

Reseña de libros

Yehudit HENSCHKE, לשון עברי בדיבור ערבי. אוצר המלים העברי בערבית המדוברת של יהודי מלון ודקדוק (Hebrew Elements in Daily Speech: A Grammatical Study and Lexicon of the Hebrew Component of Tunisian Judaeo-Arabic). – Jerusalem: Bialik Institute, 2007. – 18 x 23,5 cm, XII + 451 págs.

Este trabajo de la Dra. Henschke, encuadrado en las publicaciones del Centro de Lenguas y Literaturas Judías de la Universidad Hebrea de Jerusalén, prologado por el Prof. Moshe Bar Asher y editado en colaboración con el Centro «Eliezer ben Yehuda» de Investigaciones Históricas de la Lengua Hebrea de la misma institución, responde al ambicioso, pero lingüísticamente imprescindible objetivo de este Centro, de recoger, por su valor intrínseco y sin matización previa, todas las manifestaciones orales y escritas de miembros de la comunidad judía establecidos con suficiente permanencia en cualquier parte del mundo, tanto en hebreo como en cualquier otro idioma, local o importado, considerándolas justamente parte del acervo cultural de una comunidad cuya rica y a menudo difícil historia se define bien con el adjetivo «judío», pero siempre muy imperfectamente con cualquier otro sustantivo que se le aplique, «pueblo», «nación», etc. Adelantaremos que, a pesar de que todos estos estudios suelen guardar un parecido de familia, explicable

por el eje religioso en torno al cual necesariamente gira toda comunidad judía, si no deja de serlo, con independencia de su grado de ortodoxia y conservadurismo, este trabajo de campo proporciona algunas sorpresas, sobre todo en cuanto a la variedad de soluciones, técnicamente, alomorfismo, quizás idiolectización, para una región geográficamente no muy extensa, como es Túnez, aunque con una historia agitadaísima, incluso dentro de los parámetros habituales del Norte de Africa.

El propósito de la autora ha sido establecer la gramática (fonología, morfología y sintaxis) y el léxico del componente hebreo, que se mezcla ocasionalmente con el neoárabe occidental hablado por las comunidades judías de Túnez, teniendo en cuenta su pluralidad social y distribución en áreas de Norte a Sur del país, de las que se ocupa en la introducción (págs. 1-8), distinguiendo nada menos que cuatro zonas, explicitadas en el correspondiente mapa (pág. 6) y tan centradas en torno a la capital, en el Norte, y a la isla de Djerba, en el Sur, que se puede simplificar aquella pluralidad con una dicotomía entre el sureste y el norte.

En este sentido, el índice de las págs. VII-X da una excelente idea de las cuestiones exploradas, tanto como base de esa distribución, como por mero propósito descriptivo, vgr.,

– Para la fonología, las realizaciones de consonantes y vocales, así como los tipos de acentuación.

– Para la morfología, la distinción en el uso de verbos hebreos, a veces meramente insertados en el discurso árabe, otras, asimilados a la morfología de éste, así como, en el sustantivo, las marcas de género, número y diminutivo, falsas analogías y arcaísmos.

Por lo que se refiere a la sintaxis, y con el propósito logrado de demostrar la persistencia de las estructuras sintácticas hebreas subyacentes a la expresión árabe, se presta atención, por ejemplo: a) a la expresión hiperbólica por repetición o traducción (págs. 103-104), introducción de términos superlativos (*elokim, mlaxem, šamaym, 'olam*); b) a la sustitución del estado constructo por el absoluto (págs. 105-106), bien sea debida a continuidad de ciertos usos rabínicos o a la interferencia árabe, esto menos probablemente, según razona la autora; c) a la pervivencia del artículo determinado hebreo (pág. 106), con alguna competencia por su homólogo árabe; d) ausencia de concordancia de determinación (pág. 108), escasos y explicables; e) aglutinación invariable del artículo árabe en el caso de sustantivos que expresan conceptos hebreos muy característicos (pág. 108), vgr., *l-aron* ‘el Arca (de la Alianza)’, *l-ereš* ‘la Tierra (Prometida)’, etc., artículo que puede ser reintroducido si se pierde la noción de su carácter y considera parte del término original; f) acumulación de marcas de determinación, hebrea y árabe (pág. 109, vgr., *mə-l-a-tennaim* ‘de los Tannaim’), al tiempo que la fusión de nombre y adjetivo en un concepto puede suponer el uso de un único artículo inicial (vgr., *n-nis gadol* ‘el gran milagro’ o, incluso en forma hebrea, *aššem meforaš* ‘el Nombre revelado’); g) genitivo analítico con la partícula neoárabe *ta'* (pág. 110, vgr., *aron ta' lə-šfarim* ‘el arca de los libros’); h) extensión del término hebreo por su traducción árabe (pág. 110, vgr., *nar ġufrať kəbbor* ‘el día de Kippur’), o incluso, i) por un sinónimo hebreo (pág. 111).

Sigue un extenso capítulo dedicado a la semántica (págs. 114-142), en el cual se pasa revista a las consecuencias en este campo del contacto entre las dos lenguas de la comunidad judía tunecina, la hebrea, amada, pero no prac-

ticada salvo ritualmente, y la árabe, hablada y necesaria para la supervivencia, pero no estimada. Ello motiva evoluciones semánticas abundantísimas, entre las que destaca la metonimia (págs. 114-118, con decenas de ejemplos, vgr., *Talmud Torah*, como nombre de la escuela primaria judía, elipsis (págs. 118-119) o simplificación de tecnicismos religiosos, sobre todo, que son frases, a un único primer constituyente (vgr., *šahāra* ‘limpieza’, dicha específicamente del lavado del cadáver), concretización o restricción conceptual (pág. 119, vgr., *bəhemah*, no cualquier animal, sino los permitidos por las leyes dietarias judías), extensión (pág. 120, vgr., *torah*, dicho de todas las enseñanzas religiosas), tropos y metáforas (pág. 121, vgr., *dəbaš* ‘miel’, dicho de toda cosa dulce), ennoblecimiento y envilecimiento semánticos (pág. 122). En epígrafes posteriores se trata de los eufemismos (pág. 122, vgr., *mayim q̄tannim* = nuestras mismísimas ‘aguas menores’), calco lingüístico (págs. 123-124, vgr., ‘*nd-u lgaron* ‘tiene [buena] garganta’, o sea, voz, del árabe tunecino *gəřuma*), préstamos semánticos (pág. 125, vgr., *mippe ləpe* ‘de boca en boca’), uso de nombres propios como genéricos (pág. 125, vgr., Hamán, para cualquier gentil o malvado), uso metonímico o personificado de los nombres de las fiestas, o de los meses y semanas, sobre todo, en refranes (págs. 127-129, entre ellos, la Pascua, como avaro, por los gastos que ocasiona, el primero de año, como el catarro, Kippur, como el loco, etc.), etimologías populares de expresiones hebreas a causa del conocimiento del árabe (págs. 129-130, vgr., el helenismo *apotropos* ‘tutor’, reinterpretado como *bo-terbos* ‘el de la cresta’), dobles con sentido general y específico de la comunidad judía (pág. 130, generalmente la árabe como general, vgr., *srab* ‘vino’, pero *l-gefen* ‘vino de consagración’ [*qidduš*], *ġna* ‘canción’, pero *bayuť* ‘canto sacro hebreo’, etc.), y uso de dichos y refranes hebreos, en los que se estudia con detenimiento (págs. 131 y siguientes) su grado de preservación, total o parcial, con posibles cambios morfológicos, sintácticos, morfosintácticos y semánticos.

Como es lógico, la parte más extensa de este libro es la dedicada al léxico (págs. 161-418), donde se suceden centenares de detalladas entradas, que contienen la voz hebrea en cuestión, documentada con los contextos judeo-tunecinos que la acompaña, en transcripción dialectológica latina, con la información adicional, gramatical o contextual, necesaria para su mejor entendimiento. Es bien sabido que los diccionarios, por la misma consubstancial abundancia de su contenido informativo y la dificultad de cotejarlo con todos los materiales afectados, no son fáciles de recensionar, en definitiva, de valorar debidamente, lo que no es posible hasta que no se lleva tiempo utilizándolos prácticamente y comprobando el alcance de la ayuda que proporcionan. Obviamente, aún falta tiempo para que esto se haya hecho en el caso de la obra que nos ocupa pero, si de algo sirve la experiencia de años de un dialectólogo, la impresión que produce esta parte de la obra de Henschke es también muy buena y prometedora. Como mera muestra de algunas entradas que han llamado nuestra atención, y generan ciertos comentarios, vamos a citar:

Pág. 114: *trēf*, tratado también en pág. 260, es uno de los varios casos en que el tecnicismo ritual hebreo ha tenido descendencia estable en las judeo-lenguas de la diáspora, a veces incluso en los correspondientes estándares. Esto es lo que sucede con el neoárabe *iṭrīf*; castellano *tre-fe* ‘flojo, falso; tísico’, con evolución semántica que se sale de lo ritual, y catalán *trufà*, dicho de las carnes incluidas en la prohibición ritual judía.

