

# El episodio de la venta de José. Un intento de análisis textual a partir de un fragmento de al-Ṭabarī

Juan Pedro MONFERRER SALA

Sin lugar a dudas es, la «historia de José», una de las narraciones que más popularidad han alcanzado dentro del Islam -ya en el Corán se la considera como «el más bello de los relatos» (*aḥsan al-qaṣaṣ*)<sup>1</sup>-, llegando, a base de desarrollos narrativos, a producir una especie de «épica novelada» de enorme belleza literaria, cuyo eco alcanzó no sólo la producción turco-islámica<sup>2</sup>, sino la suwahili<sup>3</sup> y logrando, dentro de la producción literaria en aljamiado, el «texto capital» de ésta<sup>4</sup>.

La alusión contenida en Corán 12,3<sup>5</sup> está, evidentemente, haciéndose eco de la fama de la que ya gozaba este ciclo literario del Génesis no sólo a través del relato contenido en el texto bíblico, sino en los desarrollos que del tema llevó a cabo la lite-

1. *Corán* 12,3; *cfr.* Ṭa'labī, 94.

2. *Cfr.* S.L. West. «The Qiṣṣa-i Yūsuf of Ali. The First Story of Joseph in Turkic Islamic Literature». *AO*, XXXVII (1983) 69-84.

3. *Cfr.* J. Knappert. *Islamic Legends. Histories of the Heroes, Saints and Prophets of Islam*. Leiden, 1985, I, 85 y 86-104.

4. *Cfr.* R. Menéndez Pidal. *Poema de Yüçuf. Materiales para su estudio*. Granada, 1952, texto aljamiado 15-31, transcripción 51-62.

5. *Cfr.* además *Corán* 12,111.

ratura judía postclásica<sup>6</sup> y cuyas ciento once aleyas tienen en los compendios de historia universal y en las narraciones de los profetas todo un cajón repleto de información<sup>7</sup>, donde la «historia» adquiere un marcado carácter al que podríamos denominar derásico: es decir, tratan, a base de aglutinar diversas tradiciones (*aḥādīṭ*), de reactualizar el «texto revelado» mediante glosas aclaratorias que, debidamente adaptadas al hilo narrativo básico proporcionado por el texto coránico, cumplen la función de desarrollarlo a base de reelaboraciones procedentes de cuerpos literarios (aunque encorsetados bajo el aspecto del hadiz) de leyendas, «historias», comentarios-exégesis ... de muy variados orígenes y que el/los compiladores ensamblan movidos por la necesidad de explicar la «nueva y última revelación» de Dios. Es por ello, esta actitud derásica, una «interpretación» y actualización de las revelaciones anteriores, tomando como recurso primario el texto coránico a base de una hermenéutica apoyada en fuentes literarias procedentes de círculos judíos y cristianos<sup>8</sup>.

Es evidente que, para el ciclo narrativo final, mediante la amalgama de los varios procesos redaccionales con las correspondientes fases de reelaboración que hayan podido tener lugar, de la venta de José por sus hermanos y su posterior venta en Egipto, haya que tener en cuenta el texto contenido en Gn 37,2-36 y 39,1 que la crítica literaria interpreta como narraciones paralelas (*Parallelerzählungen*) procedentes de dos corrientes de relatos pertenecientes a la fuente yahvista (J) y elohista (E)<sup>9</sup> que da la siguiente estructura<sup>10</sup>: confabulación de los hijos de Israel (J)/Jacob (E) contra

6. Para un trabajo comparativo de la azora 12 del Corán a base de fuentes rabínicas y del relato contenido en la Biblia, *vid.* D. Masson. *Le Coran et la Révélation Judeo-Chrétienne. Études Comparées*. Paris, 1958, I, 379-91.

7. *Cfr.* D. Sidersky. *Les Origines des Légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*. Paris, 1933, 55.

8.  *Vid.* J. MacDonald. «Joseph in the Qur'an and Muslim Commentary. I. A Comparative Study». *MW*, XLVI (1956) 113.

9. *Cfr.* O. Eissfeldt. *Einleitung in das Alte Testament*. Unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen-und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. Tübingen, 1976, 248-9. Para Greenstein, que desde un punto de vista estructuralista ha tratado de evidenciar la estructura narrativa del relato, la existencia de dos fuentes es «irrelevante» y, aunque no las niega, prefiere hablar de un «exto» en cuyo estilo narrativo las «líneas de acción inconsistentes» se entrelazan a lo largo de todo el texto, arguyendo que dicho estilo pudiera haber sido familiar y aceptable para una audiencia antigua o preliteraria, *cfr.* E.L. Greenstein. «An Equivocal Reading of the Sale of Joseph», *apud* K.R.R. Gros Louis/J.S. Ackerman (eds.). *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Volume II. Nashville, 1982, 307, n.2; 114; 115 y 117 respectivamente.

10. *Cfr.* R. de Vaux. *Historia antigua de Israel*. I. Desde los orígenes a la entrada en Canaán. Trad. A. Domínguez. Madrid, 1975, 290. Para una estructura literaria de los temas narrativos del relato de José, pero sin atender a las fuentes redaccionales y en función del cotejo con la versión coránica, *vid.* G.A.

José, que es defendido por Rubén (E)/Judá (J) y vendido a los ismaelitas (J) o secuestrado por los madianitas (E), acabando por ofrecer la siguiente fusión:

Gn

37,2 (E)

|

37,3 (J)

|

37,4-2 (X)

|

37,1 (J)

|

37,14-0 (X)

|

37,21-2 (E)

|

37,23-4 (X)

|

37,25-7 (J)

|

37,28-30 (E)

|

37,30-3 (X)

|

37,34 (E)

|

37,35 (X)

|

37,36 (E)=39,1 (J)

Tal esquematización no resulta gratuita por cuanto luego veremos cómo la aplicación musulmana del relato hace uso de una u otra fuente. El Corán, por su parte, dedica a la venta de José trece aleyas (12,8-20) a las que cabe añadir otras dos (12,4-5)

Rendsburg. «Literary Structures in the Qur'anic and Biblical Stories of Joseph». *MW*, LXXXVIII (1988) 119; M.R. Waldman. «New Approaches to "Biblical" Materials in the Qur'ān». *MW*, LXXV (1985) 14-6, ofrece una sinopsis de paralelos narrativos del texto coránico y del bíblico.

y el *incipit* de 12,21 y con las que podemos establecer los siguientes paralelos narrativos:

Gn	Corán
37,2	Ø
37,3-4	12,8
37,5-8	Ø
37,9-11	12,4-5
37,12-8	Ø
Ø	12,11-5
37,19-20	12,9
37,21-2=37,26-7	12,10
37,25=37,28	12,19-20
Ø	12,16
37,29-30	Ø
Ø	12,17
37,30-3	12,18
37,34-5	Ø
37,36=39,1	12,1 <sup>incipit</sup>

Evidentemente, tal configuración de los paralelos narrativo-temáticos no dejan de ser subjetivos<sup>11</sup>, aunque ya veremos más adelante cómo el ensamblaje de los períodos redaccionales quedan algo más conjuntados, gracias a la labor exegética contenida en ese vasto océano que encierra la literatura de tradición.

No sabemos hasta qué punto es certera la afirmación esgrimida por los *jāriyies* de que la azora de José no formaba parte del Corán<sup>12</sup>, ya que el argumento aportado por estos carece de fuerza<sup>13</sup>. Podría pensarse, por otro lado que, habiendo entrado la «historia de José» en el entorno árabe, bien a través del cristianismo, bien a través del judaísmo y por medio del texto bíblico o de la literatura parabíblica, ésta fuese lo suficientemente conocida como para provocar su inclusión en el Corán, aunque lo que ya no resultaría tan fácil de explicar son las lagunas narrativas que el texto

11. Para un análisis estructural del relato de José en el Corán y en el A.T. *vid.* M.R. Waldman. «New Approaches...». *MW*, LXXV (1985) 5-13.

12. *Vid.* J. MacDonald. «Joseph in the Qur'an. I...». *MW*, XLVI (1956) 113.

13. *Cfr.* R. Bell/W.M. Watt. *Introducción al Corán*. Trad. de M<sup>a</sup> Mercedes Lucini. Madrid, 1987, 54.

coránico muestra con respecto al relato contenido en el Génesis<sup>14</sup> y ante la abundante información de las distintas tradiciones que integran, a base de ciclos narrativos, el relato de José dentro de la literatura de tradición musulmana.

Crear, por contra, que la fijación del texto coránico amputó de forma indiscriminada el ensamblaje de los distintos ciclos redaccionales del conjunto del relato, carecería de sentido por la sola razón de que el texto coránico priva a la «historia de José» de elementos secundarios, pero no de los nucleares, que confieren al relato el contenido teológico<sup>15</sup>. Ahora bien, si podemos suponer que se produjese una especie de «convergencia teológico-literaria»: a saber, el relato de José -de forma global o a base de secuencias fragmentarias- debía ser ampliamente conocido a la llegada del Islam, a través de uno o varios canales<sup>16</sup>, y con variantes, sino de carácter teológico, sí de tipo narrativo y hasta en ocasiones temático, como se puede apreciar en las muestras que ofrece la literatura de tradición. Los distintos ciclos redaccionales de la «historia» estarían compuestos de abundante material narrativo a base de períodos excesivamente largos -como puede verse en el fragmento que ofrecemos de Ṭabarī- para las intenciones del texto coránico. Éste, en la «historia de José», de más que posible carácter homilético<sup>17</sup>, perseguía una finalidad instructiva en la que el elemento didáctico-moral juega un papel de gran importancia: el caso es que, conjugar la finalidad instructiva, articulada con recursos didáctico-morales (todo ello aportado ya por el relato contenido en Gn 37; 39-50) mediante la práctica homilética, con un relato excesivamente largo y repleto de innumerables transiciones narrativas en 3ª persona dificultaba -de acuerdo con los cánones literarios coránicos- tal intención, lo que nos lleva a poder pensar en una posible fusión de los distintos ciclos narrativos en un único texto, eliminando las divergencias que existían en algún punto en concreto<sup>18</sup> y desplazando ciertos elementos temáticos de carácter nuclear<sup>19</sup>, que se

14. Pese a la opinión de Rendsburg, que ha afirmado que la técnica utilizada por el Corán y fundamentada en el mecanismo retórico del palistofe, que construye una «historia» entera basada en una estructura quiástica, es la misma que la empleada por el «redactor» bíblico, *vid.* G.A. Rendsburg. «Literary Structures...». *MW*, LXXVIII (1988) 119.

15. *Cfr.* J. MacDonad. «Joseph in the Qur'an and Muslim Commentary. II.». *MW*, XLVI (1956) 224.

