

Reseña de libros

ROSA ASEÑO, *El Meam loez de Cantar de los Cantares (Šir haširim) de Ḥayim Y. Šakí (Constantinopla, 1899)*.— Barcelona: Tirocinio, 2003 (Fuente clara. Estudios de cultura sefardí, 6).— 214 págs.

En esta publicación pone Rosa Asenjo al alcance del público hispánico una obra de la literatura sefardí. Se trata del último tomo del *Me'am lo'ez*, el magno comentario bíblico en judeoespañol considerado justamente como una de las cumbres de esta literatura. Esta obra, iniciada por Ya'acob Julí a comienzos del siglo XVIII, fue continuada posteriormente por otros rabinos sefardíes hasta finales del siglo XIX, concretamente hasta 1899, año de edición del presente libro en Constantinopla.

La edición está basada en la tesis doctoral de la autora, perteneciente a la escuela española de estudios sefardíes, cuyo objetivo es el de investigar la lengua y la literatura judeoespañolas y darlas a conocer tanto en el ámbito académico como en el general. A la hora de la publicación de la tesis como libro, se ha reducido en gran medida el estudio filológico, aunque se ha mantenido el rigor necesario en la publicación de la obra en sí. El texto judeoespañol viene precedido de una introducción (págs. 7-35) que se compone de: a) un breve —aunque suficiente— contexto histórico (págs. 9-11), b) un contexto literario, que sitúa la obra dentro del marco de la literatura sefardí en general y del *Me'am Lo'ez* en par-

ticular (págs. 12-17), y c) la presentación al libro que se edita (págs. 17-35).

Esta última parte es lógicamente la más amplia de la introducción e incluye un primer apartado con unas breves notas biográficas sobre el autor, Ḥayim Y. Šakí (págs. 17-18). En segundo lugar, se estudia la integración de tradición y modernidad que caracteriza la obra y que forma parte del ambiente cultural sefardí de la época, ya que se observa también en otros libros contemporáneos (págs. 18-28); en cuanto al contenido, la combinación de estos dos factores supone una síntesis entre la divulgación de los tratados de rabinos anteriores y «un ejemplo de *creación* personal» (pág. 20); también la lengua utilizada supone un compromiso entre el judeoespañol anterior y las novedades aportadas fundamentalmente por lenguas occidentales —especialmente el francés y el italiano— al mundo sefardí. En el último apartado de la introducción, se describe la edición original y se explican los criterios seguidos para la presente (págs. 28-35).

La mayor parte del libro está ocupada por la edición del texto en cuestión (págs. 37-176). El MLSH, como la gran mayoría de los textos judeoespañoles publicados hasta el siglo XX, utilizaba el sistema de la aljamía hebraica habitual entre los sefardíes: por tanto, la versión actual contiene la transcripción de este texto al alfabeto latino, para lo que se ha utilizado el sistema de la revista *Sefarad*.

En la edición actual, se sigue la disposición del original aljamiado; por ello, consta de un *prefaz* ('prefacio', págs. 39-44), una *hacdamá* ('introducción', págs. 45-53) y el comentario al libro bíblico del Cantar de los Cantares separado en capítulos (págs. 57-176). La edición del texto aparece acompañada por notas a pie de página de diversos tipos: algunas recogen las referencias a los textos citados (así la 28, pág. 56, y la 47, pág. 76); otras incluyen datos sobre personajes mencionados (nota 81, pág. 147); además, aparecen otra clase de notas sobre la comprensión del texto, con las que la autora no pretende hacer un alarde de su erudición, sino permitir que el lector pueda realizar una lectura fluida de lo que el texto quiere decir, por lo que interrumpen esta lectura solamente cuando es imprescindible. Un claro ejemplo de ello lo tenemos en la nota 66 (pág. 64) a *se consintieron*, donde se nos indica que hay que entender esta palabra como 'se pusieron de acuerdo', debido a que el significado de *consentir* en español nos llevaría a entender el texto de una forma inadecuada.

Tras la edición, aparecen unos complementos (págs. 177-212) que incluyen: a) un glosario –que explica las voces judeoespañolas con forma o significado diferentes a los del español estándar actual y también incluye los nombres propios– (págs. 179-202), b) un índice de las citas bíblicas y talmúdicas que aparecen en el texto (págs. 203-204), c) las abreviaturas empleadas (págs. 205-206) y d) una bibliografía de las obras consultadas (págs. 207-212).

En resumen, este libro supone una nueva aportación en la edición rigurosa de textos sefardíes en judeoespañol. En esta ocasión, se permite a los lectores de habla hispana el acceso al último tomo publicado del *Me'am lo'ez*, una de las obras más representativas de esta literatura.—A. BERENGUER AMADOR.

MAX S. HERING TORRES, *Rassismus in der Vormoderne. Die "Reinheit des Blutes" im Spanien der Frühen Neuzeit.*—Frankfurt am Main - New York: Ed. Campus 2006.— 292 págs.

