

Lo que nos enseña Kalá Rabati sobre la redacción del Talmud

What Kallah Rabbati Teaches Us about the Redaction of the Talmud

David Brodsky

dbrodsky@brooklyn.cuny.edu

Brooklyn College, New York

Recibido: 12-02-2016 | Aceptado: 08-12-2016

Resumen

Kalá Rabati es un texto rabínico amoraíta (c. 350–400 de nuestra era) poco conocido con una estrecha relación con el Talmud de Babilonia. Hay pasajes en Kalá Rabati que tienen paralelos en el Talmud con ciertas variantes que exponen el proceso editorial de ambos textos. Además, la manera en que el Talmud se redactó es un enigma para los estudios talmúdicos. Hasta ahora, este análisis ha sido tautológico: se descifra cómo se redactó el Talmud por medio de datos que provienen exclusivamente del Talmud mismo. Este estudio demuestra que Kalá Rabati nos ayuda a descubrir el proceso de edición del Talmud, señalando el importante papel que los transmisores desempeñaron en la redacción de algunos pasajes, constituyendo a veces la voz anónima del mismo.

Palabras claves: Talmud, Literatura Rabínica, Stam, Kalá Rabati, Redacción.

Abstract

Kallah Rabbati is a little-known late amoraic (c. 350–400 CE) rabbinic text with a close relationship to the Babylonian Talmud. Passages in Kallah Rabbati parallel passages in the Talmud with variations that expose the redactional process of both texts. How the Talmud was redacted is one of the enigmas of Talmudic studies. To date, that analysis has been tautological: deciphering how the Talmud was edited from data gathered exclusively from the Talmud itself. This study shows that Kallah Rabbati can be an invaluable aid in uncovering that process, pointing to the transmitters as having played a crucial role in the editing of some Talmudic passages and even at times comprising its anonymous voice.

Key Words: Talmud, Rabbinic Literature, Stam, Kallah Rabbati, Redaction.

Acknowledgements

Quiero agradecer a Juan Carlos Balandrán, Adriana Brodsky, Jordi Gendra, Enriqueta Pellecer y Tomás Jesús Urrutia Sánchez por su apoyo con este artículo.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Brodsky, D. (2016), Lo que nos enseña Kalá Rabati sobre la redacción del Talmud. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 65: 33-58.



1. Introducción: los estratos del Talmud de Babilonia y las teorías sobre su redacción

El movimiento rabínico se desarrolló a lo largo de los seis primeros siglos de nuestra era empezando en Palestina y extendiéndose más tarde a Babilonia. Existe una gran cantidad de textos palestinenses que abarcan largos períodos de tiempo. Estos textos, como la Misná, la Tosefta, el Midrás Halajá, el Midrás Agadá, y el Talmud de Palestina, nos permiten investigar y estudiar el desarrollo del movimiento en esta región y así conocer cuándo y cómo se desarrollaron las ideas y prácticas de los autores y redactores de estos textos. Sin embargo, en Babilonia tenemos (o teníamos) un único texto, y a partir de él hemos tenido que ir averiguando el desarrollo de este movimiento. Por esto mismo, uno de los problemas del estudio del movimiento rabínico en Babilonia es que se basa en la tautología. Más aún cuando todo lo que sabemos tanto de la historia del movimiento rabínico babilónico como de su único texto, el Talmud de Babilonia, procede del estudio de éste mismo. No obstante, podemos deducir a partir del Talmud de Babilonia que aunque para nosotros sea el único texto que tenemos de esta región y de esta época, existían en su época varios textos orales de cuya existencia hoy solo tenemos conocimiento a través de su propia cita en el Talmud.

El Talmud de Babilonia se redactó dando una datación aproximada, a lo largo del s. VI de nuestra era en las escuelas rabínicas de Babilonia, es decir, el Iraq de hoy en día, y recoge las tradiciones, afirmaciones y enseñanzas de rabinos palestinenses y babilónicos de los primeros seis siglos de la era común¹. Aunque no respondería a nuestro concepto actual de «comentario», se puede decir que el Talmud es un comentario sobre la Misná, que es un código legal redactado al principio del siglo III de nuestra era en Galilea². A partir de esa época, el Talmud llegó a ser uno de los textos fundamentales y más importantes del Judaísmo incluso para el Judaísmo actual. Y de los dos Talmudes, el de Babilonia y el de Palestina, el de Babilonia llegó a ser considerado como *el* Talmud, mientras que el estudio del otro pasó a un segundo lugar³. Por eso, determinar cómo se desarrolló y se redactó y los cambios que hubo a lo largo de su transmisión y redacción es algo muy importante para el estudio del Judaísmo.

Aunque el estudio del Talmud de Babilonia tiene el problema de que lo que sabemos de él es solamente lo que podemos aprender a partir de él mismo, y que además no podemos averiguarlo por otros medios, todavía podemos aprender mucho sobre esta obra. Hoy día, los investigadores del Talmud han llegado a un entendimiento complejo e informado de su formación y redacción. Aún a través de una lectura superficial se puede ver que el Talmud tiene diferentes estratos que vienen de orígenes y etapas distintas⁴.

1. Albeck, 1969; Bokser, 1975 y 1980; Halivni, 2007: 28; Weiss, 1954 y 1962.

2. Epstein, 1957: 200; Albeck, 1959.

3. Ginzberg, 1941: 88–110.

4. Aunque el investigador Jacob Neusner, niega este punto de vista, y trata de entender el Talmud como un documento de una redacción y formación única (Neusner, 1993 y 2009), la mayoría de los investigadores no están de acuerdo con

Así, en el Talmud se pueden distinguir estos estratos y etapas mediante las fórmulas que introducen las enseñanzas de los rabinos, lo cual no significa que verdaderamente sean de estos estratos ni procedan de estas etapas ni que precisamente preserven sus verdaderas palabras, pero aun así se distinguen. Por consiguiente, por su forma de citar, podemos llegar a la conclusión de que hay tres estratos en el Talmud.

El primer estrato se introduce con la palabra o fórmula introductoria *tana*, *de-tanya*, *tanu rabanan* y otras que tienen la raíz aramea *tana*, que significa ‘enseñar’, ya que estas citas fueron recibidas como enseñanzas de una época anterior. El Talmud solamente usa esta forma de introducción para citas que vienen, que los transmisores piensan que vienen, o quieren que pensemos que vienen, de la época tanaíta que concluyó con la redacción de la Misná al principio del siglo III de nuestra era⁵.

El segundo estrato se introduce simplemente con la frase *amar Rabí xx* o frases similares que significa ‘dijo Rabí xx’ y se usa para introducir enseñanzas que proceden de la época amoraíta que se inició al concluir la época tanaíta y duró hasta finales del siglo V de nuestra era. Además, se puede averiguar de qué época son las citas de estos dos estratos, o piensan los transmisores que son o quieren que pensemos que son, por los rabinos que citan. Es decir, ya que se sabe básicamente en qué época vivió la mayor parte de los rabinos o por lo menos los más famosos, se puede confirmar que esta forma de introducción conlleva que la cita proviene de esta época⁶.

Evaluar los orígenes del tercer estrato es un poco más complicado por varias razones. Primero, puesto que no hay ninguna fórmula que introduzca los dichos de los rabinos, es decir, son anónimos, no se nos informa de qué época quiere que pensemos que es. Y aunque en cuanto a los dos primeros estratos no podemos estar seguros de su verdadero origen, por lo menos, sí se sabe que se presentan como provenientes de éste y muchas veces podemos averiguar por textos paralelos, por ejemplo, la Tosefta, el Midrás Halajá y el Talmud de Palestina, que sí tienen este origen aunque muchas veces no exactamente palabra por palabra. No ocurre igual con el tercer estrato que casi no tiene paralelos en ninguna otra obra. Sin embargo, podemos distinguir este estrato por su anonimato y por su lengua, el arameo. El primer estrato (tanaíta) está casi siempre en hebreo, el segundo en hebreo o arameo, y el tercer estrato casi solamente en arameo. Y este estrato parece el más importante porque forma el pegamento que mantiene al pasaje unido. En arameo, un tratado de talmud se llama una *masekta* que significa ‘tela’. Siguiendo esta metáfora, los autores del estrato anónimo fueron los tejedores que tejieron la tela con las enseñanzas de los dos estratos anteriores, las cuales constituyeron la urdimbre y la trama de la misma. Es decir que los autores de este tercer estrato parecen

él, y él mismo admite que el Talmud tiene estratos, solo que él piensa que la redacción es tan fuerte y completa que hay que mirarlo como si llegara todo de un escritor único. Nuestra investigación tratará la viabilidad de su teoría.

5. Albeck, 1969: 44–50; Hauptman, 1988.

6. Albeck, 1969: 576–601; Friedman, 1977; Halivni, 2007; Weiss, 1954 y 1962.

ser los que están aportando las enseñanzas de los dos primeros estratos, las explican y las organizan tal como las tenemos organizadas en el Talmud⁷.

Por eso, a partir de los años sesenta y setenta tres investigadores importantes, Abraham Weiss, David Weiss Halivni y Shamma Friedman, idearon la teoría de que este estrato fue el último y esencialmente la voz del redactor⁸. Sin embargo, con el paso de los años se dieron cuenta de que tenían que pulir esta teoría en algunos detalles significativos. Primero, se dieron cuenta de que este estrato no era un solo estrato, sino que albergaba dentro de sí varios sustratos. En 1982, Halivni empezó a dividir el estrato anónimo en tres subcategorías, a las cuales llamó en 1993 «los recopiladores anónimos», «los transmisores anónimos» y «los redactores anónimos»⁹. Según Halivni, el objetivo principal de «los recopiladores anónimos» fue recopilar tradiciones y enseñanzas de las épocas anteriores y agruparlas en pequeños grupos según los temas, algunas para enfrentarlas entre sí y otras para apoyar la una en la otra. En su opinión, este sustrato fue la parte primera del estrato anónimo, incluso se pudo haber originado en la etapa amoraíta. «Los transmisores anónimos» no solamente transmitieron las enseñanzas sino que también las elaboraron y ampliaron. Este sustrato del estrato anónimo también pudo originarse en la etapa amoraíta, pero al menos un par de generaciones después del rabino que llevó a cabo el comentario, pues si no, para Halivni, los transmisores no habrían tenido que comentar sus palabras por sí mismos sino que habrían podido preguntarle personalmente. Finalmente, llegaron «los redactores anónimos» y organizaron las enseñanzas de una forma distinta. Antes, estuvieron más organizadas por temas pero sin tanta relación entre sí. A partir de la reorganización de «los redactores anónimos» esto se convirtió en un estilo que se llama en arameo *šaqła we-tarya* que significa ‘tomar y dejar’ y es una forma de argumentación en la cual las enseñanzas están puestas una frente a la otra en una serie de enfrentamientos y resoluciones sobre una enseñanza¹⁰.

