

Los salmos de David por Daniel López Laguna y la Biblia de Ferrara: dos criterios de traducción diferentes

SALAVERRÍA, Leonor Eliana / Universidad de Buenos Aires (UBA) – le.salaverria@gmail.com

» Palabras clave: traducción, Biblia, diáspora sefardí, exégesis.

› Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar dos distintos paradigmas de traducción de textos sagrados: la traducción “literal” directa del hebreo de la Biblia de Ferrara (1553) y la traducción libre de los salmos de Daniel López Laguna –*Espejo fiel de vidas que contiene los Psalmos de David en verso, obra devota, útil y deleitable* (1720)–, obra inserta en el género de la reescritura bíblica, desarrollado durante el siglo XVII y comienzos del XVIII. Se trata de comprender un modo particular de entender la relación de los autores de la diáspora sefardí occidental con su religión y su cultura a partir de la exégesis de los textos sagrados que reflejan los dos criterios de traducción aquí expuestos. Se intentará demostrar que las diferencias exegéticas de la obra de López Laguna están intrínsecamente relacionadas con su condición de *judío nuevo* –converso al judaísmo en Jamaica luego de escapar de la Inquisición en Portugal–, lo cual implica que sus creencias religiosas están atravesadas por la cultura católica ibérica. El análisis se apoyará en la teoría lingüística de la Cábala de Gerschom Scholem para comprender la importancia de la materialidad en la escritura en la cultura hebrea. También se retomarán nociones del trabajo de Giorgio Agamben sobre la figura de San Pablo para comparar ciertas cuestiones ideológicas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que son pertinentes para esta exposición.

› Introducción

En este trabajo se realizará un análisis sobre la traducción libre de los salmos de David de Daniel López Laguna –*Espejo fiel de vidas que contiene los Psalmos de David en verso, obra devota, útil y deleitable*– publicada en Londres en 1720¹. A modo de ilustración de los conceptos aquí tratados, se analizará solo el primer libro de los salmos. Este texto nos sirve para pensar en un modo particular de entender la relación de los autores de la diáspora sefardí con la religión y la cultura, tanto propia como de la Península Ibérica en general. Por esto es necesario entender a la obra de Daniel López Laguna dentro de un marco más amplio e inserta en el género de la reescritura bíblica, desarrollado durante el

¹ Emplearemos la edición facsimilar de 2007.

siglo XVII y comienzos del XVIII por este y por otros autores de la diáspora sefardí occidental (Fine, 2016: 105-106).

Esta mirada particular sobre las Sagradas Escrituras implica un modo también particular de entender la traducción. El presente análisis se enfocará precisamente en esta noción, y para este fin, los salmos de López Laguna serán contrastados con la traducción de la Biblia de Ferrara. Se sostendrá la hipótesis de que se trata de dos paradigmas esencialmente opuestos guiados por distintos mecanismos exegéticos, ideológicos y afectivos.

El primer apartado estará dedicado a la Biblia de Ferrara, particularmente al criterio de traducción, que pretende mantener una fidelidad con el original ligada a la forma antes que al sentido. Luego se analizarán algunos salmos de Daniel López Laguna para ilustrar con detalle otro criterio fundamentalmente distinto, que aparece como resultado de las condiciones históricas particulares de los *judíos nuevos* que recibieron su formación en el seno de una cultura española católica.