16. *Cfr.* M.R. Waldman. «New Approaches...». *MW*, LXXV (1985) 4.

17. *Cfr.* M.R. Waldman. «New Approaches...». *MW*, LXXV (1985) 6.

18. *Cfr.* por ejemplo, *Corán* 12,10 y 12,20.

19. Por ejemplo, el recurso onírico típico del género profético: *Corán* 12,4-5 (=Gn 37,9-11), *cfr.* *Corán* 12,21; 12,36-41 (*cfr.* Gn 40,5-19); 12,43-9; 12,101, cuya función en todo el relato es intensificar el conflicto del *plot* entre José y sus hermanos, para así prefigurar el éxito que el héroe (José) finalmente

encargan de encuadrar y desarrollar el *leit motiv* del relato: el *fatum (qadar)* de José como sujeto paciente que sufre ante los hombres como consecuencia de su adhesión a Dios y que acaba por convertirse en el “héroe salvador” de aquellos que le rechazan<sup>20</sup>.

Así, pues, al eliminar y reducir los períodos narrativos en 3ª persona, se dio preeminencia a la función dialógica apoyada por introitos y breves transiciones en 3ª persona, además de digresiones de tipo exhortativo para articular los distintos ciclos que conducen de forma gradual y simétrica al clímax final del relato<sup>21</sup> para acabar siendo rematado por el epílogo, a modo de moraleja<sup>22</sup>.

Pero intentemos ver cómo Ṭabarī -por recoger el ejemplo más extenso- mediante la actitud derásica a la que aludíamos al principio, intenta actualizar, explicar y comentar esas lagunas, cortes, eliminaciones y reducciones del texto coránico, en función de un material cuyas fuentes debieron circular con profusión y ser sobradamente conocidas en el medio cultural árabe, incluso ya antes del advenimiento del Islam.

#### [DE CÓMO JOSÉ FUE VENDIDO POR SUS HERMANOS]<sup>23</sup>

Dijo Abū Ŷa'far: «cuando los hermanos de José vieron el intenso amor que su padre Jacob sentía por él a causa de su niñez<sup>24</sup>, su mocedad y su moderada paciencia, sintieron envidia de él por su situación [privilegiada]. Y se dijeron unos a otros: *ciertamente, nuestro padre quiere a José y a su hermano más que a nosotros, pese a que somos más*<sup>25</sup>; -dan-

alcanzará y para dotar a la vida de éste de un sentido de destino salvífico desde muy al principio de la narración, tal y como aparece explícito en el relato bíblico, *vid.* L. Ryken. *The Literature of the Bible*. Grand Rapids (Michigan), 1974, 58. En el fondo, el elemento onírico en el antiguo Oriente Próximo y en el relato de José, en particular, poseen el «*status* de revelaciones», *cfr.* E.L. Greenstein. «An Equivocal Reading...», 123.

20. *Cfr.* *Corán* 12, 100-1.

21. *Cfr.* *Corán* 12,99-101.

22. *Cfr.* *Corán* 12,103-11.

23. Extracto de la venta, incluido en el texto que presenta Ṭabarī de la «historia de José», Ṭabarī. *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*. Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M.J. de Goeje. Prima Series I. Recensuit J. Barth. Editio Photomechanice Iterata. Leiden, 1964, I, 373-7.

24. Interpretando, seguramente, la frase יִכְרֹם מִיִּנְקוּ אוֹהֵ וְלֵ de Gn 37,3 bien directamente o a través de las traducciones targúmicas y de las leyendas agádicas.

25. *Corán* 12,8; *cfr.* Ibn Kaṭīr, 212.

do a entender con *al-‘uṣba* («bando») *al-‘yamā‘a* («grupo»), pues que eran diez<sup>26</sup> - *en verdad, nuestro padre [es presa de] un claro extravío*<sup>27</sup>.

[Algún tiempo] después, como quiera que fuere, Jacob le ordenó aquello que ya ha contado Dios<sup>28</sup>, Bendito y Exaltado, en su Libro, enviándolo al desierto junto con ellos para que corriese, se alegrase y se divirtiese, colocando la protección de éste bajo la responsabilidad de aquellos, poniéndoles Jacob sobre aviso de la tristeza [en que se hallaría] a causa de la ausencia [de José] y el temor que sentiría por él a causa del lobo<sup>29</sup>; pero engañaron a su padre, [dando] falso testimonio sobre José. Así, pues, lo mandó<sup>30</sup> junto con ellos y partieron con él, decidiendo el momento en que saldrían con él hacia el desierto para arrojarlo al fondo de la cisterna<sup>31</sup>.

Sea como fuere, mientras tanto se narra lo que nos transmitió Ibn Wakī‘, diciendo: nos contó ‘Amr b. Muḥammad al-‘Anqazī, quien lo tomó de Asbāt y éste de al-Saddī, que dijo: «lo envió -es decir, Jacob- a José junto con ellos y estos lo excluyeron [del grupo], aunque a él [le asistía] una gracia<sup>32</sup>. Cuando llegaron al desierto le hicieron ver la hostilidad, em

26. Asimismo *Ta‘labī*, 98.

27. *Corán* 12,8.

28. El texto coránico (*cf.* *Corán* 12,11-5) no recoge la orden de Jacob a José, donde el hecho de la partida de José con sus hermanos se debe a la artimaña empleada por estos para convencer a su padre; en cambio, tal orden sí aparece explícita en Gn 37,14 como punto de partida de la venta: רמאיו וְלִי לָאֵם (LXX: εἶπεν δὲ αὐτῷ Ἰσραὴλ πορευθεὶς, *cf.* al respecto: M.F. Galiano/L. Gil. «Observaciones sobre los papiros Chester Beatty IV y V (961 y 962) (Gen. VIII 13-XLVI133)». *Emerita*, XXI (1953) 7 *ad locum*; Pešitta: *w<sup>e</sup>-emar l<sup>e</sup>-hī abūhī zul*; Vulgata: *dixit ad eum Israel...Vade*, enlazando Gn 37,13-4); *cf.* también, *Legends*, II, 9. *Vid.* el papel que juega Simeón (*Šim ‘ūn*) en este episodio, a partir de una variante aportada por Kisā‘ī, 158.

29. *Cfr.* Kisā‘ī, 158.

30. *Vid.* n. 28.

31. Parece, no obstante, que circulaban otras variantes, como la de expulsarlo a otra tierra que recogen Kisā‘ī, 158 y *Ta‘labī*, 98, a partir de *Corán* 12,9 (*vid.* J. MacDonald. «Joseph in te Qur’an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 118-9); *cf.* la sorprendente semejanza que posee esta variante con 4Q372.

32. En Gn 37,13-4, Jacob/Israel manda a José, una vez que sus hermanos ya se habían ido a apacentar las ovejas (*cf.* Gn 37,12). La tradición recogida por Ṭabarī hace que todos partan juntos, reelaborando, así, el material bíblico al que, no obstante, parece aludir aunque sea de lejos «y estos lo excluyeron del grupo», que muy bien podría ser la reminiscencia de otro ciclo narrativo que contuviese la partida posterior de José, una vez que sus hermanos ya se habían marchado. Con esta alusión parece entroncar la secuencia «aunque a él [le asistía] una gracia» (*cf.* *Tafsīr*, XII, 95): cuando Jacob/Israel manda a José a que vaya a buscar a sus hermanos, éste se pone en camino y, cuando se hallaba perdido, se encuentra con un hombre (איש), según Gn 37,15 (LXX: ἄνθρωπος; Pešitta: *gaborā*; Vulgata: *vir*; T.Onq.: ארבג; T.Sam.:

pezando a golpearle su hermano<sup>33</sup>, a lo que José pidió socorro al otro. Le golpearon y, compasivo como era, hizo como que no los veía. Le golpearon hasta casi matarlo y [José] empezó a gritar, diciendo<sup>34</sup>: ¡padre, Jacob!, que no llegues a saber lo que han hecho con tu hijo los hijos de las esclavas<sup>35</sup>. Y cuando ya casi lo habían matado, se puso a gritar Judá (*Yahūdā*), diciendo: “¿es que no habeis hecho un pacto conmigo para no matarle?”<sup>36</sup> y lo

השיא); en cambio, T.N. interpreta como יומדב אלמך («un ángel bajo apariencia de hombre», *cf.* Midr. Tanh. a Gn 38,1ss. §9.13), que T.Ps.Jon. identifica con el arcángel Gabriel (לְאִירֵבִג יוֹמֵדֵב אַרְבֵּג); también PRE XXXVIII,4, *Legends*, II, 10 y J. MacDonald. «Joseph in the Qur'an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 120 que pudiera ser el antecedente de esta alusión, que constituiría parte del ciclo narrativo al que hemos aludido; Midr.R. Gn LXXXIV,14 habla, en cambio, de tres ángeles. Para la importancia que desempeña Gabriel en la vida de José, *vid.* A.I. Katsh. *Judaism in Islām. Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*. New York, 1980<sup>3</sup>, 90 y n.36.

33. El relato bíblico nada dice al respecto; en cambio, la tradición musulmana achaca a Simeón (*Šim 'ūn*) el acto de abofetearle (*laṭama-hu 'alā wa'ŷhi-hi*), *cf.* Kisā'ī, 158; *Ta'labī*, 99, por contra, pluraliza y no identifica a nadie en concreto.

34. *Cfr.* sobre esta súplica TestZab 2,2-3.

35. *Banū l-imā'*. Alude a Dan y Neftalí, hijos de Bilhá, sierva de Raquel y a Gad y Aser, hijos de Zilpá, sierva de Lía, *cf.* Gn 35,25-6 (*cf.* Midr.R. Gn LXXXIV,7; también, *Legends*, II, 5), lo que no coincide con la identificación que, como vimos, recogía Kisā'ī, identificando a Simeón como agresor, ya que éste era hijo de Lía (*cf.* Gn 25,23) y no de una esclava; pese a ello *cf.* las variantes que en este punto e implicando a Simeón y Gad por un lado recoge Midr.R. Gn LXXXIV,16; TestZab 2,1; *Legends*, II, 11; a Simeón y Leví, por otro, Midr. Tanh. a Gn 38,1 §9.13; Simeón sólo, TestSim 2,6-7 o Gad sólo, TestGad 2,1-3, *cf.* 1,8-9, aunque estos dos últimos más bien son elementos aislados del primer caso.