Después del final de la Guerra Fría los historiadores han vuelto a dirigir su atención al tema del nacionalismo. La mayoría de los estudios ha enfocado su interés en la doctrina del nacionalismo, su desarrollo histórico y sobre todo sus mecanismos. Como resultado de la investigación actual cabe concluir que ningún Estado y ningún movimiento nacionalista en su autodefinición pueden existir sin que integren también a grupos que presuntamente pongan en peligro la entidad nacional. Es decir, la integración y la exclusión son dos caras de la misma moneda.

En la historiografía del siglo XX España ha sido interpretada como uno de los primeros Estados y como nación existente desde la Edad Moderna. Al analizar la formación del Estado moderno, los investigadores se han visto constantemente enfrentados con la cuestión si fue la Casa de Austria la que había logrado establecer la unidad estatal a finales del siglo XV. Por lo tanto, al tratar la *limpieza de sangre*, automática y básicamente el historiador se ocupa de los orígenes del Estado y de la nación en España. Afortunadamente, el autor del presente libro, actualmente profesor de la Universidad Nacional de Bogotá, es conciente de este hecho. Quizás el mérito más grande del libro sea que Hering Torres siempre tiene presente la necesidad del Estado absolutista y de sus instituciones para justificar su propia existencia. En este contexto, el autor señala que la *limpieza de sangre* servía principalmente como mecanismo de integración y exclusión. Como corolario, la «conciencia colectiva» (Reinhard Koselleck) requiere simultáneamente un enemigo colectivo. Una comunidad no se define a sí misma hasta que no excluye también a un grupo de personas.

En la España de los siglos XV, XVI y XVII son los conversos los representantes de este grupo

marginado. En esta época especialmente los judeoconvertos experimentaban una integración negativa. Es decir, formaban parte de la sociedad cristiana que no dejaba de recordarles su origen judío: eran cabeza de turco y presuntos herejes, se les reprochaba la usura y la blasfemia. Pero el instrumento más amplio de su constante marginación se basaba en el concepto de la sangre: no eran «limpios», sino «maculados» o «manchados» a causa de su procedencia. Después de la expulsión de los judíos en 1492, muchos conversos lograron su ascenso social mediante el acceso a las instituciones y profesiones más destacadas de la sociedad. Los celos de la población cristiano vieja se ven reflejados en el intento de excluir ampliamente a los cristianos nuevos de todos los sectores estatales, educativos y administrativos al aplicar el concepto de la *limpieza de sangre*. Durante las décadas de la unión con Portugal (1580-1640) la bipolaridad de la España moderna vivió su época más eminente.

Es sorprendente que este tema tan importante no haya sido tratado a fondo por los historiadores. Especialistas como Bataillon, Menéndez Pelayo, Américo Castro y Domínguez Ortiz ponen de relieve su importancia, pero es solamente en 1960 (edición española, 1985) cuando Albert Sicoff publica la primera y hasta hace poco única obra dedicada exclusivamente a la *limpieza de sangre*. Luego vino el magno estudio de Julio Caro Baroja (*Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid 1962).

El autor enfoca la limpieza de sangre desde varias perspectivas, abarcando el libro un total de siete capítulos. En la introducción, el autor nos acerca al tema dando una primera definición de términos claves como son *converso*, *limpieza*, *mácula*, *raza* y *sangre*, resumiendo el estado de la cuestión.

El estudio comienza con la problemática y conflictiva historia de los conversos desde las primeras manifestaciones contra los judíos en 1391 hasta el edicto de expulsión promulgado por los Reyes Católicos el 31 de marzo

de 1492. Vemos como el «problema» de los judíos se convierte en un problema de los conversos cuya alta movilidad social se ve cada vez más limitada por los factores de su origen, es decir de su «linaje». En el siguiente capítulo, la *Sentencia-Estatuto* publicada en Toledo en 1449 es interpretada como el comienzo de la exclusión, dando una concisa interpretación de este documento como base jurídica e ideológica para futuras campañas y acciones anti-judías.

En el cuarto y quinto capítulo se describe la proliferación del concepto de *limpieza de sangre*. Hasta la mitad de siglo XVI todas las instituciones del sector público como universidades, órdenes militares, cabildos municipales y eclesiásticos e Inquisición requerían informaciones genealógicas (*pruebas de sangre*) para posibilitar el acceso a ellas. Con la presentación de casos específicos escogidos sobre la Inquisición, los Colegios Mayores y las Órdenes militares, el autor abre un nuevo campo en la investigación sobre la *limpieza de sangre*. Es de esperar que futuros estudios dediquen más espacio a estas monografías que revelen los mecanismos de la división social. Al mismo tiempo se necesitan más estudios sobre la *limpieza de sangre* en el imperio español en las Indias.

En los siguientes capítulos el autor presenta la interpretación necesaria de la *limpieza de sangre* como concepto teórico. Son numerosos los tratados teológicos, jurídicos e historiográficos citados para hacer hincapié en la amplia discusión sobre la *limpieza de sangre*. Basta con mencionar los nombres de Silíceo, Torreño, Escobar del Corro o Torrejoncillo para demostrar el afán de estos autores por justificar los estatutos teológica y científicamente. Los escritores nombrados proyectan el antijudaísmo medieval a la época moderna al inculpar a las generaciones convertidas al cristianismo colectivamente de la crucifixión de Cristo. Incluso se lleva a cabo una argumentación «biológica» basada en la obra de Galeno. Al mismo tiempo, autores como Mariana y

Peñalosa usan los mitos del origen gótico e ibérico para construir una fingida tradición de un pueblo supuestamente homogéneo y por lo tanto «limpio».

