġiqatela al traducir *milia abundantium* (Ayuso 1960, 199). En la actualidad, Margoliut 1969, 2, considera, siguiendo a Albright, que la lectura original debió ser שָׁן ‘arco’, a partir del ugarítico *šnn* y el acadio *šnn*, por lo que el ‘alef’ mostraría un error de lectura típico en la transmisión del texto.*

שָׁנָאן (*allí el Señor habitará eternamente en el <monte> santo como en el Sinaí, con los carros de Dios, son miríadas, miles multiplicados*). Se omite la partícula comparativa (כּ) ⁴⁹, como en וְנִפְתַּח מִתּוֹק כִּי טוֹב וְנִפְתַּח מִתּוֹק (Pr 24,13: *hijo mío, come, <como si fuese> miel, pues es bueno, <como si fuese> un panal dulce*), no quiere decir ni דְּבַשׁ (*miel*) ni נַפֶּת (*panal*) ⁵⁰.

[68,19: : אֶלְהִים : 68,19: /subiste a lo alto, tomaste cautivos, recibiste presentes de los hombres, incluso <de los> rebeldes, a la morada de Yah Dios]

Después vuelve a dirigirse a David en estilo directo אֶלְהִים (subiste a lo alto, tomaste cautivos), ‘subiste arriba, [88r] saqueaste botín y obtuviste las ofrendas de la gente y sus donativos gracias a la divina presencia de Dios manifestada en ti’ ⁵¹. En este caso, ב (en בְּאֶדָם), sustituye a מן, como en בִּי יִסּוּרוּ (Os 7,14: *se han apartado de Mí*), es decir, en lugar de מִמֶּנִּי יִרָא יי (Is 50,10: *quién de vosotros teme al Señor*), en lugar de מִכֶּם ⁵².

Margoliut defiende esta lectura por medio de pasajes paralelos de la literatura cananea antigua.

⁴⁹ AIE: *Se ha omitido kaf.*

⁵⁰ En este caso *tartib* implica *taqdir*, es decir, se ha omitido la partícula comparativa (כּ), como demuestra y ocurre en el caso paralelo וְנִפְתַּח מִתּוֹק כִּי טוֹב וְנִפְתַּח מִתּוֹק (Pr 24,13: *hijo mío, come, <como si fuese> miel, pues es bueno, <como si fuese> un panal dulce*). No hemos encontrado eco de esta lectura del proverbio en ninguna traducción. Sin embargo, estas interpretaciones recuerdan a las propuestas por Maimónides en la primera sección de su Guía de Perplejos.

⁵¹ AIE: *estas palabras son dirigidas por un hombre a David.*

⁵² Ibn Ġiqatla suele recurrir con frecuencia al intercambio de partículas para dar sentido al texto y véase el comentario al versículo 34. Junto a este fenómeno, el autor entiende que la carga semántica de las partículas hebreas es muy rica y en ocasiones una partícula hebrea puede equivaler a tres, incluso cuatro, partículas árabes, por ejemplo, al comentar el Salmo 3,1: *La prefijación de ב (en) en los infinitivos, como en el caso de בָּנִי אֲבִשְׁלוֹם בָּנִי (en su huida de Absalón, su hijo), tiene tres sentidos: ‘con’ (مع), ‘después’ (بعد) y ‘antes’ (قبل). En cuanto a ‘con’ y ‘después’ se alternan en בָּנִי אֲבִשְׁלוֹם בָּנִי (en su huida de Absalón, su hijo). Por un lado se puede decir ‘con’ su huida צָרִי בָּנִי (3,2: cuán numerosos son mis adversarios), y se alegra ‘con’ ello cuando dice בְּעֵדִי מִן בָּנִי (3,4: pero Tú, Señor, eres un escudo para mí). Por otro lado, (esto) puede ser dicho ‘después’ de salvarse, al huir, y con esto se engrandece ante el aprieto, צָרִי בָּנִי (3,2: ¡cuán numerosos son mis adversarios!), y agradece el haberse salvado de ello קִדְשׁוֹ סֶלָה מִן בָּנִי (3,4-5: pero Tú, Señor, eres un escudo para mí, mi voz al Señor clamó y me responde de su santo monte siempre). Tiene un sentido claro de ‘después’ en el versículo הָיָה אֵת הַבַּיִת הַזֶּה בְּיָמֵי דָוִד (Esd 3,12: que habían visto el primer Templo tras su fundación), pues si fuese ‘en su fundación’ el periodo sería excesivamente largo ya que serían 480 años, sin embargo ha de ser un periodo aproximado a su destrucción, en unos cien años aproximadamente, esto como mucho, en caso de que el anciano en aquel tiempo tuviese 180 años. Sin embargo, no es el caso de אֵיפֹה הָיִיתָ בְּיָמֵי יִצְחָק (Job 38,4: dónde estabas cuando fundé la tierra), pues ha de estar presente, ahora bien, se interpreta ‘con’ y ‘cuando’ (عند). También puede ser ‘después del suceso’, como en בָּוֹא אֶלְיוֹ נָתַן הַנְּבִיאָה (Sal 51,2: tras visitarle el profeta Natán), es decir, después de aquello. Tiene un sentido claro de ‘con’ en בְּהִיּוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ (Jos 5,13: cuando Josué estaba en Jericó), בְּהִיּוֹת עֲלֵיךְ רוּחַ אֱלֹהִים (1Sa 16,16: cuando el Espíritu de Dios esté contigo), וּבְשִׁבְבֶךָ וּבְקוּמֶךָ (De 6,7: cuando te acuestas y cuando te levantas), בְּשִׁמּוֹר יוֹאָב אֶל הָעִיר (2Sa 11,16: cuando Joab asediaba la ciudad), וְיִי בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי יי (Le 16,1: cuando se acercaron al*