36. Al esquematizar el fragmento bíblico de la venta de José veíamos cómo el texto fusionaba -al menos- dos relatos, el yahvista (J) y el elohista (E), en uno solo, aunque se percibían claramente dos corrientes distintas, entre ellas el tramo 37,21-2+37,28-30 perteneciente a la fuente E y 37,25-7 adscrita a la fuente J: en el primero es Rubén (רְבֹואֵר; LXX: Ρουβην; Pešitta: *Rūbīl*; Vulgata: *Ruben*; T.Onq./T.Sam./T.N./T.Ps.Jon.: רְבֹואֵר; *cf.* además, Midr. Tanh a Gn 38,1ss. §9.13; TestZab 2,7; PRE XXXVIII,4; *Legends*, II, 11; para el papel desempeñado por Rubén en la venta de José, en función de las opiniones de los rabinos, *vid.* PRK 24.9) quien intercede por José para que no lo maten (*cf.* Ber. 1,7b; Makk. I,10a; ARN, XLV<sup>b</sup>,7); en cambio, en el segundo es Judá (הַדְוּדָה; LXX: Ιουδας; Pešitta: *Yahūdā*; Vulgata: *Iudas*; T.Onq./T.Sam./T.N.: הַדְוּדָה; T.Ps.Jon.: אַדְוֵדָה; *cf.* también, *Legends*, II, 14-5) el que desempeña esta función. Paradójicamente, la tradición musulmana se hace eco de esta última fuente, siendo la que desarrolla en este punto concreto. El empleo de esta fuente, en detrimento de la otra, pudiera deberse a la introducción de tradiciones, en el medio árabe, procedentes de algún clan tribal judío -quizás supuestos descendientes de la tribu de Judá- que trataran de reivindicar la figura de éste; *cf.* en esta línea, Kisā'ī, 158, quien además pone en escena la actitud de Judá ante la pretensión de sus hermanos de matar a José en un monte; más interesantes son aún las apostillas de *Ta'labī*, 98 y 99 respectivamente, que dice de Judá que era el mejor y más juicioso de todos los hermanos (*wa-kāna afdalu-hum wa-a'qalu-hum*) y que era el hijo de la tía materna de José (es decir, de Lía, *cf.* Gn 35,23) y el mejor de todos ellos (*ibn jālat Yūsuf wa-aḥsanu-hum*); Ibn Kaṭīr, 212-3, en cambio, ofrece las variantes: Simeón (*Šim 'ūn*), Judá (*Yahūdā*) y Rubén, el mayor de ellos (*Rūbīl akbaru-hum*), tomando como base *Corán* 12,10. En el fondo, las tradiciones precedentes de círculos judeo-cristianos daban pie a todos estos desarrollos literarios, *cf.* TestZab 1,7. *Vid.* también, J. MacDonald. «Joseph in the Qur'an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 119.

llevaron a la cisterna para arrojarlo [en ella]<sup>37</sup>. Entonces se dispusieron a descolgarlo por el pozo<sup>38</sup>: quedó colgado en el borde de éste, le ataron las manos y le quitaron la túnica<sup>39</sup> y en esto que dijo [José]: “¡hermanos, devolvedme mi túnica!, ¿es que la habeis ocultado en la cisterna?”, respondiéndole aquellos: “llama al sol, a la luna y a las once estrellas para que te hagan compañía”<sup>40</sup>, añadiendo [José]: “no veo nada”. Entonces lo descolgaron por el interior del pozo hasta llegar a la mitad de éste y lo arrojaron con el ánimo de que mu-

37. Según Midr.R. Gn LXXXIV,16 fue Simeón el que lo cogió para arrojarlo a la cisterna. Ibn Ḥanbal, I, 104 señala que arrojaron a José en la cisterna cuando contaba diecisiete años (*alqā Yūsuf fī l-ḡubb wa-huwa ibn sabʿa ʿašraʿa sanaʿan*, reelaborando Gn 37,2 (asimismo Ṭaʿlabī, 100); *cfr.* además, en esta misma línea, PRE, XLVIII,1. *Vid.* también, J. MacDonald. «Joseph in the Qurʿan and Muslim Commentary. I...», *MW*, XLVI (1956) 123-4.

38. Las tradiciones aducidas por Ṭabarī intercambian, constantemente, los términos *ḡubb* («cisterna») y *biʿr* («pozo»); por contra, el texto bíblico sólo emplea una palabra, רוב («cisterna», *cfr.* el árabe *buʿra*; *cfr.* además las traducciones de LXX: λάκκος; Pešitta: *gubbā*; Vulgata: *cisternam*; T.Onq./T.N./T.Ps.Jon.: אבוי; T.Sam.: אבוי) y רב («pozo», *cfr.* el árabe *biʿr*). Es difícil saber, en este punto, el por qué del empleo de ambos términos en el cuerpo de tradiciones que aporta Ṭabarī, pero podría deberse a un entrecruzamiento de tradiciones: unas provenientes del texto bíblico, donde se pudo producir una confusión entre los términos רוב y רב y otras procedentes de las traducciones arameas, que emplean אבוי/אבוי o de la versión siríaca del Génesis que traduce *gubbā*, pese a que Ṭabarī pretenda solventar el asunto arguyendo que los vocablos *ḡubb* y *biʿr* son equivalentes, *cfr.* *Tafsīr*, XII, 94. *Vid.* al respecto, las dudas que asaltaban a J. MacDonald. «Joseph in the Qurʿan and Muslim Commentary. I...», *MW*, XLVI (1956) 122. Por otro lado, Ṭaʿlabī, 98, añade una precisión técnica para aclarar el sentido de la palabra *ḡubb*, señalando que ésta designa un pozo que se halla sin recubrir por dentro (*al-ḡubb wa-huwa al-biʿr gayr al-matwiyya*).

39. *Cfr.* Ṭaʿlabī, 99; Kisāʿī, 159, recoge «le quitaron los vestidos» (*naza ʿū mā kāna ʿalay-hi min al-ṭiyāb*), *cfr.* al respecto, *Legends*, II, 13. Un espléndido ejemplo de desarrollo narrativo a partir del acto de quitarle la túnica a José puede verse en Ṭaʿlabī, 99-100.

40. Alusión a *Corán* 12,4 (=Gn 37,9); *cfr.* Ibn Kaṭīr, 212 y Ṭaʿlabī, 97, que dan el nombre de las once estrellas, si bien la alusión del sueño está claramente interpretada por Kisāʿī: el sol es su padre; la luna, su madre y las once estrellas sus hermanos, *cfr.* Kisāʿī, 157; también Ibn Kaṭīr, 212. Para una interpretación mística, *vid.* Ibn ʿArabī. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ed. Abū l-ʿAlā ʿAfīfī. Bayrūt: Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1400/1980<sup>2</sup>, 100. *Cfr.* además las conexiones con la literatura midrásica que documenta Sidersky. *Les Origines des Légendes musulmanes...*, 55-6. Los reflejos de este pasaje bíblico en la Agadā pueden verse en *Legends*, II, 8 y V, 326, n.16. *Cfr.* además, J. MacDonald. «Joseph in the Qurʿan and Muslim Commentary. I...», *MW*, XLVI (1956) 117.

riese<sup>41</sup>; [pero] en el pozo había agua<sup>42</sup> y cayó en ella. Acto seguido, se refugió en una piedra que había allí<sup>43</sup>, colocándose sobre ella<sup>44</sup>.

Una vez que lo hubieron arrojado al interior de la cisterna se puso a llorar; en eso que lo llamaron y llegó a imaginar que [una pizca de] compasión se había adueñado de ellos y les respondió. Entonces, ellos se propusieron descalabrarlo de una pedrada y así matarlo [de una vez por todas]<sup>45</sup>. En esto que se levantó Judá y les impidió [tal acometida], señalando: “hicisteis un pacto conmigo para no matarle” y le procuró Judá algo de alimento»<sup>46</sup>.

41. *Cfr.* Kisā'ī, 159, quien señala que le ataron al talle una cuerda y lo descolgaron y, cuando estaba cerca de la mitad del pozo (*bi'r*), soltaron la cuerda de sus manos (de ellos) para que cayese y se matara.

42. Gn 37,24 dice que la cisterna estaba vacía y que no había agua en ella (igualmente LXX, Pešitta, Vulgata, T.Onq., T.Sam., T.N., TestZab 2,7, *Legends*, II, 11); en cambio, T.Ps.Jon. indica que tenía «serpientes y escorpiones» (וִיִּיה יִבְרָקִי); también Midr.R. Gn LXXXIV,16; Midr.Tanḥ a Gn 38,1ss. §9.13 y *Legends*, II, 13). Las cisternas, que solían ser grandes agujeros en forma de pera excavados en la tierra, servían para conservar hasta el verano el agua recogida durante la época de lluvias y donde con gran facilidad se podía hacer desaparecer a un hombre (*cfr.* Jr 38,6), solían quedar secas en verano, época en la que el relato bíblico sitúa este suceso, a juzgar por el tránsito caravanero, además de otros matices que no hacen al caso. El hecho de que la tradición musulmana incorpore el elemento del agua (*cfr.* *Tafsīr*, XII, 94; también Bujārī, VI, 94) no desluce, ni mucho menos, la trama del relato (el T.Ps.Jon., como hemos visto, hablaba de «serpientes y escorpiones» para dar a entender el acto milagroso de que a José no le pasase nada en su interior); con este elemento, la tradición musulmana explica el hecho de que a José no le ocurriese nada cuando cayó en ella: así Ta'labī, 99, indicando que Dios envió un ángel (*malak*; en p. 100 habla de setenta ángeles); Kisā'ī, 159, añade otra variante exegética señalando que Gabriel (*Yibrīl*) lo cogió con sus dos alas antes de que llegara al fondo (*qa'r*) de la cisterna (*cfr.* TestSim 2,8); añade, además, Kisā'ī, 159, que el pozo (*bi'r*) era estrecho (*dayyiq*) y su agua era salada (*wa-mā'u-hu māliḥ<sup>m</sup>*; también, Ta'labī, 99 y 102).

43. Ta'labī, 99, recoge que fue Dios quien hizo emerger sobre la faz del agua una piedra redonda y suave al tacto (*fa-ajra'ya Allāh Ta'ālā 'alā wa'ḥ al-mā' ṣajra mulamlima līna*).

44. *Cfr.* Kisā'ī, 159. Midr.R. Gn LXXXIV,16 dice que había dos cisternas (haciendo un juego de palabras con el término טַי, «cisterna» en dual טַיִן), una llena de guijarros y otra llena de serpientes y escorpiones. *Vid.* al respecto, J. MacDonald. «Joseph in the Qur'an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 121.

45. *Cfr.* Ta'labī, 99. El precedente de esta secuencia puede verse en Midr.Tanḥ a Gn 38,1ss. §9.13; *vid.* también, *Legends*, II, 13.