Pág. 200: *bāruḳ*, como fórmula de conclusión de un contrato matrimonial, apoya nuestra más reciente hipótesis acerca de la etimología del castellano *alboroque* y paralelos hispánicos (catalán *albor/loc*, portugués *alboroque* y *alvaroque*, gallego *albaroque*) ‘agasajo con motivo de una compraventa’, que tratábamos en nuestro *Diccionario de arabismos* (1999:120), con una propuesta que hemos abandonado recientemente a favor del término hebreo que parece haberse propagado entre comerciantes de todas las co-

munidades de Alandalús, como aparecerá en la próxima versión, corregida y muy ampliada, de dicha obra.

Pág. 253: el giro *yāḳol lihyot* ‘puede ser’ plantea, junto a otros casos similares, el no por conocido menos curioso hecho de que algunas frases del componente hebreo de las comunidades judías no son, en realidad, como es lo más frecuente, segmentos auténticos de dicha lengua, extraída de la literatura sacra, sino traducciones macarrónicas, tal vez jocosas, de la lengua o lenguas seculares, probablemente fabricadas en las escuelas rabínicas, pero luego utilizadas por toda o parte de la comunidad. En este caso, la abundante presencia en Túnez de judíos de origen hispánico, a consecuencia de la expulsión y de migraciones anteriores, hace muy posible un hispanismo semántico; lo mismo puede tal vez decirse de *yeš lo mazzāl* ‘tiene suerte’ en pág. 279, o el arriba mencionado *mayim qəṭannim* ‘aguas menores’, en pág. 283.

Pág. 284: a propósito de *yaxo* ‘él toma’, por el estándar *ya'xud*, con caída irregular de la última consonante radical, que la autora señala como rasgo dialectal de ciudades costeras como Nabal y Susa, la realidad es que está bastante más difundido en neoárabe occidental, como lo prueba el maltés *ħa* y ocasionales casos en andalusí, Alepo y Kormatiki (v. nuestro *Árabe andalusí y lenguas romances*, 1992:50, n. 29).

Pág. 418: a propósito de *tłammās*, un más bien metafórico ‘arrojar arena a los ojos de alguien’, o sea, impedirle la clara visión de algo, al que la autora no encuentra solución etimológica, ésta parece encontrarse en una metátesis, tal vez eufemística, recogida por algunos diccionarios árabes clásicos, operada sobre la raíz {*sml*} ‘cegar; privar de la visión’.

Pág. 609: el dicho *oznayim laqqir* ‘la pared tiene oídos’, para advertir de la presencia de un gentil que podría oír lo que no conviene, es probable traducción del árabe, donde esta expresión es una abreviación de un dicho más extenso y antiguo, ya presente en el refranero clásico y oriental de Almaydānī, cuya versión andalusí

recoge Ibn 'Āṣim, «el monte tiene ojos, y las paredes, oídos», según comenta nuestro docto compañero M. Bencherifa, en su edición de los proverbios de Azzajjālī, *Proverbes Andalous*, 1971:73.

Finalmente, la labor tipográfica también parece excelente, considerando la dificultad de la composición, que frecuentemente ha requerido vocalización hebrea y diacríticos especiales en la transcripción dialectológica latina. Sin haber dedicado atención exhaustiva a este aspecto, nos parece haber detectado alguna errata, vgr., en las págs. 302, *nəbəblot* por *nəblot*, y 319, *mburdaxa* por *mburaxa*.

Nuestra enhorabuena, pues, a la autora y a la magnífica escuela de dialectólogos a la que pertenece, por este nuevo jalón. – F. CORRIENTE.

Alexis LÉONAS, *L'aube des traducteurs. De l'hébreu au grec: traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante* (III^e s. av. J.-C. – IV^e s. apr. J.-C.). – Paris: Les Éditions du Cerf, 2007. – 239 pags.

Conocido ya entre biblistas y filólogos por su estudio *Recherches sur le langage de la Septante* (Fribourg – Göttingen, 2005), el Dr. Léonas publica ahora esta monografía sobre los orígenes y primera andadura de la Biblia griega. Más que de un estudio exhaustivo se trata de una reflexión personal en torno a dos puntos clave para la historia de la Septuaginta: los orígenes mismos de la traducción junto con el enigma de los traductores, y el papel de los primeros lectores en la recepción de la obra.

El autor es miembro del equipo de traducción de la Biblia griega al francés que se está publicando con el título de *La Bible d'Alexandrie*, proyecto concebido y lanzado por la Profesora M. Harl de la Sorbona en 1986. El libro narra la historia de la Biblia en uno de los períodos más importantes de su transmisión: desde la aparición de la primera traducción al griego en la Alejandría ptolemaica del s. III a. C. hasta el triunfo e implantación del cristianismo en el s. IV d. C.

Léonas define la primera traducción de la Biblia como una encrucijada en la que se dan cita diversos dominios de la investigación: la información sobre el texto fuente, muy anterior al texto hebreo de los masoretas; el judaísmo helenístico; el modelo de traducción y su impacto sobre la lengua griega; la recepción de la traducción en el cristianismo primitivo y en la Antigüedad tardía; las diversas lecturas que se han hecho de ese texto.

El volumen es atractivo sobre todo por la originalidad de su planteamiento, la agilidad de su redacción, y las alusiones constantes a lo que supuso la traducción al griego de la Torá hebrea, y en general de toda la Biblia griega para la Antigüedad tardía, y lo que podría representar este legado cultural para lo que el autor llama «una modernidad tardía», es decir, para nuestra generación actual del siglo XXI.

Léonas va desgranando diversos aspectos de la traducción del Pentateuco entre la leyenda y la historia, entre la traducción corporativa y el milagro de la inspiración, el universo de los traductores, esos escribas cultivados y bilingües pero totalmente desconocidos, el hebreo como lengua sacra y primigenia de la humanidad sólo en competencia con el siríaco en parte de la tradición patristica, y la interferencia de las lenguas semíticas, hebreo y arameo, en el griego de los Setenta.

Considera, por otro lado, la perspectiva de los lectores, del libro y de la lectura, en la antigüedad, el proceso de creación de sentido en la traducción a partir de textos oscuros en la lengua fuente. Un análisis de los mecanismos de lectura le lleva a concluir que la tesis de la exclusividad de la lectura en voz alta en la Antigüedad es insostenible. Y está convencido de que la lectura de los textos bíblicos contribuyó a desarrollar el espacio interior en el hombre europeo. Dedicó un extenso capítulo al desciframiento del sentido y el despertar de la exégesis, y califica el lenguaje bíblico de Septuaginta como hierático, un lenguaje fuera de lo común, puesto que trata de transmitir unos contenidos alejados de las realidades cotidianas, y además intenta mantener el

aura del original a través del estilo del griego de traducción.

Al contrario que Flavio Josefo, que heleniza los nombres propios adaptándolos a alguna de las declinaciones griegas, la Septuaginta translitera de ordinario los nombres propios hebreos, manteniéndolos como *nomina barbara*, pues se creía en la Antigüedad que estos nombres perdían su eficacia traducidos a otras lenguas, al ser utilizados en la magia y en la liturgia.

Otras reflexiones van encaminadas a esclarecer el lugar común del estilo sencillo de la Escritura por contraposición al lenguaje retórico e ilustrado de los autores literarios greco-latinos. Ciertamente la lengua griega de los Setenta era percibida, tanto por los autores paganos como por los cristianos, como una lengua extraña, alejada del uso común. Pero esta percepción podía interpretarse negativa o positivamente. Para muchos (entre ellos Jerónimo) significaba que carecía de calidad literaria; para otros era un rasgo de distinción común a los textos sagrados, que utilizaban con frecuencia un lenguaje oscuro y secreto. En el marco del pensamiento religioso y filosófico de la Antigüedad constituía un rasgo positivo propio de los textos sagrados en los que había que desvelar su sentido oculto y a veces cifrado. Y es significativo que esta comparación de la Escritura con los clásicos griegos no siempre se hace en detrimento de la Biblia. En efecto, el autor anónimo del tratado *De Sublimitate*, de la primera mitad del s. I d. C., uno de los primeros lectores no judíos que conservamos de la Septuaginta, cita el Génesis griego al lado de Homero por su estilo elevado y expresivo, estilísticamente extraordinario, propio para tratar lo inefable de las teofanías (págs. 138-140).

El hecho de que las primeras citas de Septuaginta en autores paganos aparezcan en filósofos (Numenio, Ocelo Lucano, págs. 188-189) se corresponde con la primera percepción que tuvieron los griegos ya en el s. IV a. C. de los judíos como filósofos. Recordemos el conocido adagio atribuido al filósofo platónico Numenio de Apamea (s. II d. C.) «¿Qué es Platón sino Moisés hablando en ático?» En

el imaginario helenístico que opone filósofos y bárbaros, los judíos figuraban ya desde Teofrasto (ss. IV/III a. C.) como una raza de filósofos semejantes a los pitagóricos o a los brahmanes de la India.

