

Parábolas y relatos en el midrás Ct Rabbá: Exégesis y pedagogía a través del paralelismo

José David Albeza Asencio

josedavid@tlen.pl

1. Introducción: el mundo del midrás Cantar Rabbá

Los procesos pedagógicos que se sirven de la ayuda de relatos o situaciones de paralelismo para transmitir conceptos y verdades constituyen un instrumento básico para la educación. Es conocido frecuente uso en numerosas culturas de la Antigüedad, así como en Europa durante la Edad Media bajo el formato de los *exempla*.

Tras un minucioso estudio y clasificación de los usos de este tipo de procedimientos en el midrás Cantar de los Cantares Rabbá, este artículo se propone una exposición de la importancia de este género en ese midrás exegético, como ejemplo de la que posee en toda la literatura rabínica.

La elección de este midrás no es aleatoria, sino que se debe al importante papel que juega en la fiesta judía más central del año litúrgico: la Pascua, recuerdo de la liberación de la esclavitud de Egipto. De este recuerdo está impregnada toda la obra, y constituye para ella el hilo fundamental de lectura¹. Constituye una obra de madurez de la literatura en la que se encuadra, dada la fecha de su redacción final, que se calcula en el siglo VI d.C. Esta datación, tardía dentro del cuadro de la literatura rabínica clásica, hace que la obra comprenda un largo espectro cronológico de autores, a pesar de estar centrado eminentemente en los maestros de la época amoraíta (s.III-IV d.C.). Se trata también de un midrás exegético, por lo que, a diferencia de los homiléticos, es más bien fruto de la *bet ha-midrás* o casa de estudio exegético, y por ello comenta sucesivamente todos los versículos de cada uno de los ocho capítulos del Cantar de los Cantares. Aun cuando un versículo se repite, ofrece de nuevo su explicación comentada, lo que da fe de su carácter de manual para los estudiosos de la Escritura.

La obra comentada en este midrás hace de él un material de características exclusivas. En efecto, el Ct es único en su género dentro de la Biblia, por ser un libro todo en poesía, y comprender solo poemas amorosos, sin ni siquiera una mención de Dios². Es conocida la controversia que estos últimos detalles suscitaron para su inclusión entre los libros canónicos. En el llamado sínodo de Yavne (s.I d.C.), Rabbí Aqiba, participante de ese encuentro, zanjó la cuestión afirmando que “el mundo entero no es digno del día en el que le fue dado a la Humanidad el Cantar de los Cantares... porque todos los libros (canónicos) son santos, pero el Cantar es el santo de los santos” (mYad 3,5). Esta firme respuesta terminó la discusión a favor de

¹ Cf. L. F. GIRÓN BLANC, *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, ed. Verbo Divino, Estella 1991, p. 16. Para las citas del midrás, a lo largo de este artículo me serviré de la división en capítulos (con una cifra), secciones (con números romanos en minúscula) y párrafos (de nuevo cifras, con sus subdivisiones en letras) de la traducción al inglés de J. NEUSNER, *Song of Songs Rabbah, An Analytical Translation*, vol. I&II, Scholar Press, Atlanta 1989.

² Excepto el apócope “Yah” en Ct 8,7.

la canonicidad del libro, que sin embargo no quedó privada de dificultades interpretativas propias.

2. El mashal como recurso exegético y género literario

Etimológicamente, la palabra *mashal* conlleva, entre otros, un sentido de similitud³ y tal es la base de su funcionamiento. Ha sido traducida frecuentemente como «parábola», en base a la traducción como παραβολή de la LXX y del griego del NT, pero sus características propias la convierten en un género aparte⁴. Se trata de una regla explícitamente hagádica y consiste en una narración ficticia creada para explicar un asunto en cuestión con la ayuda de su paralelismo⁵. A la explicación de este paralelismo, que resuelve la cuestión, se llama *nimshal*, cuya importancia fue creciendo paulatinamente junto con la regularización del *mashal* como género⁶. Su finalidad es ilustrar y hacer comprensible al lector el contenido de los versículos comentados a través de una figura narrativa. Por eso, poseen la fuerza aclaratoria de los ejemplos⁷, arrojando su luz sobre el tema tanto por la similitud, que permite abrir un puente entre la cuestión y lo explicado, como también por las diferencias, que ponen en marcha la agilidad mental de los oyentes⁸.

Este recurso se usa desde las obras más antiguas⁹ y ha alcanzado un gran desarrollo a lo largo de la literatura rabínica, en especial la hagádica. Al principio de Ct R se muestra a Salomón, lleno de sabiduría, como el gran autor de *meshalim*¹⁰.

Los protagonistas de estas narraciones son muy variados, aunque predominan los relatos sobre un rey, que habitualmente es figura de Dios mismo, de algún personaje bíblico o de alguna persona de la que se trata. A menudo, las situaciones descritas son inusitadas, causan sorpresa en el lector y suelen guardar una simplicidad que hace fácil encontrar la similitud con la cuestión tratada, sin detrimento del papel del *nimshal*. M. Pérez Fernández ha propuesto la siguiente estructura característica¹¹:

0 – Cita que ha de ser comentada.

³ Cf. D. STERN, *Parables in Midrash – Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 1991, p. 9. Cf. también W. BACHER, *Die exegetische...*, p. 121-122.

⁴ Ese es el motivo por el que he decidido a lo largo de este trabajo denominar siempre la palabra conservando su original hebreo, y lo dejo en español como «*mashal*». Comparto con ello la opinión expresada por M. PÉREZ FERNÁNDEZ en *Parábolas rabínicas – El mashal midrásico o el mashal como recurso hermenéutico para abrir la Escritura*, Murcia 1988, p. 3-4.

⁵ Se ha discutido el papel del carácter narrativo a la hora de establecer el ámbito de lo que es un *mashal*. Aunque este género se ha relacionado con todo tipo de historias, de referencias o de nombres cuya relación con lo comentado se base en una similitud (queriendo así basarse en el significado etimológico del nombre de la regla), he considerado que podemos hablar de parábola sólo cuando estamos ante una redacción narrativa. Me distancio así de autores como R. M. Johnston, que incluye para este género un ámbito mayor de variantes. Cf. R. M. JOHNSTON, *The study of rabbinic parables: some preliminary observations*, SBLSP 10 (1976), p. 337-358, en especial las páginas 342-345, en las que propone los géneros que considera parábola.

⁶ Cf. D. STERN, *op.cit.*, p. 18-19.

⁷ En efecto, los *meshalim* son llamados también «ejemplos» (מִשָּׁלִים) en Ct. R 1.iv.2d.

⁸ Cf. S. PETERS, *Learning to read midrash*, Urim Publications, Jerusalem - New York 2004, p. 26.

⁹ Cf. E. MARTÍN CONTRERAS, *La interpretación de la creación*, ed. Verbo Divino, Estella 2004, p. 77-78.

¹⁰ E incluso se denomina a los tres libros considerados tradicionalmente suyos (Pr, Qo y Ct) como *meshalim*. Cf. Ct R 1.iv.8d.

¹¹ Esta división está emparentada con la propuesta por R. M. JOHNSTON, *op.cit.*, p. 342.

- 1 – Fórmula introductoria¹².
- 2 – Relato ficticio.
- 3 – Aplicación o *nimshal* con su fórmula introductoria.
- 4 – Cita de la Escritura.

Esta estructura es seguida, total o parcialmente, por el grueso de las parábolas rabínicas. El centro de la parábola lo constituye lo relatado en el punto 2 y el paralelismo explicado en el punto 3. En ellos se reúnen las características literarias de este género. A menudo, faltan los dos últimos puntos por razones de brevedad o por considerarlos innecesarios si la lógica del relato del punto 2 basta por sí misma.