46. *Cfr.* *Tafsīr*, XII, 95-6, que reproduce el mismo texto; Ta'labī, 102. Para Kisā'ī, 159, fue Gabriel quien le llevó a José -estando en el pozo (*bi'r*)- comida y bebida del paraíso. Con todo, este añadido que recoge Ṭabarī parece una glosa, elaborada a partir de Gn 37,25 y que fácilmente podría proceder de un probable cuerpo de tradiciones mantenidas por ciertos clanes tribales judíos -de supuesto origen o afines a la tribu de Judá- con el ánimo de realzar la figura de éste, ya reivindicada por la fuente yahvista y del que, al menos, se hace eco la tradición musulmana (*cfr.* J. MacDonald. «Joseph in the Qur'an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 122), aunque existen otras reelaboraciones en la Agadā judía, *cfr.* *Legends*, II, 14.

Luego, el Bendito y Exaltado, [nos] ha informado sobre la revelación<sup>47</sup> [que le hizo] a José -la paz sea sobre él- mientras estaba en la cisterna: [a saber,] que ya les recordaría a sus hermanos aquel acto que cometieron contra él, *sin que estos se aperciesen*<sup>48</sup> de la revelación que [Dios] inspiró<sup>49</sup> a José. Eso mismo, también, se ha transmitido de Qatāda.

Nos transmitió Muḥammad b. ‘Abd al-A‘lā al-Ṣan‘ānī [lo siguiente]: nos transmitió Muḥammad b. Ṭawr, que lo tomó de Ma‘mar y éste de Qatāda quien, acerca de *le inspiramos*: “*ya les recordarás aquello que han hecho*”<sup>50</sup>, dijo: «[Dios] le inspiró a José, mientras estaba en la cisterna, que ya les recordaría aquello que le hicieron sin que ellos tuviesen conocimiento de esa revelación».

Nos transmitió al-Muṭannā [lo siguiente]: nos transmitió Suwayd, diciendo: nos transmitió Ibn al-Mubārak, quien lo tomó de Ma‘mar y éste de Qatāda, la misma [interpretación] más o menos, salvo que añadió: «ya les recordará»<sup>51</sup>. Se ha dicho que el sentido de esa [expresión] es [tal que el siguiente]: sin que sepan que se trata de José. Y eso es un dicho que se transmite de Ibn ‘Abbās.

Nos transmitió eso mismo al-Ḥārīt, quien dijo: nos transmitió ‘Abd al-‘Azīz, diciendo: nos transmitió Ṣadaqa b. ‘Ubāda al-Asadī, que lo tomó de su padre, [lo siguiente]: oí a Ibn ‘Abbās decir eso [mismo], que es un dicho de Ibn ‘Yarīy.

Luego, ha informado el Altísimo -sobre de los hermanos de José- que estos llegaron a presencia de su padre, al caer la tarde<sup>52</sup>, llorando y refiriéndole que a José se lo había comi

47. A propósito del término *wahy*, *vid.* R. Bell/W.M. Watt. *Introducción...*, 32.

48. *Corán* 12,15 (=Gn 42,8); *cfr.* además, *Tafsīr*, XII, 95-6; Ibn Kaṭīr, 213. *Vid.* también, J. MacDonald. «Joseph in the Qur’an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 120.

49. Sobre el verbo *awḥā*, *vid.* R. Bell/W.M. Watt. *Introducción...*, 32. Ibn Ḥanbal aporta una tradición de corte exegético donde se dice que Dios le reveló a José que lo salvaría del deseo de matarle que albergaban sus hermanos.

50. *Corán* 12,15.

51. Alusión a *Corán* 12,15, pero empleando el imperfectivo-futuro para indicar la «prospección» (tiempo absoluto) que le confiere un valor aspectual de posterioridad.

52. *Cfr.* *Corán* 12,16. En la transición narrativa que contiene Gn 37,25-32 no se menciona el momento del día en que los hermanos de José se presentan a su padre, aunque sí, como hemos visto, las tradiciones musulmanas interpretan a Gn 37,25 como el momento en que Judá/Gabriel le lleva la comida a José, no estamos muy lejos de una posibilidad, pues en la zona era costumbre establecida la de tomar dos comidas al día: por la mañana se solía tomar un desayuno ligero, quedando reservado a los momentos previos al atardecer la comida principal (*vid.* H.L. Strack-P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München, 1922-61, II, 204, 206; IV, 615), de ahí que pudieran haber interpretado que,

do el lobo<sup>53</sup>, a lo que su padre [les] repuso: “*más bien vuestra imaginación os ha sugerido esto, [pero] la paciencia es hermosa*”<sup>54</sup>.

si se acababa de comer (cfr. Midr.R. Gn LXXXIV,17; TestZab 4,1; *Legends*, II, 14), se estuviese en los momentos previos al anochecer, con lo cual, cuando llegaran a presencia de su padre, ya debía ser de noche (cfr. Ibn Kaṭīr, 214: *fī zūlmat al-layl*); el problema -de creer que la acción se desarrolla en un mismo día- estriba en explicar cómo recorrieron los ± 116 kms. que separan a Dotán de Hebrón, en cuyo valle se hallaba Jacob/Israel (cfr. Gn 37,14; también Midr.R. Gn LXXXIV,13). Kisā'ī, 159, no menciona el momento del día, tan sólo indica que se presentaron a su padre llorando.

53. Cfr. *Corán* 12,17. Gn 37,33 no especifica el animal, habla de «una fiera dañina» (היה הער; LXX: θηρίον πονηρόν; Pešitta: *hayūtā bīšatā*; Vulgata: *fera pessima*; T.Onq.: אִי־הַשִּׁיב; T.Sam.: חִיָּה הַשִּׁיב; T.N.: הַיְיָה אֲשִׁיב; T.Ps.Jon.: יִיָּה אֲרִיב). Pese a ello, no es arriesgado suponer que la «fiera dañina» fuese identificada por la tradición musulmana con el lobo que, abundante en la zona, era de la misma especie que conocemos en la actualidad (*Canis lupus L.*, cfr. Ibn al-Bayṭār, 1016; *Tuhfa*, 430; Qazwīnī, 424-6; Damīrī, 66-8) sólo que su color era aún más claro y solía merodear por las estepas (cfr. Jr 5,6), siendo ésta la opción más lógica, por cuanto era el terror de los rebaños (cfr. Qoh 13,17; Jn 10,12); vid. al respecto, J. MacDonald. «Joseph in the Qur'an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 120. Cfr. por otro lado, Midr.R. Gn LXXXIV,19, que opta por una interpretación figurada al identificar a la «fiera dañina» con la esposa de Putifār.

54. *Corán* 12,18; cfr. *Tafsīr*, XII, 97-9; Bujārī, VI, 95-6; *Ta'labī*, 102; Kisā'ī, 159; Ibn Kaṭīr, 214; Sidersky. *Les Origines des Légendes musulmanes...*, 57.

Después, ha informado [también] el Excelso acerca de la llegada de la caravana<sup>55</sup>: y enviaron a su aguador<sup>56</sup>, que sacó a José<sup>57</sup> y lo mostró a sus señores<sup>58</sup>, diciendo: “*jalbricias, aquí hay un muchacho!*”<sup>59</sup>, dándoles la nueva.

Nos transmitió Bišr b. Mu‘āḏ, diciendo: nos transmitió Yazīd, que dijo: nos transmitió Sa‘īd, tomándolo de Qatāda, [lo siguiente]: «“*jalbricias, aquí hay un muchacho!*”<sup>60</sup> [quiere decir que] se dieron buenas nuevas cuando lo sacaron, pues se trata de un pozo de poca agua de Jerusalén, cuyo lugar es conocido»<sup>61</sup>.

55. Alusión a *Corán* 12,19; *cfr.* Gn 37,25: זָרָא (LXX: ὄδοιπόροι; Pešitta: šayaratā; Vulgata: viatores; T.Onq.: זָרָא; T.Sam.: זָרָא; T.N.: זָרָא; T.Ps.Jon.: זָרָא; Ta‘labī, 102, emplea el término *rafqa*, en vez del más usual *sayyāra*.

56. *Cfr.* *Corán* 12,19. Este personaje constituye el elemento literario que representa junto con otro, como se puede apreciar más abajo, el papel desempeñado por los madianitas en Gn 37,28: מִדְיָנִים (LXX: Μαδιυαῖοι; Pešitta: Medīyanōyā; Vulgata: Madianitis; T.Onq.: מִדְיָנִים; T.Sam.: מִדְיָנִים; T.N.: מִדְיָנִים; T.Ps.Jon.: מִדְיָנִים. El aguador es identificado con un tal Mālik b. Da‘r al-Juzā‘ī -del que nos ocupamos más adelante-, quien bajo tintes legendarios saca a José de la cisterna, *cfr.* Kisā‘ī, 159; también Ta‘labī, 102.

57. Ta‘labī, 100, 102 y Kisā‘ī, 160, recogen que José permaneció en el pozo (*bi‘r*) tres días y al cuarto llegó la caravana de Mālik b. Da‘r al-Juzā‘ī; *cfr.* el precedente en TestZab 4,4, *vid.* además, *Legends*, II, 14; también J. MacDonald. «Joseph in the Qur’an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 122.

58. Este otro elemento, en cambio, que no aparece explícito en *Corán* 12,19, cubre el papel que los ismaelitas desempeñan en Gn 37,28 (*cfr.* Gn 37,25): מִיִּלְאֵמִשׁ (LXX: Ἰσμαηλίταις; Pešitta: ‘Arabōyā; Vulgata: *Ismaelitis*; T.Onq.: מִיִּלְאֵמִשׁ; T.Sam.: מִיִּלְאֵמִשׁ; T.Ps.Jon.: מִיִּלְאֵמִשׁ; T.N. emplea el latinismo מִיִּלְאֵמִשׁ, *vid.* a este respecto, L. Díez Merino. «Grecismos y latinismos en el Targum Palestino (Neófiti 1)», *apud*: D. Muñoz León (ed.). *Salvación en la Palabra. Targum-Derash-Berith*. En memoria del profesor A. Díez Macho. Madrid, 1986, 355-6, que documenta tres veces esta arameización del latino *sarraceni* en el cap. 37, aunque por error tipográfico ha repetido dos veces más el pasaje de 37,25, cuando en realidad debe recoger 37,27 en p. 355 y 37,28 en p. 356.

59. *Corán* 12,19; *cfr.* *Tafsīr*, XII, 99-101; Ibn Kaṭīr, 214-5; Ta‘labī, 102.

60. *Corán* 12,19.

