



## RESEÑAS

**BLANCA VILLUENDAS SABATÉ, *Onirocrítica islámica, judía y cristiana en la Gueniza de El Cairo. Edición y estudio de los manuales judeo-árabes de interpretación de sueños*, Colección Estudios Árabes e Islámicos, Serie “Estudios Árabes e Islámicos”, Monografías 23, CSIC, Madrid, 2020, 485 pp. ISBN: 978-84-00-10560-0.**

En el año 1864, Jacob Saphir descubrió en El Cairo una *gueniza* con gran cantidad de manuscritos que han proporcionado a los investigadores un gran volumen de material de estudio que se ha datado en fechas tempranas.<sup>1</sup> Una *gueniza* es un tipo de depósito, a modo de almacén, que tienen las sinagogas y centros de estudios de la Torá y el Talmud, dedicado a guardar manuscritos y escritos sagrados que quedan en desuso, algo que se hace no para conservarlos, sino como paso previo antes de enterrarlos en un cementerio, para evitar de este modo que cualquier texto que contenga el nombre de Dios sea tratado de manera indebida. El hecho de que se trate de un material que se almacena para ser después enterrado explica que los manuscritos que se encontraron en la Gueniza de El Cairo presenten un estado notablemente fragmentario, por lo que, para que sirvan como material de trabajo para la investigación, es preciso un arduo trabajo de descripción codicológica y paleográfica, además de la transcripción y edición de su contenido, que permita unir y vincular entre sí dichos manuscritos.

Entre los materiales así recuperados figura un notable número de fragmentos judeo-árabes, que actualmente se encuentran conservados en diversas bibliotecas y archivos repartidos por el mundo, cuya temática está vinculada con la literatura onirocrítica, es decir, de interpretación de sueños.

<sup>1</sup> Ello es debido a que una buena parte del material recuperado pertenece a la época clásica de la *gueniza*, que se sitúa entre los siglos X y XIII.

Pues bien, el libro que ahora presentamos de Blanca Villuendas Sabaté, doctora en Ciencias de las Religiones por la UCM, fruto de los muchos años de investigación que plasmó en su tesis doctoral defendida en el año 2016, reúne un amplio corpus de 82 fragmentos, la mayoría folios de papel sueltos y en buen estado de conservación, gracias a la sequedad del ambiente en que fueron almacenados, de textos de literatura onirocrítica en lengua hebrea y árabe, procedentes de la Gueniza de El Cairo, que representan unas 225 páginas manuscritas, debidas a al menos 60 manos distintas. En cuanto a su contenido, consisten básicamente en series de visiones oníricas, con una falta casi total de narraciones y con unos pocos elementos de especulación.

Aunque el objeto fundamental del trabajo es la descripción física de los fragmentos siguiendo criterios codicológicos y paleográficos, gracias a los cuales se han podido vincular muchos de ellos y reconstruir así partes completas de diversos tipos de manuales de interpretación de sueños, así como su transcripción y edición al árabe y al hebreo, no así su traducción —salvo en algún caso muy puntual—, y el comentario de su contenido —cuando la extensión del texto recuperado así lo permite—, la autora dedica una parte importante del libro (pp. 21-115) a resumir lo fundamental de la literatura onirocrítica producida en el contexto geográfico y cultural del Oriente Próximo, básicamente la producción árabe y judía, sin omitir la presencia de este género en otros ámbitos culturales cercanos, como el mundo mesopotámico, donde surgió, el antiguo Egipto y el mundo griego, donde encontramos uno de los manuales de interpretación de sueños más importantes del mundo antiguo, el *Oneirocriticon* de Artemidoro Daldiano de Éfeso, obra llamada a ejercer una notable influencia en este tipo de literatura en los territorios de lengua árabe y hebrea.