Halivni aporta muchos ejemplos del Talmud para construir su gran teoría sobre el desarrollo de este tercer estrato y a partir de ahí acerca del desarrollo del Talmud entero. El problema, como hemos dicho, es que hasta ahora no hemos conocido otras obras rabínicas de origen babilónico de la misma época para valorar su teoría. Además, como ha demostrado Robert Brody, hay otros ejemplos en el Talmud que nos pueden llevar a otras conclusiones, como que parecen ser de este tercer estrato, pero procederían de la época amoraíta en vez de la época post-amoraíta¹¹.

Sin embargo, en su Introducción a *Baba Batra*, la explicación más reciente y más amplia de su teoría, Halivni propone que el estrato anónimo del Talmud de Babilonia

7. Friedman, 1977; Halivni, 1974, 1982a, 1982b, 1993, y 2007.

8. Halivni, 1968, 1982a, 1982b, 1993, 2003, y 2007; Friedman, 1977, 1983, 1993, y 1997; y Weiss, 1939, 1954, y 1962. Para la historia de las investigaciones sobre la redacción del Talmud de Babilonia, véase también Halevy, 1897–1939; y Kaplan, 1933.

9. Halivni, 1982a: 7; ídem, 1993: 7–11. Su teoría es aún más compleja y ha cambiado a través el tiempo, pero esta sirve como una introducción a sus investigaciones.

10. Para la historia del desarrollo de este estilo, véase Brodsky 2014.

11. Brody, 2008: 213–32.

data completamente de la época post-amoraíta, no imaginando el estrato como monolítico, sino dividiéndolo en varios sustratos de diferentes épocas, atribuyéndolos al período post-amoraíta. Sin embargo, su argumento de que el sustrato es totalmente post-amoraíta es un poco engañoso. Halivni pasa la mayor parte de su tiempo argumentando en contra de la teoría antigua de que el Talmud fue editado por Rab Aši y Rabina al final del período amoraíta —y por lo tanto, la voz anónima del Talmud sería en gran medida de ellos. A pesar de que Halivni ofrece efectivamente suficientes pruebas de que Rab Aši no pudo haber sido el autor de todas las declaraciones anónimas del Talmud, demostrando que Rab Aši parece ignorar algunas de estas declaraciones anónimas y que otras contradicen sus propias declaraciones, la propuesta de que Rab Aši fuera el autor del estrato anónimo del Talmud ya ha sido desacreditada en el mundo académico, y desaprobada no necesariamente demuestra que la parte anónima del Talmud sea completamente post-Rab Aši¹². Como Halivni mismo afirma, el Talmud no parece haber pasado por una única y completa redacción¹³. La voz anónima no es monolítica o universal. Por eso, ya que él ha demostrado que el estrato anónimo no proviene de un solo autor o grupo de autores, pues los ejemplos de material anónimo post-amoraíta ya no prueban que el resto del estrato anónimo sea post-amoraíta. Halivni está demasiado atrapado en el hecho de que la voz anónima a menudo no entiende las diversas enseñanzas de los rabinos amoraítas. Para Halivni, esta es la prueba de que este material anónimo tendría que ser de mucho más tarde, ya que, si no, habrían podido pedir la opinión del rabino en cuestión¹⁴. Sin embargo, cualquier tipo de obstáculo, incluyendo la geografía o, a veces, la falta de consciencia de que estuvieron malinterpretando la enseñanza, podría haber impedido que el autor de un pasaje anónimo pidiera al rabino en cuestión que se lo aclarase. Además, incluso si ello implica una cierta probabilidad de que esta interpretación anónima provenga de un período posterior a la muerte del rabino cuya enseñanza se estuvo comentando esto no implica que ese pasaje anónimo sea post-amoraíta, sino simplemente posterior a aquel rabino amoraíta, o, por lo menos, posterior a su enseñanza. Y, aunque haya pasajes anónimos que malinterpreten enseñanzas rabínicas provenientes del final del período amoraíta probablemente sean post-amoraítas, lo cual no demuestra que otros pasajes anónimos también deban ser post-amoraítas.

Esto no quiere decir que la teoría de Halivni sea completamente incorrecta. Más bien, esto señala dos asuntos importantes. En primer lugar, que comprobar la fecha del estrato anónimo del Talmud únicamente desde el propio Talmud a falta de cualquier fuente externa con la cual pudiéramos comparar los datos es inherentemente problemático. En segundo lugar, si bien Halivni lleva razón cuando afirma que la voz anónima parece ser la voz dominante de la mayoría de los pasajes—la voz de la persona o las personas que elaboraron el pasaje como lo conocemos—todavía tenemos que deter-

12. Halivni, 2007: 66–82.

13. Halivni, 2007: 115–18.

14. Halivni, 2007: 112–15.

minar con más detalles cómo el pasaje se desarrolló y evolucionó dentro del período talmúdico y quiénes estuvieron detrás de él.

No obstante hoy en día tenemos dos textos—Maseket Kalá y los primeros dos capítulos de Kalá Rabati—que recientemente han sido identificados como de origen babilónico y del período amoraíta, los cuales podemos usar para verificar y pulir estas teorías del desarrollo del Talmud¹⁵. Es decir que no solamente son de la región y época del Talmud en general sino que son específicamente del período amoraíta, un período del cual no hemos tenido ningún texto redactado en Babilonia, inclusive el Talmud mismo, el cual habría sido redactado en el período post-amoraíta. Gracias a estas dos obras, podemos ver por primera vez cómo era un pasaje talmúdico en Babilonia en el período amoraíta. Además, como tienen bastantes paralelos con el Talmud de Babilonia, podemos comparar los pasajes y ver qué etapas se desarrollaron primero y cuáles después, cómo se preservaron y transmitieron las enseñanzas y cómo se redactaron los pasajes del Talmud.

Comparando los pasajes paralelos entre el Talmud de Babilonia y los primeros dos capítulos de Kalá Rabati se comprueba que hubo un material anónimo que existió en el período amoraíta, y que la estructura general del pasaje talmúdico es en general amoraíta, pero también demuestra que las palabras individuales de la voz anónima del Talmud de Babilonia son en gran medida post-amoraítas¹⁶. Significativamente, también se pone de manifiesto que las diferencias entre las versiones son en gran parte producto de la transmisión. Es decir, los transmisores desempeñaron un papel importante en el desarrollo y la evolución de los pasajes talmúdicos, y tal vez deberíamos entender a los transmisores como la «voz del estrato anónimo». Esto no significa que no haya otras personas o grupos que hayan contribuido al estrato anónimo, sino que, ya que es una forma de literatura oral, su voz es literalmente la voz de los transmisores y no podemos evadinos de esta realidad que ha impactado en la formación del Talmud de una manera bien profunda¹⁷.

Este importante rol de los transmisores aún puede explicar la pregunta de Halivni de por qué estos autores optaron por ser anónimos mientras que los nombres de los autores de las enseñanzas amoraítas sí se registraron. Si los autores del material anónimo en gran parte se vieron a sí mismos como transmisores en vez de rabinos, serían menos propensos a citar el material con su propio nombre. Esto no quiere decir que nunca hubiera rabinos involucrados en la transmisión, ya que, sin duda, nos encontramos con historias de varios rabinos que se sientan y transmiten enseñanzas delante de otros rabinos. Más bien, queremos decir que en su papel como transmisores, no se vieron a

15. Brodsky, 2006: 34–86 y 179–217.

16. Brodsky, 2006: 263–378. Cf. Kalá Rab 1:1 con bKet 7b–8a, Kalá Rab 1:10 con bYeb 60b, Kalá Rab 1:11–16 con bNed 20a–b, Kalá Rab 1:16 con bYeb 69b y bQid 75a, Kalá Rab 1:17–23 con bGit 70a y bKet 77b, Kalá Rab 1:18 con bGit 70a, Kalá Rab 1:20 con bBer 40a, Kalá Rab 1:23 con bPes 112b, Kalá Rab 2:2 con bYom 84a, Kalá Rab 2:4–8 con bNid 13a–b, Kalá Rab 2:5 con bKet 77a, Kalá Rab 2:8 con bKet 65a, Kalá Rab 2:13 con bKet 66b–67a, y Kalá Rab 2:16 con bPes 108a.

17. Cf. Halivni, 2007: 103–11.

sí mismos como creadores de las enseñanzas (la actividad de un rabino), sino como meros transmisores de pasajes. Parece ser que se vieron a sí mismos más como vasos de recepción y transmisión que como actores desempeñando papeles importantes en la evolución y el desarrollo del pasaje.