El *ma'ase*¹³ es un género que coincide con el *mashal* en aportar la narración de una historia. Se diferencia de éste por contener una historia tomada de la realidad y no ficticia. Al presentar las diferencias entre ambos, J. Neusner señala los siguientes elementos diferenciadores:

- los *meshalim* se limitan a una narrativa totalmente abstracta;
- no mencionan autoridades específicas¹⁴;
- no emplazan la acción en ningún tiempo ni lugar determinados¹⁵;
- no invocan a su favor ningún texto autoritativo¹⁶.

Por su parte, muchos otros ejemplos de la vida diaria son citados en las discusiones a causa de su carácter ilustrativo. Se trata de los llamados *delama*, palabra cuyo origen se explicará más adelante. Estas citas se nutren también del paralelismo para lograr un efecto pedagógico.

3. El género *mashal* en Ct Rabba

L. F. Girón Blanc incluye al final de su traducción al español de este midrás un apéndice con todos los *meshalim* contenidos en el midrás. Este autor yuxtapone la homilía con el *mashal*, considerándolos como los esquemas o estructuras literarios de la obra¹⁷. Aunque en el presente trabajo trataremos el *mashal* como un recurso exegético más que como una estructura literaria perteneciente al midrás, sin embargo una consideración y otra no se oponen. La homilía, por su parte, está más unida a la estructura del midrás: constituye, podríamos decir, un conjunto dentro del que se encuentran varios recursos utilizados¹⁸. El *mashal*, sin embargo, es uno de esos elementos que podemos encontrar en el midrás junto con otros. Se alterna con otros recursos, se complementa con ellos y posee su propia contribución a la reflexión bíblica¹⁹. Eso justifica su

¹² Las fórmulas características, que se encuentran en su mayoría en Ct R, serán explicadas en el cap. 4.

¹³ Se trata de un género literario paralelo, traducible por «precedente» que ejemplifica lo tratado en el versículo comentado a través de un hecho de la vida real. En estos relatos los rabinos y su actividad suelen ser puestos como modelo a seguir.

¹⁴ Los protagonistas de los *meshalim* son siempre anónimos: nunca se pone a nadie real en una situación ficticia. He seguido este criterio a la hora de enumerar los *meshalim* contenidos en Ct R, rechazando los relatos fantasiosos de personajes reales.

¹⁵ Los *meshalim* son vagos en esos detalles. Dejan deliberadamente las circunstancias del relato en abstracto, dado que lo que buscan es solo un fin instructivo: construir una situación paralela ficticia que arroje luz sobre el tema puesto en cuestión.

¹⁶ Sobre estas diferencias cf. J. NEUSNER, voz “Parable (*Mashal*)” en EM, vol. II, p. 612-613.

¹⁷ Cf. L. F. GIRÓN BLANC, *op.cit.*, p. 18.

¹⁸ Cf. la descripción de su estructura en *ibid.*, p. 18.

¹⁹ L. F. Girón Blanc lo llama también «recurso hermenéutico» en *ibid.*, p. 20.

inclusión entre los recursos utilizados por los rabinos en la exégesis y eso mismo es lo que más lo diferencia, en su esencia, de una homilía.

Los *meshalim* en Ct son en total son 77²⁰. Según J. Neusner, cuatro de cada cinco parábolas pertenecientes a Ct R han sido compuestas para las necesidades del texto²¹, lo cual demuestra que son parte integral de un proceso exegético, más que relatos ya existentes aducidos dentro de ellos²².

En los *meshalim* se junta una dosis de fantasía rabínica y de capacidad de componer historias ficticias junto con otra de paralelismo con situaciones que podrían ser reales²³. En Ct R giran muchas veces en torno a momentos del Éxodo, comparando a Israel y sus reacciones con las más inusitadas situaciones. Su fuerza aclaratoria está expresada en un *mashal* del principio del midrás, que, a modo de introducción al uso de este recurso en el midrás, subraya su importancia. Se trata de 1.iv.7, donde juega con el significado etimológico del verbo מָשַׁל (*mashal*) que significa «dominar, gobernar»²⁴:

- (a) “Los rabinos dijeron: Que un *mashal* no sea despreciable a tus ojos, pues es a través del *mashal* que una persona puede dominar las palabras de la Torá.
- (b) Se puede comparar con un rey que perdió oro en su casa, o una perla preciosa. ¿Acaso no la encontrará con la ayuda de una mecha que vale un céntimo²⁵?
- (c) Así pues que un *mashal* no sea despreciable a tus ojos, pues con su ayuda puede una persona dominar las palabras de la Torá.
- (d) Has de saber que es así, pues Salomón mismo con la ayuda de los *meshalim* dominó hasta los detalles más pequeños de la Torá²⁶”.

Son varios los protagonistas de estas narraciones. Como en todos los *midrashim*, los *meshalim* de Ct R tienen como protagonista sobre todo a un rey, y se cuenta su relación o sus problemas con sus virtuales hijos, criados, etc. Este rey es, por lo general, un paradigma de Dios²⁷, y aquél a quien se dirige es Israel o el estudioso de la Torá. A veces éstos están representados por un príncipe o una princesa²⁸. En otras ocasiones, los protagonistas son artesanos de distintas disciplinas, o simplemente un hombre cualquiera, que se dejan en el

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 327-329. Este autor considera que hay 76. Añado una más, implícito, en 2.ii.20. Siguiendo otros criterios, J. Neusner ha contabilizado 59. Cf. J. NEUSNER, voz «Parable (*Mashal*)» en EM, vol. II, p. 626.

²¹ J. NEUSNER, *Parable...*, p. 626.

²² Esos datos son importantes a la hora de evaluar el papel de las parábolas y su formación. A pesar de de su sencillez y de contener tan a menudo elementos populares, su objetivo sin embargo es ser parte de una argumentación exegética, y eso hace que se conserve un hilo de lógica dentro de un relato imaginario.

²³ “La característica fundamental del *mashal* reside en que se trata de una narración imaginaria, más o menos fantástica, pero que se presenta como un hecho de experiencia y sirve para ejemplificar una situación” en L. F. GIRÓN BLANC, *op.cit.*, p. 19.

²⁴ Cf. B. DAVIDSON, *The analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, Hendrickson Publishers, Peabody 2002¹⁰, *ad loc.*

²⁵ Traduzco con esta palabra la moneda מָשַׁל. Se trata de una moneda de muy poco valor.

²⁶ Sobre el papel de este midrás en el conjunto de la obra, cf. D. BOYARIN, *Sparks of the Logos – Essays in Rabbinic Hermeneutics*, ed. Brill, Leiden-Boston 2003, p. 103-104.

²⁷ He aquí una explicación para la presencia de este protagonista: “Est-ce qu’un roi est Dieu? Certes non. Mais il représente ce que l’expérience humaine peut offrir de plus proche de la majesté divine. C’est pourquoi la littérature ‘toraïque’ abonde en paraboles où un roi représente Dieu” en N. SCHERMAN —M. ZLOTOWITZ, *Chir hachirim-Le Cantique des Cantiques (Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques)*, ed. Colbo, Paris 1989, p. 51.

²⁸ Al príncipe se le llama literalmente «hijo de rey» (cf. p. ej. 6.ii.5hj); a la princesa «hija de rey» (cf. Ct R 9.ii.1).

anonimato²⁹. Otras veces son animales, y en estos casos es cuando los autores renuncian más a la verosimilitud de sus relatos y se alejan más de la realidad. Son recurrentes algunos elementos que encontramos en parábolas de Cristo y, en general, en la tradición rabínica, como los campos, los palacios, las perlas, etc.