A este respecto, hay que advertir que todo lo relativo a la adivinación mediante los sueños (*oniromancia*) y a su interpretación (*onirocrítica*) gozó desde antiguo de un gran prestigio, debido a que se consideraba parte de la religión, pues se suponía que muchas de las visiones en sueños eran revelaciones directas de la mismísima divinidad, equiparables por tanto a la profecía. Esto explica que la de intérprete de sueños fuera una lucrativa profesión y que sus servicios fueran muy demandados, pues sus explicaciones eran necesarias para comprender el simbolismo profundo que muchas de estas visiones ocultaban, y que la literatura generada en torno a su interpretación y comprensión tuviera un carácter intercultural entre las distintas comunidades religiosas. Por ello muchos rasgos formales y de contenido que encontramos desde las primeras muestras de este peculiar tipo de literatura se siguen repitiendo sin apenas cambios en ámbitos culturales tan diversos como los recogidos en este estudio.

A la hora de analizar toda la producción literaria en torno a los sueños, la autora propone la siguiente clasificación: a) narraciones de sueños que son fuente de conocimiento infuso o sobrenatural, que pueden incorporarse sin problema a otros tipos de obras; b) series de visiones oníricas, en forma de listados de claves interpretativas a partir de la relación entre signos y significados —que se suelen presentar en estructuras formularias del tipo “Quien ve *x*, entonces habrá *y*” o “Si se ve *x*, significa *y*”—; c) tratados de interpretación de sueños u onirocrítica, cuyo objetivo es sistematizar todo el conocimiento existente en materia de sueños “reveladores” y simbólicos (según la clasificación de Oppenheim); y, finalmente, d) fórmulas rituales relacionadas con el sueño, con especial atención a la incubación.

Respecto a la historia de este género literario en el ámbito geográfico y cultural del Oriente Próximo (y del Mediterráneo Oriental), la doctora Villuendas Sabaté inicia su recorrido en el periodo paleobabilónico (2000-1600 a.C.), cuando las visiones oníricas quedaron integradas en la tradición de adivinación por medio de presagios, que al ponerse por escrito adoptaban la forma de listas, las cuales empezaron a hacerse especialmente abundantes a mediados del segundo milenio y que formalmente solían presentar el formato de oración condicional. El mejor ejemplo de este tipo de literatura serían las llamadas “Series Ziqiqu”, encontradas en la biblioteca de Asurbanipal en Nínive, que formarían parte del “Libro de sueños asirio”.

Si en Mesopotamia las listas de presagios provenientes de sueños estaban integradas en listas de presagios más amplias, en Egipto lo común es que las visiones oníricas se registren de manera independiente. De estas listas conservamos dos, una proveniente de la Dinastía XII (2000-1790 a.C.), aunque la copia que conservamos, actualmente entre los papiros de la Chester Beatty, es de la Dinastía XIX, y otra mucho más tardía, del siglo II a.C., la colección demótica, preservada en los papiros Carlsberg XIII y XIV *verso*. En las del papiro Chester Beatty, los sueños se dividen en función de si el soñante es de los “seguidores del dios Horus” o de los “seguidores del dios Seth”, que representan dos tipos de personalidades diferentes, una moderada y la otra más inmoderada. Por su parte, en el papiro demótico se conservan más de 250 presagios, organizados en secciones temáticas. Algunos presagios se interpretan en relación con mujeres, algo único entre las colecciones del Oriente Próximo antiguo.

En la Biblia, donde hay una importante presencia de sueños admonitorios, la crítica distingue entre los relatos de sueños reveladores auditivos y los simbólicos visuales, los más enigmáticos y que requieren de interpretación. En ambos casos siguen un mismo modelo narrativo y se les vinculaba con la divinidad, no solo porque

esta se manifestase a ciertos individuos a través de los sueños durante la noche, sino también porque, en el caso de los sueños simbólicos, se creía que su interpretación dependía de Dios. Por esta razón, no era un arte que pudiera aprenderse, lo cual explica la oposición a los intérpretes de otras confesiones. Por último, ciertos tipos de sueños se consideraban fuente de curación de males de orden espiritual.