En su libro, recientemente publicado, Moulie Vidas también ha criticado la teoría de Halivni, particularmente su argumento de que los autores del estrato anónimo se vieron a sí mismos como humildes reconstructores de los argumentos del pasado (aunque Halivni se da cuenta de que realmente son innovadores en su análisis, él propone que los autores del estrato anónimo no se vieron a sí mismos de tal manera)¹⁸. Por lo tanto, especialmente en su concepción del motivo y la autopercepción de los autores del estrato anónimo, Vidas no está de acuerdo con Halivni y la escuela de académicos que han seguido su camino. Vidas ofrece ejemplos en los cuales los autores del estrato anónimo construyen el pasaje con cuidado y atención para subvertir el mensaje de sus predecesores aún mientras ellos presentan estos mismos pasajes como humildes indagaciones que tienen el solo motivo de descubrir y entender los mensajes de sus predecesores.¹⁹ Desde el punto de vista de Vidas, los autores del estrato anónimo no son transmisores humildes de las ideologías de sus predecesores, sino astutos manipuladores tanto de las tradiciones que han heredado como de los futuros herederos de los pasajes que estuvieron construyendo.²⁰

Por un lado, Vidas sin duda está en lo correcto cuando declara que hay pasajes en los que los autores del estrato anónimo están construyendo, manipulando, y cambiando el mensaje que han recibido, aun cuando él no fue el primero en descubrirlo. Cómo los autores del estrato anónimo del tratado Avodá Zará del Talmud de Babilonia manipularon y alteraron el material que recibieron del Talmud de Palestina fue en gran parte la tesis del libro *A Talmud in Exile* escrito por Alyssa Gray, y yo mismo propuse que los redactores del pasaje del Talmud de Babilonia Nedarim 20a–b reorganizaron y reconstruyeron el pasaje de Maseket Kalá 8–10 intencionalmente para cambiar el mensaje para que estuviera en consonancia con su nuevo objetivo²¹. Como Vidas, he descubierto varios pasajes como estos, y espero pronto poder escribir varios artículos sobre algunos de los más interesantes. Por lo tanto, estoy de acuerdo con él en la existencia de este tipo de pasaje talmúdico. Donde me distancio de él es en la tesis de que todos los pasajes talmúdicos estuvieron construidos con esta agenda oculta, y que entonces los redactores del Talmud fue un grupo que se opuso al grupo de los transmisores. Algunos pasajes talmúdicos, como voy a presentar más adelante, se explican mejor como producto de transmisores que están intentando reconstruir los pasajes que ellos recibieron y que están luchando por recordar y entender. Sin embargo, la existencia de estos pasajes no niega el hecho de que otros pasajes son el producto de redactores que están tratando de

18. Vidas, 2014: 24.

19. Vidas, 2014: 45–111.

20. Vidas, 2014: 115–49.

21. Gray, 2005; Brodsky, 2006: 67–80.

subvertir lo que han recibido de sus predecesores. Halivni mismo propuso en su amplia traducción a Baba Batra que el Talmud de Babilonia no ha sido redactado, o sea, no ha recibido una redacción única y compleja, es decir que no ha habido un grupo particular con una única intención detrás del estrato anónimo del Talmud. Si estoy en lo cierto al sugerir que los transmisores jugaron un papel importante en la composición de este estrato, entonces la voz de este estrato desde un determinado punto de vista es la voz de cada transmisor de cada pasaje cada vez que toma de la palabra a través del período completo del corpus literario. Este papel de los transmisores tuvo su fin solamente con la transición del Talmud desde una forma de literatura oral a su forma actual como literatura escrita. Este punto se puede demostrar por medio de una comparación entre los pasajes paralelos entre Kalá Rabati y el Talmud, uno de los cuales voy a presentar aquí²².

2. Kalá Rabati: su origen e historia

Kalá Rabati es un comentario talmúdico sobre el tratado rabínico Maseket Kalá, el cual, por su parte, es uno de los textos recogidos en la colección llamada «Tratados menores», textos que si bien son parecidos a la Misná y a la Tosefta no formaron parte de éstas. El nombre de «Tratados menores» se debe a que dichos textos se publicaron en los últimos siglos al final de un orden del Talmud, dentro del Talmud de Babilonia. Si bien la mayor parte de la población entendió que se trataba de unos tratados menores dentro del Talmud, realmente no lo son. No obstante, el motivo por el cual se les dio ese nombre («tratados menores») parece ser que es la relación estilística y el parecido formal que guardan con la Tosefta y la Misná, si bien, como hemos dicho, no son conocidos como tratados de estas obras. Sin embargo, ya que esta colección, los tratados menores, no es sino un mero receptáculo para poner todas las obras que no tenían un lugar propio, ni el nombre ni los otros textos nos dicen mucho los unos de los otros, porque aunque algunos puedan estar relacionados entre sí, es igualmente posible que no guarden relación alguna. Es decir, que sin probarlo no podemos presuponer relaciones entre ellos²³.

Maseket Kalá es un tratado que versa sobre diferentes temas empezando por las relaciones inapropiadas entre hombres y mujeres, especialmente, entre un hombre y su mujer y terminando con la importancia de cuidar las enseñanzas tal como son, así como la cita correcta del rabino. Aunque sus temas son muy interesantes y sobre ellos he escrito bastante²⁴, para este artículo lo que nos importa es su origen, su fecha de redacción y su relación con el Talmud de Babilonia porque lo que nos importa aquí es saber qué nos enseña Maseket Kalá y los dos primeros capítulos de Kalá Rabati acerca del desarrollo y

22. Para ver ejemplos, véase nota 16.

23. Brodsky, 2006: 3–4; cf. Strack – Stemberger, 1996: 225; y Cohen, 1963.

24. Brodsky, 2006.

la redacción del Talmud de Babilonia. Maseket Kalá se nos ha dado a conocer desde su principio y se nos ha preservado en varios lugares tales como en el manuscrito Munich 95 del Talmud de Babilonia y en el Maḥzor Vitry, que es un libro de oraciones medieval hecho en Europa para las fiestas judías y que incluye varios textos de interés²⁵.

Kalá Rabati no tiene la misma historia, ya que se perdió y solamente se volvió a encontrar en 1864 por medio de un manuscrito que acababa de ser descubierto²⁶. Sin embargo, lo conocieron en la Edad Media e incluso después aunque solamente por determinadas comunidades gracias a un par de manuscritos que se preservaron. Como tenemos solamente cinco manuscritos, y dos de ellos de forma incompleta, es difícil saber con certeza qué partes constituyen el texto²⁷. Tal como aparece desde su primera publicación en el siglo XIX, Kalá Rabati se nos ha dado a conocer compuesto de nueve o diez capítulos, según los manuscritos, siendo los dos primeros un comentario talmúdico sobre Maseket Kalá y los demás tratan partes de algunos de los tratados menores, habiendo además una parte dedicada al último capítulo de Pirquei Abot (la Sabiduría de los Padres).

Pero esto es así solo si tenemos en cuenta la forma en la que ha sido publicado. Según dos manuscritos, Moscú 289 y 476, el texto lo constituyen solamente los dos primeros capítulos y termina diciendo al final «han concluido los capítulos de Maseket Kalá, su Misná y Talmud [comentario]». De esta manera, según estos dos manuscritos los otros capítulos que conocemos por publicación no forman parte de la misma obra que los dos primeros. Y apoyando esta conclusión, el primer comentario que constituye el único comentario de la Edad Media que tenemos sobre Kalá Rabati comenta solamente los dos primeros capítulos y parece ser que su autor, Abraham ben Natan ha-Yarḥi (nacido aprox. 1155 de nuestra era), no había tenido los demás capítulos, o por lo menos no los conoció como partes del mismo texto²⁸. Además, de los otros tres manuscritos (Parma 2785, JTS 10484 y Bar Ilan 171) en el más antiguo e importante, Parma 2785, escrito en el año 1289 de nuestra era, nos faltan las páginas que habrían contenido la parte crucial para nosotros donde aparecería escrita la fórmula de cierre «se ha terminado el capítulo» o «se ha terminado el tratado», *selēq pirqa* o *selēq masekta*, lo cual nos habría informado de si su escritor consideró estos como capítulos distintos del mismo texto o como textos distintos que agregó y reunió en su manuscrito. Solamente en dos manuscritos se nos indica que sus escritores conocieron los nueve o diez capítulos como un texto íntegro. Por consiguiente, a través de los manuscritos no sabemos si la integración de los capítulos en una misma obra ocurrió desde la primerísima redacción del texto o solamente ocurrió a través de su transmisión en los siglos siguientes. Pero, según

25. Maḥzor Vitry §528 (*hilkot kalah*).

26. Ms. JTS 10484; Coronel, 1864.

27. Mss. Parma 2785 (De Rossi 327), JTS 10484, Moscú 289, Moscú 476, y Bar Ilan 171.

28. Ha-Yarḥi, 1906. Aunque es posible que le interesasen solo estos dos capítulos del texto, vamos a ver enseguida que por otras razones parece ser que los dos primeros capítulos de Kalá Rabati no han formado parte del mismo texto que los demás.

esta evidencia, y aún más según lo que vamos a ver en seguida, parece ser que debido a que estos nueve o diez capítulos son casi los únicos que tenemos de estilo talmúdico sin que formen parte de alguno de los dos talmudes, ya sea el de Babilonia o el de Palestina, todo parece indicar que dichos capítulos fueron reunidos en los manuscritos uno tras otro a través del tiempo de tal manera que se han conocido como un único texto.

La evidencia más segura de que los demás capítulos no forman parte del mismo texto junto con los dos primeros viene por la terminología talmúdica que se encuentra en las dos partes, la cual demuestra ser distinta lingüísticamente cuando examinamos la jerga de las dos partes con un análisis estadístico. Puesto que son comentarios talmúdicos, estos capítulos tienen los tres estratos de los cuales ya hemos hablado. Su tercer estrato está escrito en arameo, es un texto anónimo y usa construcciones sintácticas conocidas por el Talmud de Babilonia, como *'ela' me-'atah*, *ha' be-...ha' be-...*, *ha' 'ika'*, y *haki nami*. Como ya hemos dicho, solo el segundo y el tercer estrato emplean el arameo, pero las construcciones sintácticas que usan los dos primeros estratos no siempre son iguales. Muchas de las expresiones rabínicas que ocurren en el tercer estrato no aparecen en el segundo. Es decir, muchas de estas expresiones solo aparecen anónimamente y nunca atribuidas a ningún rabino. Pero, hay otras que están atribuidas a rabinos del período amoraíta. Cuando buscamos las expresiones arameas que encontramos en los dos primeros capítulos de Kalá Rabati en el Talmud de Babilonia, descubrimos que el 96% de ellas (45 de las 47) se encuentran en enseñanzas atribuidas a rabinos del período amoraíta. Las expresiones rabínicas de los otros capítulos de Kalá Rabati, al contrario, aparecen solamente un 64% de ellas (69 de las 108) en el Talmud de Babilonia estando atribuidas a rabinos y un 36% de ellas aparecen en el Talmud solamente en el estrato anónimo²⁹. Aunque es cierto que es difícil saber con certeza si tal frase en tal cita fue dicha verdaderamente por tal rabino, lo bueno de un análisis estadístico es que por medio de este se puede evitar el problema metodológico de la incertidumbre de las citas, porque aunque en cada caso no se pueda estar seguro de la cita, quiero decir, de la atribución, de dónde comienza y termina y de las palabras exactas que usó tal o tal rabino en su enseñanza «original», cuando se agregaron, si las dos secciones de Kalá Rabati son del mismo texto, redactadas al mismo tiempo por el mismo grupo, las expresiones rabínicas en las dos deben de tener las mismas opciones de estar presentes en las enseñanzas en el Talmud de Babilonia atribuidas a los rabinos. (Es decir, aunque las citas, las atribuciones y las enseñanzas del Talmud de Babilonia fuesen completamente inventadas y no fuesen fieles a sus supuestas raíces amoraítas, las expresiones de los dos primeros capítulos de Kalá Rabati deberían de tener las mismas opciones de ser encontradas entre las citas amoraítas del Talmud que las expresiones de los otros capítulos de Kalá Rabati y si hubiese alguna diferencia entre ellos debería de ser solamente por azar).