El autor califica su propio trabajo como una obra de reflexión más que de erudición, redactada para clarificación de sí mismo, y define el estudio de la Septuaginta como un paraíso multidisciplinar en el que se entrecruzan diversos planos de interés para el investigador: desde el judaísmo hasta el helenismo, y desde la Biblia hebrea o Antiguo Testamento hasta el Nuevo, pasando por la lingüística y las religiones comparadas, la historia y la literatura. Antes que los evangelistas son los traductores de la Biblia hebrea al griego los primeros que experimentaron la expresividad del griego y sus límites para transmitir el mensaje bíblico.

Alabo esta monografía sobre todo por el esfuerzo que ha hecho el autor de abordar un tema conocido, sobre el que se ha escrito con profusión en las últimas décadas, pero desde una perspectiva nueva y sugerente, filológica y lingüística, pero también filosófica y cultural: la Biblia griega de Alejandría como libro de referencia del cristianismo y de la civilización occidental. Se podrá discrepar en puntos concretos, pero el enfoque me parece válido e iluminador. Se puede argüir que *L'aube de traducteurs* se compone de una serie de reflexiones sobre temas específicos de la recepción de la Biblia griega y que le falta unidad. Más en concreto, dos siglos antes de que Humphrey Hody (1659-1707) cuestionara la historicidad de la *Carta de Aristeas* (pág. 17), ya la había puesto en duda Luis Vives en su comentario al *De civitate Dei* de Agustín, publicado en Basilea (1522). El capítulo sobre la lengua hebrea de la que vierten los traductores se podría haber matizado mucho más a partir de los datos que suministran las recientes ediciones y estudios de los Manuscritos del Desierto de Judá. No aparece claro cómo se representa el autor los orígenes de la traducción del Pentateuco y quiénes fueron los traductores, pero no comparto la opinión de que en el origen de las traducciones

bíblicas se encuentre una tradición escolar (pág. 111). A mi entender, pese al anonimato de los traductores, los indicios apuntan más bien hacia una tradición académica y cultivada.

En general el libro está bien presentado e impreso con cuidado. Tan sólo unos pequeños errores empañan el resultado: en la pág. 137, nota 6, la cita de los Hechos de los Apóstoles está incorrecta en griego, y con frecuencia el acento circunflejo está desplazado en las citas griegas. Pero felicito con gusto al autor y a la editorial por este bello volumen que nos ayuda a reflexionar sobre nuestras raíces culturales.—
N. FERNÁNDEZ MARCOS.

La Bible d'Alexandrie. 23.10-11 Les Douze Prophètes: Aggée – Zacharie. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes par Michel Casevitz, Cécile Dogniez et Marguerite Harl.- Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.- 387 págs.

La *Biblia de Alejandría*, es decir, el proyecto de traducción al francés de la Biblia griega, prosigue su marcha a un ritmo razonable y con pie firme desde la publicación del primer volumen, el Génesis, en 1986. El ejemplar que reseño hace el número catorce y está dedicado a Ageo y Zacarías, los números 10 y 11 de los Doce Profetas Menores, tanto en la colección de la Biblia hebrea como en la colección de Septuaginta. La introducción, traducción y notas están a la altura del alto nivel al que nos tiene acostumbrados la serie. Además están impresas con gran nitidez y ausencia notable de faltas. Vaya por delante, pues, mi felicitación a los autores y a Les Éditions du Cerf. El libro sigue las pautas de la colección cuya intención primera fue tratar la Septuaginta como la Biblia de los Padres de la Iglesia, sobre todo los de lengua griega. En el prólogo se especifica el trabajo de cada uno de los colaboradores.

Los tres autores han preparado conjuntamente la traducción y anotación de los dos libros proféticos, un ejemplo de trabajo en

equipo en el que el debate científico ayuda a clarificar el sentido del original y su expresión más atinada en la lengua término. *Expertus dico*, pues ha sido el procedimiento seguido por nuestro equipo de Biblia griega de Madrid para la traducción del Pentateuco griego al español. Dentro de las introducciones C. Dogniez se ha encargado de las observaciones generales sobre los textos hebreo y griego, M. Casevitz, como buen helenista, de las secciones dedicadas a la lengua de Ageo y Zacarías, y la profesora M. Harl se ha ocupado de la recepción de estos textos en el cristianismo antiguo. Las dos introducciones están dedicadas expresamente a los dos libros mencionados, toda vez que en el primer volumen de los Doce Profetas (23.1 de la colección dedicado a Oseas), T. Muraoka publicó una introducción general al conjunto del libro de los Doce Profetas. Sigue una información bibliográfica bastante completa, actualizada y dividida en distintos apartados. A continuación vienen las respectivas introducciones y traducciones de Ageo y Zacarías, para terminar con un índice de las palabras griegas que han sido comentadas en las notas o en las introducciones, y un índice de referencias de la Escritura.

En las introducciones se abordan los principales problemas y características de estos dos libros en griego por comparación con el texto hebreo masorético; el estudio de la lengua de estos libros y, sobre todo, la recepción de los textos en la Iglesia griega antigua. Aquí es donde se pone de manifiesto la maestría de la Profesora M. Harl en el análisis de la intertextualidad entre la Biblia griega, los autores del Nuevo Testamento y el universo literario y religioso de los Padres. En este apartado se puede apreciar cómo el oráculo de Ag 2,6.21 pasa, a través de la cita en la Carta de los Hebreos 12,26-27, a ser interpretado como referido al tiempo presente, y cómo Ag 2,21-23, referido a Zorobabel en el original, pasa a ser interpretado como referido a Cristo, proféticamente anunciado

como rey mesiánico. Finaliza estos análisis con unas notas complementarias sobre la interpretación que hacen los Padres griegos y latinos de dos pasajes difíciles de este profeta (Ag 2,9 y 2,14b).

En la introducción a Zacarías se añade un elemento nuevo, el de la interpretación del libro en la tradición judía en torno al cambio de era, es decir, en la lectura litúrgica de los pasajes que sirven de *haftarot* para la lectura de la Torá, y en el tratamiento del libro en el Targum. Se puede discutir a qué viene en una traducción anotada de LXX el señalar en las notas cuándo se separa el Targum del texto masorético o lo glosa (págs. 136-137). Por el contrario, la recepción de Zacarías en la tradición cristiana es enormemente fecunda y está enriquecida con nuevas lecturas. Llama la atención la lectura general del libro de Zacarías como anuncio de Cristo y de su misión. Los Padres recogen los nombres del libro que han sido interpretados como títulos de Cristo, y se centran en los versículos que, a través de las colecciones griegas de los *testimonia*, han sido utilizados con fines polémicos, apologéticos o simplemente catequéticos. Los versículos que aparecen citados en el Nuevo Testamento como profecías que han alcanzado su cumplimiento en Jesucristo, los títulos cristológicos o mesiánicos como el de *Anatolé* ('el que surge', Zac 3,8 y 6,12) entre otros, el papel de la Nueva Jerusalén en Zacarías y en el Apocalipsis de Juan, son otros tantos temas preferidos en los comentarios de los autores cristianos. Todos los Padres, a excepción de Teodoro de Mopsuestia, coinciden en esta lectura cristiana del libro, como profecía de los acontecimientos futuros narrados en el Nuevo Testamento. Sin embargo Teodoro, fiel a la línea exegética de la escuela de Antioquía, interpreta las profecías de Zacarías en su sentido estrictamente literal e histórico, como referidas al pueblo de Israel. Teodoro de Mopsuestia hace una lectura actualizada del libro pero en el tiempo de la historia judía, y no en el tiempo de la venida de Cristo.

En suma, nos hallamos ante un nuevo volumen de la *Biblia de Alejandría* dotado en

grado notable de las principales fortalezas de la colección: un buen tratamiento de la lengua griega como corresponde a los autores, excelentes helenistas; unas notas eruditas de calidad que contienen una mina de información sobre la historia de la recepción de estos libros de Septuaginta.

No soy la persona indicada para juzgar la traducción francesa, pero tengo la impresión de que el resultado es una buena combinación entre fidelidad al texto griego de la Septuaginta según la edición de Ziegler cotejada con la de Rahlfs, y la fluidez y musicalidad de la lengua francesa. En las notas y en la introducción se tienen en cuenta también las lecturas de Áquila, Símaco y Teodoción, así como las de los fragmentos griegos de Nahal Hever (50 a.C. – 50 d.C.) que normalmente aproximan el texto antiguo de Septuaginta al texto proto-masorético de estos profetas. Asimismo se concede un amplio espacio a la interpretación de los Padres griegos, como parte de la fecunda historia de LXX y de sus diversas lecturas. A falta de los testimonios de Filón y Flavio Josefo sobre estos Profetas, se mencionan de paso las *Prophetarum Vitae Fabulosae* (págs. 25 y 99), que no puede suplir la interpretación de estos autores, por ser un escrito popular judeo-helenístico, probablemente del s. I a. C., y transmitido únicamente por manuscritos cristianos. Tan solo contiene datos escuetos y legendarios sobre la vida de estos profetas. Nos falta por tanto la interpretación de estos textos en el judaísmo helenístico.