En el mundo griego antiguo la interpretación de sueños era un recurso mucho más extendido que en Roma, pues los encontramos desde los poemas homéricos hasta tratados donde los sueños se estudiaban desde el punto de vista médico-biológico. Respecto a la literatura oniocrítica griega, el manual más importante es el *Oneirocriticon* de Artemidoro Daldiano (s. II d.C.), entre otras cosas, porque de los trece autores de obras de este tipo de los que tenemos noticias, ocho se conocen solo por Artemidoro. De los cinco libros que componen la obra, centrada sobre todo en los sueños simbólicos —los que, con el tiempo, fueron los que más interesaron a los griegos, quizás por influencia egipcia—, los dos primeros constituyen el cuerpo teórico y doctrinal, el tercero sería una especie de apéndice y los dos últimos estaban dedicados a refutar las críticas que habrían recibido los libros anteriores por su falta de exhaustividad. Las interpretaciones se organizan de manera cronológica, del nacimiento a la muerte, con una pretensión universalista y enciclopédica, a pesar de que su autor era consciente de las limitaciones de su arte. Asimismo, se ofrecen ciertas claves hermenéuticas, como la doctrina de la semejanza, basada en la analogía, para que el lector pueda llevar a cabo por sí mismo la interpretación de sus sueños.

En el ámbito judaico, la única composición rabínica propiamente oniocrítica de la Antigüedad es el “Libro de los sueños” del Talmud de Babilonia, aunque es posible que previamente existiera un libro de sueños rabínico que circulara de forma independiente antes de ser incorporado en el Talmud. En cuanto a su contenido, este está constituido por consideraciones teóricas acerca del sentido de los sueños y su naturaleza, narraciones de sueños en las que los rabinos actúan como intérpretes y listas de visiones oníricas y sus consecuencias. Por último, hay claros puntos de contacto entre la oniocrítica de los rabinos y la de Artemidoro, sobre todo, en lo relativo a las técnicas de interpretación y al sentido de ciertos símbolos.

En el ámbito bizantino encontramos un manual, el *Somniale Danielis*, datado entre los siglos IV y VII, que cuenta con más de setenta versiones en latín y un importante número de traducciones a otras lenguas. El *Somniale* consiste en una relación de visiones oníricas con su interpretación, ordenadas alfabéticamente, que formalmente se disponen en frases del tipo “x es/significa/indica y”. Este tratado

sirvió de base para otro manual bizantino, el *Oneirocriticon* de Nicéforo, patriarca de Constantinopla entre los años 806 y 815, aunque esta atribución se ha considerado espuria. El tratado se ha datado entre los siglos VII y IX.

En el mundo árabe medieval, el interés por los sueños y su interpretación estaba muy extendido. Una parte de esta literatura en lengua árabe sería de origen preislámico, que se habría transmitido oralmente antes de ser recogida por escrito. Representativas de esta primera época son las narraciones de sueños recogidas en la literatura de la Sīra, dedicada a la biografía del profeta y de algunos de sus compañeros y seguidores. Una serie de anécdotas presentan a Mahoma y a algunos de sus seguidores dotados de la capacidad de interpretar sueños. Seguramente por la influencia griega, gracias a la traducción al árabe del tratado de Artemidoro en el siglo IX por Ibn Ishāq, además de la procedente de esta primera tradición interpretativa y de la simbología del Corán, se fue creando una tradición hermenéutica propia, que se plasmó en los primeros tratados de sueños propiamente árabe-islámicos, como la lista de Ibn al-Musayyab (637-715), y en la figura de Ibn Sīrīn, al parecer uno de los principales intérpretes de sueños árabe, aunque es dudoso que llegara a escribir ningún tratado, a pesar de que son muchos los que se le atribuyen. Fundamental fue el libro de al-Kirmānī, titulado *El reglamento de la interpretación* o *El libro de la interpretación de sueños*, hoy perdido, pero del que nos podemos hacer una buena idea por el manual de Ibn Qutayba, *Ta'bīr al-ru'yā* —en el que tanto influyó al-Kirmānī—, pues con él se produce el paso de la literatura basada en narraciones de sueños al del manual de interpretación de los símbolos oníricos. Este cambio se consolidaría con el tratado de al-Siṣṭānī.