La expresión **וְאֵף סוֹרְרִים** (*incluso rebeldes*) está en aposición con **בְּאָדָם** (*de los hombres*), quiere decir, **מִן הַסּוֹרְרִים וּמִן הָאָדָם** (*de los hombres y de los rebeldes*)⁵³. Esto se debe a que Dios se manifiesta en ti desde su divina presencia. Es lícito que digamos que tú has traído aquellos **מֵתְנַת** (*presentes*) que has conseguido al lugar de la divina presencia de Dios, como si dijese **לְמָקוֹם שֶׁכֵּן יְהִי אֱלֹהִים** (*al lugar donde mora Yah Dios*).

[68,20: **בְּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם יוֹם יַעֲמֵס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתָנוּ סֵלָה**: *bendito sea el Señor, día tras día, carga con nosotros, el Dios, nuestra salvación, sélah*]

En el versículo **יַעֲמֵס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתָנוּ סֵלָה** (*carga con nosotros, el Dios, nuestra salvación, sélah*), **יְשׁוּעָתָנוּ** (*nuestra salvación*) es el objeto directo de **יַעֲמֵס** (*carga*), es decir, a nuestra victoria le sigue 'una cosa tras otra', por lo que es un sentido figurado (*magāz*) de 'carga'⁵⁴.

[68,21: **הָאֵל לָנוּ אֵל לְמוֹשְׁעוֹת וְלִיהוּהָ אֲדֹנָי לְמִנּוֹת תּוֹצְאוֹת**: *el Dios para nosotros es un Dios de salvación y el Señor Dios tiene para la muerte salidas*]

El significado de **וְלִיהוּהָ יי לְמִנּוֹת תּוֹצְאוֹת** (*y el Señor Dios tiene para la muerte salidas*) es que nos va a conceder la victoria cuando aparezca para matar a nuestros enemigos, pues nuestra victoria se consigue aniquilándolos según lo que dice después, a continuación, **אֵךְ אֱלֹהִים יִמְחַץ קֶדֶד רֹאשׁ אוֹיְבָיו** (68,22: *sólo Dios quebranta la testa, la cabeza a sus enemigos*). Esto se parece a lo que dice Habacuc **וְצָאתָ לִישַׁע עַמְּךָ לִישַׁע אֶת מְשִׁיחֶךָ** (Ha 3,13: *has salido en socorro de tu pueblo, en socorro de tu ungido*) y dice a continuación **מַחֲצֵת רֹאשׁ מִבֵּית רָשָׁע** (*has destrozado la cima de la casa del malvado*)⁵⁵.

[68,22: **אֵךְ אֱלֹהִים יִמְחַץ רֹאשׁ אוֹיְבָיו קֶדֶד שְׁעַר מִתְהַלֵּךְ בְּאִשְׁמָיו**: *sólo Dios quebranta la cabeza a sus enemigos, la testa cabelluda, destruye por sus crímenes*]

La frase **שְׁעַר מִתְהַלֵּךְ בְּאִשְׁמָיו** (*destruye por sus crímenes*) sustituye a **אוֹיְבָיו** (*sus enemigos*) mientras que **קֶדֶד שְׁעַר** (*la testa cabelluda*) sustituye a [88v] **רֹאשׁ** (*cabeza*). Ambas están en lugar del complemento de especificación y no en anexión. El sentido

Señor). Tiene un sentido claro de 'antes' en בְּכָלוֹת בְּשֶׁרֶךְ וּשְׂאֵרָךְ (Pr 5,11: antes de consumirse tu carne y tus restos), porque si בְּלָה בְּשֶׁרֶךְ וּשְׂאֵרָךְ (se consume su cuerpo y sus restos) después, no podría lamentarse pues siquiera lo sentiría. Lo mismo en תִּרְפִּינָה כְּנִפְיָהּ (Ez 1,24: antes de detenerse, desplegaban sus alas) pues las alas se despliegan a causa de su parada, y esto precede a la parada. Lo mismo en וְהַנְּשִׂיאִים אֲשֶׁר בְּתוֹכָם בְּבוֹאָם וּבְצֵאתָם יֵצְאוּ (Ez 12,12: el príncipe que hay entre vosotros antes de que entréis, entrará; y antes de que salgáis, saldrá), porque les precedía a la entrada y a la salida, sin duda alguna. Lo mismo en וְלִפְנֵי אֵל אֱהִי (Ex 40,32: antes de que entrasen en la Tienda de reunión y antes de acercarse al Altar, se lavaban), pues רְחִיצָה (una ablución) precede a בִּיאָה (la entrada) y a קְרִיבָה (el acercamiento) [I3583 4r:12-5r:6].