En el último capítulo el autor discute el carácter racista de la limpieza de sangre y contextualiza su aporte en las discusiones actuales sobre el racismo moderno y contemporáneo. Advierte acertadamente que se debe discurrir con cautela al aplicar un modelo lineal de interpretación al fenómeno del racismo fuera de su respectivo contexto histórico. Y ello es válido al analizar las similitudes, pero también las diferencias, entre la *limpieza de sangre* y el antisemitismo del Tercer Reich.

La monografía interpreta la *limpieza de sangre* ampliamente y su acercamiento a la materia está basado en un concepto metodológico riguroso. Considera tanto la teoría en las obras de teólogos, letrados e historiadores como también las consecuencias sociales de la *limpieza de sangre* en la vida cotidiana de la época. No sólo interpreta detalladamente el fenómeno de la *limpieza de sangre*, sino que también brinda una importante contribución a la historia de la sociedad, de la mentalidad y de la cultura en realidades tan heterogéneas de la España de los Habsburgo.—N. BÖTTCHER.

Jesús LUZARRAGA, *Cantar de los Cantares*. Sendas de amor.— Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2005.— 650 + 5* págs.

No creo que desde 1977, cuando M. H. Pope publicó su monografía *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday & Company, inc., Garden City.— 746 págs.) se haya editado otro estudio tan denso y extenso como el de Jesús Luzarraga (JL). Las razones con las que el autor justifica su estudio son la actualización decodificada de las metáforas del libro y el que la variedad de las explicaciones que lo han acompañado estaba pidiendo una redimensión exegética de su hermenéutica (pág. 13).

La traducción del propio autor que encabeza la monografía «trata de captar el sentido poético del Cantar en un lenguaje moderno» (a esa traducción volveré más tarde); «la que aparece en el comentario a principio de cada verso expresa más fielmente la literalidad del texto hebreo» (pág. 14). Texto que aparece al final de la obra (págs. 1*-5*), desgraciadamente sin las notaciones melódico-accentuales del original.

La *Introducción* (págs. 25-136) nos pone en contacto con los principales problemas suscitados por el libro: relación con las versiones antiguas, presencia en el canon bíblico, historia de su interpretación, índole y claves de la misma, fecha y lugar de composición, autor, estructura y argumento. Destaco algunas de las conclusiones del autor: la inclusión del libro en el canon se debe a su carácter sapiencial (pág. 51); en la historia de las interpretaciones modernas llega a enumerar hasta treinta y cuatro y, aunque critica la que denomina «voluptuosa» (pág. 74), parece ser por la que más se inclina en los comentarios a varios versículos, pese a que, claramente, no es ése el sentir del autor; cree que fue compuesto en Palestina hacia el siglo III a.C., que es una obra unitaria, de un solo autor, un varón culto, porque la literatura del Cantar «supone un dominio del arte literario que parece más propio de una elite cultural, reservada en aquella época al varón» (pág. 117); además, de haber sido obra de una mujer, «se estaría denunciando una personalidad fuertemente narcisista» (pág. 116); se trata de una obra unitaria en tema y estilo con un argumento dinámico que integra distintos poemas.

Se puede estar o no de acuerdo con estas conclusiones, pero lo que no puede negarse es el inmenso esfuerzo que ha realizado JL para estructurar opiniones, analizarlas al detalle y actualizar la bibliografía, lo que convierte a la obra en un referente indispensable para futuros estudios.

Las citas en texto y notas hacen difícil en ocasiones discernir entre lo que son opiniones del propio JL o de otros autores. Me he esforzado al máximo para conseguirlo, pero pido disculpas por si en alguna ocasión no he actuado con acierto.

JL rechaza calificar a la pareja de amantes, porque «se podría prestar a equívocos en el vocabulario moderno» (pág. 91). (¿En el vocabulario moderno?) No son amantes el amado y la amada de los que nos habla San Juan de la Cruz: «¡ O noche que juntaste / amado con amada, / amada en el amado transformada»? Por las implicaciones que podrían suponer la utilización de los pasivos ‘amado / amada’, frente a los activos ‘amantes’, decide usar para la mujer el nombre de *kalá*, y para el hombre, el de *dodí*, a lo largo del comentario.

JL advierte que puede resultar extraña esta elección. Quizá no lo sea a los ojos y oídos de hebraístas y helenistas; pero sí, al menos a mí, que soy hebraísta, me resulta extraña. La iteración la *kalá* /el *dodí*, en redonda, a lo largo de todo el comentario me ha resultado dura e incluso me ha distraído del discurso. Además, para dar entidad al *dodí*, pasa a considerarlo como un nombre propio.