29. Qué se considera una expresión rabínica y calcular exactamente cuántas hay en cada sección de Kalá Rabati es algo un poco subjetivo, pero esto no va a sesgar el análisis estadístico siempre y cuando el que los escoja no lo haga de una manera prejuiciosa, es decir sabiendo ya cuáles se atribuyen a rabinos y cuáles no.

Pero, según un análisis estadístico, las opciones de que hubiera habido tanta diferencia lingüística entre las dos secciones de Kalá Rabati al azar (es decir que la diferencia sería al azar en vez de producto de sus orígenes individuales) son menos de cuatro por cada cien mil veces que ocurra, según un análisis de *ji cuadrada* (X^2), dando un valor P de 0.0000358 cuando según las normas estadísticas un valor P menor de 0.05 basta para confirmar que la ocurrencia no es un producto del azar. Entonces, seguramente esta diferencia no fue por casualidad y tenemos que ver los dos primeros capítulos de Kalá Rabati como distintos en su forma lingüística del resto de capítulos de la obra. Es decir que no forman parte de un mismo texto y no derivan del mismo origen³⁰.

Lo que hemos probado es que en su forma lingüística los dos primeros capítulos de Kalá Rabati son amoraítas y los demás post-amoraítas. Y aunque una gran parte de sus expresiones se encuentran atribuidas a rabinos amoraítas (y por eso uno puede pensar que son amoraítas), aun en el Talmud de Babilonia el tercer estrato preservó buena parte de estas expresiones más o menos tal como se encuentran en el segundo estrato. Es decir que la forma lingüística del tercer estrato del Talmud de Babilonia no excluye las expresiones anteriores sino que más bien pone de manifiesto que tiene formas lingüísticas posteriores además de las formas más tempranas. Sin embargo, la estadística en sí no puede probar ni de dónde ni cuándo se originaron las dos partes porque la estadística en sí solamente nos dice que la distribución de las expresiones rabínicas en las dos secciones no es al azar, y entonces nos dice que no son un solo texto, pero no nos puede decir por qué estas dos secciones contienen sus propias formas lingüísticas ni cómo llegaron a contenerlas. Para eso necesitamos revisar las diferentes posibilidades hasta que veamos cuáles suenan lógicas y cuáles no. Lo más obvio es que cada una de las dos venga de la época a la que pertenece su forma lingüística. Es decir que lingüísticamente los dos primeros capítulos de Kalá Rabati son amoraítas, porque son de esa época y los demás lingüísticamente son post-amoraicos siguiendo el mismo argumento. Pero debemos admitir que hay otras posibilidades aunque cuando las revisemos no parezcan probables.

También es *posible* que una persona o un grupo haya tratado más tarde de falsificar enseñanzas nuevas de manera pseudepigráfica como si su texto fuese de la época amoraíta pero entonces tendríamos que postular que este grupo posterior habría tenido una sensibilidad lingüística tal sutil para las expresiones rabínicas amoraítas que habrían podido distinguirlas de las de la época post-amoraíta aunque para nosotros si no fuera por medio de la búsqueda por el ordenador sería casi imposible reconstruir las expresiones lingüísticas amoraítas y separarlas de las post-amoraítas. Es decir que es muy improbable postular que hubiera personas que pudieron reconstruir el lenguaje amoraíta tan fiel y correctamente sin revelar su posterioridad a través de algunos errores lingüísticos.

Otra posibilidad es que los dos primeros capítulos vengan de un grupo post-amoraíta que se separase del grupo que produjo el Talmud de Babilonia y que preservara solamente las formas antiguas sin desarrollar las formas post-amoraítas junto con el Talmud.

30. Véase Brodsky, 2006: 185–95.

Pero postular un grupo nuevo que tuviera tanta conexión con el grupo que produjo los primeros dos estratos del Talmud (porque como veremos enseguida los dos primeros capítulos de Kalá Rabati están vinculados con los primeros dos estratos del Talmud de Babilonia pero no con el tercer estrato)³¹ cuando no tenemos ninguna evidencia por medio de este texto ni de ningún otro de la existencia de tal grupo es menos probable que simplemente proponer que son de la época amoraíta como parecen ser y como sabemos que sí hubo un grupo. Pero aun si esta última hipótesis fuera correcta no nos trastocaría mucho nuestra consideración del tema porque si este grupo realmente se hubiese separado tan completamente del grupo que produjo el Talmud de Babilonia y hubiese preservado tan fielmente las expresiones rabínicas de la etapa amoraíta todavía nos enseñaría cómo fueron las enseñanzas y las transmisiones rabínicas en la etapa amoraíta antes de su evolución por manos de los redactores del Talmud de Babilonia. Y por eso, sea como sea, los dos primeros capítulos de Kalá Rabati son muy importantes para nuestro entendimiento del desarrollo del Talmud de Babilonia.

3. Comparando Kalá Rabati con el Talmud de Babilonia

De este modo, lo que nos enseña una comparación entre los dos primeros capítulos de Kalá Rabati y el Talmud de Babilonia es que aunque las enseñanzas y transmisiones de opiniones de rabinos de los primeros dos estratos no fueron preservadas perfectamente con los *ipsissima verba* de su primera declaración, sin embargo los transmisores debieron preservar básicamente la jerga rabínica de esta etapa. Lo que no podíamos probar antes era el grado de preservación de las tradiciones y especialmente de la lengua del segundo estrato babilónico mantenido por los transmisores amoraítas y post-amoraítas, pues solo teníamos un solo texto que lo preservase. Sin embargo, ya con este descubrimiento de que hay una obra que no forma parte del Talmud de Babilonia, que proviene de Babilonia de esta etapa pero no pasó por su redacción y que contiene la terminología rabínica del segundo estrato del Talmud de Babilonia (el amoraíta), esto nos demuestra que el Talmud de Babilonia conserva las expresiones rabínicas de esta etapa anterior. Y esto debe de ser porque como esta forma se preservó en dos obras diferentes redactadas por grupos distintos nos demuestra que existía esta forma de expresarse y que los transmisores de las tradiciones de las enseñanzas amoraítas dentro del Talmud de Babilonia la preservaron más o menos en forma idiomática fiel³². Este hecho apoyan

31. Véase también la segunda parte de mi libro (Brodsky, 2006: 179–419), en la cual lo demuestro más a fondo.

32. Porque solamente a tenor de la segunda posibilidad mencionada anteriormente según la cual postulamos que los redactores de los dos primeros capítulos de Kalá Rabati habían formulado sus frases idiomáticas por medio del estudio del segundo estrato del Talmud de Babilonia tratando de imitarlo tenemos la posibilidad de que esta forma de expresarse pudiera ser artificial. Sólo entonces podemos imaginar la posibilidad de que los redactores del Talmud inventaran una forma de expresión que la usaran solamente en su segundo estrato y que los redactores de los dos primeros capítulos de Kalá Rabati lo imitaran en su obra. Pero esto, como ya hemos dicho, es muy difícil de proponer por varias razones. Primero, ya que parece ser que los redactores de los dos primeros capítulos de Kalá Rabati no conocen el Talmud de Babilonia, ni los dos primeros estratos en la forma que aparecen en el Talmud de Babilonia (como vamos a ver ensegui-

Halivni, Yaakov Elman y los de su escuela en contra de Jacob Neusner, quien postula que el papel que desempeñó el redactor fue tan significativo y completo que, aunque sí hay tradiciones dentro del Talmud ya son tan infieles a sus orígenes que hay que hablar de ellas solamente como obra del redactor³³. Pero este descubrimiento, que el Talmud de Babilonia sí preserva la forma de expresión amoraíta cuando cita rabinos de este periodo, nos demuestra que sí podemos y debemos ver este segundo estrato como una parte anterior dentro del Talmud.

El hecho de que ya sepamos que los transmisores amoraítas y post-amoraítas básicamente preservaron la forma de expresión amoraíta cuando citaron a rabinos amoraítas no quiere decir que ellos no se equivocaran en su transmisión y que tengamos que entender que entonces estas enseñanzas estén preservadas perfectamente palabra por palabra tal como las dijo tal o tal rabino. Al contrario, los paralelos entre los dos primeros capítulos de Kalá Rabati y el Talmud de Babilonia demuestran que las enseñanzas sí cambiaron por medio de los transmisores, aunque ellos preservaron básicamente la terminología rabínica de ellas. Esta aparente contradicción es particularmente reveladora. ¿Cómo es posible guardar la jerga rabínica y a la vez no guardar en su forma correcta las palabras mismas? Esto parece ser consecuencia de su forma de transmisión y de cómo y cuándo añadieron los cambios entre sí. Tal como ya demostró Yaakov Elman, que en esta época las enseñanzas en Babilonia habían sido preservadas y transmitidas por medio oral³⁴, parece ser que los cambios ocurrieron por medio de transmisores que conocían bien la forma amoraíta de hablar aunque fueran seres humanos que se equivocaran de vez en cuando en su memorización precisa.