⁵³ Lo interesante en esta lectura es que los masoretas acentúan **בְּאָדָם** con una pausa (*'atnah*), por lo que parece que Ibn Ġiṭaṭela rechaza esta lectura, lo cual le llevará a intuir una omisión en el último hemistiquio, es decir, **לְמָקוֹם שֶׁכֵּן יְהִי אֱלֹהִים** (*al lugar donde mora Yah Dios*).

⁵⁴ AIE: *Hay quien mantiene que el objeto es יְשׁוּעָתָנוּ por lo que sería Dios, por ser el Dios que nos salva, nuestro Dios, exclusivamente nuestro para salvarnos, por eso tiene motivos y causas para exterminar al enemigo.*

⁵⁵ Por lo tanto, para Ibn Ġiṭaṭela la fórmula **וְלִיהוּהָ יי לְמִנּוֹת תּוֹצְאוֹת** implica un *herem* o exterminio, tal y como demuestra el versículo siguiente y un texto de contenido similar en Habacuc (3).

implícito de ambos es *מְהַלֵּךְ יִמְחֵץ אוֹיְבָיו רֹאשׁ* (*quebranta a sus enemigos la cabeza*) y *שֶׁעָר בָּאֲשָׁמָיו קָדְקָד שֶׁעָר* (*destruye por sus crímenes la testa cabelluda*), puesto que *שֶׁעָר (cabelluda)* sufre dos tipos de alteraciones diferentes cuando se anexiona, aparece *שֶׁעָר רֹאשׁ* (Nu 6,18; *el pelo de la cabeza*) y *וְשֶׁעָר הַרְגְלָיִם* (Is 7,20: *el vello de las piernas*)⁵⁶. Cuando dice esto es para aclarar que los enemigos siguen la senda de la falta y el pecado.

[68,23: אָמַר/דִּיּוֹ הַיְיָ מִבְּשֹׁן אֲשִׁיב אֲשִׁיב מִמְצֻלוֹת יָם: *dijo el Señor 'de Basán volveré, volveré de las profundidades del mar'*]

La frase *אָמַר יי מִבְּשֹׁן אֲשִׁיב* (*dijo el Señor 'de Basán volveré'*) augura la aceptación por parte de David de esa batalla, arriesgando su vida en ella aunque con ayuda divina y derramó la sangre de sus enemigos, como dijo *לְמַעַן תִּמְחֵץ רִגְלֶךָ בְּדָם* (68,24: *para que laves tu pie con sangre*)⁵⁷.

[68,25: וְיָרוּ הַלְיֹכוֹתֶיךָ אֱלֹהִים הַלְיֹכוֹת אֵלַי מְלֶכֶי בְּקִדְשׁ: *vieron tus andanzas Dios, andanzas hacia mí, mi rey entre los santos*]

La frase *וְיָרוּ הַלְיֹכוֹתֶיךָ אֱלֹהִים* (*vieron tus andanzas Dios*) tiene sentido figurado (*magāz*), es decir, esta victoria se obtiene cuando surge el fulgor de Dios extendiéndose⁵⁸ sobre ellos y cuando se propaga el espíritu de su apoyo entre ellos⁵⁹, como si fuesen testigos oculares de ello; de la misma manera dice sobre la ayuda de Dios Altísimo a la gente que recibe su apoyo *כִּי יִי אֱלֹהֵיכֶם הַהֲלֵךְ עִמָּכֶם* (De 20,4: *el*

⁵⁶ La sintaxis de la frase es muy compleja y su sentido implícito muestra que en realidad se trata de dos hemistiquios paralelos entrecruzados, es decir, *מְהַלֵּךְ יִמְחֵץ אוֹיְבָיו רֹאשׁ* (*quebranta a sus enemigos la cabeza*) por un lado y *שֶׁעָר בָּאֲשָׁמָיו קָדְקָד שֶׁעָר* (*destruye por sus crímenes la testa cabelluda*) por otro. Se insiste, además, en que la voz *שֶׁעָר (cabelluda)* está en estado absoluto y no en constructo, pues eso obligaría a vocalizarla o bien *שֶׁעָר* o bien *שֶׁעָר*. Ibn Ġiqatela ya alude a este hecho en su *Tratado sobre el masculino y el femenino* hebreos: *שֶׁעָר Masculino. Cuando se anexiona a un sustantivo es נָרוּ אֵת שֶׁעָר רֹאשׁ נָרוּ* (Nu 6,18) *y con un pronombre es שֶׁעָרוּ אֵת כָּל שֶׁעָרוּ* (Le 14,8 y 9) *שֶׁעָרוּ está permitido, según la forma נִעְרוּ* (Ca 4,1 y 6,5). *Aparece siguiendo el femenino בְּשָׂרֵי שֶׁעָרְתָּ בְּשָׂרֵי* (Jb 4,15). *Su plural es מְשַׁעְרוֹת רֹאשִׁי* (Sal 40,13 y 69,5) (Martínez 2008).