Volvamos a la interpretación «voluptuosa» que, insisto, no creo que sea la que el autor defiende. Pero veamos algunos párrafos significativos: «Y la *kalá* pide además al *dodí* que muestre su modo de ser y de amar en esos besos de su boca, sin duda porque la experiencia le ha mostrado que los labios y la lengua están plagados de terminales nerviosas que en el beso activan de modo especial el sistema simpático peculiar de cada persona y desencadenan reacciones hormonales, importantes para configurar la relación» (pág. 149); «Con la expresión “mi yegua” el *dodí* la trata como algo suyo; y por eso la cuida... Por su parte, la *kalá*... le sirve en su aspecto femenino de yegua», comentario precedido por una interpretación de S. Schroer, para quien el amante ‘monta’ a la amada, agraciándola con su excelsitud y su guía (págs. 194-195); «Los “pendientes” y las “gargantillas” hacen alusión semántica a formas típicamente femeninas: los pendientes (תרים) sugieren algo “redondo”, y las gargantillas (חרוויים) algo “perforado” (pág. 200), interpretación en la que insiste en la pág. 203; cf. también págs. 294, 303, 308.

No es que yo esté en desacuerdo con poner de relieve las connotaciones eróticas del Cantar, pero creo que deben ser tratadas con la finura y delicadeza que el exquisito carácter poético del texto merece. Máxime cuando una de las pretensiones del autor es la de que «su lectura logre encontrar en el Ct un mensaje divino, que ilumine felizmente su vida por las sendas del amor» (pág. 14) y que describa su texto «como un comentario poético, cuyo tema central es el *amor* y que muestra *las sendas del amor*, presentadas sobre todo en su dinámica **relacional**; luego esta exégesis a partir de la “analogía”... podrá desembocar en unas aplicaciones, persiguiendo una legítima hermenéutica» (pág. 87).

No quisiera excederme en esta crítica pero, quizá por ser mujer, me resultan especialmente desagradables esas interpretaciones «voluptuosas» que, en cierto modo, degradan la condición de la *kalá*. Por lo demás, JL conduce al lector por distintas sendas amorosas y el epílogo del libro (pág. 603) se cierra con la frase: «Así el verdadero amor es eterno, como lo es el mismo Dios que es amor (1 Jn 4,8). Y de este modo el Cantar testimonia en el AT lo que confiesa en el NT: “lo más grande es el amor” (1 Cor 13,13)».

Algunas observaciones sobre la traducción del propio autor, con cuyos principios filológicos (pág. 34) estoy totalmente de acuerdo. Todo hebraísta que se acerque al texto del Cantar se siente tentado a hacer su propia traducción. Y es que el texto seduce hasta tal punto que intentamos, con mayor o menor fortuna (casi siempre, menor), trasladar a nuestra lengua la colección de poemas de amor más bella de la literatura universal. De ahí que hayamos de ser comprensivos con las licencias que el traductor se permita.

Pero el libro de JL no está destinado a cualquier tipo de lector. Es una monografía para especialistas; y, aunque la traducción que aparece en el comentario a principio de cada verso es muy literal, me resulta llamativa, en la traducción del propio autor (págs. 15-24), la forma en la que vierte determinadas palabras, aunque intente justificar algunas, no todas, en el comentario. A modo de prueba, he colacionado el capí-

tulo primero de la versión de JL con el original hebreo, y no acabo de estar de acuerdo con las siguientes traducciones:

Encabezamiento: *Cancionero de cantigas: Salomónicas*; ‘besos de boca’ en 1,2; שחורה, traducido como ‘morena’ en 1,5, y ‘negra’ en 1,6; אהלי, como ‘campamento’ en 1,5; en 1,8, הצאן, como ‘cordero’, גדיתיך, como ‘cabrilla’, הרעים, como ‘pastor’; רכבי, como ‘carroza’ en 1,9; עם, como ‘y’, en 1,11; בתינו como ‘nuestra alcoba’ en 1,17.

La versión de JL es original y tiene aciertos indudables que merecen ser tenidos en cuenta para futuras traducciones. Pero no creo que sea esta monografía el lugar adecuado para su publicación. Quizá hubiera merecido una edición aparte, destinada a lectores cultos, interesados por la poesía y por los textos del Antiguo Testamento.- E. FERNÁNDEZ TEJERO.

Alborayque, ed. Dwayne E. Carpenter, (2 vols.), 1: Estudio preliminar, edición y notas; 2: Facsímil (Biblioteca de Barcarrota, n. 6).- Mérida: Editorial Regional de Extremadura, 2005.

La temática abordada en el *Alborayque* es una indudable aportación, tanto para dilucidar las fricciones entre cristianos viejos, judíos y conversos como para estudiar este libelo propagandístico y antijudío, como ya lo fueron otros estudios relacionados con el mismo, publicados por el editor («From al-Burāk to *Alboraycos*: The Art of transformation on the Eve of the Expulsion», en *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, Y. T. Assis y Y. Kaplan (eds.), Jerusalem 1999, págs. 25-37; *Text and Concordance of the “Tratado del Alborayque”*: Biblioteca Nacional de Madrid Ms. 17567, Madison, Wisconsin: Hispanic Seminary of Medieval Studies 1993). Todos ellos son importantes para comprender este interesante escrito que trasluce claramente cuál era la actitud de la población cristiana con respecto a judíos y conversos en los albores de la expulsión general de 1492.