Aunque se dan en el midrás comparaciones muy desarrolladas que en su estructura comparten elementos de los *meshalim*, las he considerado como tales sólo cuando se da una narración de un hecho que sirve de ejemplo. Son varias las fórmulas introductorias utilizadas, lo cual permite dividirlos en cinco grupos que serán expuestos a continuación:

* El primero usa la partícula ל sola³⁰. Esta es la fórmula por excelencia en el midrás. Cuando se da una cadena de *meshalim* aparece como la que los une. Está utilizada 52 veces: 1.iv.3ad.ef.4ac.5ac.6ac; 1.v.6af; 2.ii.9.14.17.18.19; 4.iii.5ce.10; 4.v.3; 9.ii.1; 12.ii.2; 16.i.4; 20.i.6de; 20.ii.2ad; 33.ii.2; 40.i.17ad; 42.i.2; 44.i.9; 44.ii.1.4.5; 49.i.2; 56.i.1.8.9.10; 61.i.7.8.9; 71.i.12.13; 76.i.4.8.14; 78.i.4; 81.i.1; 87.i.9fh; 90.ii.2; 90.iii.8; 96.i.1de; 102.i.6ac.df; 107.i.6; 112.iii.11.13; 113.i.1 y 114.i.1ah.

—Ct R 9.ii.1

En este caso la protagonista del *meshal* es una hija de rey («princesa»). Está conectado con el versículo 1,9 del Ct a través del uso de la regla 'al tigre'³¹.

- (a) “(A mi yegua entre los carros del faraón) yo te comparo (דמיתיד), amada mía.
- (b) Dijo R. Eliézer: ‘(Se parece a) (ל) una princesa que fue raptada y su padre estaba dispuesto a redimirla.
- (c) Pero ella dio indicaciones a los raptadores diciéndoles: Soy para vosotros, os pertenezco y os seguiré.
- (d) Su padre le dijo: ¿Qué estás pensando? ¿Crees que no tengo poder para redimirte? ¡Calla en silencio!
(דמי בשתיקה)³².
- (e) De igual forma, cuando los israelitas acampaban en el mar y los egipcios los persiguieron y los alcanzaron cuando acampaban ante el mar (Ex 14,9),
- (f) los israelitas, atemorizados, dieron indicaciones a los egipcios diciéndoles: Somos para vosotros, os pertenecemos y os seguiremos.
- (g) Dijo el Santo, bendito sea: ¿Qué estáis pensando? ¿Es que no tengo el poder de redimiros?
- (h) La palabra *te comparo* (דמיתיד) significa ‘te he hecho callar’ (שתקתיד).
- (i) Y así: El Señor luchará por ti y vosotros guardaréis silencio (Ex 14,14)”.

Con esta parábola, la exégesis rabínica disipa la extrañeza que causa que Dios pida silencio a su pueblo ante el milagro que tiene previsto hacer en el Mar Rojo. Se aduce que Israel habló llevado sólo por el miedo que le causaba la potencia de sus enemigos, poniéndose incluso a favor de ellos. La conexión en el *nimshal* (e-i) del versículo de Ct con el pasaje del paso del Mar Rojo está favorecida por la mención de los carros del faraón³³.

—Ct R 61.i.7.8.9

²⁹ P. ej. 1.vi.21.

³⁰ Recojo aquí los casos en que esta partícula no está acompañada de ningún otro indicativo de introducción a un *meshal*. Cuando está acompañada de otras palabras, se recoge en los otros dos apartados.

³¹ O “no leas”. Como se verá en el ejemplo que sigue, este recurso se basa en la introducción de cambios consonánticos o vocálicos que proporcionan un significado nuevo a la frase, distinto del que se arroja directamente de su lectura. De este modo se aporta un significado adicional que amplía las posibilidades interpretativas de la cita. Cf. A. ARZI, voz “*Al Tikrei*” en *Encyclopaedia Judaica*, ed. Keter, Jerusalem 1971, vol. 2, p. 776.

³² Se dan diversas traducciones de este fragmento. El sentido es siempre parecido al presentado.

³³ El *nimshal* contiene, sin embargo, un diálogo ficticio: es de carácter hagádico. Este fenómeno ocurre en muchos otros *meshalim*.

Aquí encontramos un motivo recurrente en las parábolas del NT: el rey que da un banquete y se encuentra ante situaciones inesperadas³⁴. En ellas, la participación en el banquete es presentada también como un hecho de cercanía del rey y un privilegio. Los *meshalim* intentan explicar de dónde viene la invitación a comer de Ct 5,1³⁵:

(7a) “Otra explicación de *Comed, amigos*³⁶ .

(7b) Dijo R. Berekýá: (Se parece a) (ל) un rey que dio un banquete e invitó a los huéspedes, pero cayó un insecto muerto en la sopera. Si el rey hubiera retirado su mano³⁷, así lo habrían hecho todos. Pero el rey la alargó y todos hicieron lo mismo.

(8a) Dijo R. Yannay: (Se parece a) (ל) un rey que dio un banquete e invitó a los huéspedes a venir, y daba vueltas en torno a ellos diciéndoles: ¡Que os guste y que lo disfrutéis!

(9a) Dijo R. Abahú: (Se parece a) (ל) un rey que dio un banquete e invitó a los huéspedes a venir, y cuando hubieron comido y bebido, dijo: Coged una buena porción y dádsela al amo de la casa.

(9b) De igual manera (dice) aquí: He entrado en mi jardín, hermana mía, esposa. He tomado mi mirra con mi bálsamo, he comido mi miel con mi panal... Así pues comed también vosotros.

(9c) He bebido mi vino con mi leche: ¡Vosotros también! Comed, amigos, bebed, oh queridos, embriagaos!”.

Como ocurre frecuentemente, los tres *meshalim* en serie comparten el mismo *nimshal*, que se encuentra en (9bc) y que refleja el paralelismo entre los relatos y el fragmento comentado. Los tres se complementan: el primero subraya la solicitud del rey para que sus invitados no dejen de disfrutar por lo ofrecido en el banquete; el segundo, su preocupación por que todos se encuentren bien³⁸ y el tercero, por que nadie quede privado de lo ofrecido³⁹. En los tres *meshalim* se entiende la participación en el culto divino como el acceso a la presencia del rey y una intimidad con él como la de un banquete⁴⁰.

* El segundo grupo tiene la introducción ל משל. La introducción que incluye el nombre de la regla se encuentra 14 veces en todo el midrás en 1.iv.7ad; v.1af; 2.ii.14; vii.5; 4.iii.10; 19.i.5; 20.i.7; 31.i.7; 32.ii.2; 40.i.12df; 43.ii.2-3; 61.i.3; 88.i.1 y 90.ii.4.

—Ct R 19.i.5

Este *meshal* desarrolla la interpretación del versículo Ct 2,2: *Como lirio entre los cardos, así es mi amada entre las doncellas*. De acuerdo con la tradición interpretativa de Ct, la amada de este versículo es Israel:

(a) R. Azaría en nombre de R. Yehudá: R. Simón (dijo):

(b) Se parece a (ל משל) un rey que tenía un huerto; lo aró y plantó en él una fila de higueras, otra de vides, otra de granados y otra de manzanos. Lo confió a un hortelano y se fue. Tras unos días, entró el rey de

³⁴ Cf. Mt 22,1-14 donde, a semejanza del ejemplo que sigue, se combinan dos parábolas relacionadas entre sí; cf. también Lc 14,15-24.