61. *Cfr.* J. MacDonald. «Joseph in the Qur’an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 121. Las previsiones del tradicionista son, en este punto (*cfr.* también, *Tafsīr*, XII, 99), exageradas: si no nos apartamos del texto bíblico vemos cómo Gn 37,14 y 37,17 sitúan a sus hermanos en Dotán (דוֹתָן) tras haber estado José en Siquem (שִׁקֵּם), lo cual hace que sea imposible tal localización del pozo, ya que Siquem dista unos cincuenta y cinco kms. de Jerusalén y Dotán (actual Tell Dotán = *Tall Dotān*) está situada a unos ochenta kms. de ésta; más difícil, todavía, es hacer caso a otra información que sitúa la cisterna en la que fue arrojado José en el *Naḥd* (*vid.* Yāqūt, II, 100). Más fino, por contra, hila Qazwīnī, quien señala que el pozo (*bi‘r*) al que echaron a José está en el Jordán (*al-Urdunn*), a cuatro parasangas de Tiberiades (*Tabariyya*), zona a la que a continuación sigue la de Damasco, entre Nablus (*Nābulus*) y una aldea llamada *S.j.l* (*vid.* Qazwīnī, 240). De acuerdo con el valor de la parasanga, que oscila entre los 5,760 y 6,480 kms. (*vid.* H. Doursther. *Dictionnaire universel des poids et mesures anciens et modernes, contenant des tables des monnaies de tous les pays*. Amsterdam, 1965, 378; *cfr.* también, *EP*, II, 832 (W. Hinz); *EP*, III, 70 (Cl. Huart) y la relativa cercanía del río Jordán, la distancia que ofrece Qazwīnī con respecto al Mar

Se ha dicho que el que sacó a José del pozo [lo que hizo fue] sólo llamar a un señor cuyo nombre era Bušrà, pues lo llamó por su nombre que es tal que ese. También se cita [esta misma interpretación] de al-Saddī.

Nos transmitió al-Ḥasan b. Muḥammad, diciendo: nos transmitió Jalaf b. Hišām [lo siguiente]: nos transmitió Yahyā b. Ādam, quien lo tomó de Qays b. Rabī‘ y éste de al-Saddī que, acerca de la expresión *iyā bušrà!*, dijo: “era el nombre de su señor, Bušrà”<sup>62</sup>.

Nos transmitió ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Ḥammād [lo siguiente]: nos transmitió al-Ḥakam b. Zuhayr, quien tomó de al-Saddī que, acerca de la frase *¡albricias, aquí hay un muchacho!*, dijo: “el nombre del muchacho es Bušrà, tal y como es costumbre decir, *iyā Zayd!*”<sup>63</sup>.

Después ha informado el Glorioso y Excelso acerca de la caravana y su aguador, que sacó a José de la cisterna. Entonces [fue cuando] lo compraron *por contados dirhemes*<sup>64</sup> a sus hermanos, los cuales renunciaron a él, ocultándolo<sup>65</sup> -como mercancía que causara

de Galilea/Tiberíades, localizando el lugar entre Nablus -la antigua *Neapolis* que fundara Vespasiano, cerca del lugar que ocupó la antigua Siquem- obliga a pensar que la aldea que recoge Qazwīnī como *S.j.l.* quizá deba identificarse con la aldea de Samaría llamada *Sīkar* (según la transcripción del texto siríaco de Pešitta) donde se localiza el pozo de Jacob, tal como recoge Jn 5-6 (Συχᾶρ, *vid. GNT*, 325, n.3 para las variantes en los distintos manuscritos; *cfr. además, BBD*, 480 y 712 respectivamente), lo que sitúa la ubicación de la cisterna dentro de los parámetros geográficos en que se desenvuelve el relato bíblico. Ta‘labī, 99, por su lado, se hace eco de dos informaciones ( aparte de la indeterminación que recoge en p. 102, donde dice que la cisterna estaba en un desierto, lejos de los lugares habitados: *wa-kāna al-ŷubb fī qafr ba‘īd min al-‘umrān*) sobre el emplazamiento de la cisterna (*ŷubb*) colocándola en el Jordán, entre Madián y Egipto (*wa-kāna dālika l-ŷubb fī l-Urdunn bayna Midyan wa-Miṣr*) y entre Tiberíades y Jerusalén, en plena vía situada en uno de sus valles, a tres parasangas de la heredad de Jacob (*bayna Tabariyya wa-l-Quds ‘alā qāri‘at al-tarīq fī wād‘n min awdiyati-hā ‘alā ṭalāṭa farāsij min manzil Ya‘qūb*); la primera información no aporta nada, pero la segunda nos lleva a la ubicación dada por Qazwīnī, siempre que aceptemos -como así parece indicarlo- que el valle de que habla Ta‘labī sea el Valle de Jezrael (más conocido como Esdrelón, en la actualidad *mar‘y Ibn ‘Āmir*), enclavado en plena bifurcación de la vía-ruta comercial que, desde Damasco, llevaba a Egipto y Yemen y paso de la principal vía desde la Galilea a Jerusalén atravesando Samaría, *vid. BBD*, 335-6; *cfr. también*, Gn 33,18-9. La información que aporta Ta‘labī, 99 -y a la que agrega que la cisterna se llamaba «la cisterna de las penas» (*wa-yusammā ŷubb al-aḥzān*)- cuando afirma que la cisterna pertenecía a los pozos (*hafar*) de Sām b. Nūḥ, es un intento de justificación genealógica vía Abraham-Jacob (*cfr.* Gn 11,10-26; 21,1-3; 25,19-26) de la antigüedad de la posesión de esta cisterna, dato que el texto bíblico no registra.

62. *Cfr. Tafṣīr*, XII, 100.

63. *Cfr. Tafṣīr*, XII, 100.

64. *Corán* 12,20; *cfr. Tafṣīr*, XII, 101-4; Ta‘labī, 102; Ibn Kaṭīr, 215.

65. Interpretando, erróneamente, la variante elohista contenida en Gn 37,28, según la cual los madianitas (identificados, como veíamos, con el aguador) sacaron a José de la cisterna y lo robaron en un instante

espanto- a los mercaderes<sup>66</sup> que estaban con ellos, quienes les preguntaron la relación que tenían con él<sup>67</sup>, pues sabían que ellos lo querían vender. Sobre eso también han dado su parecer los exégetas.

Nos transmitió Muḥammad ibn ‘Amr [lo siguiente]: nos transmitió Abū ‘Āṣim, diciendo: nos transmitió ‘Īsā b. Abī Naṣīb, quien tomó de Muḥāhid que, sobre [la frase] y *lo ocultaron como mercancía*<sup>68</sup>, dijo: «el aguador y quien estaba con él<sup>69</sup> dijeron a sus señores: “nosotros lo hemos comprado por temor a tomar parte con ellos en el asunto [que se traían entre manos]”. Ciertamente, ellos eran sabedores de su valor y sus hermanos se pusieron de acuerdo con ellos, diciéndoles al aguador y a sus señores que pactasen [con ellos] que [José] no quedaría libre hasta que no pusiesen el pie en Egipto. Y dijo [José]: “quien me compre se alegrará”. Y lo vendieron al rey<sup>70</sup>, que era musulmán»<sup>71</sup>.

de descuido, vendiéndolo a los ismaelitas (los señores de las tradiciones musulmanas) y dando al traste, de este modo, con el plan trazado por Rubén para salvarlo, según la fuente elohista de Gn 37,29-30; *cfr.* E.L. Greenstein. «An Equivocal Reading...», 119-20, 124-5. *Vid.* también, *Tafsīr*, XII, 94.

66. De nuevo aludiendo a la fuente elohista e identificándolos con los madianitas, *cfr.* Gn 37,28: מִיַּדֵּי מִדְיָנִים (LXX: οἱ Μάδιναῖοι οἱ ἔμποροι; Pešitta: *tagōrā medīyanōyā*; Vulgata: *Madianitis negotiatoribus*; T.Onq.: יִמְיָדֵי מִדְיָנִים; T.Sam.: מִיַּדֵּי מִדְיָנִים; T.N.: מִיַּדֵּי מִדְיָנִים; T.Ps.Jon.: יִמְיָדֵי יִרְמֵי אֵיטְמָקֵרִי). El hecho de que la tradición aportada por Ṭabarī emplee el plural *tuḥyār* se debe a que se identifica con los madianitas no sólo al aguador sino a otro, al menos, que estaba con él, como se aprecia en la siguiente tradición.

67. *Cfr.* *Legends*, II, 15.

68. *Corán* 12,19.

69. *Vid.* n. 66.

70. Con este título se alude a faraón, a juzgar por *Corán* 12,43; 12,50 y 12,54 (*cfr.* Ibn Kaṭīr, 215) que emplea este término para referirse a su figura. No se trata de Putifar porque a éste se le denomina *‘azīz* (*cfr.* *Ta’rīj*, I, 378; Ibn Kaṭīr, 215, completa la información diciendo que era *min ahl Miṣr ‘azīzu-hā wahuwa al-wazīr bi-hā*; *cfr.* también *Ta’labī*, 103). La terminología empleada en Gn 37,36 (=39,1) para designar el cargo de Putifar es la de סֵרֵס («eunuco») y רֵאשׁוֹן מִן הַבַּיִת («jefe de la guardia»); *cfr.* Pešitta: *mehayemōnē* («eunuco») y *rab da-ḥešē* («señor de la guardia»); Vulgata: *eunucho, magistro militum y princeps exercitus* en 39,1; T.Onq.: בר אֵילוֹטֵק («señor») y בר אֵילוֹטֵק («señor de los ejecutores»); T.Sam.: סֵרֵס («eunuco») y בר הַחֵבֶט («señor de los cocineros»); T.N.: אֲשִׁילָה («comandante») y בר הַיִּרְוִיטִילְקֵס («señor de los verdugos»); T.Ps.Jon.: אָבֵר («señor») y בר אֵירְוִיטִילְקֵס («señor de los verdugos»), para el latinismo *spiculator*, *vid.* L. Díez Merino. «Grecismos y latinismos...», 356). En cambio LXX traducen como σπᾶδοντι («eunuco») y ἀρχιμαγειρος («jefe de los cocineros») en 37,36 y εὐνοῦχος («eunuco») y ἀρχιμαγειρος («jefe de los cocineros») en 39,1 (*vid.* la segunda acepción dada arriba de T.Sam. y *cfr.* con *Ta’rīj*, I, 378). Esta segunda traducción de los LXX junto con la de T.Sam. y la interpretación recogida en el *Ta’rīj* de Ṭabarī quizá se deba, probablemente, a la influencia de Gn 41,5.