Dwayne Carpenter, catedrático de literatura española medieval en el Boston College de los Estados Unidos, es un profundo conocedor de la literatura española medieval y de las relaciones interreligiosas de la época, y de ello ha dejado pruebas en su notable quehacer en la materia. La presente edición, bien comentada y con una metodología muy acertada, parte del contexto de la Historia de España y de Extremadura a través del conflicto entre judíos, moros y cristianos de la época narrado en el tratado del *Alborayque*, enfocando las cuestiones sociales en la vertiente histórica que le corresponde; paralelamente, trata de ser un instrumento de consulta para el lector que quiera conocer la literatura beligerante y propagandística contra los conversos. Carpenter sostiene que el texto fue elaborado en 1465, en torno a las turbulentas décadas del reinado de Enrique IV. Al parecer fue escrito posteriormente en 1488 durante el reinado de los Reyes Católicos, según lo afirma el mismo autor del *Alborayque* en un manuscrito que es el testimonio más antiguo que se conserva del *Alborayque* donde leemos: «et nunca mas ovieron vara de iusticia ergo mil cccc lxxx viii annos ha que vino el verdadero mexias et ellos mienten como falsos profetas diziendo que esta por venir» (*Tratado del Alborayque*, BNF, ms. esp. 356, fol. 61v). En este mismo manuscrito y por el mismo copista en otra obra de polémica de Antonio de Ávila se lee: «... pues ha mill y cuatrocientos y ochenta y ocho annos... que es venido el verdadero mexias prometido en la ley» (*Censura et confutatio libri Talmud*, fol. 18r). Según una nota que figura en el fol. 1r, margen inferior, este manuscrito perteneció en un principio al convento de Santa Cruz de Segovia por lo que en otro lugar deduje que el tratado anónimo del *Alborayque* fue escrito en 1488, tal vez en el convento de dominicos de Santa Cruz de Segovia, lo mismo que la obra *Censura et confutatio libri Talmud*.

El texto de esta edición del *Alborayque* se limita al ejemplar que se halló escondido en una pared de una vivienda antigua en Barcarrota (Badajoz). El *Alborayque*, junto con

otros diez impresos y manuscritos forma parte de la denominada *Biblioteca de Barcarrota*, encontrada a finales de 1995 embutida en un muro de un tradicional «doblar» o desván típico de la arquitectura tradicional extremeña, un lugar en el que el aún desconocido propietario o poseedor circunstancial la escondió en un lecho de paja que ha propiciado su apreciable conservación. Desde su adquisición por la Junta de Extremadura, se han ido publicando, con el correspondiente estudio, el ejemplar de una edición desconocida del *Lazarillo de Tormes*, una versión portuguesa de la *Oración de la emparedada*, el manuscrito erótico de la *Cazzaria* de Antonio Vignali, las *Diluciones* de Patricio Tricass, la *Quiromancia* de Cocles, la *Confusión o confutación de la secta Mahometica* de Juan Andrés y el facsímil del *Alborayque* que ahora reseñamos, todos ellos con su correspondiente estudio.

El texto del *Alborayque*, que cuenta con una larga tradición editorial, es una joya en su género. Por esto, la editorial regional extremeña lo ha hecho reproducir, respetando en el facsímil incluso los graves desperfectos sufridos por la herramienta del albañil que lo descubrió. Los lectores encontrarán en la transcripción del texto que el profesor Carpenter, gran conocedor de todos los manuscritos e impresos de este tratado, subsana la huella de la pica mediante dos ejemplares más iguales a éste, uno conservado en la biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, 53.I.37 y otro en el Archivo Histórico Nacional, Órdenes Militares, Legajo 51070. También se puede observar, que respeta en su labor editorial las peculiaridades gráficas del texto original, inclusive su ortografía inconsistente. La edición va acompañada de un útil glosario escogido de voces inexistentes en el español moderno que puedan presentar alguna dificultad semántica u ortográfica, o que tengan algún interés lingüístico; índices onomástico y bíblico, una lista de abreviaturas y otra de las obras citadas.

El ejemplar de Barcarrota, compuesto de doce folios impresos, según palabras del editor «... se inserta de manera insolente en la polémica