› **La “pureza” ferrarense**

El retorno al judaísmo de los cristianos nuevos que fueron expulsados de la Península Ibérica se vio obstaculizado por la imposibilidad de acceder a las Sagradas Escrituras en hebreo y, por tanto, la imposibilidad de “meldar” a diario, tal como prescribe su religión, por lo que era indispensable una traducción de la Biblia (Boer, 1994: 251). La Biblia de Ferrara, publicada por primera vez en 1553 debía cumplir la función de acercar la Biblia a quienes por ignorancia del idioma hebreo se veían obligados a disponer únicamente de versiones cristianas para su lectura e instrucción religiosa. Esto implica que anteriormente dependían mayormente de traducciones tamizadas por interpretaciones que no reflejaban las convicciones de su fe –por ejemplo, las interpretaciones cristológicas, las cuales serán suprimidas por la Biblia ferrarense (Fine, 2015: 53-54; Orfali, 1994: 231)–. Para contrarrestar esta problemática, la Biblia de Ferrara, desde su mismo título –*Biblia en lengua española traduzida palabra por palabra dela verdad hebraica...*– propone un modelo de traducción en el que cada palabra del español se corresponda directamente con cada palabra del hebreo. Esto conlleva problemas evidentes para la comprensión misma del texto, en pos de una pretendida fidelidad hacia el original. Tal como señala Moisés Orfali: “Se ajusta al texto hebreo hasta sacrificar la elegancia por la exactitud, e incluso su misma base textual” (1994: 244). En este sentido se inscribe la crítica del rabino Yosef Franco Serrano mencionada por Harm den Boer: “Este rabino planteó por primera vez explícitamente el mayor defecto de la Biblia de Ferrara: destinada a la reeducación religiosa de los ex conversos, su texto incomprensible resultaba con frecuencia un obstáculo más” (1994: 256). Esta cuestión puede parecer una paradoja si no se entiende que el criterio de esta traducción está fuertemente arraigado a la exégesis judía, lo cual implica que se privilegia la reproducción de la literalidad antes que la del sentido. Esto tiene que ver con una diferencia fundamental que existe entre la interpretación judía y la cristiana

respecto a lo que ambos credos toman en consideración para justificarse a sí mismos como “pueblo elegido” por Dios:

Israel, según la versión de la teología cristiana medieval, interpreta su condición de pueblo elegido y la Ley de Moisés en sentido literal (*literaliter*), gloriándose de ser en exclusividad del linaje de Abraham según la carne. En contraposición, la Iglesia de Cristo decía tener el verdadero sentido de las Escrituras, su sentido espiritual (*spiritualiter*), ser el Israel de Dios y el linaje espiritual de Abraham (Orfali, 1994: 232).

El judaísmo concibe su origen divino ligado a la materialidad, tanto en el sentido del linaje que señala Orfali como en lo relativo a la lengua, que es sagrada en tanto es escrita –y no en el sentido de *pnéuma* o soplo, como lo es para los cristianos–. En este sentido, a propósito de la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, Giorgio Agamben afirma:

La *kainé diathéke* no puede ser [...] algo como un texto escrito que contuviera nuevos y diversos preceptos. Como dice el extraordinario pasaje que precede a la reivindicación de la nueva alianza, ésta no es una letra escrita con tinta sobre tablas de piedra, sino por el soplo de Dios sobre corazones de carne, es decir, no un texto, sino la vida misma de la comunidad mesiánica, no *escritura*, sino *forma de vida* (2006: 121).

Se puede entender como indicio de la importancia que esta cuestión adquiere para la tradición hebrea al esfuerzo empeñado en la Biblia de Ferrara por reproducir la materialidad de la grafía en casos en los que esta no guarda relación alguna con el sentido, como es el caso que menciona Feliciano Delgado sobre el uso de la letra *h*:

Por fidelidad a la transcripción hebraica emplean abundantemente la *h*, que no es un sonido ni un fonema sino pura grafía hebraica, sin otro valor en español que el puro gráfico, para recordarnos la forma originaria de los nombres propios hebraicos (1994: 144).

Mediante este artificio, se simula una correspondencia ficticia entre la palabra y el objeto que esta designa, como si existiera una relación esencial que ligara al significado con el significante. Esto es algo muy propio de la idiosincrasia judeo-cristiana, en la cual todo origen está ligado intrínsecamente con la palabra creadora. El intento de dotar a la palabra de una esencia divina y, por tanto, originaria puede entenderse como un acto de redención, especialmente si tenemos en cuenta lo que para Walter Benjamin es la naturaleza lingüística del pecado original:

El hombre, con el pecado original, abandona la inmediatez de la comunicación de lo concreto, a saber, el nombre, para caer en el abismo de la mediatez de toda comunicación, la palabra como medio, la palabra vana, el abismo de la charlatanería (2001: 72).