³⁵ Ya he entrado en mi huerto, hermana mía, esposa; he tomado mi mirra con mi bálsamo, he comido mi miel con mi panal, he bebido mi vino con mi leche. ¡Comed, amigos, bebed, oh queridos, embriagaos! La interpretación referida al rey está favorecida por el hecho de que anteriormente se ha discutido la relación entre los sacrificios ofrecidos por los príncipes y notables del pueblo y los ofrecidos por cualquier otro: aquéllos son aceptados con condiciones especiales, ya que en cierto modo están como ofrecidos (o mandados) por el rey mismo.

³⁶ La palabra «amigos» se entiende como referida a los príncipes y a los notables de Israel.

³⁷ Para no tomar de la sopa.

³⁸ Cf. la preocupación por los invitados mostrada por el rey en Mt 22,11-14.

³⁹ Se puede ver una solicitud parecida para que no quede nadie sin comer y que la comida se acabe en Lc 14,15-24.

⁴⁰ Esta idea pascual fue recogida con fuerza en el cristianismo. Cf. Ap 3,20.

nuevo al jardín para saber qué había pasado y lo encontró lleno de espinas y abrojos. Trajo leñadores para que lo cortasen pero vio en él una rosa roja. La tomó y la olió y recuperó el humor⁴¹ por ella, y dijo el rey: A causa de esta rosa se salvará el jardín⁴².

- (c) Así también el mundo no fue creado más que a causa de Israel⁴³. Durante veintiséis generaciones el Santo, bendito sea, revisó el mundo para ver qué había producido y lo encontró lleno de agua y agua; la generación de Henoc fue aniquilada por el agua; la generación del diluvio con el agua; la generación de Babel por el agua.
- (d) ‘Trajo viñadores para que lo cortasen’, como dice: *El Señor se sentó para el diluvio* (Sal 29,10)⁴⁴.
- (e) ‘Pero vio una rosa roja’, que era Israel, ‘y la tomó y la olió’ cuando hizo para Israel los Diez Mandamientos; ‘y recuperó el humor’ cuando dijo Israel: *Haremos y obedeceremos* (Ex 24,7).
- (f) El Santo, bendito sea, dijo: A causa de esta rosa se salvará el huerto, y por la Torá y los que la estudian —el mundo.⁴⁵

Al igual que en algunas parábolas de Cristo, este largo *nimshal* (c-f) ofrece una correspondencia perfectamente alegórica del *mashal*⁴⁶. Cada fragmento está citado de nuevo para exponer su sentido y cada elemento corresponde a algo concreto.

* El tercer grupo comienza con una introducción larga: “¿A quién se parece? Se parece a...”. Se trata de los casos introducidos por la pregunta למה היה דומה o también למה הדבר דומה con sus variantes según el género y el número de los elementos precedentes.

A veces esta pregunta va precedida de la palabra משל⁴⁷. Aparece siete veces en 1.iii.2; 3.iv.1-2; 4.i.1et; 10.iii.3; 22.ii.2; 31.i.6 y 48.i.5. Esta introducción subraya el hecho de que sigue una comparación. Suele aparecer dentro de un discurso más extenso.

—Ct R 10.iii.3

- (a) Manda a los hijos de Israel y diles (Nm 28,2).
- (b) *Mashal*: ¿A qué se parece el asunto? (משל למה הדבר דומה).
- (c) A (ל) una reina que estaba dejando esta vida. Ella dijo a su marido: ¡Por la vida de mi señor, el rey! Te pongo al cargo de mis hijos.
- (d) Él le dijo a ella: En lugar de darme órdenes sobre mis hijos, dale a mis hijos órdenes sobre mí.
- (e) Igualmente sucedió cuando Moisés dijo ante el Santo, bendito sea: Señor del mundo, ya que me sacas de este mundo, hazme saber qué clase de jefes vas a poner sobre Israel.

La fórmula larga subraya el paralelismo entre la situación del *mashal* y del *nimshal*. Se dan casos sin embargo en que las fórmulas se alternan.

—Ct R 22.ii.2

- (a) R. Simeón b. Yojay enseñó bajo autoridad tannaítica: Cuando los israelitas salieron de Egipto, ¿a qué se parecían? (למה היו דומים).
- (b) A (ל) un príncipe que convalecía de una enfermedad.
- (c) Dijo su tutor (al rey): ¡Que tu hijo vaya a la escuela!

⁴¹ Lit. *descansó su alma* (שבת נפשו).

⁴² Cf. los elementos paralelos entre esta parábola y la de la cizaña de Cristo en Mt 13,24-30.

⁴³ Sigo el textus receptus. Varios testigos traen *a causa de la Torá*.

⁴⁴ La frase no parece tener conexión. El sentido parece ser, de acuerdo con el contexto de Sal 29, el de que se sentó para hacer justicia («cortar el huerto»).

⁴⁵ Compárese la idea de la salvación traída por los justos en Gn 18,16-31.

⁴⁶ Cf. p. ej. la parábola del sembrador en Mt 13,1-9.

⁴⁷ Por su parte, en 48.i.5 aparece como verbo y como sustantivo: משלו משל למה הדבר דומה.

- (d) El rey le dijo: Mi hijo no ha recuperado aún su color normal, pues se volvió pálido a causa de su enfermedad. Más bien que esté tranquilo y disfrute tres meses comiendo y bebiendo y después volverá a la escuela.
- (e) Así también cuando los israelitas salieron de Egipto, había entre ellos deformes por el trabajo de esclavos con barro y ladrillos.
- (f) Y los ángeles servidores dijeron a Dios: El tiempo ha llegado. ¡Dales la Torá!
- (g) Dijo el Santo, bendito sea: Mis hijos no han recuperado aún su color normal por el trabajo de esclavos con barro y ladrillos.
- (h) Pero déjales que estén tranquilos y disfruten tres meses en la fuente y con las codornices y después les daré la Torá.
- (i) ¿Cuándo? Al tercer mes (Ex 19,1).

De nuevo concurre el pasaje de la salida de Egipto. El *nimshal* (e-i) contiene un diálogo hagádico entre Dios y los ángeles, reflejo de una decisión celestial⁴⁸. Cada elemento tiene su correspondiente: los israelitas son los hijos del rey; los ángeles son el tutor que desea que el hijo reciba ya la instrucción; finalmente, la enfermedad de la que convalece el pueblo es la esclavitud.

* En el cuarto grupo se reúne el uso de fórmulas introductorias alternativas. Contiene sólo tres ejemplos: 1.vi.21; 6.ii.5hj y 78.i.7. Éstas, a pesar de su semejanza con los casos del tercer grupo, presentan ciertas características que las diferencian.

—Ct R 1.vi.21

Este pasaje difiere del resto al contener una palabra distinta para denominar al *mashal*. Se encuentra dentro de una discusión sobre la canonicidad y la excelencia de Ct dentro de la Escritura:

- (a) “R. Eleazar b. Azaryá hizo un argumento⁴⁹ (אבד לה מתלא): (Se parece) a (ל) un hombre que llevó una sea de trigo al panadero. Le dijo: Cocíname de harina escogida y hazme un pastel de harina de la mejor calidad.
- (b) Así la sabiduría de Salomón no hizo para Israel nada más selecto que el Cantar de los Cantares”.

Aunque este caso guarda semejanza con los casos del primer grupo⁵⁰, he considerado que difiere de ellos por las palabras de la introducción precedente al relato. Se trata de la denominación del *mashal* como מתלא. Esta palabra denomina un argumento que sirve de soporte a lo dicho previamente⁵¹.