⁵⁷ La exégesis tradicional entiende que *אֲשִׁיב* en este caso es causativo, es decir, 'haré volver' con todas las implicaciones mesiánicas que conlleva esa interpretación y véase el comentario de Sa'adya Ga'on (Qafah 1965, 163) o la propia Ferrara: *faré tornar*. Sin embargo, para Ibn Ġiqatela el Salmo no contiene atisbos mesiánicos, sino una arenga de David dirigida a sus guerreros antes de la batalla, asegurando que retornará victorioso.

⁵⁸ Aunque se respeta la forma *סָטִי* en la edición, en la traducción se opta por *سطع*.

⁵⁹ Al explicar el verbo *הֵלֵךְ* 'ir, caminar' como 'la propagación de su espíritu' cuando se aplica a Dios, podemos reconocer, quizá, un antecedente de lo que luego Maimónides entenderá como 'sentido alegórico' en su *Guía de Perplejos*. Para Maimónides el verbo *הֵלֵךְ*, que expresa movimiento (ir, andar, marchar), puede expresar metafóricamente la dilatación de elementos más sutiles que los cuerpos vivos, por ejemplo el fuego (Ex 9,23) y el agua (Ge 8,5). A partir de esto, de una manera figurada, el verbo se emplea para expresar que algo se expande y se hace ostensible aunque carezca de cuerpo. Así ha de entenderse el pasaje del Jardín del Edén, *וַיִּשְׁמְעוּ אֵת קוֹל יְיָ אֱלֹהִים מְהַלֵּךְ בְּגֶן לְרוּחַ הַיּוֹם* (Ge 3,8), la voz de Dios se expandía por el jardín con la brisa, y no que Dios se pasease por el vergel a la fresquita de la tarde (Munk 1930, 56:2-11). Por lo general, en todos los casos, los sentidos alegóricos, divinos y eternos, se derivan directamente de los figurados y nunca del básico, mundano y mortal (Martínez 2008b).

Señor vuestro Dios camina entre vosotros) y no puede estar הולך (*caminando*) salvo que se mueva de su patria, por eso compara concederles la victoria con caminar.

[68,26: : תופפות/קדמו שרים אחר נגנים בתוך עלמות תופפות: [68,26: : *se adelantan los cantantes, detrás los músicos entre las jóvenes percussionistas*]

La frase קדמו שרים (*se adelantan los cantantes*) expresa la alegría a la hora de recibir al que retorna vencedor. תופפות (*percussionistas*) se refiere a las que golpean [89r] los adufes⁶⁰.

[68,27: : ישראל: /במקהלות ברכו אלהים יהנה ממקור ישראל: [68,27: : *en las asambleas bendecid a Dios, el Señor, de los orígenes de Israel*]

La frase ישראל ממקור (*de los orígenes de Israel*) quiere decir el origen de los israelitas⁶¹. El sentido implícito es ישראל ברכו אלהים (*en las asambleas del origen de Israel bendecid a Dios*)⁶².

[68,28: : שם בנימן וצער רדם שרי יהודה רגמתם שרי זבלון שרי נפתלי: [68,28: : *allí, Benjamín el joven, sus caudillos, los príncipes de Judá, sus piedras, los príncipes de Zabulón, los príncipes de Neftalí*]

Las tribus mencionadas a continuación, cuando dice שם בנימן (*allí, Benjamín*) y las siguientes, puede que sean posiblemente las más fuertes y las más resistentes. Como puedes ver, describe a Benjamín cuando dice נשקי רומי קשת מימינים (Cf. 1Cr 12,2: *guerreros que manejaban el arco, con la derecha y la izquierda, con piedras y lanzas*) y a Zabulón y a Neftalí cuando dice זבלון עם חרף נפשו למות ונפתלי על מרומי שדה (Ju 5,18: *Zabulón es un pueblo que ha expuesto su vida a la muerte y Neftalí en las altiplanicies del campo*). Respecto a Judá, son sus aliados y su tribu.

El pronombre en רדם (*sus caudillos*) y רגמתם (*sus piedras*) se refiere a los enemigos. Cuando dice רדם (*sus caudillos*) se refiere a los que los acaudillan oprimiendo a los enemigos que tienen en contra, pues רדה es transitivo cuando rige (la partícula) ב (Le 25,43: *no le dominarás con dureza*), y sin ella, רדם (*sus caudillos*) aparece con שere, como אינה המעלם מים (Is 63,11: *dónde está el que los sacó del mar*). רגמתם (*sus piedras*) se refiere a que sus propias piedras se vuelven contra ellos.

[68,29: : עוזה אלהים זו פעלת לנו: [68,29: : *ha ordenado tu Dios, tu fuerza, la fuerza de Dios, la que has obrado para nosotros*]

Después le habla a David cuando dice עוזה אלהים עזך (*ha ordenado tu Dios, tu fuerza*). Después le suplica a Dios cuando dice עוזה אלהים (*la fuerza de Dios*).