Como ya dije en su día, aunque la transliteración del griego no cree demasiados problemas para el lector (véase, no obstante pág. 30: *tes ges*, o pág. 87: *thei psukhei*, y otros muchos casos, con la cantidad y el acento superpuestos), sigo pensando que a los filólogos nos gustaría ver los textos griegos impresos con caracteres griegos. La calidad de la obra, a mi entender, así lo merece.— N. FERNÁNDEZ MARCOS.

Meir M. BAR-ASHER, Simon HOPKINS, Sarah STROUMSA & Bruno CHIESA (eds.), דבר דבור על עופניו. מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגאי בן שמאי (*A Word fitly Spoken. Studies in Medieval Exegesis of the Hebrew Bible and the Quran Presented to Haggai ben Shammai*). – Jerusalem: The Ben-Zvi Institute, 2007. – 446 + 170 págs.

Veinte contribuciones, clasificadas en tres apartados y precedidas de un breve prólogo y dos notas introductorias, componen este merecido homenaje a una de las figuras más representativas durante las últimas décadas de los estudios judeo-árabes, en particular en el ámbito de la exégesis escrituraria y del pensamiento de los autores judíos, tanto rabínico-normativos como caraítas, que se sirvieron de la variedad lingüística del judeo-árabe.

Tras el prólogo justificativo del homenaje (págs. 7-8), las respectivas notas de Menahem Ben-Sasson y de Bityah Ben-Shammai sirven de pórtico al libro: la primera está dedicada a glosar la intensa labor académica desarrollada por Ben-Shammai (págs. 9-17), en tanto que la segunda ofrece el listado completo de sus publicaciones (págs. 19-28).

El primer apartado, *Paršanut miqra rabbanit* ('exégesis bíblica judía normativa') incluye diez trabajos dedicados a aspectos diversos relacionados con la labor exegética desarrollada por autores del judaísmo normativo: desde los rasgos teológicos y hermenéuticos del comentario al Pentateuco de Abraham ben Maimón que analiza Nahem Ilan (págs. 31-70), hasta el componente midrásico en el procedimiento hermenéutico del padre de éste, Maimónides, que estudia Alfred L. Ivry (págs. 7-17), pasando por los ocho trabajos restantes, que se ocupan de las cuestiones que indicamos a continuación.

Jacob Elbaum (págs. 71-96) se interesa por dos aspectos relacionados con el *Midraš Sekel tob* de R. Menahem ben Šelomo: la labor midrásica que representa para su autor una herramienta imprescindible para hacer

comprender el texto bíblico; en tanto que en el segundo ofrece la labor de rastreo realizada por el autor para describir la tarea realizada por el sadran o redactor del Pentateuco. Abraham Grossman (págs. 97-124) describe los elementos ideológicos y religiosos que condicionaron el pensamiento religioso de Raší, lo que le llevó a incluir contenidos polemistas en su comentario del texto bíblico. El trabajo de Warren Z. Harvey (págs. 125-132) está dedicado a la interpretación que ofrece Yehudá ha-Leví del tetragrámaton en su *Kuzarí* (IV, 1-3), concebido como *ismun 'alamun*. Sara Japhet (págs. 133-162) ofrece un estudio de corte temático sobre el tópico del cuerpo y su hermosura a partir del *pešaṭ* del *Cantar de cantares*. Yehuda Liebes (págs. 163-177) analiza el uso que se realiza de la palabra *koah* ('poder') en tres casos pertenecientes a la literatura esotérica judía: un piyyut asquenací, el texto de un primitivo cabalista sobre un dicho talmúdico y un pasaje del *Zóhar* a Nú 14:17-18. Daniel J. Lasker (págs. 179-192) se ocupa del procedimiento exegético a pasajes bíblicos realizados por Yehudá ha-Leví en el *Kuzarí*, concluyendo que únicamente los rasgos teológicos marcan las diferencias en éste con respecto a otros comentaristas judíos medievales. Sarah Stroumsa (págs. 193-204) analiza las introducciones de Sa'adyá Gaón a sus comentarios de los libros bíblicos, comparándolos con los de otros comentaristas para concluir con la importancia de la influencia cristiana (de lengua siríaca) en la exégesis judía medieval. Finalmente, David Sklare (págs. 205-231) estudia los contenidos exegéticos de asuntos bíblicos en una serie de textos judeo-árabes tempranos procedentes de las guenizot cairotas.

El segundo apartado, *Paršanut miqra qarait* ('exégesis bíblica caraíta'), que consta de cuatro contribuciones, abre con un extenso artículo (págs. 235-284) en el que sus autores, Joshua Blau y Simon Hopkins, exploran las posibilidades exegéticas que ofrece un antiguo glosario caraíta del Libro de los Salmos, compuesto con anterioridad a Sa'adyá Gaón (m.

942). Bruno Chiesa (págs. 285-300) se ocupa de la metodología exegética de al-Qirqisānī analizando el proceso analítico que, de acuerdo con éste, distingue aquellos casos que exigen una interpretación literal del texto bíblico y los que requieren una exégesis no literal a partir de los dictados de la razón y el instrumental analítico requerido por esta última. Geoffrey Khan (págs. 19-39) ofrece una descripción de algunos aspectos de la estructura y de la metodología del comentario gramatical de Yūsuf b. Nūḥ conocido como *Diqduq*, a la que sigue una sucinta descripción de determinados rasgos novedosos en la exégesis gramatical del otro gran exegeta gramatical caraíta, Abū l-Faraǧ Hārūn. Daniel Frank (págs. 41-82) estudia una serie de cuestiones relacionadas con la exégesis narrativa caraíta a partir del ideal escriturario de los exegetas caraítas y su relación con el midrás.

El tercer apartado, *Paršanut muslemit* ('exégesis islámica'), cuenta con seis trabajos, que se ocupan de diversas cuestiones relacionadas con el elemento islámico. Meir M. Bar-Asher (págs. 303-333), además de concluir con un breve sondeo de obras ismailíes susceptibles de ser calificadas como exegéticas, realiza un bosquejo de la exégesis coránica en el pensamiento fatimí-ismailí, centrándose en elementos de corte axiomático como la necesidad de interpretar el Corán y la autoridad para llevarla a cabo sobre el proceso hermenéutico basado en la clásica oposición de binarios *bāṭin-zāhir*. Michal Levi (págs. 335-380) trata de uno de los tópicos más importantes y discutidos entre los pensadores musulmanes, la visión de Dios, que, en este trabajo, se centra en al-Rāzī y sus proyecciones hermenéuticas, teológicas y místicas, en contraposición con las posturas mantenidas por sus oponentes aš'aríes y mu'tazilíes. Sara Sviri (págs. 381-411) se ocupa de los aspectos semánticos de la práctica exegética coránica de los sufíes o *istinbāṭ* a través de tres textos, el *Kitāb al-ri'āyah* de al-Muḥāsibī (s. IX), el *Kitāb al-luma'* de Abū Naṣr al-Sarrāǧ (s. X) y el *'Awārif al-ma'ārif* de Abū Ḥafṣ

al-Suhrawardī (s. XIII). Etan Kohlberg (págs. 413-446) ofrece una síntesis de las tendencias tempranas de la producción exegética entre los ši'íes imamíes para centrarse, posteriormente, en la aportación de al-Sayyārī, que combina el tipo exegético tradicional imamí con variantes de lectura. Sydney H. Griffith (págs. 83-110) plantea una interpretación de la expresión coránica *tālitu talātatin* («el tercero de tres», Corán 5,73) a partir del siríaco *tlīṭāyā*, un adjetivo que representa un título de Cristo, que figura en obras de algunos escritores siríacos tempranos. Gregor Schwarb (págs. 111-156) incide en el papel desempeñado por los uṣūl al-fiqh en los modelos hermenéuticos y en los tópicos exegéticos y su ulterior influencia en la labor comentarista de autores judíos normativos y caraítas.

En resumen, el resultado de los trabajos que han dado lugar a este homenaje hace pensar, por un lado, en la cada vez más vigorosa presencia de la parcela del judeo-árabe en el ámbito de la semitística en general, al tiempo que refuerzan el valor interactivo de sus textos, en los debidos casos, en relación con los autores musulmanes y cristianos. Tanto el homenajeado como los lectores sabrán apreciar el alto valor científico de los trabajos presentados, que abundan en el conocimiento del judaísmo, el Islam y el cristianismo a partir de un rasgo común, el uso de la lengua árabe.— J. P. MONFERRER SALA.

David A. WACKS, *Framing Iberia. Maqāmāt and Frametale Narratives in Medieval Spain*. —Leiden-Boston: Brill 2007. — 279 págs.