—Ct R 6.ii.5hj

⁴⁸ La tradición rabínica examinó los motivos de las etapas en el desierto y sus duraciones, buscando las causas que los motivaron.

⁴⁹ Ofrezco esta traducción de la palabra מתלא. L. F. Girón Blanc la traduce como «comparación» (Cf. *op.cit.*, p. 57).

⁵⁰ Tendría semejanza si las palabras precedentes no se considerasen como introducción al *mashal*. En algunos casos incluidos en el primer grupo se encuentran efectivamente algunos *meshalim* en los que a la partícula ל le precede un diálogo que desemboca, a veces tras largas frases, en el *mashal* que clarifica lo discutido. Sin embargo, aquí hay una palabra usada para denominar lo ofrecido (מתלא), la cual sirve de introducción y es alternativa a משל. De ahí su inclusión en este punto.

⁵¹ De acuerdo con la raíz תלא, que significa «colgar, pender».

Este pasaje está precedido por un relato, acabado en un *qal wa-Homer*, que trata de cómo Israel abandonó a Dios en el Sinaí y quedó oscurecido⁵². El *mashal* refuerza la respuesta de Israel a las naciones que le desprecian por ello⁵³:

- (f) “Así pues, cuando las naciones desafían a Israel diciendo: Este pueblo ha cambiado su gloria (por nada) como dice: *Cambiaron su gloria por un toro que come hierba* (Sal 106,20),
- (g) Israel les dice: ¿Y qué? Si nosotros por una hora hemos incurrido en culpa, ¡cuánto más vosotros!
- (h) Y aún más. Israel dijo a los pueblos del mundo: Os diremos a qué somos parecidos (נאמר לכם למה אנו דומין):
- (i) a (h) un príncipe que salió de la ciudad al descampado y le dio el sol en la cabeza y tostó su rostro. (Luego) volvió a la ciudad y bebió un poco de agua y se bañó en los baños y su cuerpo se volvió blanco y recuperó su anterior belleza.
- (j) Así es con nosotros⁵⁴. Si el sol de la idolatría nos ha tostado, vosotros estáis morenos desde el vientre de vuestra madre, porque adorabais los ídolos desde el vientre de vuestra madre. Porque cuando una mujer está embarazada, al entrar al templo de su ídolo y postrarse para adorar al ídolo, adoran al ídolo ella y su hijo”.

Este *mashal* es el único en que Israel mismo, su protagonista, expone todo el razonamiento. De ahí la diferencia en la fórmula, que, si bien podría identificarse con las del tercer grupo, difiere de ellas por estar en la boca del protagonista de la narración. La fórmula, aunque introduce el relato del príncipe, está ya dentro del razonamiento, que ha empezado en los puntos anteriores. Ct R 78.i.7 posee una fórmula semejante, utilizando una pregunta similar⁵⁵ y respondiendo con un *mashal* introducido con la fórmula למה ל דומה.

* Los casos implícitos (ninguna fórmula) – 2.ii.20. Este único caso, que no posee ninguna fórmula característica, contiene unos elementos mínimos por los que puede ser considerado *mashal*. El fragmento intenta aclarar a qué se refieren los besos de los que habla Ct 1,2⁵⁶:

- (a) “R. Abahú –otros dicen que fue R. Yehudá– y R. Nejemyá.
- (b) R. Nejemyá dijo: Dos amigos estaban ocupados con las palabras de la ley: éste redactó un paradigma⁵⁷ y el otro hizo lo mismo.
- (c) El Santo, bendito sea, dijo: Su celo proviene de mí (שוקיותהון על ידי).
- (d) R. Yehudá dijo: Incluso el aliento que sale de la boca del hombre, como dice: *Job abre su boca con aliento*⁵⁸ (Jb 35,16). Dijo el Santo, bendito sea: Su celo proviene de mí.
- (e) Los rabinos dijeron: Las vidas de éstos serán arrebatadas con un beso”.

R. Nejemyá introduce su relato sin ninguna fórmula que indique que lo que busca es hacer una comparación aclaratoria. Se trata de un caso ficticio, ofrecido con el propósito de explicar a quién se dirige el beso del que se habla en Ct. Los puntos (d) y (e) constituyen un *nimshal* a su manera: apoyándose en el versículo del libro de Job (d), afirman que, igual que en el caso de los

⁵² O «moreno», de acuerdo con la explicación del versículo Ct 1,6: No os fijéis en que estoy morena: es que el sol me ha quemado. Los hijos de mi madre se airaron contra mí; me pusieron a guardar las viñas, ¡mi propia viña no la había guardado!

⁵³ Reproduzco a partir del punto (f) para incluir el contexto de las afirmaciones del *mashal*.

⁵⁴ El sujeto del *nimshal* sigue siendo Israel.

⁵⁵ Donde el sujeto es R. Bun, al que se desea ensalzar en el *mashal*.

⁵⁶ ¡Que me bese con besos de su boca! Mejores son que el vino tus amores.

⁵⁷ Se trata de *binyan ab* (בנין אב). Este fragmento constituye el único sitio donde se cita la regla dentro de Ct R.

⁵⁸ Traduzco así la palabra hebrea הבל. L. F. Girón Blanc la traduce como «en vano». Cf. *op.cit.*, p. 66.

dos amigos estudiando la ley, todos los que lo hacen serán arrebatados de este mundo con un beso.

A favor de su clasificación como *mashal* habla el hecho de que está dentro de una serie de ellos, y que contiene una acción, lo que da pie a que se pueda considerar relato, aunque éste sea breve. Como se verá más adelante, lo diferencia de un *delema* el hecho de que es un caso puramente ficticio.

La fórmula habitual para introducir el *nimshal* es la partícula כן o también הן. Sin embargo en Ct R se dan cinco *meshalim* que carecen de *nimshal*: 2.ii.17.18.19; 76.i.14 y 90.ii.2. Éste no es imprescindible para los autores, dado el evidente paralelismo entre la cuestión expuesta y lo relatado por el *mashal*. Este fenómeno aproxima estos casos a un *heqqesh*, pero, dado que comprenden una narración, aunque a veces sea breve, son inequívocamente *meshalim*. He aquí los tres primeros, que forman una cadena:

—Ct R 2.ii.17.18.19

Este pasaje ilustra la especificación *besos de su boca* de Ct 1,2. Como de la boca de Dios sale el alimento que da la vida al hombre, Dios es comparado a un rey repartiendo alimentos:

- (17a) “R. Yosé b. Janina y los rabinos dijeron: (Es parecido) a un rey que distribuía provisiones a sus legiones a través de sus generales, oficiales y comandantes.
- (17b) Cuando llegó su hijo, le dio la provisión con su propia mano.
- (18a) R. Isaac dijo: (Es parecido) a un rey que estaba comiendo pasteles.
- (18b) Cuando llegó su hijo, le dio la provisión con su propia mano.
- (19a) Los rabinos dijeron: (Es parecido) a un rey que estaba comiendo carne.
- (19b) Pero cuando llegó su hijo, le dio la provisión con su propia mano.
- (19c) Otros dijeron: Se lo sacó de su boca y se la dio a él, pues está escrito: *Porque el Señor es el que da la sabiduría, de su boca nacen la ciencia y la prudencia* (Pr 2,6)”.

Por el contexto en el que se encuentran, el paralelismo es evidente: Dios tiene un trato distinto y personal con Israel, que no tiene con ninguno de los otros pueblos de la tierra⁵⁹. Esto provoca que el *nimshal* resulte innecesario: en realidad, está ya implícito. El fuerte paralelismo entre los tres *meshalim* sugieren la existencia de listas de ellos en uso para los rabinos⁶⁰.