[68,30: : יובילו מלכים שי: [68,30: : *desde tu palacio sobre Jerusalén, a Ti llevan los reyes ofrendas*]

⁶⁰ AIE: תופפות es un calificativo o un participio femenino plural de un geminado.

⁶¹ AIE: ממקור ישראל 'los descendientes del origen de Israel'.

⁶² El sentido implícito (*taqdīr*) propuesto para el versículo, ישראל ברכו אלהים (*en las asambleas del origen de Israel bendecid a Dios*), parece explicar que la partícula *min* prefijada a la construcción ישראל ממקור funciona como nexos para indicar la anexión de los tres términos en una frase forzada sintácticamente.

En cuanto a *מְהִיכְלֶךְ עַל יְרוּשָׁלַם* (*desde tu palacio sobre Jerusalén*) puede interpretarse como dirigido a Dios o como dirigido a David. Su sentido es, si es a David, desde un lugar de tu alcázar [89v] con el significado de ‘estás en tu alcázar y los reyes te traen los regalos a Jerusalén’, como si dijese *אַל הִיכְלֶיךָ עַל יְרוּשָׁלַם* (*a tu palacio sobre Jerusalén*). Si es a Dios, (su sentido) es ‘a causa de que tu santuario y de que tu presencia está en Jerusalén te acercarán los reyes las ofrendas’, como si dijese *מֵאַשֶׁר הִיכְלֶךְ עַל יְרוּשָׁלַם* (*porque tu palacio está sobre Jerusalén*)⁶³.

[68,31a: *בְּעִגְלֵי עַמִּים | גְּעֵר חַיֵּת קִנָּה עֲדַת אַבְיָרִים* / *aniquila a la bestia, ganado, rebaño de toros con terneros de pueblos*]

La frase *גְּעֵר חַיֵּת קִנָּה עֲדַת אַבְיָרִים* se interpreta ‘aniquila toda la posesión, a todos los sementales del ganado vacuno y a los terneros de pueblos humildes’ arrebatando la moneda que se ha acumulado desde antaño para procurarse el favor. Hemos interpretado *גְּעֵר* ‘aniquila’, pues si no fuese por *חַיֵּת* (*bestia*) tendría (la acepción de) ‘ahuyentar’, según lo que dijimos en *גְּעֵרַת גּוֹיִם* (Sal 9,6: *has aniquilado a los impíos*) confirmándolo *רָשָׁע אֲבַדְתָּ רִשְׁעוֹ* (Sal 9,6: *has eliminado al malvado*), y *הֲנִי גֵעַר לָכֶם אֶת הַזֶּרַע*, y (Mal 2,3: *he aquí que os amputaré el brazo*)⁶⁴.

מִנָּה (*ganado*) es de *קִנָּה*, *יִקְנָה*, según la forma *קִנָּה*.

Incita al rey a no aceptar las ofrendas de los enemigos mediocres y a recibirlas sólo de las majestades, reyes y sus caudillos. Destruirá a los enemigos mediocres y a sus mezuquinos al ser más conveniente para él, sin tomar nada de ellos.

[68,31b: *מִתְרַפֵּס בְּרַצֵּי כֶסֶף בְּזָר עַמִּים קְרִבּוֹת יְחַפְצוּ* : / *pisotea a los que expolían plata, dispersa a pueblos que anhelan acercamientos*]

מִתְרַפֵּס quiere decir ‘despreciable, sumiso’, es de *מְרַפֵּשׁ רְגְלֵיכֶם* (Ez 34,19: *enturbiado por sus pies*) y *וְיִתֵּר מְרַעֲיֶכֶם בְּרְגְלֵיכֶם תִּרְפְּשׁוּן* (Cf. Ez 34,18: *y el resto de vuestro pastos con vuestros pies lo enturbiabais*), aunque se escribió una con *śin* y la otra con *šin*⁶⁵. [83r]

בְּרַצֵּי (*con los que expolían*) es de *הֲרַצְוֹת אֲבִיּוֹנִים* (Am 4,1: *las que expoliáis a los indigentes*) y de *רַק עֲשׂוּק וְרַצּוּץ* (De 28,33: *mas oprimido y expoliado*), quiere decir ‘le quitan a la fuerza lo que otros han reunido’.

De *בְּזָר* aparece la forma ligera *יְבִזּוּר* *וְשָׁלַל וְרִכּוּשׁ לָהֶם יְבִזּוּר* (Da 11,24: *botín, despojo y riqueza repartirá entre los suyos*).

קְרִבּוֹת es el plural de *יְחַפְצוּן* *אֶל־הַיָּם יְחַפְצוּן* (Is 58,2: *en el acercamiento a Dios está su anhelo*). Se juntó con la voz *חָפֵץ* (*anhelo*) y en este caso dijo *יְחַפְצוּ* y en el otro *יְחַפְצוּן*⁶⁶.