Se nos cuenta en este libro una apasionante historia sobre cómo en el medioevo hispano se escribían y narraban cuentos y relatos, sobre cómo entre los siglos XIII y XV árabes, judíos y cristianos formaron parte de un mismo sistema, de un escenario común donde se llevó a cabo una actividad cultural en distintas lenguas (catalán, castellano, hebreo, árabe, latín). Algunos de los autores más relevantes que poblaron este espacio desfilan ante nosotros en estas páginas. En

ellas se examina el modo peculiar en el que cada uno de ellos afrontó su práctica literaria desde sus propias circunstancias políticas, sociales, lingüísticas o religiosas, pero también se analiza cómo todos ellos acabaron confluyendo en uno u otro punto al formar parte de una tradición unificada y multicultural. Wacks centra su atención en las colecciones de cuentos insertados en un relato marco (*frametale*) y en las *maqāmāt*, géneros que considera ejemplos extremos de la complejidad cultural del mundo ibérico medieval. Situándose en el horizonte de la crítica poscolonial, aborda en este volumen el estudio de un grupo heterogéneo de obras a través de las cuales va dibujando una tupida red de asociaciones que remiten a un mismo sustrato literario y cultural. Guiado por sus hábiles reflexiones, el lector de este trabajo se va adentrando en un conjunto de textos, en principio muy distantes unos de otros; pero la mirada que Wacks proyecta sobre ellos se encarga de demostrarnos los estrechos vínculos que los unen a todos.

El primer capítulo (*Writing across the Frontier*, págs. 17-40) aborda la figura de Pedro Alfonso (siglos XI-XII) a quien se presenta como el introductor en el ámbito europeo de nuevas historias y maneras de contarlas, en concreto, de un material árabe y hebreo que de otro modo hubiera sido inaccesible para una audiencia romance. Su *Disciplina Clericalis* se considera una obra clave en este sentido, un texto que se presenta como una novedad en el ámbito latino pero que no lo es en el contexto de las otras literaturas que se desarrollan en la Península. Pedro Alfonso reúne numerosas enseñanzas andalusíes seculares, se apropia del *adab* y lo proyecta en un entorno diferente. Se hace evidente en sus páginas que la narrativa popular cruza las fronteras lingüísticas y culturales más fácilmente que otros géneros que reflejan valores religiosos. Nada de lo que se toma del mundo árabe es incompatible con la sensibilidad cristiana de sus destinatarios; antes bien, Pedro Alfonso es consciente y aprovecha el gran prestigio del que gozan entre su audiencia las enseñanzas que remiten a al-Andalus.

Seguidamente, se detiene el autor en un tema de gran actualidad: la representación del contar un relato, el predominio en el medioevo de la expresión oral sobre el texto escrito (*Storytelling and Performance in Medieval Iberian Frametale and Maqāmā*, págs. 41-85). Esta oralidad que, se expresa principalmente en la contextualización de los cuentos, brinda una oportunidad para reflexionar sobre la función social de la narrativa. Desde esta perspectiva, las prácticas de cómo se contaban historias codificadas en los textos literarios son vistas como reflejo del modo de contar historias en el entorno de quienes las escribieron. Pero, como Wacks señala, no puede olvidarse en este sentido que los autores ibéricos medievales se enfrentan a un reto: han de conciliar sus valores religiosos y literarios con las exigencias de codificar la representación en un texto. El estudio de esta cuestión compleja parte de una distinción entre dos modos de representación, explícita o implícita, que se va rastreando a través de distintas obras. Especial interés posee, en mi opinión, el análisis que de este tema se lleva a cabo tanto en las *maqāmāt* de *al-Saraqusī* como en las *maqāmāt* medievales hebreas. En el primer caso, se pone de relieve cómo la credibilidad del narrador se fundamenta en la cadena de transmisión (a imitación del *hādī*) que se asocia a los relatos que aquel cuenta, representación que a veces se combina con el de los contadores de historias populares y «subversivos». Las *maqāmāt* hebreas ofrecen, por su parte, una solución diferente a este tema de la narratividad y ficcionalidad. En este caso, nos indica Wacks, es la *aggadah* la que deja una profunda huella en los autores judíos del medioevo. Desde este presupuesto, la gran innovación de al-Ḥarizī o Ibn Zabarra es la introducir materias propias de las *aggadot* en un nuevo contexto: relato secular. En este juego de estrategias literarias, mención especial merece el análisis, realmente sugerente, del *Sefer Ša'ašu'im*.

El contexto cultural de la traducción del *Calila y Dimna* protagoniza el tercero de los capítulos del libro (*The Cultural Context of the Translation of Calila e Dimna*, págs. 86-128).

Ahora el argumento de partida es la idea de que las colecciones de cuentos insertados en un relato marco son en la Iberia Medieval un género que supone una experiencia literaria común que permea a grupos religiosos, lingüísticos y políticos. Desde este punto de partida se trata de resolver un interrogante de no poco interés: ¿Cómo el *Calila* es experimentado por las audiencias árabe y castellana? Con minuciosidad, se detallan en estas páginas los orígenes e historia de una obra que Wacks considera el primer esfuerzo en castellano por recontextualizar el cuento didáctico en un texto escrito en prosa, un acto consciente de apropiación de un modelo literario ajeno. Siguiendo a Márquez Villanueva, la asimilación de la cultura andalusí se considera en este estudio un rasgo definitorio de la cultura castellana emergente; este hecho, unido al empleo de la lengua vernácula en textos legales, científicos y literarios, son los argumentos usados para explicar la singularidad del proyecto cultural alfonsí, un proyecto que se inaugura, precisamente, con la traducción de una obra didáctica (y no, por ejemplo, de un poema). A la hora de entender la difusión de *Calila* la propia naturaleza de este modelo literario, caracterizado por su universalidad, se tiene por un elemento clave. No obstante la distancia entre el «autor» original y la audiencia de la Castilla del XIII, con quien no se comparte ni lengua, ni religión, ni cultura, etc., es muy notable; entonces, ¿cómo adaptar a ella este texto? Esta pregunta se aborda mediante el estudio del significado de algunos de los animales que protagonizan el texto y el análisis de la simbología que se asocia a ellos en las audiencias árabe y castellana recurriendo a distintas fuentes (artes plásticas, textos científicos, bestiarios). Se trata, así, de acercarse al modo en que uno y otro grupo caracteriza a estos personajes para concluir afirmando la ausencia de diferencias significativas en este aspecto entre uno y otro grupo receptor.

D. Juan Manuel (siglos XIII-XIV) entra en escena a continuación (*Reconquest Ideology and Andalusí Narrative Practice in the Conde Lucanor*, págs. 129-156). Su figura se presenta

como modelo de la contradicción típica de una sociedad de frontera que, en su caso, fundamenta su carrera política en su éxito en la lucha contra el Islam al tiempo que su renombre literario se apoya, según Wacks, en la incorporación en sus textos de modelos narrativos andalusíes. En el *Conde Lucanor*, D. Juan Manuel se apropia en lengua vernácula del género de la colección de cuentos insertados en un relato marco y proporciona al lector castellano un modo diferente de contar historias. Wacks propone una original comprensión de esta obra basada, por un lado, en el análisis del discurso de la reconquista y, por otro, en el estudio de las prédicas dominicas. Todo ello sirve para comprender el contraste entre la condena al Islam y el reconocimiento de la superioridad cultural de al-Andalus, la disonancia entre el discurso religioso de la reconquista y la realidad cultural que se vislumbra en la obra de D. Juan Manuel.

El estudio del *Libro del Buen Amor* que ocupa el capítulo V (*The Libro de Buen Amor and the Medieval Iberian maqāmāt*, págs. 157-193) parte de la tesis expuesta por Lida de Malkiel quien, en un conocido trabajo de 1940 («Notas para la interpretación, influencia, fuentes y texto del Libro del Buen Amor»), apuntaba la imposibilidad de una comprensión completa de la obra basada únicamente en el estudio de las fuentes clásicas y romances y señalaba al *Sefer Ša'ašū'im* de Ibn Zabarra como clave de lectura. Continuando esta línea, Wacks somete a estudio la posible familiaridad del Arcipreste con la obra de autor hebreo. Trata de encontrar cuales fueron las vías de contacto que pudieron llevarlo a conocer este texto y lo hace investigando la relación de Juan Ruiz (s. XIV) con algunas personalidades judías y examinando las alusiones que a esta minoría aparecen en sus escritos. En este sentido, constata cómo junto a referencias estereotipadas a los judíos, la mayoría de las referencias a este grupo carecen del resentimiento propio de la época y revelan una cierta cercanía con la cultura hebrea. A partir de aquí el discutido influjo de la maqāma sobre el *Libro del Buen Amor* se centra especialmente,

y de nuevo tras los pasos de de Malkiel, en el análisis del narrador autobiográfico. Wacks defiende ardientemente la influencia de la *maqāma* en el tratamiento de esta figura pero también su peso en el conjunto del *Libro del Buen Amor*. Para él, la huella de Ibn Zabarra, cuya obra el Arcipreste pudo conocer a través de la interacción social con judíos ilustrados de Castilla, es innegable en el *Libro del Buen Amor*. Sin duda, estamos ante un viejo debate y ante una cuestión aún abierta. A él Wacks aporta una perspectiva y unos argumentos nuevos para contribuir a esta discusión.