La inaccesibilidad del texto no es meramente un “efecto colateral”, sino que también funciona como expresión de la pérdida de la mediatez entre las palabras y las cosas, y como muestra constante de la inefabilidad de la palabra divina.

El contexto histórico también explica la necesidad de esa imperiosa búsqueda de un origen en común. Para hacer resurgir la comunidad es necesario crear las condiciones para que sus integrantes se identifiquen con un pasado compartido a partir del cual sea posible recrear una genealogía, que en este caso se plantea como ligada a un origen divino. Esto puede entenderse también en los términos de

memoria colectiva tal como lo entiende Maurice Halbwachs (2004), ya que se trata de una forma de hacer que los individuos se identifiquen a sí mismos como pertenecientes a una misma comunidad. Para un pueblo disperso como el judío, el idioma hebreo –lengua sagrada, símbolo del origen– funciona como punto de articulación. La pérdida del hebreo es vivida como una experiencia traumática para la comunidad. La Biblia de Ferrara es en este contexto una expresión de ese trauma, por ser una referencia constante hacia algo que no está, a un vacío lingüístico –la lengua hebrea–.

La noción de origen y la de lengua se hacen indisociables porque, detrás de todo esto, hay una concepción de lengua asociada al linaje, “así como volvieron a usar los apellidos de ilustres linajes judíos medievales, así también la Biblia de Ferrara significaba un digno reencuentro con la antigua tradición” (Boer, 1994: 253). Subyace la creencia de que la lengua es una propiedad esencial del colectivo, lo cual no es casual si tenemos en cuenta la teoría lingüística de la Cábala, según la cual el vínculo de los hombres con Dios está ligado a las letras del alfabeto hebreo –que funcionan a modo de senderos hacia el conocimiento divino–. Esta concepción dota a los signos concretos de la escritura de una importancia de la que carece en la tradición cristiana. Los signos lingüísticos no solo llegan a ser más importantes que el habla, sino que incluso la preceden, como afirma Scholem:

Para los cabalistas, por supuesto, el misticismo lingüístico es al mismo tiempo un misticismo de la escritura. Cada acto de habla es, en el mundo del espíritu, al mismo tiempo un acto de escritura, y cada escritura es un habla potencial, destinada a volverse audible (1989: 25).

Esto explica en gran medida el apego a la literalidad de los traductores de la Biblia de Ferrara y, por otra parte, contrasta con la versión de los salmos de Daniel López Laguna, cuya composición se encuentra en este sentido más cercana a la tradición literaria y cultural de una sociedad cristiana, a pesar de su evidente adherencia a los principios de su fe judía.

› **Los salmos “contaminados” de Daniel López Laguna**

Mientras que la fidelidad hacia el texto original constituye la mayor preocupación para los traductores de la Biblia de Ferrara, la versión de los salmos de Daniel López Laguna se aparta completamente de este dilema, tanto por tratarse de una traducción libre como por el hecho de que en todo momento se reivindique al idioma español en su autonomía poética, es decir, con todas las convenciones estéticas asociadas a él por el paradigma barroco del Siglo de Oro español. Esto significa que el español no es ya simplemente una herramienta de transmisión de saberes, sino que el poeta reclama para sí una herencia cultural ligada a la lengua de su patria, que es a la vez la patria de sus perseguidores. Como afirma Orfali:

Hay que tener en cuenta que los judeoconversos que llegaron deseosos de retornar al judaísmo en los siglos XVI y XVII, traían ideas y actitudes que ya no procedían solamente de un ambiente judío diferente sino de una vida vivida en un mundo totalmente cristiano (1994: 239).