⁶³ AIE: *el sentido de מְהִיכְלֶךְ, la kaf de segunda persona es David, es que desde los lugares más remotos te llegarán las ofrendas.*

⁶⁴ En el comentario a Sal 9,6: El significado de *גְּעֵרַת גּוֹיִם* (Sal 9,6) es ‘aniquilas, erradicas’. Este es el significado de *גֵעַר* cuando es transitivo sin regir *bā'*, por ejemplo, *הֲנִי גֵעַר לָכֶם אֶת* (Mal 2,3: *he aquí que os amputaré el brazo*), *גְּעֵר חַיֵּת קִנָּה* (Sal 68,31). Cuando es transitivo y rige *bā'* tiene el sentido de ‘ahuyentar, reprender’ *וְנִגְעַר בּוֹ אָבִיו* (Ge 37,10: su padre le regañó), *לֹא גְעַרְתָּ בְּיִרְמְיָהוּ הָעֶבְרִיתִי*, (Je 29,27: no has amonestado a Jeremías de Anatot). [11v:12-17]. AIE: *es como gē'ar (Mal 2,3), que no tiene casa.*

⁶⁵ La equivalencia gráfica entre *ס* y *ש* es la responsable de que en judeo-árabe se denomine *śin* a la letra hebrea *samek*, además de no existir diferencia fonética entre *ס* y *ש*.

⁶⁶ Según Ḥayyūḡ la adición de *nun* en las terceras personas del plural en imperfecto es una convención de los hablantes (Martínez 2004, 84).

[68,32: וְיָבִיאוּ אֵת הַיָּדָיו לְאֱלֹהִים : *vienen los caídos desde Egipto, Etiopía se apresura, sus manos hacia Dios*]

Cuando menciona juntos a los que defraudan y a los falsos en la fe, de los que no debe aceptar esto, con los que se apresuran a la fe correcta, los que corren con buena voluntad, de los que se debe aceptar, dijo וְיָבִיאוּ אֵת הַיָּדָיו לְאֱלֹהִים (*vienen los caídos desde Egipto*). Con וְיָבִיאוּ אֵת הַיָּדָיו se refiere a 'los caídos'. A partir de esto se dio nombre al Asmoneo, por ser el caído que los griegos pusieron sobre los israelitas, igual que Zorobabel y Nehemías les fueron puestos por los reyes persas.

כּוֹשׁ תְּרִיץ (*Etiopía*) aparece tanto en masculino como en femenino y se decía כּוֹשׁ תְּרִיץ (*Etiopía se apresura*), igual que (se decía) אִם תִּחְזַק אֶרֶם מִמֶּנִּי (2Sa 10,11: *si Aram es más fuerte que yo*) y וַתַּעֲרֵךְ יִשְׂרָאֵל (1Sa 17,21: *e Israel se dispuso*). La voz וְיָבִיאוּ está en masculino, como וְיָנַח יִשְׂרָאֵל (Os 8,3: *ha rechazado Israel*) y וְנִדְוֶשׂ מוֹאָב (Is 25,10: *será pisoteado Moab*). No es posible que וְיָבִיאוּ תְּרִיץ (*ella se apresura*) concuerde con las manos, pues es transitivo: וְהִרְצָה הַמַּחֲנֶה (1Sa 17,17: *y envía<lo> al campamento*), (Ge 41,14: *y lo sacaron del foso*). Si se dice que está omitido [83v] el objeto, se referirá a הַמַּחֲנֶה (*el campamento*) u otra cosa, estando en singular en vez de en plural, por lo que lo esperado sería וְיָבִיאוּ אֵת הַיָּדָיו מִחֲנֶה (*envía sus manos al campamento*), y esto exigiría dos licencias; así que la primera (versión) es la más correcta⁶⁷.

[68,34: וְיָתֵן בְּקוֹלוֹ קוֹל עוֹ : *al que cabalga en los cielos, los cielos de Oriente; he aquí que emite su voz, voz potente*]

Se hace transitivo לְרַכֵּב בְּשָׁמַיִם (que cabalga) con (la partícula) בּ cuando dice לְרַכֵּב בְּשָׁמַיִם (*al que cabalga en los cielos, los cielos antiguos*) aunque en la mayoría de las ocasiones lo hace con la voz על.

La expresión וְיָתֵן בְּקוֹלוֹ (*emite su voz*) significa la fuerza y potencia de la voz. Puede que esta palabra sea un símil de una mala voz desagradable, como dijo וְנָתַן קוֹל עוֹ (Je 12,8: *me ha lanzado su vocinazo*). De ahí que le siga קוֹל עוֹ (*voz potente*).

[68,36: וְנִרְאָה אֱלֹהִים מִמִּקְדָּשׁיךָ אֵל יִשְׂרָאֵל הוּא נִתָּן | עוֹ וְתַעֲצָמוֹת לְעַם בְּרוּךְ : *Terrible es Dios desde tu santuario, Dios de Israel, El da potencia y fuerza al pueblo, bendito sea Dios*]

La expresión וְנִרְאָה אֱלֹהִים מִמִּקְדָּשׁיךָ (*terrible es Dios desde tu santuario*) incluye estilo directo e indirecto y si hubiese dicho וְנִרְאָה אֶתְּךָ מִמִּקְדָּשׁיךָ (*terrible eres desde tu santuario*) o וְנִרְאָה אֱלֹהִים מִמִּקְדָּשׁוֹ (*terrible es Dios desde su santuario*) hubiese sido una frase apropiada.