Las diferencias entre los paralelos del Talmud de Babilonia y los dos primeros capítulos de Kalá Rabati nos revelan el proceso de transmisión de este período. El hecho de que fueran fieles a las formas de expresión rabínicas, a la vez que no lo fueran a las palabras mismas, nos revela la probabilidad de que (1) los cambios ocurrieran por medio de transmisores que conocían esta forma de hablar, en la etapa amoraíta misma y/o en la etapa post-amoraíta pero todavía bien acostumbrados a esta forma de hablar, y (2) como vamos a ver enseguida, no memorizaron los pasajes palabra por palabra sino que las memorizaron por medio de su estructura lógica y usando la jerga rabínica que preservaron de forma correcta como guías de la estructura. Pasemos ya a un ejemplo que nos ayude a ver esto.

da) ni el tercer estrato que casi no tiene paralelo ninguno entre ellos, es bien difícil proponer que los redactores de los dos primeros capítulos de Kalá Rabati hayan estudiado el segundo estrato del Talmud (que por esta hipótesis estamos proponiendo que lo han falsificado) sin conocer el Talmud. Además, aun si propusiéramos que los redactores de los dos primeros capítulos de Kalá Rabati conocieron el Talmud de Babilonia pero quisieron falsificar su obra como si hubiera sido del segundo estrato—de la etapa amoraíta—sin ordenadores para reconstruirla sería difícil imaginar que ellos tuvieran la habilidad de distinguir y reconstruir el lenguaje de este estrato tan fielmente sin equivocaciones. Es decir que quedamos solamente con las dos demás opciones mencionadas anteriormente por las cuales debemos entender el lenguaje de este estrato como preservación del lenguaje de la etapa amoraíta.

33. Elman, 1999; Halivni, 1982a, 1993 y 2007. La obra de Neusner es demasiado grande para citar todas sus publicaciones, pero véase, por ejemplo, Neusner, 1993 y 2009.

34. Elman, 1999: 52–99; y Ephrat – Elman, 2000: 107–37.

תלמוד בבלי מסכת נדה דף יג עמוד ב כ"י
רומא 111

כלה רבתי פרק ב הלכה ד (a)

תנו רבנן הגרים והמשחקין בתינוקות מעכבין
את המשיח

1. תניא: גרים ומוציאים שכבת זרע לבטלה,
מעכבים את המשיח.

בשל' גרים כדר' חלבו דא"ר חלבו קשים גרים
לישר' כספחת (b)

2. בשלמא מוציאים שכבת זרע לבטלה, דאמר
ר' יוחנן: אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות
שבגוף, דכתיב (ישעיהו נז:טז) כי רוח מלפני
יעטרף ונשמות אני עשיתי;

אלא משחקין בתינוקות מאי היא אילימא משכב
זכור בני סקילה ניהו אלא דרך איברים בני מבול ניהו
אלא דנסבו קטנות דלאו בני אולודי ניהו דאמ' ר' (c)
יוסי איובן דוד [בא] עד שיכלו כל הנשמות שבגוף
שנ' כי רוח מלפני יעטרף ונשמות אני עשיתי

3. גרים (d) – מאי טעמא? דתניא: קשים גרים
לישראל כספחת, שנאמר (ישעיהו יד:א) ונספחו
על בית יעקב (f).

NOTAS

- (a) La versión de Coronel se usó como texto base con las variantes importantes marcadas abajo.
- (b) En versiones paralelas en otras partes del Talmud de Babilonia adjuntan el respaldo bíblico que tenemos en la versión de Kalá Rabati. Para una explicación de las posibilidades entre todas estas versiones, véase Brodsky, 2006: 273–88.
- (c) Mss. Moscú 289 y 476 conservan esta palabra en hebreo (šene'emar) como el resto de la oración en lugar de la palabra en arameo (*diiktiv*).
- (d) Mss. Moscú 289 y 476 contienen aquí la adición de la palabra *ela* ('pero') que junto con la expresión anterior *bi-šelama* ('tiene razón') forma parte de la construcción sintáctica *bi-šelama...ela*. Como la versión de los demás manuscritos es el *lectio difficilior*, porque la forma más común en el Talmud es con la palabra *ela*, es probable que ésta sea una corrección del escriba y encontremos muchos ejemplos de estas correcciones por mano del escriba de estos dos manuscritos o por mano de un escriba anterior. Sin embargo, la forma sin la palabra *ela* es importante porque preserva la forma más antigua y auténtica al período amoraíta tal como encontramos citada a rabinos amoraítas dentro del Talmud de Babilonia. Para saber más sobre esta construcción sintáctica y su historia, véase Brodsky, 2006: 202–4.
- (e) Según los manuscritos (Munich 95, y Vatican 113 y 127 de b.Nid 13b; mss. Munich 95 y 141, Oxford 367 del paralelo en b.Yeb 62a; mss. Munich 95 y 141 y Oxford 367 del paralelo en b.Yeb 63b; y mss. Cambridge TS F1 (2) 11, París 1337, JTS R15, y Munich 95 del paralelo en b.AZ 5a) hay muchas variaciones en esta atribución, ya sea a Rab Yosef, Rabí Asi, Raḅ Asi, y Rabí Yosi (José), aunque la mayoría muestra la versión Rabí Asi.
- (f) Mss. Moscú 289 y 476 adjuntan un respaldo bíblico de Lev 14,56 que también aparece en la versión de esta declaración en bQid 70b. Para una explicación de las posibilidades para entender cómo puede ser que estas variaciones ocurrieran, véase Brodsky, 2006: 273–88.

El Talmud de Babilonia, Nidah 13b
(manuscrito Vaticano 111)

Kalá Rabati 2,4

1. Nuestros rabinos enseñaron, «Los prosélitos y los que juegan con niños retrasan al Mesías.»

Está enseñado, «Los prosélitos y los que se sacan el semen inútilmente retrasan al Mesías.»

2. [Esta enseñanza sobre] «los prosélitos» tiene razón como lo de Rabino Ḥelbo ^(a), porque dijo Rabino Ḥelbo, «Los prosélitos son difíciles para Israel como llagas^(b).»

[Esta enseñanza sobre] «los que sacan el semen inútilmente» tiene razón como dijo Rabino Yoḥanan, «**El hijo de David no vendrá hasta que cumplan todas las almas que hay en la cámara, como está dicho, “porque el espíritu se apartará de mí y yo hice las almas” (Isaías 57,16).**»

3. Pero, los que juegan con niños ¿Qué es eso? Si se dice que se refiere a los que se acuestan con otros hombres, ellos reciben la pena capital^(c)! Mejor dicho, se refiere a [relaciones sexuales] a través de las piernas^(d). Pero ellos pertenecen a la generación del diluvio! Mejor dicho, se trata de hombres que se unen con niñas que no han llegado a ser capaces de tener hijos, como dijo Rabino José ^(e), «**El hijo de David no vendrá hasta que cumplan todas las almas que hay en la cámara, como está dicho, “porque el espíritu se apartará de mí y yo hice las almas” (Isaías 57,16).**»

Pero ¿Cuál es la razón respecto a los prosélitos? Como esta enseñado^(f), «Los prosélitos son difíciles para Israel como llagas [šapahat], como está dicho, “y van a adjuntarse [ve-nišpeḥu] a la casa de Jacob” (Isaías 14,1).»

NOTAS

(a) Rabino amoraíta de la tercera generación que nació en Babilonia y se trasladó a Palestina.

(b) Véase nota (b) en página 14.

(c) La implicación es que ya hay un castigo que les corresponde.

(d) Este tipo de sexo fue descrito por K. Dover (Dover, 1989). Véase especialmente p. 204 en su anexo a su edición de 1989. Para una discusión sobre esta forma de sexo en el rabinismo, véase Satlow, 1995: 242–60.

(e) Véase nota (e) en página 14.

(f) Quiere decir en una enseñanza tanaíta.

Aunque el tema no es el objetivo de esta investigación, vale la pena hablar sobre él un poco. Como hemos dicho, el Talmud de Babilonia y los dos primeros capítulos de Kalá Rabati son de procedencia babilónica, y sus actitudes en estos dos temas, el de los prosélitos y el de los que desperdician el semen, es un gran ejemplo de su origen babilónico. Los rabinos y los textos rabínicos de Palestina no tuvieron estas actitudes³⁵. Al contrario, la Misná, por ejemplo, trata bien a los prosélitos incluso usa el caso de cuando se les avergüenza como ejemplo de la importancia de no hacer daño con las palabras (Misná Baḅa Meši‘a 4,10), y la Mekilta de R. Išmael, que también proviene de palestina de la época tanaíta, contiene un excursus largo que funciona como un homenaje a los prosélitos³⁶. Con respecto al desperdicio de semen, como ha probado Michael Satlow, esta preocupación no proviene de Palestina sino de Babilonia³⁷.

De todos modos, tenemos una enseñanza tanaíta, es decir del primer estrato, en la primera línea de la tabla que tiene dos temas, los prosélitos y los que desperdician el semen. La segunda y la tercera línea son una forma de comentario sobre la enseñanza tanaíta. Por un lado, las dos versiones de este pasaje son muy similares. Empiezan más o menos con la misma enseñanza. Luego, la oponen de la misma forma, diciendo que una parte de la enseñanza tiene razón pero la otra no. Esta forma de oposición que es bien conocida en el Talmud de Babilonia y aún en el de Palestina aunque usando una construcción sintáctica algo diferente para introducirla, siempre contrapone una enseñanza que tiene dos partes diciendo que una tiene razón pero la otra no. Luego, las dos versiones aportan las dos mismas tradiciones, una sobre el hijo de David (es decir el Mesías) y la otra la de que los prosélitos son difíciles para Israel como llagas, casi palabra por palabra aunque atribuyéndoselas a diferentes rabinos. Aunque hay varias maneras de explicar este fenómeno, nuestra investigación lingüística nos ayuda a escoger la siguiente como la más probable.

Como hemos demostrado según la investigación lingüística, los dos primeros capítulos de Kalá Rabati fueron redactados en el período amoraíta, y entonces su redacción fue anterior a la redacción del Talmud de Babilonia que fue redactado en el período post-amoraíta, aunque el Talmud conserva enseñanzas que provienen del período amoraíta. Un objetivo de este artículo era averiguar el grado de fidelidad de las transmisiones de estas enseñanzas respecto a sus raíces y cuánto y cómo cambiaron durante su transmisión queriendo usar los paralelos de Kalá Rabati para ayudarnos en este objetivo.