—Ct R 76.i.14

Este pasaje pertenece al comentario a Ct 5,16⁶¹, que finaliza una larga descripción del esposo llena de elogios hecha por la esposa. R. Berekyá reflexiona sobre el hecho de que las alabanzas que se intercambian los esposos sean mutuas. Este *mashal* carece de cualquier *nimshal*, dado que las explicaciones que le preceden son suficientes para advertir el paralelismo:

- (a) “R. Berekyá hizo dos afirmaciones, una en nombre de R. Kahana y otra en nombre de R. Leví.
- (b) En nombre de R. Kahana: Ella lo ensalza y Él la ensalza.
- (c) Ella lo ensalza de arriba hacia abajo⁶² y él la ensalza de abajo hacia arriba⁶³.
- (d) Ella lo ensalza de arriba hacia abajo porque él está en el mundo superior e hizo bajar su Presencia para que habitase entre los criaturas del mundo inferior.

⁵⁹ El contexto de esta idea podría ser incluso el midrás entero, que está jalonado de abundantes referencias al trato preferencial de Dios hacia el pueblo elegido.

⁶⁰ Cf. L.F. Girón Blanc, *op.cit.*, p. 20.

⁶¹ Ct 5,16: Su paladar, dulcísimo, y todo él un encanto. Así es mi amado, así mi amigo, hijas de Jerusalén.

⁶² Cf. Ct 5,11-15.

⁶³ Cf. Ct 7,2-6.

- (e) Y él la ensalza de abajo hacia arriba porque ella está en el nivel inferior y él la hará subir, como dice: *El Señor tu Dios te ensalzará* (Dt 28,1).
- (f) En nombre de R. Leví: (Es parecido a) (ל) un rey que se comprometió con una mujer noble⁶⁴ y dijo: Me gustaría verla.
- (g) Cuando la vio, comenzó a ensalzarla y a alabarla, como está escrito: *Tu talle es como el de una palmera* (Ct 7,8).
- (h) También ella dijo: Quiero verlo. Y cuando lo vio, empezó a ensalzarlo: *Su paladar, dulcísimo, y todo él un encanto*".

El paralelismo entre el amado y Dios está demostrado por la cita del punto (e), que habla directamente del Señor. La mujer noble del punto (f), a la que Dios quiere desposar, es Israel. La cita traída directamente en el punto (h), demuestra que se da por supuesto el paralelismo que tiene lugar y que es evidente para los que leen el texto. Por ese motivo el pasaje no incluye ningún *nimshal*.

—Ct R 90.ii.2

Este caso es parecido al anterior. Gira en torno a la interpretación de la palabra *sandalias* (בנעלים) en Ct 7,2⁶⁵. Dado que se habla de las de la amada, se considera que el pasaje trata de los pasos de los israelitas dirigiéndose a las fiestas de peregrinación⁶⁶. El *nimshal* se considera evidente (en la conciencia de las fiestas de Israel en la época de los autores), por lo cual está ausente. Para el recurso al *mashal*, se toma pie de un juego de palabras o *remez* que figura en el punto anterior:

- (1a) "Otra explicación del versículo: ¡Qué hermosos son tus pies en sandalias (בנעלים), hija de príncipe!
(1b) en dos clausuras (בשני נעלים)⁶⁷ .
- (2a) Dijo R. Jamá b. Janina: (Se parece a) (ל) dos comerciantes que entraron en un pueblo. Uno trató con el otro y dijo a su compañero: Si abrimos los dos a la vez en el pueblo saturaremos el mercado. Abre tú una semana y yo otra".

El *mashal* explica el hecho de que se hable de dos cierres, ya que se trata de dos fiestas diferentes. Después de él, no se dan más explicaciones: se entiende de qué cierres se trata, aunque ni siquiera exista referencia directa a las fiestas en el fragmento⁶⁸.

Por lo general, el mundo del *mashal* en Ct R presenta una gran amplitud teológica y literaria. Son también numerosos los casos en que sirven de desarrollo a otra regla rabínica o de base para poder usarla, en especial *qal wa-Homer*⁶⁹. El mundo de la imaginación rabínica muestra su genio y su destreza en un recurso pedagógico de gran valor en todo el midrás.

⁶⁴ Traduzco así la palabra hebrea de origen griego מטרונה.

⁶⁵ ¡Qué hermosos son tus pies en sandalias, hija de príncipe! Las curvas de tus caderas son como collares, obra de manos de artista.

⁶⁶ La Pascua, las Semanas y las Tiendas.

⁶⁷ O «cierres». La palabra hebrea נעילה guarda gran parecido con sandalia (נעל). Se refiere a la clausura de las dos fiestas de peregrinación más importantes (Pascua y Tiendas). La nueva palabra, sacada por paronomasia, guarda relación con aquélla de la que proviene: los rabinos piensan en las sandalias y en las fiestas en las que éstas son calzadas para dirigirse al Templo de Jerusalén.

⁶⁸ Sí la hay, sin embargo, en el contexto más lejano.

⁶⁹ Esta regla consiste en el razonamiento *a minori ad maius* o inferencia de menor a mayor. Atribuyendo una característica a una cuestión de poco calado, se afirma que un asunto semejante pero más importante poseerá aun más esa característica. Aparece en las tres tablas de reglas rabínicas de la antigüedad clásica rabínica: la de Hillel, la de R. Ismael y la de R. Eliézer b. Yosef (en este último caso dividida en sus casos explícitos e implícitos).

4. El delema: las situaciones reales ejemplificantes

El término *delema* proviene de la transcripción fonéticamente erosionada, según algunos, de la palabra griega δρῦμα⁷⁰, mientras que otros autores se decantan por la opinión de que se trata de un término de origen arameo compuesto por אָךְ («aquí») y אָלְמָא («confirmación»)⁷¹. Denomina ciertos casos cuyo funcionamiento es semejante al de los *meshalim* por consistir en un relato de ciertas acciones de las que se puede extraer una enseñanza para la fe. Sin embargo, se diferencian de ellos por no ser fruto de un relato imaginado, sino proveniente de la vida real, así como por no seguir una estructura similar a aquéllos. En ellos los rabinos dan muestras de la capacidad de obtener alimento para la fe de situaciones de la vida diaria y de aprender de ellas. Se trata de breves pasajes con un cierto significado moral o de fe. Los *meshalim* están creados explícitamente para trasladar una situación de la exégesis a una historia de nuestra imaginación, volviendo a la exégesis con la ayuda de un *nimshal*. En el caso de los *delamot* no hay lugar a éste último. No suele haber una explicación directa de lo que tiene la historia de instructivo, y se deja su comprensión a la inteligencia del lector. Su grado de verosimilitud es diverso.

Se dan 18 casos en Ct R: 1.i.8; 4.v.2; 6.i.9; 10.ii.4e-6; 19.i.7; 33.ii.1; 40.i.23-29; 48.v.16; 74.i.11.12; 78.i.3.5-6; 86.i.1; 88.i.6; 90.iii.5; 103.i.3; 109.i.4 y 111.iii.2.

Numerosos relatos han hallado un lugar dentro del midrás, a veces por motivos aparentemente accidentales, como son, p. ej., el hecho de que a una acción o cosa citada en un versículo, le siga un relato en el que esa acción tiene también algún papel. Así, todos esos relatos están conectados con sus versículos citados, ya sean del Ct o de otros libros. Los *delamot* son de distinto grado de calidad exegetica. En algunos casos, su contribución es muy pobre. En otros, su aportación se asemeja a la ofrecida por otras reglas.