⁶⁷ Los topónimos pueden emplearse en la Biblia tanto en masculino como en femenino. Por lo tanto, la voz וְיָבִיאוּ concuerda con כּוֹשׁ en masculino. Sin embargo, el problema radica en que el verbo וְיָבִיאוּ (*ella se apresura*) es una tercera persona singular del femenino de un verbo transitivo y no puede estar en concordancia con el pronombre plural masculino de וְיָבִיאוּ (*sus manos*), si bien, no es un caso aislado en la Biblia. Otra lectura sería entender que el objeto ha sido omitido, aunque seguiría siendo un singular en lugar del plural de וְיָבִיאוּ; si se acepta esta postura, el sentido implícito sería וְיָבִיאוּ אֵת הַיָּדָיו מִחֲנֶה (*envía sus manos al campamento*). Según las tendencias de la época, esta segunda lectura exigiría dos licencias, por lo que la primera lectura sería la más correcta al ser la que ejerce menos violencia al texto original. Ferrara: *Ethiopia fará correr sus manos a Dio*.

BIBLIOGRAFÍA

- Abramson 1975: Shraga Abramson, *Šěloša sěfarim šel R. Yěhuda ben Bil'am*, Jerusalén 1975.
- Abumalham 1986: Montserrat Abumalham Mas, *Kitāb al-Muḥādara wal-Muḍākara*. 2 Volúmenes. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1986.
- Albright 1950-51: W. F. Albright, 'A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Ps 68)', *HUCA* 23 (1950-51), pp. 1-40.
- Allony 1979: Nehemya Allony, 'Bil'am we-Ibn Bil'am ha-balšan we-ha-paršan we-hu' ha-měšorer we-ha-payṭan we-hu' ba'al ha-halakah we-hapulmusan', *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann* (edited by S. Stein and R. Loewe), pp. 35-52 (paginación hebrea), Alabama 1979.
- Ayuso 1960: Theophilo Ayuso Marazuela, *Biblia Polyglotta Matritensia. Serie VIII Uulgata Hispana L. 21. Psalterium S. Hieronymi de hebraica ueritate interpretatum*. Madrid 1960.
- Bacher 1909: Benjamin Zeev Bacher. "Tirgum 'aravi 'al Sefer Yi'ob". *Sefer ha-zikaron le-Abraham Eliyahu Herkabi*, I (1909), pp. 221-272.
- Basal 2001: Nasir Basal. *Kitāb al-Nutaf le-Rabi Yehudah Ḥayyūy*. Tel-Aviv 2001.
- Beilin 1973: Zahaba Beilin, "Kanfe yonah neḥpah ba-kesef we-ebroteha bi-yaqraq ḥaruṣ (Těhilim 68,14)", *Beth Mikra* 53.2 (1973), p. 227.
- Benavente 1986: Santiago Benavente Robles, *Těšubot de los Discípulos de Měnaḥem ben Saruq*, Edición del texto y traducción castellana, revisada y completada por A. Sáenz-Badillos, Granada 1986.
- Carniti 1985: C. Carniti, *Il Salmo 68, studio letterario*, Roma.
- Derenbourg 1880: Joseph & Hartwig Derenbourg, *Opuscles et traites d'Abou 'l-Walid Merwan Ibn Djanah de Cordóba*, París 1880.
- Eldar 2001: Ilan Eldar, 'Ha-glosografiah ha-miqra'it bē-'ezor ha-dibur ha-'arabi bē-mizraḥ', *Ha-'Ibrit wē-'Aḥyoteha* 1 (2001), pp. 23-37.
- Gallego 2006: María Ángeles Gallego, *El judeo-árabe medieval; Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitāb al-taswi'a de Yonah ibn Ġanāḥ*, Bern 2006.
- Gray 1977: J. Gray, 'A Cantata of the Autumn Festival: Ps 68', *JSS* 22 (1977), pp. 2-26.
- Jiménez Sánchez 1996: Milagros Jiménez Sánchez, *Sefer ha-šorašim*, Granada 1996.
- Kokóvtsov 1890: Pável Konstantine Kokóvtsov, *Yeter ha-pělit ah min Kitāb al-muwāzana bayn al-luġa al-'ibrāniyya wa-l-'arabiyya ašer ḥibro Abū Ibraḥīm Yišḥaq ben Barūn ha-sefardī*, San Petersburgo 1890.
- Lipinski 1971: Edwar Lipinski, "Psalm 68:7 and the Role of the Košarot", *Annali* 31.4 (1971), pp. 532-537.
- Margoliut 1969: Baruch Margoliut, "Těhilim 68, 18-19 u-masoret Mari Běne-El", *Tarbiz* 39 (1969), pp. 1-8.
- Martínez 2003: José Martínez Delgado, "El comentario a Salmos de Mošeh ibn Chiquitilla". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección de Hebreo (Sección de hebreo)*, 5 (2003), pp. 2201-241.
- 2004: José Martínez Delgado, *Yaḥyà Ibn Dāwūd: El Libro de Ḥayyūġ (Versión original árabe siglo X). Introducción y Traducción*, Granada 2004.