El título *sar haṭṭabahīm* (*cfr.* Gn 40,3-4; 41,10; 41,12) parece ser un equivalente del título burocrático mesopotámico *rab haṭṭabahīm* (*cfr.* 2 Re 25,8; 25,10-1; Jr 40,2); del mismo modo *saris* cubre todo un amplio significado de «alto dignatario» dentro de la terminología burocrática mesopotámica, *vid.* *HEL*, 978-9 y 710 respectivamente. Cuando el relato se incorporara a la tradición musulmana debió plantear al recopilador no pocos problemas la traducción/adaptación de sendos títulos, por lo que se optaría bien por

Nos transmitió al-Ḥasan b. Muḥammad [lo siguiente]: nos transmitió Šabāba, diciendo: nos transmitió Warqā', que lo tomó de Ibn Abī Naẓīḥ y éste de Muẓāhid, eso mismo más o menos, añadiendo además: «por temor a tomar parte con ellos. Ciertamente, ellos conocían [su valor] y sus hermanos se pusieron de acuerdo con ellos, diciéndoles al aguador y a sus señores que pactasen [con ellos] que [José] no quedaría libre hasta que no pusiesen el pie en Egipto».

Nos transmitió Ibn Wakī' [lo siguiente]: nos transmitió 'Amr b. Ḥammād, quien lo tomó de Asbāṭ y éste de al-Saddī que, [a propósito de la frase] y *lo vendieron como mercancía*<sup>72</sup>, dijo: «cuando los dos hombres lo compraron, se asustaron del grupo, diciéndoles: “lo hemos mercado”. Entonces, el grupo les preguntó por él y contestaron: “nos han preguntado qué es esto, a lo que hemos respondido que una mercancía que hemos comprado a los del agua”»<sup>73</sup>. De ahí la frase: y *lo ocultaron como mercancía*<sup>74</sup>.

Se lo compraron a quienes lo vendieron por un precio bajo y tal precio ilícito<sup>75</sup> fue ruín y miserable. Se dice que lo vendieron por veinte dírhem<sup>76</sup>, que luego los dividieron a dos

una denominación global ('*azīz/wazīr*, *cfr.* *Ta' rīj*, I, 378; Ibn Kaṭīr, 215; *Ta' labī*, 103) o mediante una paráfrasis (*wa-kāna 'alā jazā'in Miṣr*, *cfr.* Ibn Kaṭīr, 215; *cfr.* con la variante que de la misma frase ofrece *Ta' labī*, 103: *wa-kāna 'alā jazā'in al-malik al-a'zam*) para que éste resultase inteligible al receptor árabe y a la vez se hiciera una idea del alto escalafón que ocupaba Putifar en la corte de faraón.

Por otro lado, Kisā'ī, 161, señala que a José lo compraron en Egipto siete mercaderes del rey de Abisinia (*malik al-Habaša*) por setenta mil dinares, llevándose al rey; aunque tal información, descontextualizada, parece pertenecer a otro ciclo de tradiciones, a partir de Gn 37,28, en las que se establece en siete el número de madianitas que pasaron por la cisterna en que estaba José, *cfr.* *Legends*, II, 15; *vid.* J. MacDonald. «Joseph in the Qur'an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 121.

71. *Cfr.* *Tafsīr*, XII, 100.

72. *Corán* 12,19.

73. *Cfr.* *Tafsīr*, XII, 100.

74. *Corán* 12,19.

75. *Cfr.* *Tafsīr*, XII, 102.

76. El Corán no menciona la cantidad, pero ésta que ofrece la tradición (*cfr.* además, *Tafsīr*, XII, 103; *Ta' labī*, 102) coincide con la que da Gn 37,28: מִירְתַּע הַסֶּכֶּ («veinte monedas de plata», *cfr.* *Midr. Tanḥ.* a Gn 38,1ss. §9.13 y *Legends*, II, 17, 19; LXX: εἴκοσι χρυσῶν («veinte monedas de oro», aunque quizás haya que entender como aleación de plata y oro; Pešitta: 'esrīn da-kesfā («veinte monedas de plata»); Vulgata: *viginti argenteis*; T.Onq.: מִירְתַּע הַסֶּכֶּ («veinte monedas de plata»); T.Sam.: מִירְתַּע הַסֶּכֶּ («veinte monedas de plata»); T.N.: וְעֵלֶס הַסֶּכֶּ וְיִרְתַּע («veinte sela' de plata»); T.Ps.Jon.: וְעֵמ הַסֶּכֶּ («veinte me'ā de plata»); TestGad 2,3 da una variante en la que se afirma que Judá y Gad lo vendieron a los ismaelitas por treinta monedas de oro de las que ocultaron diez y mostraron a sus hermanos las veinte restantes; la cifra se encuentra dentro del precio medio que se pagaba por un esclavo en la Babilonia antigua (*cfr.* R. de Vaux. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Trad. A. Ros. Barcelona, 1985<sup>3</sup>, 129; también Lv 27,5). Las

por cada uno, pues eran diez<sup>77</sup>; cogieron los veinte dirhemes, contados y sin pesar, porque los dirhemes, por aquel entonces, se decía que eran más pequeños que la onza, cuyo peso [equivalía al de] cuarenta dirhemes, los cuales no se pesaban porque su peso, entonces, era más pequeño que el de la onza<sup>78</sup>. [También] se ha dicho que lo vendieron por cuarenta dirhemes<sup>79</sup> e incluso que lo vendieron por veintidós dirhemes<sup>80</sup>. Se cuenta que el que lo vendió al que lo compró en Egipto fue Mālik b. Da‘r b. Yūbab b. ‘Afqān b. Midyān ibn Ibrāhīm al-Jalīl<sup>81</sup>, la paz sea con él.

variantes que se dan son, pues, «veinte (monedas/*sela* /*me’ā*) de plata», aparte de la interpretación más libre que ofrecen los LXX; por «monedas de plata» debemos entender que se refiere al *šeḡel* (cfr. Midr.R. Gn LXXXIV,18) que era la unidad de peso (11,95 grs. aprox.) en plata (en ocasiones, también en oro) más conocida y que era equivalente al *sela* ‘tirio (aunque posteriormente, en la literatura rabínica un *sel’ā* equivalía a cuatro *šeḡel*, de ahí que se diga que vendieron al hijo de Raquel por cinco *sel’ā*, cfr. Midr.R. Gn LXXXIV,18) y a la *me’ā* que aparecen en los targumes (vid. I. Benzinger/J.Z. Lauterbach, «Weights and Measures», *JE*, XII, 485; E. Steinberg. «Weights and Measures». *EJ*, XVI, cols. 381-4), monedas que fueron traducidas por la unidad de peso en plata utilizada en el entorno árabe, vid. *EP*, II, 978-9 (E. Zambaur); *EP*, II, 328-9 (G.C. Miles).

77. Cfr. *Tafsīr*, XII, 103. Esta secuencia narrativa podría formar parte de un ciclo del cual se habría excluido a Benjamín del complot y la venta de José; cfr. al respecto PRE XXXVIII,4.

78. Cfr. *Tafsīr*, XII, 103; *Ta’labī*, 102. Sólo se trata de un recurso exegético para explicar la frase «por contados dirhemes» de *Corán* 12,20.

79. Cfr. *Tafsīr*, XII, 103; *Ta’labī*, 102.

80. Cfr. J. MacDonald. «Joseph in the Qur’an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 122. Ya Goldziher, haciéndose eco de estas variantes no contenidas en el texto coránico, señalaba -siguiendo a Ṭabarī- la dificultad para encontrar el desarrollo de estas variantes, vid. I. Goldziher. *Die Richtungen der islamischen Koranlegung*. Leiden, 1970, 91. La verdad es que resulta difícil dar una explicación a las mismas, pero intentemos apuntar algo: si el dirhem venía a pesar, en tiempos del Profeta, unos 2,97 grs. (cfr. *EP*, II, 978 (E. Zambaur); *EP*, II, 329 (G.C. Miles); vid. también H. Doursther, *Dictionnaire universel...*, 133), la proporción con el *šeḡel* era aprox. de 4 a 1 con lo que se podría haber optado por hacer que cada uno de los diez hermanos percibiese cuatro dirhemes, es decir, el equivalente a una onza que, a tenor de la disgresión contenida en la tradición, casa más o menos con el valor ponderal del *šeḡel*; la variante de «veintidós dirhemes» (cfr. *Tafsīr*, XII, 103; *Ta’labī*, 102), por otro lado, pudiera ser que formase parte de un ciclo del cual no se habría excluido a Benjamín del complot y la venta de José, con lo que se precisarían dos dirhemes más para que cuadrasen las cuentas al repartir el dinero entre los once hermanos. La variante que reproduce *Kisā’ī*, 160, que indica que el tal Mālik (b. Da‘r al-Juzā’ī) compró a José a sus hermanos por dieciocho dirhemes, los cuales fueron divididos, despues, entre ellos, obliga a pensar en la implicación de nueve hermanos (¿exclusión de Benjamín y Judá?). No nos deben extrañar todas estas variantes porque estas abundan ya en la producción apócrifa: cfr. *TestZab* 3,2, donde señala que Simeón, Gad y otros seis hermanos tomaron el dinero de la venta de José.

81. Nada dice el Corán sobre quién vendió a José en Egipto. El dato que aporta Ṭabarī, en apariencia anecdótico, al atribuir a Mālik b. Da‘r b. ‘Afqān b. Miyān ibn Ibrāhīm al-Jalīl (cfr. *Kisā’ī*, 160, que lo recoge sólo como Mālik b. Da‘r al-Juzā’ī; Ibn Kaṭīr, 215, lo cita como Mālik b. Za‘r b. Nuwayyut b. Midyān b. Ibrāhīm) la venta de José en Egipto, refuerza la hipótesis de que la reelaboración redaccional operada dentro de la tradición musulmana vuelve a coincidir con el hilo narrativo de Gn 37,36 y la traducción

No deja de ser extraño que Ṭabarī no incorpore al relato ninguna alusión al *incipit* de *Corán* 12,18. Y es extraño porque en el comentario que a esta aleya dedica en su *Tafsīr*<sup>82</sup>, emplea unas líneas en explicar la expresión *dam kaḏīb*<sup>83</sup>. La expresión *dam kaḏīb* funciona en *Corán* 12,18 a modo de metáfora lexicalizada: tal lexicalización debe entenderse como el producto de una reducción sintagmática a toda una secuencia narrativa (el entramado que rodea la acción de los hermanos de José para engañar a su padre), que debía ser lo sobradamente conocida al receptor árabe, como para permitir dicho recurso. En esta línea, no son escasas las tradiciones que se dedican a glosar dicha metáfora, cuyo precedente aparece claramente en Gn 37,31<sup>84</sup> y que Ṭabarī, apoyándose en tradicionistas más antiguos, recoge<sup>85</sup>.