El último de los capítulos del libro (*Social Change, Misogyny, and the Maqāma in Jaume Roig's Spill*, págs. 195-235), está protagonizada por una obra menos conocida: el *Spill* (o *Llibre de las Dones*) de Jaume Roig (s. XV). El estudio de este extenso poema narrativo, un texto misógino que describe los pesares del narrador en manos de cuatro esposas consecutivas, se realiza en estrecha conexión con los cambios sociales que se están produciendo en este periodo. Para Wacks, Roig adapta en este texto los recursos de la *maqāma* hebrea para reflejar los cambios de la poderosa burguesía valenciana que en estos momentos emerge con fuerza. Como en el modelo oriental, el autor valenciano incluye un narrador itinerante que, en primera persona, se esfuerza por educar a la audiencia. Estas y otras convenciones estilísticas de la *maqāma*, como el recurso a la prosa rimada, se funden en el *Spill* con elementos de la tradición misógina de la literatura peninsular, dando lugar un texto novedoso que refleja los gustos de una clase media alejada de la corte. Como en otras secciones del libro, se presta ahora también especial atención a los posibles contactos con judíos y conversos de Roig, a quien llega a identificarse con un criptojudío en lo que creo una interpretación algo forzada del personaje. A partir del análisis de todos estos elementos sociales y culturales, esta obra se presenta como un singular nexo de unión entre la *maqāma* y las novelas picarescas castellanas. Se cierra así un recorrido que se inició con Pedro Alfonso y que desembocará en el

Lazarillo o el Guzmán, un periodo de más de trescientos años durante el cual, por encima de diferencias, una dinámica unidad narrativa recorre cuentos y relatos.

Sin duda, estamos ante un estudio riguroso y bien fundamentado, aunque también discutible en no pocos aspectos y con numerosas hipótesis que se prestan al debate. Pero, creo, que este es uno de sus mayores méritos: el habernos propuesto una perspectiva de lectura innovadora y una comprensión diferente de la literatura del medievo. Es una apuesta arriesgada pero también valiosa pues nos interpela como investigadores y también como aficionados a las obras medievales compuestas en la península Ibérica, sea cual sea la lengua en que fueron escritas y contadas.— A. SALVATIERRA.

Daniel J. LASKER, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. – Oxford – Portland, Or.: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007. – XXXIV + 283 págs.

«Esa vieja contienda» decía Ḥasday Crescas (m. ca. 1410) de la polémica judeo-cristiana. En realidad, en el cristianismo la confrontación teológica y exegetica con el judaísmo es esencial y constitutiva y surge ya en su mismo período fundacional quedando plasmada en los escritos neotestamentarios. En el judaísmo, esta confrontación no es esencial, en cuanto que el judaísmo no tiene necesidad de recurrir al cristianismo para su propia comprensión, como, al contrario, ocurre en el cristianismo. La polémica judía contra el cristianismo surgió mayormente como reacción a la crítica cristiana o al intento misionero. Pero el Prof. Lasker hace observar justamente que también existió en el judaísmo una polémica judía anticristiana que surgió por puros planteamientos teológicos o exegeticos. La primera obra judía de polémica anticristiana fue el *Qiṣṣat Muğādalat al-Usquf* («Relato de la disputa del sacerdote»), del siglo IX, posteriormen-

te traducida al hebreo («Libro de Néstor el Sacerdote» –editado precisamente por el mismo autor, junto con Sarah Stroumsa, en el original árabe, versión hebrea y traducción inglesa (Jerusalem: Instituto Ben Zvi, 1996). A partir de los siglos XII y XIII, la literatura polémica judaica anticristiana se hizo muy relevante. Indudablemente, la literatura polémica judeocristiana desempeñó un papel muy importante en las relaciones judeocristianas y nos proporciona más de una vez la clave para entender el desarrollo histórico. El estudio sistemático de esta literatura se inició ya a finales del siglo XIX con investigadores como Isidore Loeb, Adolf Posnanski o Samuel Krauss y ha continuado a todo lo largo del siglo XX, hasta nuestros días. Se han hecho ediciones de la mayoría de los textos polémicos y se han emprendido obras generales sobre los polemistas y sus obras. Entre estas últimas, hay que destacar fundamentalmente los trabajos de Krauss – Horbury para los autores judíos y sus obras y el de Schreckenberg para los autores cristianos y su producción literaria. Pero, hasta el día de hoy, no se ha escrito todavía una obra global y sintética sobre toda la historia de la polémica judeocristiana. El gran mérito que ha tenido el Prof. Lasker es que ha sido el primero y hasta ahora el único que ha hecho una presentación sincrónica de todos los argumentos de carácter filosófico que han utilizado los polemistas judíos en su refutación de los dogmas cristianos. Ha dejado aparte otro tipo de argumentos, como los exegéticos (bíblicos) o los extraídos del Talmud o incluso de las fuentes neotestamentarias. El trabajo lo realizó el autor como tesis doctoral que fue dirigida por el eminente investigador Alexander Altmann (Brandeis University, febrero 1976), y que publicó un año más tarde (*Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Ktav Publishing House, Inc. – Anti-Defamation League of B'nai B'rith. New York 1977, XI + 286 págs.). La obra comprendía ocho ca-

pítulos: tres introductorios (sobre los diversos tipos de argumentación utilizada por los polemistas, las fuentes de estudio y el uso de la razón en la argumentación de los polemistas judíos), cuatro sobre dogmas fundamentales cristianos (Trinidad, Encarnación, Transubstanciación y Virginidad de María), y uno final de conclusiones. En cada uno de los puntos polémicos, Lasker expone con precisión y claridad la postura cristiana y recoge de modo sistemático los argumentos filosóficos judíos que refutan los dogmas cristianos desde los autores más primitivos hasta los más posteriores del siglo XVIII, en un espectro de ocho o nueve siglos. Los textos los avala frecuentemente con el original hebreo o a veces árabe que traduce con todo rigor. Pues bien, esta obra, que como hemos dicho es única en su género, hacía tiempo que estaba ya agotada y era imposible su adquisición. Por eso, con muy buen criterio, la editorial Littman la ha vuelto a editar, incluyendo una nueva e importante introducción del autor sobre los estudios de polémica judeocristiana en estos treinta últimos años, los transcurridos desde la primera aparición de su obra. La introducción es importante no sólo porque recoge todos los trabajos más significativos de polémica publicados en esos años, sino porque delimita con toda honradez el alcance de su obra y destaca la íntima conexión que existe entre los argumentos polémicos y las concepciones filosóficas de su tiempo. Cuando los polemistas judíos, para poner un ejemplo, refutan el dogma cristiano de la virginidad de María in partu se fundamentan en las teorías aristotélicas de que todo cuerpo tiene tres dimensiones y no puede estar simultáneamente y al mismo tiempo en dos sitios diferentes. De ahí que si María dio a luz a un niño real tuvo que haber en ella abertura de la vulva, con la pérdida por tanto de los signos de la virginidad, rechazando la imagen socorrida del rayo de sol que penetra por un cristal sin romperlo ni mancharlo. Se ve pues la íntima conexión que existe entre

las argumentaciones polémicas filosóficas y los sistemas filosóficos del tiempo. Lasker resalta la fuerte conexión entre el cultivo o investigación filosófica y la polémica interreligiosa con argumentación filosófica. En la conciencia moderna que tenemos del fenómeno religioso no busca el investigador qué parte tiene la razón, cuál es la que vence o sale victoriosa del debate o la confrontación. Lo que busca es la comprensión histórica de las relaciones sociales judeocristianas y del esfuerzo humano intelectual por la comprensión de la realidad o de las concepciones que están imbricadas en las creencias. La presente obra del Prof. Lasker, muy bien estructurada y única en su género, está dentro de esta línea. Hay que destacar que en la presente reedición no ha habido ningún cambio en el texto original de la obra, a pesar de las nuevas numerosas publicaciones, por dos razones principales: porque en las nuevas obras editadas no ha habido ninguna aportación relevante al tema de la argumentación filosófica y porque el autor tuvo la precaución de examinar muchos de los textos que en su tiempo eran todavía manuscritos y que algunos siguen todavía inéditos. En definitiva, la obra de Lasker supone una importante aportación a la investigación de la polémica judeocristiana y sería muy de agradecer que fuera vertida al castellano.— C. del VALLE.

Miriam BODIAN, *Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*.— Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007.— 279 págs.

Kenneth BROWN, *De la cárcel inquisitorial a la sinagoga de Amsterdam* (estudio y edición del *Romance a Lope de Vera*, compuesto por Antonio Enríquez Gómez).— [Toledo:] Consejería de Cultura de Castilla – La Mancha, [2007].— 488 págs.