- 2005: “El *Opúsculo sobre la normativa vocálica (Kitāb šurūṭ al-naqṭ)* de Ḥayyūḡ (Edición y traducción)”, *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos (Sección de hebreo)* 54 (2005), pp. 185-230.
- 2007: José Martínez Delgado, ‘Fragmento de un glosario judeo-árabe del Libro de Génesis’, *Collectanea Christiana Orientalia* 4 (2007), pp. 55-71.
- 2008: José Martínez Delgado, ‘El *Kitāb al-taḏkīr wa-l-ta’nīṭ* de Mošeh Ibn Ġiqaṭela (S. XI). Edición y traducción’, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe e Islam)* 57 (2008), pp. 205-236.
- 2008b: José Martínez Delgado, ‘Maimonides in the Context of Andalusian Hebrew Lexicography’, *Alef: Historical Studies in Science and Judaism* 8 (2008), pp. 15-40.
- Neubauer 1875: Adolf Neubauer, *The Book of Hebrew Roots by Abu ‘l-Walīd Marwān Ibn Janāḥ*, Oxford 1875.
- Poznanski 1895: Samuel Poznanski, *Mošeh b. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla, nebst den Fragmenten seiner Schriften*. Leipzig 1895.
- Sáenz-Badillos 1980: Ángel Sáenz-Badillos, *Tešubot de Dunaš ben Labraṭ*, Edición crítica y traducción, Granada 1980.
- 1986: Ángel Sáenz-Badillos, *Maḥberet Menaḥem. Edición crítica, introducción y notas*, Granada 1986.
- 1991: Ángel Sáenz-Badillos, ‘Sobre el autor de las “Tesubot al Seadyah” [British Library, Add. 27214]’. En *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart*. Eds. Aharon Mirsky; Abraham Grossman y Yosef Kaplan, 26-43. Jerusalem, 1991.
- 2002: Ángel Sáenz-Badillos, *Abraham Ibn ‘Ezra, Sefer Moznayim. Introducción (en castellano e inglés). Edición crítica del texto hebreo y versión castellana de Lorenzo Jiménez Patón. Revisada, completada y reelaborada por Ángel Sáenz-Badillos*, Córdoba 2002.
- Sáenz Badillos – Targarona 1988: Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona, *Gramáticos hebreos de al-Andalus (Siglos X-XII)*, Córdoba 1988.
- Simon 1982: Uriel Simon, ‘*Arba’ gišot lē-Sefer Tēhilim, mē-R. Sē‘adyah ha-Ga’on ‘ad R. ‘Abraham Ibn ‘Ezra*’, Ramat Gan 1982.
- Simonet 1888: Francisco Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas*, Madrid (reimpreso en Amsterdam 1967).
- Schirmann 1995: Jefim Schirmann, *Tolēdot ha-šira ha-‘ivrit bi-Sfarad ha-muslimit*, Jerusalén 1995.
- Schökel y Carniti 1992: Luis Alonso Schökel y Cecilia Carniti, *Salmos I (Salmos 1-72), Traducción, introducciones y comentario*, Navarra 1992.
- Schröter 1866: Robert Schröter, *Sefer Tešubot Dunaš ha-Levi ben Labraṭ ‘al Rabī Sa‘adyah Gaon*, Breslau 1866.
- Varela 1981: Encarnación Varela, *Tešubot de Yehudī Ben Šešet*, Edición, traducción y comentario, Granada 1981.
- Yahalom 2006: Yosef Yahalom, ‘Qara’i me-Damešeq min ha-me’ah ha-13 ‘al ziqne lēšon ha-qodeš’, *Ginze Qedem* 2 (2006), 27-43.

RESUMEN

Edición, traducción y estudio de un ejemplo (Salmo 68) de la única copia manuscrita, incompleta, que contiene muestras directas de la producción exegética en judeo-árabe de su autor (Manuscritos Firk. I3583). Este artículo contiene

además una breve introducción actualizada sobre Ibn Chiqatela, uno de los más tempranos e importantes exegetas andalusíes del siglo XI. El método exegético de Ibn Chiqatela es muy crítico y de una alta calidad intelectual.

Palabras clave: Judeo-árabe, exégesis medieval, Salmos, Ibn Chiqatela

ABSTRACT

Edition, translation and study of an example (Psalm 68) of the only incomplete manuscript copy that contains direct samples on Judaeo-Arabic of the exegetic production of its author (Manuscript Firk. I3583). This work also includes a brief and updated introduction to Ibn Cheqatila, one of the most famous and earlier exegetes from the 11th century in Alandalus. The exegetic method develop by Ibn Chiqatela is very critical and has a high intellectual quality.

Keywords: Judaeo-Arabic, medieval exegesis, Psalms, Ibn Cheqatila.

José Martínez Delgado, es Profesor Ayudante Doctor en el Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada.

E-mail: pdelgado@ugr.es

Khadiya Sa'idi, es Profesora Titular de lengua hebrea en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Abdelmalik Essaadi de Tetuán, Marruecos.

E-mail: jsaidi1962@yahoo.es