El respaldo bíblico de la llegada del hijo de David tiene mucho más sentido si la versión de la enseñanza para la que había sido aportada fue la de Kalá Rabati y no la del Talmud, aunque para demostrarlo tenemos que entender bien la interpretación midrásica que están haciendo en esta tradición. Lo que tratan de decir por medio de su interpretación del versículo de Isaías es que el Mesías solamente va a venir cuando todas las

35. Este es el tema de un proyecto más amplio que estoy preparando para su publicación.

36. Mekilta de R. Išmael, *Mišpatim, parašah* 18 (ed. por Horowitz y Rabin, pp. 311–15).

37. Satlow, 1994, y 1995: 246–64.

almas que han sido creadas por Dios hayan nacido. Es decir que hay un número finito de almas que Dios creó (acción completa) y que el mundo se acabará y entonces el Mesías vendrá cuando terminen de nacer todas estas almas. Esta enseñanza procede de la interpretación midrásica de Isaías 57,16 donde dice Dios, «yo *hice* las almas». La enseñanza viene de la gramática precisa de esta oración. ¿Por qué habló Dios sobre este hecho en pretérito, es decir en acción completada? Para los rabinos que toman cada detalle de la palabra de Dios (La Biblia) como si hubiera sido dicho de una manera intencionada para aprender, hay que aprender de este detalle y ellos lo utilizan para decirnos que Dios ya creó las almas del mundo y no va a crear más. Ya que el mundo solamente va a acabar cuando todas las personas hayan nacido y, como la llegada del Mesías para ellos marca el fin del mundo, él va a venir solamente cuando se acaben todas las almas. Entonces, cuanto más rápido nazcan más personas en el mundo, más rápido vendrá el Mesías. Por este motivo, cuanto más se desperdicie el semen más tarde vendrá. Por eso, la versión de la enseñanza tanaíta que aparece en Kalá Rabati parece más cerca del original porque esta interpretación de Isaías 57,16 que tienen las dos versiones explica mejor el problema del desperdicio del semen que el problema de jugar con niños. De hecho, la voz anónima del Talmud en la tercera línea de la tabla tampoco sabe cómo conectar esta declaración sobre la llegada del Mesías con su versión de la enseñanza tanaíta de la primera línea, y por eso está buscando una explicación de la enseñanza sobre la llegada del Mesías que corresponda al tema de jugar con niños.

Por medio de este ejemplo podríamos deducir que en los casos del paralelismo los dos primeros capítulos de Kalá Rabati fueron la base del Talmud de Babilonia y que los redactores del Talmud conocieron los dos primeros capítulos de Kalá Rabati y los usaron. Pero los demás paralelos no apoyan esta hipótesis y debemos ver los dos primeros capítulos de Kalá Rabati como *una* y no *la* preservación de lo que existió en la época amoraíta³⁸. Quiere decir que los paralelos entre el Talmud y los dos primeros capítulos de Kalá Rabati nos señalan la multiplicidad de las versiones de las tradiciones que había en esta época más que darnos la habilidad de ver «la versión original» de tal pasaje o tal cita.

Por medio de la comparación de las dos versiones parece que los transmisores han memorizado este pasaje no palabra por palabra sino reconstruyéndolo por medio de su esquema, las declaraciones que trae y la terminología rabínica que generan el esquema de argumentación³⁹. Es decir, que parece que el método de memorización de este pasaje fue memorizar que hay una enseñanza tanaíta que explica dos cosas, una sobre los prosélitos y la otra una conducta sexual inapropiada, y que hay una contraposición con una de las dos partes de esta enseñanza tanaíta, diciendo que una parte tiene razón pero la otra no, aunque cuál tuvo razón y cuál no es uno de los aspectos en que varían una y

38. Para estos otros paralelos, véase nota 16.

39. Sobre las teorías de la memorización y la oración, véase Calinescu, 1993; Finnegan, 1988; Goody, 1987; Lord, 2000; y Ong, 1982. Por la aplicación de esta teoría a la literatura rabínica, véase Alexander, 2006; Elman, 1999; Ephrat – Elman, 2000; y Jaffee, 1992, 1994, 1999, 2000, y 2001.

otra versión. Para los transmisores de la versión de Kalá Rabati, fue bien fácil explicar por medio de la enseñanza sobre Isaías 57,16 cómo el desperdicio del semen retrasa la llegada del Mesías. Lo que fue más difícil fue explicar cómo los prosélitos la retrasan. Con el error en la transmisión de la enseñanza tanaíta en la versión del Talmud resultó ser más fácil explicar cómo los prosélitos la retrasan que lo de «jugar con niños». Por eso, los transmisores invirtieron el orden de la segunda y la tercera fila de la tabla. Este tipo de inversión se encuentra mucho en los paralelos entre los dos textos⁴⁰.

Debido a que las dos versiones incluyen las dos mismas enseñanzas para probar que una parte de la enseñanza tanaíta tiene razón y la otra no, parece que parte del método de memorización de un pasaje fue memorizar no solamente el esquema y la terminología rabínica sino las enseñanzas que pertenecen a este argumento también. Pero, la relación entre ellas fue la parte de la reconstrucción del transmisor. Por eso, aquí el transmisor de la versión del Talmud sabe que tiene que llegar a la enseñanza sobre la llegada del Mesías con su interpretación midrásica de Isaías 57,16 pero con la forma (probablemente equivocada) de la enseñanza tanaíta que él recuerda ya no sabe cómo llegar ahí y por eso tiene que dar la vuelta hasta que pueda transformar la comprensión de esta enseñanza en una forma que corresponda a la interpretación de Isaías 57,16. Él trata de darnos la impresión de que él simplemente está buscando una interpretación lógica de quiénes son los que juegan con niños. Una posibilidad es que él quiera convencernos de que los primeros pecados que se proponen en la lista en la línea tercera de la tabla no funcionan como respuestas porque tuvieron un castigo y por eso son más graves que algo que simplemente retrase al Mesías, que aunque es grave, ya que retrasar el Mesías es algo solamente admonitorio y no una prohibición cuya violación conlleve un castigo —es decir, no es algo que esté prohibido hacer — se busca algo malo que *no* esté prohibido y violarlo no tenga castigo aunque hacerlo *sí* estaría mal considerado. Otra posibilidad es que él quiera convencernos de que estos pecados son algo malo pero sin castigo, la categoría que buscamos, pero que ya tienen sus propias disuaciones admonitorias y por eso no están dispuestos para ser el motivo de esta enseñanza admonitoria. De todos modos, por medio de la comparación con su paralelo en Kalá Rabati, podemos deducir que el transmisor supo desde el principio que tenía que llegar a una comprensión del pecado de «jugar con niños» que pudiera corresponder a la enseñanza de Isaías 57,16. Por eso, podemos concluir que no fue una casualidad que todos sus ejemplos e intentos de definir el concepto de «jugar con niños» satisficieran la enseñanza sobre el desperdicio del semen. Vemos que aunque jugar con niños no parece tener nada que ver con el desperdicio, todos los intentos de definirlo son formas de ello. El sexo entre hombres, es decir anal, (como los rabinos interpretan la prohibición de Lev. 18,13 y 20,13 como si se tratara solamente del sexo anal entre hombres), el sexo entre las piernas (es decir poniendo el pene entre las piernas en vez de en el ano), que para ellos aunque sea algo

40. Cf. Kalá Rab. 2:8 con bKet 65a, Kalá Rab. 2:9 con bSab 119b, Kalá Rab 2:16 con bPes108a, y bNed 7b con bMQ 17a; y véase Brodsky, 2006: 220–21, 282n78, 313–15, y 408–12.

malo no está prohibido por la Biblia, y el sexo con niñas que no llegaron a la madurez para tener hijos son todas formas de desperdicio del semen ya que de ninguna puede resultar un embarazo⁴¹ y, por eso, según la enseñanza sobre Isaías se retrasa la llegada del Mesías. Así, por medio de la equivocación en la memorización de una de las dos versiones de la enseñanza tanaíta, el paralelo es claramente ilustrador de la forma de memorización del pasaje, su transmisión y la forma en la cual se desarrolló por medio de sus transmisores. Y eso es un aprendizaje bastante nuevo e importante: que tenemos que ver a los transmisores como algo mucho más que meros transmisores, ya que ellos mismos tuvieron una importante contribución al desarrollo del Talmud por medio de su manera de memorizar a través de la necesidad de reconstruir los pasajes con cada repetición.

4. Conclusiones: lo que nos enseña Kalá Rabati sobre la redacción del Talmud

Se deduce de esta comparación que no podemos atribuir toda la organización y formación del Talmud de Babilonia a sus redactores finales como quiere hacer Jacob Neusner⁴². Al contrario, en la época amoraíta se formó ya una gran parte de este pasaje en Kalá Rabati 2,4 y en el Talmud de Babilonia, en Nidah 13b. Con el apoyo de los otros paralelos entre los dos primeros capítulos de Kalá Rabati y el Talmud de Babilonia vemos que este paralelismo que hemos estudiado es muy buen ejemplo⁴³. En varios de estos paralelismos, especialmente aquellos que como éste contienen no solamente una sola enseñanza paralela sino varias que han sido unidas ya en la época amoraíta, nos damos cuenta de que aunque los dos primeros estratos del pasaje son básicamente iguales, el tercer estrato casi no tiene solapamiento. Aunque el esquema, que está hecho por manos anónimas, es básicamente el mismo en las dos versiones, casi no existe solapamiento entre las palabras arameas anónimas que forman este estrato. La mayoría de las palabras arameas anónimas quedan en la versión del Talmud en la tercera línea de la tabla y no tienen paralelo en Kalá Rabati. Solamente la palabra aramea anónima *bi-šelama* ('tiene razón') solapa los dos y ésta es una palabra técnica que da estructura al esquema. No solamente en este ejemplo pasa esta coincidencia, sino que en casi todos los paralelos, aunque haya mucho solapamiento entre los dos primeros estratos de las dos versiones, casi no lo hay con su tercer estrato, aparte de una palabra u otra de vez en cuando⁴⁴. Es decir, que estos paralelos apoyan la teoría de Halivni de que la mayor parte del tercer estrato, especialmente la mayor parte de la fijación de la jerga, se

41. Como es la última respuesta, es decir, la que aceptaron, vemos que para ellos este acto constituye un desperdicio malo aunque no prohibido, y esto está de acuerdo con el resto del Judaísmo rabínico y su contexto cultural no judío para los cuales tener sexo con menores de edad no era un delito. Por mi parte, no he encontrado un grupo en este período que considerase prohibido el sexo con menores de edad (pero esto es un tema para otro artículo).