Nos alejamos entonces de la violencia infligida en la lengua española por la Biblia de Ferrara para mantenerse fiel al hebreo original (Fine, 2015: 53). Aquí se trata de una reapropiación de la lengua del “amo”, que es de hecho, también, la lengua propia –recordemos que, en muchos casos, la lengua materna era el portugués–, o al menos es la lengua de la cultura de la cual se consideran herederos. Por este motivo es que la gran mayoría de la producción literaria de estos judíos nuevos es el español (Nelson Novoa, 2005: 43). Estos autores no reniegan del bagaje cultural con el que fueron educados y no solamente se sirven de elementos puramente estéticos –estilo, métrica, etc.–, sino que también están presentes claros signos de asimilación ideológica. Se trata del mestizaje cultural al que se refiere Ruth Fine: “Estos ‘judíos nuevos’ descubren o redescubren, leen, traducen, interpretan y, finalmente, reescriben las Sagradas Escrituras de un modo peculiar, cuyos resultados textuales permean la matriz de un profundo mestizaje cultural y aun religioso” (2016: 106).

Este sincretismo puede verse reflejado en una amplificación de López Laguna muy llamativa del primer salmo. Mientras que en las traducciones de la Biblia de Ferrara y la de Casiodoro de Reina se alude al hombre que no sigue el camino de los pecadores con la metáfora de “árbol plantado” que produce un fruto, la versión de López Laguna va mucho más allá con la simple modificación de un adjetivo –“trasplantado” en lugar de “plantado”– y la adición de otro –“fértil”–:

Granjear el Summo bien con alegría,
Meditando en su erudito estudio noche y día.
Fértil será cual árbol *transplantado*²,
Cerca pielagos de aguas, que arraigado
Dado en su hora sasonado fruto,
Su hoja no caerá, y el atributo
Logrará de dichoso por triunfante
En todo lo que hiciere vigilante (Sal I, 2-3: 1).

Esta amplificación no es casual, resulta muy sencillo vincular la idea de estar “trasplantado” a la situación de los judíos de la diáspora sefardí. Se puede tomar como ejemplo la misma biografía de Daniel López Laguna, quien traduce estos salmos en su exilio en Kingston (Fine, 2015: 46).

En este salterio, así como en otros llevados a cabo por conversos o judíos nuevos, lejos de limitarse a traducir el texto fuente, la voz del poeta tiene un rol fundamental (Fine, 2016: 109), que asimila su experiencia individual a la experiencia del pueblo judío como colectivo. En este sentido, es importante el papel que juega la concepción del tiempo en la cultura judía, condición primordial para evocar la memoria colectiva como elemento de cohesión del pueblo. Al respecto de esta forma particular de entender el tiempo, explica Yosef Yerushalmi:

Ni la categoría usual «lineal» ni la «cíclica» bastarían por sí mismas para describir su experiencia, que participaba de ambas de manera especial. [...] Es cierto que José vivió hace muchos años, pero, en el ritmo fijo del relato en la sinagoga, esta semana aún está en prisión y será liberado la próxima semana y, dentro de un año, en la misma estación, los dos

² El destacado es nuestro.

acontecimientos se narrarán de nuevo, y así una y otra vez todos los años siguientes (2002: 49).

A partir de esto se puede entender mejor la función de las reescrituras bíblicas como reactualización de un pasado siempre vigente que facilita la identificación con la comunidad a pesar del paso del tiempo:

A menudo estas recreaciones del texto bíblico, en la que el salmista o el profeta se ve personalizado en la voz de uno de los judeoconvertidos que fue víctima de sufrimiento y pudo salvarse de los mismos y retornar a la fe ancestral, constituían un vehículo eficaz en extremo para lograr la identificación individual con la tradición religiosa recuperada. [...] En tal sentido, estas obras querían ofrecer a los lectores hispano-hebreos la posibilidad de leer los textos bíblicos como espejo de su propio periplo existencial (Fine, 2016: 111).