encrucijada que define cada vez más las relaciones entre cristianos viejos, conversos y judíos durante la segunda mitad del siglo XV. No pretende ser este libelo una disquisición mesurada sobre cuestiones teológicas, ni tampoco un análisis ponderado de los rasgos antagónicos de una sociedad conflictiva; todo lo contrario, es un ataque descarado, visceral e implacable, mayormente contra los conversos» (pág. 13). En efecto, dirigido al vulgo, realiza una crítica implacable contra los conversos, especialmente contra los que residían en el sur, en lo que hoy es Extremadura y Andalucía, por ser considerados estos menos fieles que los del norte a su nueva fe. El *Alborayque* comienza con una referencia a Llerena, población del sur de Extremadura y sede del tribunal del Santo Oficio. En las primeras líneas se indica que fue en esta villa donde se puso este sobrenombre a los judíos que se convirtieron al cristianismo, aludiendo a la híbrida cabalgadura *al-Burāq* en que según la leyenda musulmana inspirada en la sura 17,1 del Corán, Mahoma se sentó durante su viaje celestial: «Ca Mahómad, caudillo de los moros, fingió que Halá embió del cielo a lo llamar con el ángel Gabriel, e que para yr allá le traxo un animal, que assí se llamava: 'Alborayque', en que fuesse cavallero. El qual animal es menor que cavallo e mayor que mulo» (fol. 2r [págs. 69-70]). El semblante deformado de dicho animal «menor que caballo y mayor que mulo o mula» y participa de las características de hasta veinte especies del mundo zoológico; tiene, entre otros, boca de lobo, rostro de caballo, ojos de hombre, orejas de perro lebre, cuello de hacanea con crines, cuerpo de buey, cola de serpiente, al cabo de la cola una cabeza de grulla, al cabo de la cola también un cuerpo de pabón, un brazo de pierna de hombre con calza galante, y el pie calzado, otro brazo con pierna de caballo con herradura, una pierna de águila con uñas, otra pierna de león sin uñas, pelaje de todos los colores...; sin ser además ni del todo macho ni del todo hembra. Esta mezcolanza sirve al anónimo autor del libelo para atacar a los conversos por su carácter híbrido.

Esta extraña *alboraiica* mixtura convenía muy bien, según el anónimo autor del tratado, a la condición que los judíos atribuían al *mešumad* o traidor a sus creencias, «revolvedor», que mezcla a los judíos con los cristianos: «Porque ellos tienen la circuncisión como moros y el sábado como judíos, e el nombre sólo de cristianos –e ni sean moros, ni judíos, ni cristianos, aún por la voluntad judíos, pero no guardan el Talmud ni las ceremonias todas de judíos, ni menos la ley cristiana–, e por esto les fue puesto este sobrenombre, por mayor vituperio, conviene a saber, ‘alboraycos’ a todos ellos, e a uno solo ‘alborayco’» (fol. 2r [pág. 69]).

Dwayne Carpenter relaciona con gran acierto al texto del *Alborayque* con otros escritos anónimos de carácter antisemita colectivo y vulgar, como el satírico *Pleyto de los judíos con el perro de Alva*, o el opúsculo que hace mofa de los conversos *Traslado de una carta de privilegio de Juan II de Castilla, a un hidalgo que no medraba, para usar sutilezas, artes y tratos de los judíos o marranos*; todos estos escritos coinciden en atacar a la colectividad judía y conversa. Además de esta aproximación literaria, muestra que las injurias pronunciadas contra los conversos en el *Alborayque* –donde se les acusa de ser, *inter alia*, hipócritas, homicidas, deicidas, crueles, inconstantes, perezosos, herejes, blasfemos, soberbios, estafadores, sodomitas, ladrones, opresores de cristianos, infieles, desprovistos de poder temporal, repudiados por Dios, amantes de las riquezas terrenales, religiosa y racialmente impuros, y peligrosos–, son las calumnias tradicionalmente imputadas a los judíos que ahora se aplican también a los conversos, ya que ambos pertenecían a la misma «mala generación», el mismo linaje. En este sentido, señala Carpenter, «El *Alborayque* es testigo de –y partícipe en– la transición de un antijudaísmo centrado en diferencias teológicas a un antisemitismo basado en criterios raciales» (págs. 35-36).

En su análisis de las de tácticas que el anónimo autor del *Alborayque* emplea para lograr sus fines polémicos el editor trae a colación no

sólo las esmeradas distinciones que establece el autor entre los sospechosos conversos del sur de la Península y los fieles del norte sino también la diferenciación que hace entre los conversos forzados y los voluntarios: «*hanuzýn*» (*anusim*, «forzados») para señalar a los judíos que se convertían a la fuerza, y «*messumad[im]*» (*mešumadim*, «renegados») para denominar a los que aceptaban voluntariamente la religión cristiana. Mientras que los primeros son honrados por los judíos, los segundos son rechazados (fol. 1v-2r [pág. 68]). Con respecto a su cariz polémico, aunque el *Alborayque* trata exclusivamente de los conversos, en la extendida polémica que le sigue, conversos y judíos se confunden cada vez más, hasta que el tratado finaliza con un detallado apéndice de «maldades que dizen los judíos e conversos contra nuestra ley»; al ser su único lenguaje la blasfemia, sin embargo, son condenados por las palabras que se ponen en boca de ellos.

Resumiendo, el despiadado e insultante sobrenombre de *alboraicicos* dado a los conversos no andaba lejos de la trágica realidad, del «litigioso caos» íntimo y circundante en que se movían los atribulados conversos de finales del siglo xv en Castilla. El texto del *Alborayque* y el acertado estudio preliminar y anotado del profesor Carpenter dan al lector una excelente descripción de la imagen social y pública de los conversos y de lo que se escribió contra ellos en los días previos a la expulsión de los judíos con el fin de crear una opinión pública que justificara las medidas contra ellos. El carácter híbrido («alboraicico») de los conversos era una de las culpas que se achacaban a los judíos como resultado de la mala influencia que el judaísmo seguía ejerciendo sobre ellos.—M. ORFALÍ.