En estos últimos años, el fenómeno de la búsqueda activa del martirio ha llamado re-

petidamente la atención de los historiadores de las religiones, incluyendo a los del judaísmo¹. Además de rendir tributo a una importante preocupación política contemporánea, el auge del tema ilustra perfectamente el *literary turn* de las ciencias históricas. En efecto, lo que transforma una muerte violenta en martirio es la narración que la conmemora y, a veces, anticipa: «el factor más importante en el martirio es el texto»².

«Morir por la fe» es la expresión extrema de la afirmación de la identidad cultural amenazada, y su construcción esencialmente narrativa permite que las tramas teológicas y retóricas del auto-sacrificio se hayan trocado con facilidad entre judaísmo, cristianismo e islam. Explica, además, la colaboración paradójica, inherente al culto de los mártires, entre aquellos intransigentes que murieron para no manchar la pureza de su fe, y aquellos que sobrevivieron a la posteridad gracias a haber hecho la elección inversa, expresando y superando su propia vacilación mediante la narración hagiográfica³. En ninguna parte destaca más esta observación que en el

¹ Ver, en particular, los libros de Daniel BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Stanford 1999), y de Jeremy COHEN, *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade* (Philadelphia 2004). Entre los trabajos publicados tras el de Miriam Bodian, hay que citar los de Abraham GROSS, *Spirituality and Law: Courting Martyrdom in Christianity and Judaism* (Lanham, Md. 2005); Shmuel SHEPKARU, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds* (Cambridge 2006); Lena ROOS, *God Wants It! The Ideology of Martyrdom of the Hebrew Crusade Chronicles and its Jewish and Christian Background* (Turnhout 2006); Lucía RASPE, *Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenas* (Tübingen 2006).

² Eugene & Anita WEINER, *The Martyr's Conviction: a Sociological Analysis* (Atlanta 1990), pág. 15.

³ Ambas observaciones fueron formuladas por Jeremy COHEN, «The Hebrew Crusade Chronicles in Their Christian Cultural Context», en Alfred HAVERKAMP (ed.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge* (Sigmaringen 1999), págs. 17-34.

ámbito judeoconverso de la edad moderna, tema del nuevo libro de Miriam Bodian.

La noción de *crypto-Jewish martyrdom* introduce un aparente oxímoron: ¿acaso el ser criptojudío no significa justamente no sólo el renunciar al martirio, sino a cualquier testimonio? La gran mayoría de los reos acusados de judaísmo por las Inquisiciones ibéricas salvó su vida persuadiendo a sus jueces de su arrepentimiento cristiano; una minoría –entre tres y cuatro por ciento en el siglo XVII– perdió la suya por fallar en el mismo intento; solamente algunos individuos aislados rompieron con el ritual de confesión y penitencia que preveía, como decía I. S. Révah, la «tragicomedia inquisitorial». Afirmando su judaísmo en la cárcel inquisitorial, tomaron sobre sí el suplicio atroz que el Santo Oficio reservaba a los «pertinaces»: ser quemados *vivos*. El arquetipo martiroológico con el cual el imaginario popular judío dotó el mito del «marrano» («cinco siglos de clandestinidad y medio millón de quemados vivos») ⁴ surgió como una extrapolación fantástica a partir de casos insólitos. Pero aquellos casos sí existieron, y su estudio nos ofrece indicaciones preciosas sobre los orígenes de la leyenda. El, hasta ahora, olvidado diálogo entre el martirio y su celebración, es descifrado por Bodian mediante un complejo y novedoso enfoque de crítica histórica y literaria.

Los escritos apologéticos de los judíos hispano-portugueses del siglo XVII mencionan, según cuenta Bodian, veintiséis quemados vivos; su número total debe, según ella, ascender a algunos (pero no a muchos) más (pág. 41) ⁵. La mitad de ellos fueron conversos que, habiendo ya ingresado en una comunidad judía, regresaron para realizar algún negocio dentro de la órbi-

ta hispánica, cayendo así en las garras del Santo Oficio. Otros serían conversos de tradición criptojudía. Por último, tres o cuatro personas procedían de familia cristiana, incluso cristiana vieja, habiendo descubierto el judaísmo a través de lecturas o contactos esporádicos con judaizantes. Bodian decide focalizar su atención sobre este último grupo atípico (pág. 46).

A diferencia de lo que ocurre en la Edad Media, cuyos mártires judíos sólo conocemos a través del discurso hagiográfico, se puede conocer en fascinante detalle la vida y la muerte de muchas víctimas de la Inquisición a través de los archivos de la misma institución que los aniquiló. Esta posibilidad de separar entre el hecho y el discurso permite entender el drama interior que llevó a pasar del disimulo al martirio y permite, además, analizar la forma y la función de su idealización entre los «judíos nuevos» de Amsterdam o Venecia. Con este intento, Bodian proporciona una visión de cuatro de los más célebres mártires en los anales del criptojudaísmo: el tratante Luis de Carvajal (cuyo suplicio tiene lugar en Ciudad de México en 1596); el fraile capuchino Frei Diogo da Assumpção (Lisboa, 1603); el médico doctor Francisco Maldonado de Silva (Lima, 1639); y el estudiante de cánones don Lope de Vera y Alarcón (Valladolid, 1644). Los cuatro afirmaron sus irreductibles convicciones judaicas, defendiéndolas en disputas con clérigos católicos que la Inquisición enviaba a las cárceles secretas. Había quienes se circuncidaron a sí mismos en la cárcel y tomaron nombres hebreos.

De aquellos cuatro mártires, sólo Carvajal era converso por los cuatro costados; el padre de Maldonado era de origen neófito, mientras don Lope y frei Diogo pasaban por ser cristianos viejos. Tres de los cuatro eligieron la postura del mártir en un etapa del proceso en el cual ya sabían que era inevitable la sentencia de muerte (pág. 66). El concepto de martirio, sin embargo, ya lo tenían interiorizado desde antes. Carvajal, de personalidad emocional y de viva imaginación, ya estaba intoxicado con la idea desde hace varios años. Su fascinación procede manifiestamente de

⁴ Esriel CARLEBACH, *Exotische Juden: Berichte und Studien* (Berlín 1932), pág. 221.

⁵ Bodian no avanza ninguna cifra para su número global. Según Nathan WACHTEL, *La Foi du souvenir: labyrinthes marranes* (París 2001), pág. 52, no hubo más que seis en toda la América española. Henry Ch. Lea cuenta tres quemados vivos, entre 41 relajados en persona, en el gran auto de fe en Palma de Mallorca de 1691, y uno, entre 25, en los de Granada, Córdoba y Cuenca en 1723-1724.

una tradición judía conocida solamente por sus modelos bíblicos (Sansón, Daniel, Macabeos) y una curiosa transmisión intercultural. Mientras Carvajal alcanzó el judaísmo por vía de corrientes milenaristas y místicas de la heterodoxia católica, don Lope vacilaba durante un tiempo entre la ley de Moisés y la de Mahoma (págs. 158-159, 167). Bodian cita, además, el caso enigmático de Diogo Lopes de Pinhaços (págs. 44-45), que aunque fue encarcelado como judío, murió como mártir del ateísmo, y el de Diego Díaz Nieto, admirador de un mártir luterano de la Inquisición (págs. 25-26).

Fue el protestantismo europeo, afirma Bodian, quien comunicaba a los criptojudíos directa o indirectamente un culto de los mártires expresando la autoridad exclusiva de la Escritura y la conciencia individual (págs. 24-26). Sin esta hipótesis, no se entendería por qué el público judeoconverso, que consideraba el disimulo religioso como un acto perfectamente legítimo, haya atribuído tanta importancia al «anti-nicodemismo» de los que confesaron su fe en la hoguera (págs. 31-33). Venerando al cristiano rebelde, que defiende un judaísmo intelectualista y personal con «independencia obstinada» hasta la muerte (pág. 181), el rabino Menasseh ben Israel, el doctor Isaac Cardozo o el capitán Daniel Leví de Barrios actuaron, según Bodian, con un cierto no conformismo frente a las autoridades comunitarias y rabínicas, que intentaron frenar este culto o darle una forma más tradicional (págs. 182-193). En efecto, durante la segunda mitad del siglo XVII, el recuerdo de judíos holandeses ejecutados por el Santo Oficio tomó el lugar de la veneración de héroes judaizantes. La leyenda del prosélito, implante protestante en el mundo sefardita, retrocedió así delante de lo que llama Bodian la «rabinización de la vida judeoconversa» (pág. 185).