En este sentido, son evidentes las múltiples alusiones sobre la Inquisición que aparecen en los salmos de López Laguna. Se trata de traducciones libres plagadas de un vocabulario más bien jurídico, con palabras como “tribunal”, “delitos”, “edictos”, etc., que no se encuentran ni en la Biblia de Ferrara ni en la de Casiodoro de Reina, como por ejemplo: “Quando sobervio el Malo, causa espanto/Al pobre, persiguiéndole en consejos,/Del tribunal, que infieles llaman santo” (Sal X, 1: 13); o “Labame Justo Juez de mis delitos,/Sin permitir que en tribunal tirano,/Promulguen contra mi falsos edictos” (Sal XXXIX, 9: 69). El vínculo con el texto original no está dado por la fidelidad hacia el mismo, es más, el valor de esta traducción, al contrario de lo que sucede en la Biblia de Ferrara, está dado por la actualización del sentido. La vigencia de los textos sagrados no estaría dada en este caso por la materialidad del signo lingüístico, sino por un sentido que subyace en el texto y que debe ser recuperado mediante una exégesis pensada desde el presente: el trauma de la expulsión y la persecución de la Inquisición.

Este tipo de exégesis que considera a la fidelidad del original no como literalidad, sino más bien a partir de la búsqueda de un sentido profundo que se mantiene a través del tiempo, está más vinculada a una concepción cristiana, como ya se señaló en el apartado anterior a propósito del sentido literal del judaísmo en oposición al sentido “espiritual” cristiano. Como señala Fine, la “contaminación” no aparece solamente en la estética barroca propia del Siglo de Oro español, sino también en ciertas cuestiones exegéticas que son centrales (2016: 110). Al respecto de esta hibridación aparecen también plasmados algunos conceptos del cristianismo que son quizás más superficiales y evidentes, como la idea del paraíso después de la muerte: “Por esto a sus benditos Dios halága,/Dandoles por herencia el Paraiso” (Sal XXXVII, 22: 62).

La inclusión de personajes que no se encuentran en la versión original de los salmos en hebreo también deja entrever la intención del autor de actualizar el sentido de las escrituras. A través de las referencias de ciertos personajes, López Laguna alude a situaciones concretas que ligan las Sagradas Escrituras a las experiencias traumáticas de los judíos de su comunidad. El ejemplo más claro es la inclusión de Ester, figura altamente significativa para la comunidad judeo-conversa por el hecho de tener que ocultar su condición de judía:

La figura de Ester, la redentora, la santa, la bendita, sobresale por sobre las mujeres y hombres que pueblan las sagradas Escrituras; ella emerge en el tiempo de la salida de Egipto, pero también en el de los acontecimientos ejecutados por el brazo inquisitorial de los siglos XVI y XVII (Fine, 2012: 1496).

En el caso del salmo XXII, no se trata simplemente de una mera alusión a la figura de Ester, sino que todo el argumento del salmo aparece redirigido hacia la historia del Libro de Ester, identificando a la protagonista con la situación del poeta y de su comunidad:

En Psalmo Veinte y Dos David pregona,
Al vencedor, en música divina
Que armonica en el Templo, al alva entona,
Albricias de la Ester mas peregrina,
Que por bien de Ysrael ciñó corona,
Luciendo clara Estrella matutina.
Tan igual su virtud a su hermosura,
Que la fuente de Aman, y estirpe apúra (Sal XXII, 1: 32).

También es central la figura de Amán como persecutor: “Mi vigor como tiesto se ha secado,/Y ya trava a mi lengua, aunque porfie,/Al paladar se pega al ver la suerte,/Con que el pérfido Aman buscó mi muerte” (Sal XXII, 6: 33). Incluso se puede ver al hecho de que el pronombre posesivo esté en primera persona del singular –“mi muerte”– como un punto de intersección que vincula la experiencia de Ester con la del propio poeta y con la de los posibles lectores que se identifiquen con estos salmos.

› **Conclusiones**

Los textos del corpus seleccionado ilustran criterios totalmente diferentes de traducción que dejan traslucir dos paradigmas fundamentalmente opuestos. Los fundamentos para la traducción “palabra por palabra” de la Biblia de Ferrara deben buscarse en la exégesis hebraica, que privilegia la fidelidad hacia la literalidad relativamente estricta de la traducción. Por el contrario, la traducción de los salmos de David de Daniel López Laguna refleja un mestizaje cultural y religioso con el cristianismo.