Robert EISEN, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*.— Oxford: Oxford University Press, 2004.— 324 págs.

En las últimas décadas, y en el campo del estudio crítico de la exégesis judía medieval, se han venido publicando una serie de obras de caracte-

rísticas similares. Todas ellas se detienen a analizar, desde una perspectiva diacrónica, una frase, un pasaje, o un libro bíblicos. Así, en *Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It: The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text* (Ithaca 1989), Jeremy Cohen rastrea la interpretación de Génesis 1:28 en fuentes antiguas y medievales. En *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Post-Biblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago 1993), Jacob Lassner examina en todo detalle la forma en la que varias generaciones de exegetas judíos y musulmanes completaron e interpretaron el relato bíblico sobre Salomón y la reina de Saba. En *Esther in Medieval Garb: Jewish Interpretations of the Book of Esther in the Middle Ages* (Albany 1993) Barry D. Walfish se atreve con el libro de Ester en su conjunto. Los anteriores son sólo ejemplos destacados de una larga lista en la que también figuran estudios sobre el sacrificio de Isaac, o los libros de Salmos y Cantar de los Cantares.

A esta primera línea de análisis, y siempre en el campo de la exégesis, habría que sumar una segunda, de corte más tradicional, dedicada al estudio de autores concretos o a la constitución y desarrollo de escuelas exegéticas. Entre los ejemplos más significativos de esta corriente cabría citar el magnífico libro de Sarah Japhet sobre el comentario a Job de Rašbam [*Peruš R. Šemuel ben Meir (Rašbam) le-Séfer Iyov* (Jerusalén 2000)] y el estudio que el desaparecido Frank E. Talmage dedicó a los comentarios a Proverbios de tres autores provenzales de la misma familia, Yosef, Mošé y David Quimhí [*Perušim le-Séfer Mišlé le-bet Qimhí* (Jerusalén 1990)].

En *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, Robert Eisen combina las dos perspectivas anteriores al estudiar de forma exhaustiva un grupo de comentarios de autores judíos medievales al libro de Job. Desde el punto de vista exegético, la elección de este personaje bíblico está de sobra justificada. No en vano fueron más de setenta los exegetas judíos que, sólo a lo largo de la Edad Media, abordaron en su obra las

dificultades exegéticas que les planteaba la historia de Job. De los más de setenta comentarios que se conservan, Eisen centra precisamente su atención en un pequeño grupo cuyos autores, a diferencia del resto, no interpretan el libro atendiendo a su sentido literal. Lo creen, más bien, un diálogo filosófico en torno a las ideas de retribución y providencia divinas. En este sentido, el trabajo de Eisen, al ocuparse de una tradición exegética marcadamente racionalista, se separa de todas las obras citadas anteriormente.

Eisen ciñe su análisis a las obras de seis autores de entre los siglos x y xv, a cada uno de los cuales dedica un capítulo: Se'adyá Gaón, Maimónides, Šemuel ibn Tibbón, Zerahyá Ĥen, Guersónides y Šim'ón b. Zémaḥ Durán. Caso por caso, trata de descifrar el contenido del comentario, revisa las fuentes del mismo, plantea el modo en que el autor identifica y resuelve los problemas exegéticos a los que se enfrenta y relaciona el concepto de providencia que se desprende del mismo con el que aparece en el sistema filosófico del autor en su totalidad. Un capítulo final, a cuya pertinencia aludiré más adelante, relaciona las interpretaciones medievales de Job revisadas a lo largo del libro con comentarios de autores modernos.

Una serie de elementos compartidos llevan a Eisen a decidirse por esos seis autores y no otros. Según él, todos ellos muestran un común respeto por el racionalismo como instrumento de exégesis. Todos consideran que la discusión entre Job y sus amigos esconde en realidad un diálogo filosófico cuya solución reside en la postura de Elihú, y todos buscan las claves al problema de la providencia en el capítulo treinta y tres del libro. Sin lugar a dudas, el eje central de esa tradición racionalista lo constituye Maimónides pues es él quien establece los principios que habrán de gobernar la interpretación del libro de Job hasta finales del siglo xv.

En el conjunto de autores que Eisen selecciona, y que presenta como escuela, se pueden observar dos tendencias distintas. La primera, más radical y de tintes claramente aristotélicos, va encabezada por Maimónides, y secundada

por Šemuel ibn Tibbón y Zerahyá Hen. La segunda, más conservadora, habría sido establecida por Se'adyá Gaón y a ella habría de volver Durán, ya a finales del siglo xv. Los primeros interpretan el libro de Job como una alegoría que enmascara verdades esotéricas sobre la providencia. Según ellos, Job es intelectualmente deficiente y el libro en su conjunto no es más que una guía que conduce al lector a perfeccionar el intelecto y experimentar la providencia divina. En contraste con ellos, Se'adyá, y más adelante Durán, no ven en Job una alegoría, sino un relato histórico, de extrema importancia para la historia del pueblo judío, cuyo mensaje central se relaciona con la idea de la justicia divina recogida en fuentes rabínicas. Guersónides, por su parte, mantiene una postura intermedia entre ambos campos, radical y conservador.