Hay un único caso en todo el midrás en el que se usa explícitamente la palabra *delema* para introducir el relato:

—Ct R 78.i.3

Este ejemplo ha hallado su lugar aquí a través de una cadena de conclusiones que le precede. Al hablar de la recogida de lirios de Ct 6,2⁷², los rabinos lo entienden como los momentos en los que Dios «recoge» del mundo a los justos para llevárselos⁷³. Ese momento, según R. Abajú, tiene que ser el justo, al igual que cuando se pican los higos de una higuera⁷⁴. Es la cita de este árbol la que abre el siguiente relato:

- (a) “Hubo un caso (אָלְמָא) sobre R. Jiyá b. R. Abá y sus discípulos y también, según algunos, sobre R. Aqiba y sus discípulos y también, según otros, sobre R. Yehoshúa y sus discípulos.
- (b) Tenían la costumbre de hacer su sesión y de estudiar debajo de una higuera. Cada mañana el propietario de la higuera madrugaba y recogía sus higos.
- (c) Ellos dijeron: Deberíamos de cambiar nuestro sitio, no sea que él sospeche de nosotros⁷⁵.
- (d) ¿Qué hicieron? Fueron y tuvieron sus sesiones en otro sitio.

⁷⁰ Cf. L. F. GIRÓN BLANC, *op.cit.*, p. 19.

⁷¹ Cf. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the midrashic literature*, Pardes Publishing House, Inc., New York 1950, vol. I y II, p. 300.

⁷² Mi amado ha bajado a su huerto, a las eras de las balsameras, a apacentar en los huertos y recoger lirios.

⁷³ Cf. Ct R 78.i.1.

⁷⁴ Ya que esta acción debe ser hecha también en el momento justo, por el bien del árbol y de los higos. Cf. Ct R 78.i.2d.

⁷⁵ Los rabinos piensan que el dueño recoge los higos tan temprano porque sospecha que podrían querer robarlos.

- (e) El propietario de la higuera se levantó y no los encontró. Él fue y los buscó hasta que los halló y les dijo: Señores míos, ¡había una sola obligación religiosa que estabais haciendo por mí y vosotros me la queréis quitar!
- (f) Ellos le dijeron: ¡Dios nos libre!
- (g) Entonces, ¿por qué habéis dejado vuestro sitio y os habéis ido a hacer vuestras sesiones a otro sitio?
- (h) Ellos dijeron: Estábamos preocupados de que sospechases algo.
- (i) Él les dijo: ¡Dios me libre! Más bien os diré por qué motivo madrugó para recoger mis higos: porque una vez que el sol brilla sobre ellos se agusanan.
- (j) Ellos volvieron inmediatamente a su sitio.
- (k) Un día vieron que aquél no había recogido. Ellos tomaron algunos y los abrieron y descubrieron que estaban agusanados.
- (l) Entonces dijeron: Estaba bien lo que dijo el dueño de la higuera. Y si él conoce el tiempo de sus higos y los recoge, de igual modo el Santo, bendito sea, sabe cuándo es el tiempo de los justos para llevarse los y así los recoge”.

Este ejemplo reúne los elementos característicos de los *delamot*: origen en una cita bíblica (que en este caso precede al ejemplo), episodio de la vida diaria⁷⁶, conclusión referida a Dios⁷⁷. Como muchos de los demás casos, está tomado del contexto de la discusión de la sinagoga, y los rabinos los cuentan en primera persona, extrayendo de anécdotas de la vida diaria enseñanzas edificantes. Se encuentran también historias que sirven para ensalzar algunas figuras eminentes, entre ellos elogios fúnebres.

—Ct R 90.iii.5

Este es un caso tomado de un viaje a Capadocia. Se cita para explicar la expresión *como joyas* en Ct 7,2⁷⁸:

- (a) “Dijo R. Natán: Sucedió que entré a una ciudad de Capadocia y había allí una mujer que había tenido hijos varones y al circuncidarlos se morían. Circuncidó al primero y murió, al segundo y murió, al tercero y murió. Al cuarto lo trajo ante mí y vi su carne débil. Miré y no vi la sangre de la alianza⁷⁹. Me preguntaron: ¿Lo circuncidamos?
- (b) Les dije: Esperad y dejarlo estar hasta que venga la sangre de la alianza. Porque hemos aprendido: *Al niño enfermo no se le circuncida hasta que se cure* (bSab 19,5).
- (c) Lo dejaron estar, lo circuncidaron y volvió a la vida y le pusieron por nombre «Natán» como yo.
- (d) Y de ahí que (diga): *Como joyas* (כמו הלאים)”.

Este ejemplo de la vida real está puesto para reforzar lo dicho en el apartado anterior⁸⁰, en el que se asocia por paronomasia la palabra הלאים con הליים («enfermos»). De esa forma Ct 7,2b quedaría “las curvas de tus caderas son como enfermos...”. La alusión a las caderas da lugar a la asociación con la circuncisión, y por eso R. Natán opina que se está tratando de la circuncisión de los enfermos.

⁷⁶ Intencionalmente ligado, como en la mayoría de los casos, a la gloria del estudio de la Biblia y de las sesiones de estudio. Como se ha visto en el apartado (e), el dueño de la higuera considera este hecho incluso como una obra de piedad religiosa hecha por él.

⁷⁷ A menudo en boca de los rabinos, intérpretes válidos de lo que el episodio real nos aporta.

⁷⁸ ¡Qué hermosos son tus pies en las sandalias, hija de príncipe! ¡Las curvas de tus caderas son como joyas, obra de manos de artista!

⁷⁹ El rabino une la palidez a la falta de sangre.

⁸⁰ Cf. Ct R 90.iii.4.

5. Otras historias ficticias con uso hagádico

En este apartado se trata de historias fantasiosas que proceden de la imaginación rabínica, pensadas y citadas para ayuda o ilustración de lo que se desea aclarar. La mayoría de los casos poseen un carácter típicamente hagádico. Se encuentran 25 en todo Ct R⁸¹: 6.iii.3.7⁸²; 7.i.5aj; 10.iii.2; 12.ii.5ak; 18.iii.1-4; 22.i.6-8; 22.ii.6hx; 32.i.6-7; 35.i.2; 38.ii.27-28; 50.i.1; 71.i.17-19; 76.i.5-7.9; 77.i.1; 82.i.3-83⁸³; 86.i.5; 90.i.4; 93.i.1g-3; 96.i.5-6; 97.i.8.18; 109.i.5 y 111.iii.5-10.

Su paralelismo con el tema tratado es más débil que en los recursos precedentes y, a diferencia del *marshal*, no poseen carácter alegórico, aunque aun así siguen funcionando como ejemplo y basando su uso en el paralelismo.

A menudo, casos que son en realidad ficticios son presentados como si fueran verdaderos (p. ej. diálogos entre Moisés y Dios) pero por el análisis interno del texto y en especial por unir elementos reales o bíblicos con elementos fantasiosos, se percibe que los rabinos no dan muestras de conocer nada sobre su certeza o simplemente los presentan sin ánimo de que los oyentes consideren lo relatado como histórico, sino simplemente como un relato destinado a instruir. Los protagonistas más frecuentes son Israel, normalmente en diálogo, o personajes bíblicos, con Moisés a la cabeza. Éste, en efecto, es el protagonista de cinco historias⁸⁴. Junto a él encontramos, entre otros, a los ángeles⁸⁵, las mujeres de Egipto⁸⁶, el rey David⁸⁷, los patriarcas⁸⁸, los tres jóvenes de Dn⁸⁹, los emperadores de tiempos del Exilio⁹⁰, etc.