aramea de los targumes de atribuir a los madianitas el acto de la venta a Putifar (*cf.* además Midr. Tanḥ. a Gn 38,1ss. §9.13). Y la tradición aportada por Ṭabarī se sitúa en esta línea porque el nombre dado al vendedor no es sino un intento de justificación genealógica (*cf.* *Ta'labī*, 102), haciendo de este Mālik b. Da'r (o Za'r) b. 'Afqān (al-Juzā'ī) un descendiente de (b.) Midyān (מִדְיָן), hijo de Abraham (b. Ibrāhīm al-Jalīl) y Qeturá, según Gn 25,1-4, aunque deberían circular algunas tradiciones tratando de emparentarlo con los ismaelitas (*cf.* Gn 39,1), siempre que aceptemos que la variante ofrecida por Ibn Kaḏīr bajo el nombre N.w.y.t., pueda tomarse como Nuwayut (נווית) que según Gn 25,13 era el primogénito de Ismael. El que se confundiera a madianitas con ismaelitas se pudo deber a que a ambos se les hacía descender de Abraham: los primeros a través de Agar (Gn 16,15-6; 25,12-8) y los segundos por mediación de Qeturá (Gn 25,1-4; 1 Cr 1,32-3). El hecho de que Gn 37,25 identifique a los mercaderes como ismaelitas y 37,28 los denomine, indistintamente, como ismaelitas y madianitas (*cf.* además, 37,36 y 39,1; *vid.* con respecto al pasaje de 37,36: N. Fernández Marcos/A. Sáenz-Badillos. *Anotaciones críticas al texto griego del Génesis y estudio de sus grupos textuales*. Madrid-Barcelona, 76 y 79 *ad locum*) pudo deberse a que para el redactor bíblico ambos términos fueran equivalentes dentro del marco geográfico y etnográfico que abarcaba la zona semidesértica del Négueb y la Transjordania por la que se movían diversas tribus aplicadas al comercio y al tráfico de esclavos. El compilador, por tanto, debió manejar varias fuentes, al menos dos, como venimos viendo, en la que ambos vocablos se trocaban con facilidad y acabó por fusionarlos, pues los dos coincidían en la práctica del transporte de mercancías, no en vano Jue 8,22-4 identifica a ambos pueblos, que aparecen como tribus camelleras (Jue 8,26; *cf.* al respecto el precioso dato que recoge Kisā'ī, 160, al añadir que Mālik b. Da'r al-Juzā'ī montó a José sobre su camello; *vid.* también *Ta'labī*, 103). Tal identificación, por tanto, no debió pasar inadvertida a los tradicionistas musulmanes que al recibir el relato, por una o varias vías y con sus variantes, acabó por reelaborar el material y ofrecer una adaptación que resultase comprensible a los nuevos receptores, *cf.* M. Seligsohn. «Midian and Midianites». *JE*, VIII, 547-8; S. Abramsky. «Midian, Midianites». *EJ*, XI, cols. 1505-6; I. Eph'al. «Ishmaelites». *EJ*, IX, cols. 87-90. Una *amplificatio* literaria sobre el papel que juegan el mercader y los ismaelitas en la venta de José en Egipto puede verse en TestJos 13,1-8; 15,1-7 y 16,2-4.

82. *Tafsīr*, XII, 97-9.

83. Asimismo *Ta'labī*, 101, Kisā'ī, 159 e Ibn Kaḏīr, 214.

84. ריעת מיוע («cabrito de cabras»); LXX: ἔριφον αἰγῶν; Pešitta: *šefarōyā da-ēzā*; Vulgata: *hoedi*; T.Onq.: אריפצ רב יזע; T.Sam.: ריפצ מיוע; T.N.: ריפצ רב יזע; T.Ps.Jon.: רב יזע ריפצ; *cf.* además, Midr.R. Gn LXXXIV,7 (también, LXXXIV,19); TestZab 4,9; *Legends*, II, 25.

85. *Dam sajla*; *cf.* *Tafsīr*, XII, 97; la misma información ofrece Ibn Kaḏīr, 214: *sajla ḏabaḥū-hā fa-ajadū min dami-hi fa-waḏa 'ū 'alā qamīsi-hi*. En otro pasaje, en cambio, Ṭabarī identifica *sajla* con *sā'*

Estas adaptaciones del relato de José, bien a través del texto bíblico o mediante material rabínico, sino cristiano, era bastante usual en los medios exegéticos musulmanes: Ibn Kaṭīr, por ejemplo, alude a las *ahl al-Kitāb*, señalando que las mercancías que transportaban los ismaelitas que realizaban el trayecto al país de Egipto desde Siria (*qāṣidīn diyār Miṣr min al-Šām*)<sup>86</sup> de Gn 37,25 eran resinas de distintas variedades: *fustuq*, *šanawbar* y *buṭm*<sup>87</sup>.

Nos movemos, así pues, en un terreno en el que las interferencias de tipo redaccional -tanto en el medio rabínico, como en el cristiano y en el musulmán- tienden a ampliar de continuo el relato de José, aunque eso sí, siempre partiendo de los presupuestos temáticos establecidos por el texto bíblico. La tradición musulmana, surtida por buena parte de las reelaboraciones que se llevaron a cabo en los círculos judíos<sup>88</sup> y cristianos<sup>89</sup>, si es que no debemos emplear, más bien, el término judeo-cris-

(*cfr.* *Tafsīr*, XII, 97; también *Ta'labī*, 101) y *Kisā'ī*, por su lado, dice que fue con sangre de *yady/yidī* («cabrito») con lo que mancharon la túnica de José (*cfr.* *Kisā'ī*, 159; *vid.* también J. MacDonald. «Joseph in the Qur'an and Muslim Commentary. I...». *MW*, XLVI (1956) 122). Sin duda los términos *sajla* y *yady/yidī* son los equivalentes del hebreo *sa'ir* o del hebreo/araméo *šafīr/š'fīr* e identificados como la cría de la *Caper mambrica*; la tradición aportada por Ṭabarī y que remonta a Muṣāhid, en la que se señala que *sajla* es la *šā'* («oveja», *Ovis laticaudata*, *cfr.* *Damīrī*, 92; *Yāhiz*, III, 104 *et passim*), obedece más a un intento de definir el término que de identificar al animal (*cfr.* *Tafsīr*, XII, 97), pues *sajla* tanto puede ser la cría de la oveja (*šā'*) y del carnero (*da'n*), como de la cabra (*ma'az*), *cfr.* *Damīrī*, 82, 104, 153 y *Dozy*, I, 177, 639; II, 1, 602.

86. *Cfr.* *Ta'labī*, 102.

87. *Cfr.* Ibn Kaṭīr, 215. El *fustuq/fustaq* debe aludir en este caso, más que al pistacho, a una resina del *Pistacia vera L.*, *cfr.* Ibn al-Bayṭār, 934, 1681; *Tuhfa*, 321; *Diosc.* III, 113; *Diosc. T. I*, 101; *Aramäische*, 69; (aunque *Dozy*, II, 264 indica que es el piñón y Aḥmad 'Isā, 141 (n°12) lo identifica con el *Pistacia lentiscus L.*); el *šanawbar*, igualmente, en vez de designar al pino, debe referirse a la goma o resina que se extrae del mismo, *cfr.* Ibn al-Bayṭār, 1417, 1581; *Tuhfa*, 298; Maimónides, 317; Aḥmad 'Isā, 140 (n° 15 y 17); *Aramäische*, 70 lo identifica con el *Pistacia lentiscus L.* (בוטל/טל); el *buṭm* que, de suyo, designa al terebinto, debe indicar la resina del *Pistacia terebinthus L.*, la *šamg al-buṭm* de la que se extrae un bálsamo, aunque pudiera, también, tener relación con el *darw*, nombre árabe con el que se denomina al lentisco (*Pistacia lentiscus L.*) o ser identificado con el *Pistacia palaestina B.*, *cfr.* Ibn al-Bayṭār, 302, 936, 1581; *Tuhfa*, 178, 317; Maimónides, 66; *Diosc. T. I*, 35; *Aramäische*, 70, 138; Aḥmad 'Isā, 141 (n°14). *Cfr.* con los términos empleados en Gn 37,25: אֶבֶן («goma de tragacanto», *Astragalus gummifer L.*), יָרֵב («bálsamo», a base de la resina del *Pistacia lentiscus L.*), טָל («ládano», goma aromática del *Cistus villosus L.*), aunque *Aramäische*, 70 lo identifica con el *Pistacia lentiscus L.*); LXX: θυμαμάτων, ῥητίνης, στακτῆς; Pešitta: *hetnē*, *šarawā*, *betmā*; Vulgata: *aromata*, *et resinam*, *et stacten*; T.Onq.: רַעַשׁ, רַטַק, רַעַשׁ; T.Sam.: רַעַשׁ, רַטַק, יַבֵּר, רַטַק; T.N.: רַעַשׁ, רַטַק, רַעַשׁ; T.Ps.Jon.: רַעַשׁ, רַטַק, רַעַשׁ.

88. *Vid.* como muestra, M. Gil. «The Origin of the Jews of Yathrib». *JSAI*, 4 (1984) 209-12, 218-9, 220. *Cfr.* J. MacDonald. «Joseph in the Qur'an and Muslim Commentary. II...». *MW*, XLVI (1956) 224.

89. *Vid.* por ejemplo, J.W. Hirschberg. «Nestorian Sources of North-Arabian Traditions on the Establishment and Persecution of Christianity in Yemen». *RO*, XV (1939-49) 329, 330, 335.

tiano<sup>90</sup>, debió proceder a incluirlas dentro de un género literario dedicado a glosar las vidas de los profetas -por separado, probablemente, en un principio-, dentro del cual se generarían toda una serie de ciclos narrativos que poco a poco fueron adquiriendo un *status* autónomo y que acabaron por entrar a formar parte de otros cuerpos literarios de la tradición musulmana. Dentro de esta hipótesis de trabajo, el problema estriba en poder identificar estos ciclos narrativos de carácter autónomo que se desgajaron del posible cuerpo original del relato (*Urtext*) -del que trataremos de ofrecer una «probable reconstrucción» en otro trabajo- que fue adoptado por el Islam a modo de «texto canónico», antes de ser reelaborado e incluido en el Corán, de acuerdo con las necesidades y exigencias tanto literarias como teológicas que el Libro sagrado precisaba e imponía.

#### SIGLAS Y ABREVIATURAS<sup>91</sup>

- Aḥmad ‘Īsà      Aḥmad ‘Īsà. *Mu ‘yām asmā’ al-nabāt*. Bayrūt: Dār al-Rā’id al-‘Arabī, 1401/1981<sup>3</sup>.
- AO              *Acta Orientalia*. Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1950-
- Aramäische      I. Löw. *Aramäische Pflanzennamen*. Hildesheim-New York, 1973  
(=Leipzig, 1881).
- ARN             *Abot de Rabbi Natán*. Versión crítica, introducción y notas por M<sup>a</sup> Ángeles Navarro Peiró. Valencia, 1987.
- BBD             M.S. Miller/J. Miller *et alii*. *Black’s Bible Dictionary*. London, 1973.
- Ber.             Tratado B’rakōt del Talmud de Babilonia. I. Epstein (ed.). *The Babylonian Talmud*. 18 vols. Translated into English with Notes/Glossary and Indices under the Editorship of Rabbi Dr. I. Epstein. London, 1935-61.