El rigor con el que Eisen procede a lo largo del libro es realmente notable. Varios de los autores a cuyos textos se enfrenta, especialmente Maimónides, Zerahyá Hen e Ibn Tibbón, escriben de forma oscura y en ocasiones contradictoria, siempre con el propósito de impedir que las masas accedan a las teorías filosóficas sobre la Providencia en cuya clave entienden el libro de Job. Eisen guía con todo cuidado al lector y le ayuda a descodificar el lenguaje críptico que los exegetas-filósofos utilizan hasta dejar al descubierto su interpretación del libro. Ese esfuerzo, incluso en las escasas ocasiones en las que la lectura de Eisen roza la conjetura y, de hecho, difiere de la tradicionalmente aceptada, suele estar fundamentado y es, de hecho, provocador e inteligente.

Eisen es siempre cauto a la hora de establecer conexiones y relaciones de dependencia entre las obras de los seis autores seleccionados. Es cierto que pocas veces se aventura más allá de la tradición judía pero, cuando lo hace, el resultado es digno de elogio. La relación que establece entre Se'adyá y el *Kalam* y sus mucho más escasas observaciones sobre la relación entre Guersónides, un autor cuya obra conoce a la perfección, y exegetas cristianos de su época, no hacen más que confirmar el interés de los estudios de exégesis comparada.

Varias otras decisiones de Eisen pueden considerarse mucho menos afortunadas, o cuando menos discutibles. Puede serlo, en primer lugar, su selección de autores. Excluye a Yosef ibn Caspí en aras de la dificultad que su comentario entraña¹, a Inmanuel de Roma por la extensión de su obra, y a 'Obadyá Sforno y Meir 'Aramá por el carácter conservador de sus comentarios. Sorprende, asimismo, el gran vacío que Eisen crea entre Se'adyá y Maimónides. Aunque su decisión de no centrarse en comentarios de tipo gramatical y lingüístico es más que legítima, no hubiera estado de más hacer al menos referencia a Abraham ibn 'Ezrá, un autor cuya obra revela una continua dialéctica con la de su predecesor Se'adyá, y abunda en observaciones de tipo filosófico. En el libro de Eisen, Se'adyá queda desconectado de la tradición posterior sólo para reaparecer en la obra de Durán, a finales de la Edad Media. Aun cuando la influencia que Se'adyá ejerció en autores hispano-judíos es uno de los grandes temas pendientes en el campo de la exégesis judía medieval, es muy posible que de haber abordado aquí la relación entre Se'adyá e Ibn 'Ezrá, Eisen hubiera podido reconstruir de forma más convincente la vuelta a la tradición pre-maimonidea en época bajo-medieval. Por último, el capítulo con el que el autor cierra el libro, y donde saca a colación comentarios y trabajos académicos modernos sobre el libro de Job, es en mi opinión de muy dudosa relevancia.

Este libro constituye una aportación igualmente valiosa e innovadora en dos campos distintos: el de la exégesis y el de la filosofía judías medievales. Por una parte, la atención que Eisen presta a las categorías exegéticas viene a enriquecer la historia de la filosofía judía medieval, una disciplina que se ha venido entendiendo de forma, quizás, demasiado exclusiva como una historia de las ideas. Por otra, y ya en el terreno de la exégesis, el libro pone de manifiesto la

¹ Sobre Yosef ibn Caspí, véase su artículo «Joseph Ibn Kaspi on the Book of Job», *JSQ* 13 (2006), 50-86, cuya publicación es posterior a la del libro reseñado.

escasísima atención que la crítica moderna ha prestado al estudio de los comentarios medievales. Varias de las obras que el autor utiliza en su estudio no han sido editadas, muchas de las ediciones que existen son muy deficientes y en cualquier caso, incluso cuando se cuenta con ediciones críticas, los estudios sobre exégesis siguen siendo escasísimos. El libro viene, además, a paliar el olvido del que la exégesis filosófica ha venido siendo tradicionalmente objeto en el mundo académico.

Si bien es cierto que la obra reseñada va dirigida sobre todo a especialistas en filosofía y exégesis judía medievales, no debería pasar desapercibida a los historiadores culturales, no tanto por lo que aporta, sino por las posibilidades que apunta. Así, al estudiar en detalle

el desarrollo de una escuela de pensamiento post-maimonideo, Eisen contribuye a desterrar la tan extendida idea de la falta de originalidad de los filósofos y, por extensión, los intelectuales judíos de época tardo-medieval. Al abordar la relación entre exégesis y filosofía abre las puertas a trabajos similares sobre la relación de la exégesis y disciplinas afines, como la gramática, la retórica o la ciencia. Al hacer referencia a las circunstancias personales que atraviesan algunos de los exegetas que estudia y al contexto histórico en el que escriben sus obras, da cuenta de lo interesante y productivo que sería estudiar comentarios bíblicos y obras filosóficas medievales desde un punto de vista más historicista y menos fenomenológico.—E. ALFONSO.