42. Neusner, 1993.

43. Para los demás ejemplos, véase nota 16.

44. Brodsky, 2006: 322-54.

formó después de la época amoraíta⁴⁵ aunque, al contrario de Halivni, vemos que hubo un compilador anónimo que agrupó y adjuntó pasajes unos a otros ya en la época amoraíta. Por medio de estos paralelos (y no sólo éste), parece que el trabajo principal de los compiladores anónimos de la época amoraíta fue recoger declaraciones relevantes a la «Misná»⁴⁶ y disponerlas en un pasaje añadiendo a ellas algunas enseñanzas que les oponen y luego con otras que resuelven estas dificultades. No llegan a la complejidad que contiene partes del Talmud de Babilonia con sus múltiples y numerosos pasos en la argumentación, uno tras otro. En la mayor parte de los casos, los dos primeros capítulos de Kalá Rabati sólo tienen uno o dos pasos en la argumentación y terminan ahí y sus paralelos con el Talmud normalmente son aún más breves, aunque hay una excepción bien interesante sobre la cual he escrito ampliamente en mi libro⁴⁷.

Además, no solamente éste, sino del resto de paralelos muchos son enseñanzas tanaitas con un breve comentario sobre ellas⁴⁸. Esto pone de manifiesto que parte del trabajo anónimo de los rabinos del período amoraíta fue componer comentarios breves sobre enseñanzas tanaitas. Pero aquí hablamos de los paralelos entre los dos primeros capítulos de Kalá Rabati y el Talmud de Babilonia que parecen ser más antiguos que los textos (los dos primeros capítulos de Kalá Rabati y el Talmud) en los cuales aparecen. Ya hemos dicho que a través de su lenguaje hemos podido averiguar que los dos primeros capítulos de Kalá Rabati se redactaron en el período amoraíta, pero por medio de las atribuciones de los rabinos en sí podemos deducir que esta redacción no fue anterior al comienzo de la quinta generación amoraíta, aunque lo parezca por lo que falta entre los paralelos, no muy posterior a esta fecha tampoco⁴⁹. Es decir que se redactó en la segunda mitad del período amoraíta y vemos ya en los dos primeros capítulos de Kalá Rabati pasajes bastante complejos, aunque no tan frecuentemente ni tan complejos como en el Talmud de Babilonia. Podemos deducir, entonces, un desarrollo que comienza con la menor complejidad de los pasajes que son paralelos (como ya hemos dicho, parecen ser anteriores a los dos textos en los cuales aparecen) a una complejidad mayor de los dos primeros capítulos de Kalá Rabati, hasta la máxima complejidad de los pasajes del Talmud de Babilonia con sus múltiples pasos de argumentación que a veces parecen continuar hasta el infinito.

Aunque hemos demostrado frente a Neusner que los redactores del Talmud de Babilonia (o por lo menos de este pasaje) no han redactado un documento de nueva creación sino que recibieron tradiciones *y pasajes ya formados* y trataron de ser fieles a lo recibido aunque continuaron desarrollándolo, esto no quiere decir que no tengamos que tomar en cuenta la importante precaución de Neusner de que hay que cuidarse de presuponer

45. Halivni, 1982a, 1993, 2007.

46. Pongo la palabra Misná aquí entre comillas porque en el ejemplo de Kalá Rabati no es la Misná la que funciona como texto sobre el cual el comentario está formando, sino Maseket Kalá, aunque para nuestras intenciones no nos afecta.

47. Véase Brodsky, 2006: 355–78.

48. Brodsky, 2006: 263–318.

49. Véase Brodsky, 2006: 201–2 y 497–99.

que tenemos los *ipsissima verba* de los rabinos y que podemos reconstruir sus creencias y biografías. Al contrario, otra lección importante de los paralelos entre los dos primeros capítulos de Kalá Rabati y el Talmud de Babilonia es que ha habido muchas equivocaciones especialmente en las atribuciones como vemos en el ejemplo anterior donde el Talmud menciona la enseñanza sobre los prosélitos en nombre del rabino amoraíta Rabí Ḥelbo mientras que en Kalá Rabati está mencionada como enseñanza anónima tanaíta. De forma similar, la otra enseñanza, la del hijo de David, está mencionada por Kalá Rabati en nombre del rabino amoraíta Rabí Yoḥanan, mientras que en el Talmud está mencionada en nombre de varios rabinos (depende del manuscrito) y ninguno de ellos es Rabí Yoḥanan⁵⁰. Ya en este ejemplo vemos que uno de los aspectos en el que más se equivocaron los transmisores fue en el de la atribución. Y esto es consistente con el resto de los paralelos donde encontramos solamente un 15% de las atribuciones perfectamente fieles entre las enseñanzas que aparecen en los dos primeros capítulos de Kalá Rabati y en el Talmud de Babilonia⁵¹. Eso no quiere decir que no les importaran las atribuciones o que tengamos que ver el proceso de atribución como pura pseudepígrafa. Al contrario, es difícil creer que no les importara la atribución a los redactores y transmisores de un comentario sobre un texto como Maseket Kalá que dice, «cualquier persona que diga algo en nombre de un sabio que no lo aprendiera de él provoca que la *šekinah* [espíritu de Dios] salga de Israel, y cualquier persona que diga algo en nombre del que lo dijo lleva salvación al mundo, como está dicho, “Ester le dijo al rey en nombre de Mardoqueo” (Est 2,22)⁵².» Aunque se equivocaran en ella, es evidente que les importó y no solamente poco, sino que esta cita nos muestra que para ellos esto fue tan importante como el destino de Israel y del mundo entero. Según esta cita, los que no cuidan las atribuciones provocan que Dios abandone Israel y los que sí las cuidan llevan no menos que la salvación al mundo. Entonces parece que les importó bastante, aunque por su forma de memorización y transmisión las atribuciones fueron parte de lo más difícil de cuidar—y esto frente a algunos investigadores de los dos últimos siglos que postularon que las diferencias entre Kalá Rabati y el Talmud de Babilonia se originaron por la falta de importancia concedida por el redactor de Kalá Rabati al cuidado de las formas precisas de las atribuciones y las citas⁵³.

Así, hemos podido pulir y reformular la teoría de Halivni sobre el tercer estrato a través de los paralelos entre los dos primeros capítulos de Kalá Rabati y el Talmud de Babilonia, notando la importancia de los transmisores en la formación de la literatura rabínica babilónica en esta época. Hemos visto que no solamente las diferencias entre las dos versiones surgen por medio de su transmisión oral en vez de errores escritos,

50. Véase nota (e) en página 14.

51. Brodsky, 2006: 379–416 y 494–95.

52. Maseket Kalá 24.

53. Kircheim, 1865a: 149, col. 1; Kircheim, 1865b: 271–72; Coronel, 1865: 237–38; Luzzatto I, 843: 219; Schechter, 1891: 684; para un resumen sobre esta literatura, véase Brodsky, 2006: 226–31. Para una explicación de las maneras en que cambiaron las atribuciones en esta época, véase Brodsky, 2006: 382–85.

sino que hemos aprendido acerca del estilo de esta forma de transmisión, su forma de memorización y sus consecuencias: las correspondientes equivocaciones. Por eso, no podemos estar seguros de los *ipsissima verba* de tal enseñanza, aunque sí hemos visto que en general los transmisores preservan la jerga rabínica que corresponde al período de la enseñanza que citan. Esto quiere decir que sí son fieles a las palabras y a la terminología rabínica, a la vez que se equivocan. O sea que a la vez podemos ver el vaso medio lleno o medio vacío: los transmisores sí preservaron buena parte de lo que recibieron, incluyendo en cierta manera los *ipsissima verba*, a la vez que frecuentemente se equivocaron inclusive en las palabras y atribuciones mismas. Por eso, no estamos dispuestos a tomar ningún extremo: no podemos ver al Talmud como un hecho completo del redactor final, cuando tenemos enseñanzas y pasajes antiguos que hemos visto por medio de los paralelos, que estos redactores recibieron, y a la vez no podemos suponer que las enseñanzas dentro del Talmud son los *ipsissima verba* de sus autores originales cuando hemos visto, gracias a los paralelos, tantas equivocaciones de transmisión. Y eso, al igual que el resto de lo que hemos aprendido por medio de los paralelos, apoya lo que podemos deducir por el Talmud mismo. Los propios redactores del Talmud se dan cuenta del problema de los transmisores, notando que algunos recuerdan tal pasaje o tal atribución de tal manera a la vez que otros de tal otra, introduciendo estos paralelos con la frase común *ika de-amrei...* [‘hay otros que dicen...’]⁵⁴. De forma similar, Rab Nahman dice «los magos susurran y no entienden lo que susurran y los transmisores transmiten y no entienden lo que transmiten» (Talmud de Babilonia, Sotá 22a). Además, encontramos en el Talmud varias veces que un transmisor está sentado en frente de un rabino que revisa su transmisión y la corrige por medio de la lógica, porque aunque los transmisores fueron expertos en la memorización, para ellos era solo una técnica, no eran expertos de la propia tradición, la cual pertenecía al ámbito de los rabinos⁵⁵.

Vidas ve en esta oposición, entre los rabinos y los transmisores, una gran brecha entre los autores y los redactores, entre el Talmud y sus transmisores. Considera el propio proyecto del Talmud como contrapuesto al proyecto de memorización y transmisión⁵⁶. En eso, creo que va demasiado lejos. Por supuesto que hay una cierta tensión entre los rabinos (llamados por sus nombres) como analizadores e innovadores y los transmisores anónimos como memorizadores y transmisores. Sin embargo esto no implica que el Talmud como tal sea completamente el producto de los analizadores, en oposición a las memorizadores, sino que dentro de la composición del Talmud hubo una cierta tensión entre los dos grupos: uno que vio a su papel como analizador e innovador (y por eso abogó por este papel) y otro que vio a su papel como memorizador y transmisor y que

54. Véase Albeck, 1969: 452–556, esp. 517–22; Epstein, 1948: 74–164, 256–57, y 567.

55. Este tipo de interacción se introduce normalmente con la frase *taney tana qameh de-Rab/Rabi X* (un transmisor recitó al frente de Rabino X...). Esta frase aparece más de 60 veces a lo largo del Talmud y muchas veces lo que sigue es que el rabino corrige el transmisor y ofrece otra versión más lógica (véase, por ejemplo, bSáb 66b, bPes 13b, 20a, 68a, bBeṣah 12a–b, 17a, y bMeg 27b).