La siguiente etapa en la evolución de la literatura onirocrítica árabe estaría representada por lo que la crítica ha denominado “fragmentación de la tradición”, con la aparición de cuatro corrientes rivales que empiezan a manifestarse después del siglo XI: 1) la del intérprete imbuido por la *Šarī'a*, cuyo representante más destacado es al-Qayrawānī, que trata de mantenerse dentro de los estrictos límites de la tradición islámica (se fundamenta en el Corán y en tradiciones del Profeta y sus allegados); 2) la del literato, corriente representada por Ibn Qutayba, cuyo tratado intentaba reunir el máximo de tradiciones, sin apenas aportaciones originales; 3) la del sufi, encarnada en la figura de al-Jargūšī, caracterizado por incluir sueños de maestros sufíes y por utilizar fuentes externas como Artemidoro; y, por último, 4) la del filósofo, representada por Ibn Sīnā, que trataba de discriminar entre lo que servía y lo que no en materia de sueños y de solventar ciertas carencias relativas a las causas del sueño y a otras consideraciones médico-filosóficas.

En la Edad Media aparecen también otros tratados que, aunque no son árabes, muestran una deuda importante respecto a esta tradición. Entre ellos, uno de los más importantes es el *Oneirocriticon* de Achmet, en griego bizantino, comparable con el de Artemidoro en extensión. Se trata de un trabajo de compilación de tradiciones cuyo autor, que se presenta a sí mismo como intérprete de sueños al servicio del califa al-Ma'mūn, pone en boca de tres personajes seguramente ficticios: Syrbacham (tradición india, aunque con perfiles cristianos), Baram (tradición persa) y Tarphan (tradición egipcia).

Respecto a la onirocrítica hebrea en contexto islámico, tendremos que esperar al Renacimiento para encontrar el famoso *Pitrón Ḥalomot* de Šlomo Almolī, un judío natural de la península ibérica, pero afincado en Salónica, que además de analizar la tipología de sueños, agrupa las visiones y sus interpretaciones en cinco categorías e incluye fórmulas religiosas con las que se pueden aplacar los sueños. Asimismo, menciona las fuentes que le sirven de apoyo en sus interpretaciones. No obstante, recientes investigaciones han ayudado a identificar algunos otros manuales que ayudarían a colmar la laguna de unos mil años entre el Talmud y el tratado de Almolī, en concreto, otro *Pitrón Ḥalomot* atribuido a Hai Gaón, cuyo manuscrito más antiguo es del siglo XIII, y un fragmento en hebreo, proveniente de la Gueniza, estudiado por Haim Weiss, que se ha fechado en el siglo XI.

Pasando ya a lo que es el corpus de textos onirocríticos de la Gueniza, de entrada, estos están repartidos entre distintas bibliotecas e instituciones, como la Cambridge University Library (CUL), la Biblioteca Nacional de Rusia (RNL) y el Jewish Theological Seminary (JTSA), de Nueva York, principalmente.

Los 82 fragmentos que constituyen el corpus se distribuyen en cuatro bloques:

1. Manuales de autores judíos (pp. 135-272), que se divide en dos apartados: uno, formado por tres textos anónimos que basan buena parte de sus interpretaciones en el “Libro de sueños” del Talmud, y otro, constituido por once fragmentos, correspondientes a una versión judeo-árabe del *Pitrón Ḥalomot*, comúnmente atribuido a Hai Gaón, desconocida hasta ahora.
2. Manuales de autores musulmanes (pp. 273-452), la parte más extensa del corpus, entre cuyos fragmentos se han identificado cinco obras atribuibles a autores musulmanes —en realidad, copias de estas obras transliteradas al alfabeto hebreo—, de los cuales dos son manuales reconstruidos de manera parcial y que se han podido cotejar con ejemplares árabes de los mismos. Uno es el

*Kitāb Taḥsīn al-manāmāt*, atribuido a Ibn Sīrīn<sup>2</sup> —cuyos fragmentos se identifican con un manuscrito árabe de la biblioteca estatal de Berlín, el Pet. I 690, fols. 152v-166v, fechado en 1753/4—, y otro es el *Kitāb Ta'bīr al-ru'yā*, atribuido también a Ibn Sīrīn<sup>3</sup>, pero cuyo autor más probable es al-Kirmānī, uno de los manuales más traducidos y de mayor circulación en Europa, seguramente por haber sido uno de los primeros en ser objeto de una impresión litográfica. También se ha encontrado un manuscrito constituido por un único folio del manual de Ibn Qutayba, de gran relevancia por la escasez de testimonios de esta obra.