—Ct R 22.i.6-8

Este diálogo entre Dios e Israel comenta el final de Ct 2,5⁹¹. En él se busca una suavización:

(6a) "...que estoy enferma de amor (כי חולת אהבה אני).

(6b) Dijo la Asamblea de Israel al Santo, bendito sea: Señor del mundo, todas las enfermedades (הלואים) a las que me sometéis son porque te amo.

(7a) Otra interpretación de la frase *que estoy enferma de amor*.

(7b) Dijo la Asamblea de Israel al Santo, bendito sea: Señor del mundo, todas las enfermedades (הלואים) a las que me someten las naciones del mundo son porque te amo.

(8a) Otra interpretación de la frase *que estoy enferma de amor*.

(8b) 'Aunque esté enferma soy amada por Él' (אהובה אני לו)⁹².

Este ejemplo, cercano a la paráfrasis⁹³, presenta tres enunciados ficticios. Los dos primeros están dirigidos a Dios. En este caso, como en todos los otros, llama la atención la confianza que

⁸¹ Algunos de estos casos contienen dos o más historias seguidas. Cuando ha sido así, los he considerado un solo uso, dado que la creación de historias o de diálogos gira en torno a una misma exégesis.

⁸² Estos dos ejemplos son los que más claramente están presentados como veraces aun siendo ficticios, e intentan mostrar las condiciones que dieron origen a la existencia de Roma.

⁸³ Esta historia comienza en el cap. 82 y cruza hasta el siguiente, ocupándolo por completo.

⁸⁴ Cf. Ct R 7.i.5aj; 10.iii.2; 12.ii.5ak; 80.ii.9-10 y 93.i.1g-3.

⁸⁵ Cf. Ct R 18.iii.1-4.

⁸⁶ Cf. Ct R 32.i.6-7.

⁸⁷ Cf. Ct R 22.ii.6hx.

⁸⁸ Cf. Ct R 50.i.1, en los que aparecen Abraham y Josué en torno a la circuncisión.

⁸⁹ Cf. Ct R 96.i.5-6.

⁹⁰ Cf. Ct R 38.ii.27-28, protagonizado por Darío y Ciro, y 97.i.8.18 en los que el protagonista es Nabucodonosor.

⁹¹ Confortadme con pasteles de pasas, reanimadme con manzanas, que estoy enferma de amor.

⁹² La construcción sintáctica לו אהובה אני da lugar a varias interpretaciones. Sigo la traducción de L. F. GIRÓN BLANC, *op.cit.*, p. 137.

muestra el pueblo hacia su Dios y sus palabras, en la que subyace la consciencia de la excepcionalidad del pueblo. Este caso destaca entre todos ellos: Israel afirma que incluso las enfermedades que Dios le envía son con todo una prueba de amor, y los sufrimientos que le vienen del mundo lo son por el amor que siente hacia su Dios.

El tercero no especifica a quién se dirigen las palabras. La partícula לו en tercera persona al final de la frase hace pensar que Israel no se está dirigiendo a Dios⁹⁴.

—Ct R 71.i.19⁹⁵

Este caso contiene un interlocutor ficticio frecuente en la exégesis hagádica: las letras del alfabeto hebreo hablando con Dios⁹⁶. En este caso, la primera letra habla con Dios en vísperas de la entrega de la Torá en el Sinaí:

- (a) “R. Elezar b. Abuná en nombre de R. Ajá (dijo): Durante veintiséis generaciones estuvo la letra ‘alef’ (א) quejándose ante el Santo, bendito sea: ‘Señor del mundo, me has puesto a la cabeza de las letras del alfabeto, pero no has creado conmigo el mundo, sino con la *bet* (ב),
- (b) como está dicho: Al principio (בראשית) creó Dios el cielo y la tierra (Gn 1,1).
- (c) Le dijo el Santo, bendito sea: Mi mundo y cuanto hay en él no lo he creado sino en atención a la Torá, como está dicho: *El Señor fundó la tierra con sabiduría, afianzó los cielos con inteligencia* (Pr 3,19)⁹⁷.
- (d) Mañana me revelaré y entregaré la Torá a Israel y te pondré al principio de los Mandamientos y empezaré por ti, como está dicho: *Yo (אנכי) soy el Señor, tu Dios* (Ex 20,2)”.

El carácter fantasioso de este género se dirige a un público habituado a sus componentes (la Torá, los Mandamientos) y se deleita en la búsqueda de causas y de relaciones entre ellos.

6. Conclusión

El paralelismo, por tanto, es uno de los procedimientos en los que los rabinos han dado muestra de una mayor capacidad exegética. A través de este recurso nos ha legado joyas de la redacción midrásica. El carácter poco dado a la abstracción de la mentalidad rabínica ha dado como fruto el gran desarrollo de este género a lo largo del panorama de la literatura midrásica. Nos muestran un género que rodeó, entre otras, a la época de Jesús, el cual no desdeñó su uso para exponer su enseñanza sobre el Reino de los Cielos.

Los relatos, cada uno de acuerdo a su carácter, buscan transmitir, haciéndolas fáciles al espíritu humano, verdades sublimes no alcanzables con la razón humana. Como ha sido dicho al principio, esto es válido tanto más en un libro como el Cantar. Los ejemplos aducidos nos dejan ver dos detalles:

—el midrás se aleja en su interpretación del sentido literal del Ct, que se convierte en él, a través de múltiples procedimientos, en la base de una interpretación pascual para uso litúrgico. A semejanza de la versión targúmica, el lector tiene a veces la impresión de encontrarse ante un

⁹³ Es similar a él por la modificación hecha a la frase para que dé con otro sentido. Pero se diferencia de él porque, al igual que en las otras historias, se atribuyen interlocutores a lo relatado.

⁹⁴ En muchas otras historias ficticias Israel cambia de interlocutor entre Dios y las naciones sin solución de continuidad. En este caso podría estar dirigiéndose a esas últimas, dado que han sido citadas en (7b).

⁹⁵ Cito la tercera de tres historias similares.

⁹⁶ En estos diálogos las letras muestran una gran familiaridad con Dios, tal y como la tiene la Torá con Él. De ahí que a menudo vienen a presentarle incluso quejas y a pedirle favores.

⁹⁷ Este versículo asocia la sabiduría y la inteligencia de Dios a la Torá, de acuerdo con la tradición sapiencial.

comentario de los hechos descritos en el Éxodo y en el resto de la Torá que ante la exégesis del libro poético.

—la obra se extiende en multitud de detalles no directamente legados al contenido del libro del que toma su nombre, y da fe de una extensa reflexión acumulada durante siglos. Eso demuestra el vivo papel que tenía el Ct en la vida litúrgica judía, semejante a la del resto de los cinco *megillot*, pero particular por la interpretación alegórico-simbólica del libro y por su uso en la fiesta anual de la Pascua.

Tanto los *meshalim*, con su carácter ficticio, como los *delamot* de la vida real, dan nota de la capacidad de lectura de la historia del pueblo judío, del cual extraía su pedagogía para la transmisión de la fe durante las generaciones. A pesar de la llegada del filtro del patrimonio griego, que cambiaría sustancialmente las necesidades y las formas de la enseñanza hebrea, el pueblo judío ha mantenido su mentalidad y sus formas en la transmisión del mensaje que determina su identidad. Ahí radica uno de los valores principales de los procedimientos de paralelismo.