90. Pines ha señalado que la influencia judaica -incluido su componente midrásico- que aparece en el Corán, pudo haber sido transmitida a su autor por judeo-cristianos, más que por judíos talmudistas, *vid.* S. Pines. «Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity». *JSAL*, 4 (1984) 144, también 138 y 152. La hipótesis que plantea Goitein, suponiendo que el relato de José contenido en la azora 12 del Corán pudiera tener su precedente en la literatura persa nos parece bastante forzado, *vid.* S.D. Goitein. *Jews and Arabs*. New York, 1955, 193.

91. Para el texto hebreo del Génesis se ha utilizado la edición de R. Kittel/A. Alt/O. Eißfeldt/P. Kahle *et alii*. *Tôrâ Nebi’im wû-Ketûbîm*. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio Funditus Renovata. Textum Masoreticum Curavit H.P. Rüger. Masoram Elaboravit G.E. Weil. Stuttgart, 1982<sup>2</sup>. Se ha hecho uso, también, de los siguientes léxicos que no constan en nota: A. Bailly. *Dictionnaire Grec Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Edition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris, 1963<sup>26</sup>; J. Levy. *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*. 4 vols. Berlin-Wien, 1924 y R. Payne Smith. *A Compendious Syriac Dictionary*. Founded upon the *Thesaurus Syriacus* of R. Payne Smith. Edited by Jessie Payne Smith (Mrs. Margoliouth). Oxford, 1903.

- Bujārī Al-Bujārī. *Ṣaḥīḥ*. (9 tomos en) 3 vols. Ed. Aḥmad Šākīr *et alii*. Al-Qāhira: Dār ihyā' al-turāṭ al-'arabī, 1378/1958.
- Damīrī Al-Damīrī. *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*. Ed. As'ad al-Fāris. Dimašq: Dār Ṭallās li-l-Dirāsāt wa-l-Tarḡama wa-l-Našr, 1989.
- Diosc. C.E. Dubler. *La «materia médica» de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*. 6 vols. Barcelona, 1953.
- Diosc. T. *Dioscurides Triumphans*. Ein anonym arabischer Kommentar (Ende 12.Jahr. n. Chr.) zur Materia medica. 2 vols. Arabischer Text nebst kommentierter deutscher Übersetzung herausgegeben von A. Dietrich. Göttingen, 1988.
- Dozy R. Dozy. *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2 vols. Leiden, 1881.
- EP<sup>1</sup> *First Encyclopaedia of Islam (1913-1936)*. 9 vols. Photomechanical Reprint. Leiden-New York-København-Köln, 1987.
- EP<sup>2</sup> *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle Édition (2<sup>a</sup> Ed.). Leyde-Paris, 1960-
- EJ *Encyclopaedia Judaica*. Vols. 1-16, 17 (Supplement) and *Year Books*. Jerusalem, 1971-
- GNT K. Aland/M. Black/C.M. Martini/B.M. Metzger/A. Winkgren (eds.). *The Greek New Testament*. Stuttgart, 1993<sup>4</sup>.
- HEL F. Brown *et alii*. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containning the Biblical Aramaic. Coded with Strong's Concordance Numbers*. Massachusetts, 1979.
- Ibn al-Bayṭār Ibn al-Bayṭār. *Traité des simples par Ibn el-Beitar*. 3 vols. Trad. du Lucien Leclerc («Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques»). Tome XXIII-1; XXV-1; XXVI-1). Paris, 1877-83.
- Ibn Ḥanbal Ibn Ḥanbal. *Kitāb al-Zuhd*. 2 vols. Ed. Muḥammad Ḳalāl Šaraf. Bayrūt: Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr, 1981.
- Ibn Kaṭīr Ibn Kaṭīr. *Qiṣaṣ al-anbiyā'*. Ed. Fayṣal 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī. Al-Qāhira: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya, 1336/1918.
- JE *The Jewish Encyclopedia*. 12 vols. New York-London, 1901-16.
- JSAI *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Jerusalem, 1980-
- Kisā'ī Al-Kisā'ī. *Qiṣaṣ al-anbiyā'*. (2 partes en) 1 vol. Ed. I. Eisenberg. Leiden, 1922-3.
- Legends L. Ginzberg. *The Legends of the Jews*. 7 vols. Translated from the German Manuscript by Henrietta Szold, Paul Radin. Index by B. Cohen. Philadelphia, 1909-13. [Los vols. V-VI, correspondientes a las notas, aparecieron en 1925 y 1928 respectivamente; el vol. VII, que contiene los índices y las fuentes, fue publicado en 1938].

- LXX A. Rahlfs (Ed.). *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Duo volumina in uno. Edidit A. Rahlfs. Stuttgart, 1979.
- Maimónides Maimónides. *Šarḥ asmā' al-'uqqār*. L'explication des noms de drogues. Un glossaire de matière médicale composé par Maimonide. Texte publié pour la première fois d'après le manuscrit unique avec traduction, commentaires et index par Max Meyerhof. Le Caire, 1940 («Mémoires de l'Institut d'Égypte», XLI).
- Makk. Tratado Makkōt del Talmud de Babilonia. Para la edición *vid.* Ber.
- Midr.R. *The Midrash Rabbah*. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. H. Freedmen and Maurice Simon, Foreword by Rabbi Dr. I. Epstein. Index Compiled by Rev. Dr. Judah J. Slotki. 5 vols. Oxford, 1977. [Todos los comentarios aluden a Gn, que está en el vol. I].
- Midr.Tanḥ. *Midrash Tanḥuma*. Translated into English with Introduction, Indices and Brief Notes by J.T. Townsend. Vol. I. Genesis. Hoboken (New Jersey), 1989.
- MW *The Muslim World*. A Journal Devoted to the Study of Islam and of Christian-Muslim Relationship in Past and Present. Connecticut, 1911-
- Pešitta Versión siríaca del Antiguo Testamento: *Katābe Qadēše* («Sagradas Escrituras»). Damascus: Syrian Patriarchate of Antioch and All the East, 1991. [Se incorpora, también, la versión siríaca del Nuevo Testamento].
- PRE Rabbī 'Elī'ezer. *Los Capítulos de Rabbi Eliezer*. Versión crítica, introducción y notas por M. Pérez Fernández. Valencia, 1984.
- PRK *Pesikta de-Rab Kahana*. R. Kahana's Compilation for Sabbaths and Festival Days. Translated from Hebrew and Aramaic by W.G. Braude and I.J. Kapstein. London, 1975.
- Qazwīnī Al-Qazwīnī. *'Aḡā'ib al-majlūqāt wa-garā'ib al-mawḡūdāt*. Ed. Fārūq Sa'd. Bayrūt: Dār al-Afāq al-Ÿādīda, 1401/1981<sup>4</sup>.
- RO *Rocznik Orjentalistyczny*. Wydaje Polskie Towarzystwo Orjentalistyczne. Warszawa [anteriormente, Lwów y Kraków], 1914-
- Tafsīr Al-Ṭabarī. *Ÿāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. (30 tomos en) 12 vols. Bayrūt: Dār al-Ma'rifa li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr, 1398/ 1978<sup>3</sup>.
- Ta'labī Al-Ta'labī. *Qišaš al-anbiyā'*. Bayrūt: Al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya, s.d.
- TestGad Testamento de Gad. A. Díez Macho (dir.). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. 5 vols. Madrid, 1984-7. [La edición está interrumpida; los «Testamentos de los Doce Patriarcas» están contenidos en el vol. V].
- TestJos Testamento de José. Para la ed., *vid.* TestGad.
- TestSim Testamento de Simeón. Para la ed., *vid.* TestGad.
- TestZab Testamento de Zabulón. Para la ed., *vid.* TestGad.

- T.N. A. Díez Macho (ed.). *Neophyti I. Targum palestinese*. MS de la Biblioteca Vaticana. Tomo I. Génesis. Ed. príncipe, introducción general y versión castellana. Traducciones cotejadas de la versión castellana, francesa e inglesa. Madrid-Barcelona, 1968.
- T.Onq. A. Sperber (ed.). *The Bible in Aramaic*. Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Volume I. The Pentateuch According to Targum Onkelos. Leiden, 1959.
- T.Ps.Jon. A. Díez Macho (dir.). *Biblia Polyglotta Matritensia*. Series IV. Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio L.1 Genesis. Editio critica sub directione Alexandri Díez Macho. Matriti, 1988.
- T.Sam. A. Brüll (ed.). *Das samaritanische Targum zum Pentateuch. Zum erstenmale in hebräischer Quadratschrift nebst einem Anhang textkritischen Inhaltes*. Hildesheim-New York, 1971.
- Tuhfa* *Tuhfat al-ahbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine*. Texte publié pour la première fois avec traduction, notes critiques et index par H.P.J. Renaud et G.S. Colin. Paris, 1934.
- Vulgata *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Nova editio. Logicis Partitionibus Aliisque Subsidiis Ornata A A. Colunga, O.P. et L. Turrado. Matriti, 1985<sup>7</sup>.
- Ŷāḥiz Al-Ŷāḥiz. *Kitāb al-ḥayawān*. 7 vols. Ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1388/1969<sup>3</sup>.
- Yāqūt Yāqūt. *Mu‘yam al-buldān*. 5 vols. Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1399/1979.

## RESUMEN

Con este artículo planteamos la hipótesis, según la cual, el fragmento de la venta de José (y con él toda la «historia») contenido en Corán 12 es el producto -adaptado a las necesidades literarias y teológicas del texto coránico- de un largo proceso de reelaboraciones narrativas de un ciclo literario que debía ser sobradamente conocido, incluso antes del advenimiento del Islam, y cuyos precedentes literarios se hallan contenidos en el texto bíblico y en los desarrollos llevados a cabo por los círculos del

judaísmo y del cristianismo, que acabaron por ser incorporados y vueltos a reelaborar en el medio musulmán desde sus primeros instantes.

#### ABSTRACT

With this paper, we plan the hypothesis, according to wich, Joseph Sale's Fragment (and with it whole the «Story») contained in *Qur'ān* 12 it's the length process' outcome -adapted to the literary and theological needs of the *qur'ānic* text- of a literary cycle's narrative re-elaborations wich had to be extremely well-known, even before the coming of Islam, and whose literary precedents are contained in Biblical Text and in developments carried out by Judaism and Christian's Circles wich ended being incorporated and were turned to re-elaborate into muslim milieu since its early times.