56. Vidas, 2014: 115–202, esp. 136–49.

innovó a su pesar cuando se equivocó al recordar o entender el pasaje correctamente. Esto no niega su innovación, sino que implica que cuando este grupo innovó fue mucho más propenso a hacerlo con el objetivo de reconstruir el pasaje lo mejor que pudo. Mi crítica a la teoría de Vidas es que él ha reemplazado un extremo por el otro, una mitad de la historia por la otra. Acertó en disipar el mito de que los autores y redactores de los pasajes talmúdicos siempre intentaron reconstruir los pasajes con la mayor fidelidad posible, pero lo ha hecho substituyéndolo por el otro extremo: que siempre intentaron reconstruir y remodelar los pasajes reflejándose a sí mismos. La verdad se encuentra en el medio: un texto que se ha construido y transmitido tanto por medio de analizadores/innovadores como de memorizadores/transmisores ha debido de tener las dos influencias y los dos tipos de actividad se encuentran en su base.

A pesar de las protestas de los rabinos o, mejor, a través de sus protestas, debemos notar que una parte de la formación del Talmud de Babilonia está en deuda con los transmisores, algo que no ha sido afirmado antes. Nuestra investigación muestra que los transmisores han tenido una parte importante en la formación del Talmud y es gracias a ellos, que fueron la encarnación del texto, cómo se formó el Talmud. Por eso, debemos reconocer que los transmisores son desde un punto de vista la voz (anónima) del Talmud. Como hemos visto, en el ejemplo del paralelo entre Kalá Rabati 2,4 y el Talmud de Babilonia Nidah 13b, los transmisores son aquellos que preguntaron y trataron de llevar el discurso al final dispuesto que ya habían recibido. Es decir que en esta sección del Talmud los transmisores son los que en su mayor parte constituyen la voz anónima. Por eso ha sido tan difícil acercarnos a la proveniencia de este estrato, porque este no tiene una fecha precisa ni un grupo preciso, sino que, literalmente, como la voz de los transmisores, proviene a través del tiempo, aunque por supuesto, fue la voz de los últimos transmisores la que quedó más fijada en la obra tal y como la tenemos. De hecho, esto puede explicar la observación de Friedman por la comparación de los manuscritos de que el Talmud parece haber tenido dos diferentes recensiones⁵⁷. Cada una sería entonces el producto de una recitación diferente.

5. Bibliografía de obras citadas abreviadamente

- ALBECK, CH. (1959), *Maḥo La-Mišna*. Jerusalem: Bialik.
— (1969), *Maḥo La-Talmudim*. Tel Aviv: Deḥir.
ALEXANDER, E. (2006), *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
BOKSER, B. (1975), *Samuel's Commentary on the Mishnah: Its Nature, Forms, and Content*. Part One: *Mishnayot in the Order of Zera'im*. Leiden: Brill.
—, (1980) *Post-Mishnaic Judaism in Transition: Samuel on Berakhot and the Beginnings of Gemara*. Chico, CA: Scholars Press.

57. Friedman, 1983, 1993 y 1997.

- BRODSKY, D. (2006), *A Bride without a Blessing: A Study in the Redaction and Content of Massekhet Kallah and Its Gemara*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- (2014), From Disagreement to Talmudic Discourse: Progymnasmata and the Evolution of a Rabbinic Genre. En Ilan, T – Nikolsky, R. (Eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*. Leiden: Brill: 173–231.
- BRODY, R. (2008), The Anonymous Talmud and the Words of the Amoraim. *Iggud: Selected Essays in Jewish Studies* 1: 213–32. [Hebreo]
- CALINESCU, M. (1993), Orality in Literacy: Some Historical Paradoxes of Reading. *Yale Journal of Criticism* 6: 175–90.
- COHEN, A. (1963), *The Minor Tractates of the Talmud*. London: Soncino Press.
- CORONEL, N. (1864), *Ḥamišah Qunterašim*. Vienna: A. Della Torre.
- (1865), *Hitnašlut. Ha-Magid* 9: 237–38.
- DOVER, K. (1989), *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
- ELMAN, Y. (1999), Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud. *Oral Tradition* 14: 52–99.
- EPHRAT, D. – ELMAN, Y. (2000), Orality and the Institutionalization of Tradition: The Growth of the Geonic Yeshiva and the Islamic Madrasa. En Elman, Y. – Gershoni, I. (eds.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*. New Haven y London: Yale University Press: 107–37.
- EPSTEIN, J. N. (1948), *Introduction to the Mishnaic Text*. Jerusalem: Magnes. [Hebreo]
- (1957), *Introduction to Tannaitic Literature: Mishna, Tosephta and Halakhic Midrashim*. Melamed, E. Z. (ed.). Jerusalem: Magnes. [Hebreo]
- FINNEGAN, R. (1988), *Literacy and Orality*. London: Blackwell.
- FRIEDMAN, S. (1977), A Critical Study of Yevamot X with a Methodological Introduction. En Dimitrovsky, H. Z. (ed.), *Texts and Studies*. New York: The Jewish Theological Seminary of America: 1:275–441. [Hebreo]
- (1983), *Le-’Ilan ha-Yoḥašin šel Nušeḥa’ei Baḥa Meš’ia: Pereq be-Ḥequer Nušah ha-Babli*. En *Researches in Talmudic Literature: A Study Conference in Honour of the Eightieth Birthday of Shaul Lieberman Held 13–14 June 1978*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities: 93–147. [Hebreo]
- (1993 y 1997), *Talmud Aruḥ: BT Baḥa’ Meši’a VI*, 2 vols. New York: Jewish Theological Seminary of America. [Hebreo]
- GINZBERG, L. (1941), *A Commentary on the Palestinian Talmud*. Vol. 1. New York: JTS. [Hebreo]
- GOODY, J. (1987), *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAY, A. (2005), *A Talmud in Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarah*. Providence: Brown Judaic Studies.
- HALEVY, I. (1897–1939), *Dorot ha-Rišonim: Šefer Dibre ha-Yamim li-Benei Yisra’el*. 6 vols. Berlin; Frankfurt; Jerusalem; Pressburg; Vienna. [Hebreo]

- HALIVNI, D. W. (1968), *Sources and Traditions: a Source Critical Commentary on Seder Nashim*. Tel Aviv: Dvir. [Hebreo]
- (1974), *Sources and Traditions: a Source Critical Commentary on the Talmud, Seder Mo'ed, From Yoma to Hagiga*. Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America. [Hebreo]
- (1982a), *Sources and Traditions: a Source Critical Commentary on the Talmud, Tractate Shabbat*. Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America. [Hebreo]
- (1982b), *Sources and Traditions: a Source Critical Commentary on the Talmud, Seder Mo'ed, Tractates Erubin and Pesahim*. Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America. [Hebreo]
- (1993), *Sources and Traditions: a Source Critical Commentary on the Talmud Tractate Baba Kama*. Jerusalem: Magnes Press. [Hebreo]
- (2003), *Sources and Traditions: a Source Critical Commentary on the Talmud Tractate Baba Metzia*. Jerusalem: Magnes Press. [Hebreo]
- (2007), *Sources and Traditions: a Source Critical Commentary on the Talmud tractate Baba Batra*. Jerusalem: Magnes Press. [Hebreo]
- HAUPTMAN, J. (1988), *Development of the Talmudic Sugya: Relationship between Tannaitic and Amoraic Sources*. Lanham, MD: University Press of America.
- HA-YARHI, ABRAHAM B. NATAN (1906), *Peruš Maseket Kalá Rabati*. Toledano, B. (ed.). Tiberias.
- JAFFEE, M. (1992), How Much “Orality” in Oral Torah? New Perspective on the Composition and Transmission of Early Rabbinic Tradition. *Shofar* 2: 53–72.
- (1994), Writing and Rabbinic Oral Tradition: On Mishnaic Narrative, Lists and Mnemonics. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4: 123–46.
- (1999), Oral Tradition in the Writings of Rabbinic Oral Torah: On Theorizing Rabbinic Orality. *Oral Tradition* 14: 3–32.
- (2000), The Oral-Cultural Context of the Talmud Yerushalmi: Greco-Roman Rhetorical Paideia, Discipleship, and the Concept of Oral Torah. En Elman, Y. – Gershoni, I. (Eds.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*. New Haven y London: Yale University Press: 27–73.
- (2001), *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE–400 CE*. Oxford y New York: Oxford University Press.
- KAPLAN, J. (1933), *The redaction of the Babylonian Talmud*. New York: Bloch publishing Co.
- KIRCHEIM, R. (1865a), *Ha'ataqot min Peiruš ha-Rab R. Abraham b. Natan ha-Yarhi z"l 'al Masseket Kallah*. *Ha-Magid* 9: 149, col. 1. [Hebreo]
- (1865b), *Tokeḥah mi-Golah*. *Ha-Magid* 9: 271–72. [Hebreo]
- LORD, A. (2000), *The Singer of Tales*. Mitchell, S. – Nagy, G. (ed.). Cambridge y London: Harvard University Press.
- LUZZATTO, S. D. (1843), *Miktav* 10. *Kerem Hemed* 7: 219. [Hebreo]

- NEUSNER, J. (1993), *The Bavli's Unique Voice: A Systematic Comparison of the Talmud of Babylonia and the Talmud of the Land of Israel*. 7 vols. Atlanta: Scholars Press.
- NEUSNER, J. (ed.) (2009), *The Documentary Hypothesis and Its Recent Interpreters*. Lanham: University Press of America.
- ONG, W. (1982), *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*. London y New York: Methuen.
- SATLOW, M. (1994), «Wasted Seed, » The History of a Rabbinic Idea. *Hebrew Union College Annual* 65: 137–75.
- (1995), *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*. Atlanta: Scholars Press.
- SCHECHTER, S. (1891), The Quotations from Ecclesiasticus in Rabbinic Literature. *The Jewish Quarterly Review* 3: 684.
- STRACK, H. – STEMBERGER, G. (1996), *Introduction to the Talmud and Midrash* (edición y traducción de M. Bockmuehl). Minneapolis: Fortress Press.
- VIDAS, M. (2014), *Tradition and the Formation of the Talmud*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- WEISS, A. (1939), Die Herkunft und Entstehungszeit des Talmudtraktats Tamid. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 83: 261–76.
- (1954), *The Talmud in Its Development*. New York: Feldheim. [Hebreo]
- (1962), *Studies in the Literature of the Amoraim*. New York: “Horev” Yeshiva University. [Hebreo]