Esta hibridación no es una característica particular de Daniel López Laguna, sino que constituye un rasgo común a los judíos de la diáspora sefardí por motivos históricos. El hecho de que incluso en el exterior luego de la expulsión se vuelva siempre sobre la lengua española puede considerarse en alguna medida como la (re)apropiación de la lengua de los persecutores. A esta lengua y a todo el paradigma estético a ella asociado se le imprimen los rasgos particulares de la comunidad judía, tanto en cuanto a sus creencias como a sus costumbres e interpretaciones. El sincretismo de López Laguna difumina los límites entre las representaciones estéticas de la España católica y las de los escritores judíos de la diáspora.

La Biblia de Ferrara expresa el trauma a través de un vacío lingüístico: su traducción es una referencia permanente hacia una lengua que se supone pero que no está, hasta el punto de volverse ininteligible para aquellos que no puedan acceder al original hebreo (Fine, 2015: 54). Lo que vincula en este caso a la comunidad judeoespañola es de alguna manera pura ausencia, y la lengua española funciona como

expresión de esa ausencia. Al contrario, en los salmos de López Laguna, la lengua española no solo no entra en conflicto con la identidad de la comunidad, sino que a partir de su apropiación y “contaminación” la refuerza.

> **Referencias bibliográficas**

Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.

Benjamin, W. (2001). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (59-74). Madrid: Taurus.

Boer, H. den (1994). La Biblia de Ferrara y otras traducciones españolas de la Biblia entre los sefardíes de origen converso. En I. M. Hassán y A. B. Amador (Eds.), *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara, (Sevilla, 25-28 de noviembre de 1991)* (251-296). Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC.

Delgado, F. (1994). Verdad hebraica y verdad románica en la Biblia de Ferrara. En I. M. Hassán y A. B. Amador (Eds.), *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara, (Sevilla, 25-28 de noviembre de 1991)* (141-148). Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC.

Fine, R. (2012). “Siendo yo hebrea, señor”: una lectura de *La reina Ester* de Felipe Godínez en clave conversa. En A. A. Galiana y S. Fernández Mosquera (Eds.), *Compostela Aurea. Actas del VIII Congreso de la AISO, (Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 2008)* (1495-1503). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/siendo-yo-hebrea-senor-una-lectura-de-la-reina-ester-de-felipe-godinez-en-clave-conversa/> el 10/10/2018.

_____. (2015). *The Psalms of David* by Daniel Israel López Laguna, a *Wandering Marrano*. En K. Ingram y J. I. Pulido Serrano (Eds.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume 3: Displaced Persons* (45-62). Boston: Brill.

_____. (2016). Recreaciones bíblicas conversas. En L. Funes (Coord.), *Hispanismos del mundo. Diálogos y debates en (y desde) el Sur* (105-114). Buenos Aires: Miño y Dávila.

Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Hassán, I. M. y Kapón, U. M. (Eds.) (1992). *Biblia en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebraica por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio dela Inquisición, con privilegio del ilustríssimo señor duque de Ferrara* (1553). Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario- Universidad de Sevilla-CSIC. Recuperado de

http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1001869

el 10/10/2018.

López Laguna, I. D. (2007). *Espejo fiel de vidas que contiene los Psalmos de David en verso: obra devota, útil y deleitable*. Londres, 5480 (edición facsimilar, Bogotá, ejemplar 163 de 200).

Nelson Novoa, J. (2005). Poesía y Biblia en el exilio marrano del siglo XVII: los casos de Miguel de Silveira y Jacob Uziel. *Via Spiritus*, 12, 41-68.

Orfali, M. (1994). Contexto teológico y social de la *Biblia de Ferrara*. En I. M. Hassán y A. Berenguer Amador (Eds.), *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara, (Sevilla, 25-28 de noviembre de 1991)* (229-249). Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC.

Scholem, G. (1989). El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala. *Acta poética*, 9(1-2), 21-61.

Yerushalmi, Y. H. (2002). *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Barcelona: Anthropos.