La autora ya ha matizado considerablemente su tesis de las influencias protestantes en los «dogmatistas»⁶. Es loable esta reserva,

⁶ Compárese su artículo anterior, «In the Cross Currents of the Reformation: Crypto-Jewish Martyrs of the Inquisition, 1570-1670», *Past and Present* 176 (2002), págs. 66-104.

ya que ninguno de los cuatro mártires estudiados tuvo contacto directo con la Reforma o sus textos. Que sea o no la Europa protestante el punto de partida de una moderna visión del suplicio como prueba doctrinal⁷, ya a fines del siglo XVI la espiritualidad contrarreformista se había apropiado intimamente esta actitud, encarnándola en las hazañas de los frailes misioneros de ultramar. Por cierto, no es azar que Carvajal viviera en la frontera chichimeca, ni que Maldonado lo hiciera en la frontera araucana del imperio hispánico. No en balde el doctor Isaac Orobio de Castro, médico judío en Amsterdam, compara el martirio judío, en primer lugar, con el de los «Papistas en China, Japón y las Indias Occidentales» (pág. 185). Lo mucho que la martirología criptojudía debía a las grandes persecuciones anticatólicas del Japón (1597-1638) se expresa también en un discurso satírico del poeta converso Antonio Enríquez Gómez, que, frente a un inquisidor ficticio, afirma que «tuvieron poca razón los que fueron al Japón, estando más cerca este bendito martirio, que yo le tuviera por más seguro respeto de que había de morir a las manos benditas de vuestas señorías que no a las malditas de aquellos bárbaros»⁸.

Con todo, lo que más contribuyó desde fines del siglo XVI para culpabilizar el disimulo y canonizar los quemados vivos no fue el modelo protestante ni el católico, sino el interés del judaísmo rabínico de la diáspora. Para este judaísmo, el no-conformismo del mártir presentaba un desafío, pero el conformismo del pseudo-cristiano lo presentaba en mayor grado. Insistiendo sobre este punto en su ponencia «Religión y martirología entre los conversos», publicada en

⁷ Brad GREGORY, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass. 1999).

⁸ Antonio ENRÍQUEZ GÓMEZ, *La Inquisición de Lucifer y visita de todos los diablos*, eds. Constance H. ROSE y Maxim P. A. M. KERKHOFF (Amsterdam & Atlanta) 1992, pág. 59.

hebreo en 1968⁹, Cecil Roth formulaba convincentemente el dilema que presentaba a la posteridad el martirio a manos de la Inquisición, tratando de explicar la razón por la cual ésta dio más fama a frei Diogo y a don Lope que a los mártires de su propia estirpe. En efecto, para los primeros, siendo cristianos viejos o considerados como tales, su pasado «idólatra» no significaba culpa; mientras en el caso de los segundos, el heroísmo de su muerte contrastaba con el nicodemismo de su vida. La identificación literaria con mártires prosélitos evitaba, según Roth, el tener que tomar posición frente a los problemas ideológicos de la vida en clandestinidad y la vuelta a las «tierras de idolatría».

Aunque las visiones criptojudía y rabínica del martirio tengan aquí un terreno común, Bodian destaca, con razón, su fundamental desacuerdo. Como monumento literario más revelador de la leyenda del judaizante crítico, individualista y rebelde, la historiadora alega el *Romance* que el poeta converso Antonio Enríquez Gómez compuso a memoria de don Lope. En efecto, concluye con un guiño irónico: «one senses that Enríquez Gómez would not have been amenable to kindly rabbinic guidance» (pág. 195).

Gracias a su densidad y originalidad conceptuales, este *Romance* de 550 versos ya repetidamente se ha estudiado, editado y traducido. Con la publicación del hispanista canadiense Kenneth Brown poseemos ahora una nueva e importante contribución a su estudio. Bajo un apropiado título (*De la cárcel inquisitorial a la sinagoga de Amsterdam*), el autor estudia asimismo la transformación del martirio real en martirio literario, guiándonos del mártir cristiano viejo de la Inquisición de Valladolid al autor converso en la comunidad criptojudía de Ruán, y más adelante hacia los copistas y lectores del

texto manuscrito, miembros de la comunidad judía de la Jerusalén holandesa.

El texto sobrevive en tres copias completas (los mss. de Oxford, Amsterdam y Hamburgo), y una parcial (el ms. de Liorna, ahora en Jerusalén). La versión larga se presenta como un discurso del mártir desde su hoguera, dedicado sucesivamente a la controversia anticristiana, la confesión mística y la profecía mesiánica. La versión breve sólo reproduce el discurso teológico inicial y le da la forma de una apología escrita en la cárcel por el mismo don Lope.

El manuscrito de Liorna fue editado de manera descuidada por Cecil Roth, en 1934, antes de desaparecer el códice durante el Holocausto. En 1965, el hispanista francés I. S. Révah procuró en sus clases una edición crítica basada en los mss. Oxford y Amsterdam, pero falleció antes de poder publicarla. Fundándose en los mismos textos, Timothy Oelman produjo en 1975 la primera edición completa del poema, seguido por una *editio maior* en 1986. En 2003, pude editar el manuscrito de Révah, añadiéndole las variantes de los manuscritos de Hamburgo y de Liorna que había logrado reencontrar.

La nueva edición de Brown ofrece, por fin, una cuidadosa transcripción sinóptica de los cuatro manuscritos con amplias notas y aparato crítico (págs. 159-244). Brown supone (como antes Révah) que ambas versiones fueron elaboradas sucesivamente por el autor. Sin embargo, decide producir «como edición ideal» (pág. 74) una mezcla ecléctica de los dos estados del texto. Esta idea, ya de por sí mala, arruina, en parte, el mérito de la edición, porque la presentación de cinco columnas en una página se hace con letra tan microscópica que su lectura continua resulta casi imposible.

Visto el interés de la pieza, es comprensible que Brown se dedique con minuciosidad a su paracrítica. De manera más inesperada, tal extensivo formalismo «eccdótico» convive en el estudio introductorio (págs. 21-158) con un gusto marcado por la especulación exegética. En particular, el poema sirve de pantalla de

⁹ Cecil ROTH, «Dat u-martirologya ben ha-Anusim», en *Milhemet qodeš u-martirologya be-toledot Yisrael u-ve-toledot he-'amim. Kobeš haršaot še hušme'u ba-kenes ha-aḥad ašar le-iyun be-historya* (Jerusalem 1968), págs. 93-105. Bodian no hace referencia a este estudio.

proyección para establecer analogías –superficiales unas, artificiales otras– con conceptos judíos eruditos e incluso cabalísticos, los cuales se hallan apuntados en lengua y letra hebreas en el estudio. ¿Cómo postular un subtexto hebreo para un autor que ignoraba del todo este idioma, que solía extraer su saber judío de fuentes cristianas, y que iba a traicionar la comunidad criptojudía poco después de haber compuesto su poema? Brown confiesa que «Antonio era un caso de decepción», pero considera que su obra contiene «más vida hebraica de la que profesaba su autor» (págs. 73-74).

Atribuye Brown no sólo demasiadas ideas a los textos, sino también demasiados textos al autor, cuyo personalidad resulta cada vez más borrosa. Prestando al poeta, por ejemplo, una glosa liornesa al estilo de traducción bíblica literal corriente en las escuelas de *Talmud Torá*, Brown califica esos torpes versos como «una especie de himno litúrgico judío, tal vez como una mantra de los hindúes» (pág. 207). Con igual ligereza analiza largamente, como auténtico documento del siglo XVII, la carta pseudoe-pigráfica cargada de un pesado antisemitismo decimonónico, que Menéndez y Pelayo publicó en 1881 bajo el nombre de Enríquez Gómez (págs. 44, 54-58, 72)¹⁰.

Estos malos hermenéuticos no restan valor al importante trabajo documental realizado en este libro. En su valiosa antología de fuentes, Brown edita un conjunto de descripciones raras de autos de fe, confrontando la perspectiva cristiana con la martirología judía (págs. 257-344). Más importante aún, hace descubrir al lec-

tor una obra judía aún desconocida de Antonio Enríquez Gómez, formada por veintiséis sonetos sobre temas del Antiguo Testamento: hallazgo que Brown realizó en un volumen manuscrito de Milán (págs. 344-357). Al fin, Brown edita la documentación descubierta por Beinart, Bodian y él mismo sobre don Lope de Vera (págs. 18, 361-432).

Muchos otros documentos respecto al estudiante de Salamanca quedan todavía dispersos por los volúmenes de correspondencia inquisitorial. También el *Romance* de Enríquez Gómez seguirá pidiendo esfuerzos de edición y explicación. Aunque parezca más prometedor situar esta obra curiosa en su contexto inmediato, hispánico y francés, en vez de detectarle influencias de Witemberg o Safed, hay que reconocer que su tema trascende su ámbito y su época. Como bien lo señala Bodian, la memoria de los mártires «is not 'just' history» (pág. XIV). Como la era de las persecuciones inquisitoriales, cada período de la historia judía siente la necesidad de una ideología del martirio, y, conjuntamente, la insuficiencia de ésta para captar y consolar el sufrimiento humano dejado por las catástrofes de la historia.— Carsten L. WILKE.

¹⁰ Gabriel Albiac describe esta pieza como «una falsificación –bastante grosera por lo demás– que, sin embargo, y de un modo para mí realmente asombroso, halló el crédito de buen número de investigadores de prestigio en los finales del siglo XIX y comienzos del XX [...]. La trayectoria del fraude ha sido bien establecida por Carl Gebhardt en su edición crítica de los escritos de Uriel y retomada, en un artículo de 1923, por Carolina Michaëlis de Vasconcellos» (*La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid 1987, pág. 197).