3. Manuales de autores cristianos (pp. 411-414), breve sección esta donde se presenta el único testimonio conocido del famoso manual de sueños *Kitāb Ta'bīr al-ru'yā*, del médico cristiano al-Masīhī, maestro de Avicena, compuesto para el sultán de Jorasán, del cual se ofrece la traducción, además de la edición y comentario habituales.
4. Manuales no identificados (pp. 415-452), divididos en tres grupos más un cuarto de manuscritos desagrupados, de todos los cuales se ofrece la descripción codicológica y paleográfica, además de la transcripción, pero apenas comentarios respecto a su contenido.

En la edición de los fragmentos se ha utilizado el hebreo y el árabe. En el caso de los fragmentos en hebreo, estos, según afirma la autora, reflejan el texto manuscrito con la mayor fidelidad posible; en el segundo caso, la transcripción al alfabeto árabe reproduce la lectura de la autora y se ha hecho para facilitar el acceso a los textos a aquellos que no están familiarizados con el alfabeto hebreo y con las convenciones ortográficas del judeo-árabe. Se incluye también la edición sinóptica de los fragmentos, fruto de la *collatio* de los manuscritos, presentados en columnas y dividiendo los textos en unidades de interpretación y no según las líneas de los manuscritos. Asimismo, se incluye un amplio estudio lingüístico cuyo objetivo es describir y explicar los casos de desviación de la norma del árabe clásico observados en el corpus.

---

<sup>2</sup> Se han encontrado cuatro fragmentos poco extensos, pertenecientes al parecer a dos composiciones distintas, que parecen ser introducciones a otros *Kitāb Taḥsīn al-manāmāt*, atribuidos también a Ibn Sīrīn, pero que no se han podido relacionar con ninguna composición conocida.

<sup>3</sup> En el corpus se han identificado también algunos otros fragmentos que parecen ser una versión resumida o extractada de este manual, que guardan un notable parecido con el *Oneirocriticon* de Achmet, en determinadas secciones dedicadas a los “indios”.

Completan este libro una detallada bibliografía (pp. 459-476) y un apéndice ilustrativo, con imágenes en color, de gran calidad, de algunos de los fragmentos reconstruidos del corpus. En cambio, no se incluye un índice de nombres propios, de gran ayuda en obras de este tipo.

A modo de conclusión, por todo lo dicho hasta ahora, es evidente que nos encontramos ante un trabajo de investigación muy serio y riguroso que, por un lado, nos informa sobre la producción onirocrítica en lengua árabe y hebrea en el ámbito cultural del Oriente Próximo, heredera, como la autora se encarga de demostrar, no solo de la lejana literatura de presagios babilonia y neoasiria y de la de interpretación de sueños egipcia, sino sobre todo de la literatura onirocrítica griega, cuyo representante más conspicuo es Artemidoro, y, por otro, con un trabajo de descripción codicológica y paleográfica, de transcripción, edición y comentario de un gran número de fragmentos de literatura de sueños procedentes la mayoría de la edad de oro de la Gueniza cairota, que ha permitido recuperar: 1) un manuscrito de interpretación judío, desconocido hasta ahora, con interpretaciones que encontramos en manuales árabes y en el Talmud; 2) una versión judeo-árabe del *Pitrón Ḥalomot* atribuido a Hai Gaón; 3) copias muy tempranas, y por ello muy valiosas, de varios manuales árabes, entre ellos, varios atribuidos a Ibn Sīrīn, si bien la autoría de uno de ellos corresponde más bien a al-Kirmānī; 4) el descubrimiento de una muestra, única en su género, del famoso manual del médico y filósofo cristiano al-Masīḥī, uno de los maestros de Avicena.

En fin, como dice la autora (p. 458), aunque “esta investigación supone una contribución importante, principalmente gracias a la edición y a la identificación de los textos, todavía más importantes son las cuestiones que abre y las líneas de desarrollo que plantea”.

CRISTÓBAL MACÍAS  
Universidad de Málaga