

Moshe BAR-ASHER (ed.), *Studies in Mishnaic Hebrew*. Assistant editor: S. FASSBERG, *Scripta Hierosolymitana* 37.– Jerusalem: The Magnes Press, 1998.– 469 págs.

Moshe BAR-ASHER, *L'hébreu mishnique: études linguistiques*. Supplémenta de *Orbis*. Monographies publiées par le Centre International de Dialectologie Générale 11.– Leuven – Paris: Peeters, 1999.– XVI + 306 págs.

Decir Bar-Asher es posiblemente nombrar al más reconocido y «exitoso» especialista contemporáneo en la lengua de la Mišná, y no sólo en ella, pues no hay que olvidar que el Prof. M. Bar-Asher (BA) es desde hace años Presidente de la Academia de la Lengua Hebrea. Sin duda, es el más conocido especialista en Europa y, aparte de la categoría y rigor científico de sus trabajos, muy posiblemente lo sea en virtud de un doble empeño al que ha dedicado buena parte de su inagotable capacidad de trabajo: recopilar y reeditar los mejores y más significativos artículos sobre el tema y promover su traducción a lenguas distintas del hebreo en que la mayoría de ellos fueron escritos.

Ambos empeños quedan plasmados en la primera de las obras que reseñamos, en la que se nos ofrecen veintidós estudios de veinte autores diferentes sobre diversos aspectos de la lengua de la Mišná, tomada en sentido amplio. Hace

BA en el prefacio mención de dos generaciones precedentes de estudiosos de esta lengua, y otras tres generaciones están de alguna manera representadas en este volumen. Casi todos los trabajos habían sido ya publicados con anterioridad y lo habían sido en hebreo. Encontramos aquí, junto a detallados estudios del hebreo místico en sí mismo –«la oración condicional», «el *nif'al* de los *lamed-yod*», «la determinación», «las oraciones de infinitivo», «los nombres propios», «estudios lexicográficos»–, otros que investigan su presencia en épocas y lugares diferentes –«la tradición medieval franco-italiana», «hebreo místico en el Talmud de Babilonia», «tradiciones samaritanas, yemenitas, kairaitas...», «el comentario de Maimónides»–. En total, un rico panorama precedido por una doble introducción: la que hace el propio editor, en la que nos ofrece un resumen del enorme trabajo desarrollado en este campo desde comienzos del siglo XX y de las diferentes concepciones sobre el hebreo de la Mišná a que dio lugar, y una propuesta acerca de los problemas todavía no resueltos y de las tareas que restan. Y el artículo introductorio del desaparecido Prof. S. MORAG –fallecido en el mismo año 1998 en que el libro fue publicado– sobre las tradiciones orales en las que ha pervivido durante siglos el hebreo de la Mišná. Especialmente útil resulta la amplísima bibliografía unificada, es decir, correspondiente a todos los artículos del volumen, lo que denota un minucioso trabajo de los editores.

La segunda obra nos muestra un Bar-Asher en estado puro. Quiero decir que esta vez recopila también trabajos ya publicados con anterioridad, pero todos ellos de su propia mano y traducidos al francés. Antes de proseguir, debe saber el lector de estas líneas que quien las escribe se honra con la «amistad colegial» de M. Bar-Asher, ha aprendido mucho de él y con él, y ha recibido de él magníficos estímulos académicos que en buena medida han configurado su dedicación a la lengua y la literatura rabínicas. Sin embargo, no le ciega la amistad ni el agradecimiento al enfrentar la reseña de estas obras.

Encontramos en esta segunda una presentación general de la lengua de la Mišná en poco más de cuarenta páginas. Es un texto de lectura fácil y didácticamente bien estructurado, que ofrece la visión más actualizada del tema. Desde el punto de vista del docente que esto escribe, debería ser de obligada lectura para todo aquel que se inicia en los estudios rabínicos, aunque su dedicación no haya de ser específicamente la lingüística; y bien mereciera ser traducido al español, aunque tenemos la suerte los hispanohablantes de haber sido los primeros en disponer de la magnífica monografía de Miguel PÉREZ FERNÁNDEZ (*La Lengua de los Sabios I: Morfosintaxis*, Estella 1992). El resto del libro tiene un tono muy distinto, pues comprende minuciosos trabajos de especialización lingüística. El primero y el último constituyen breves incursiones en temas colaterales, pero muy queridos de BA: «El hebreo místico y la tradición samaritana» (págs. 47-60) y «La lengua de la Mišná según las tradiciones de las comunidades judías de Italia» (págs. 265-273). El cuerpo de la obra tiene tres

extensos artículos, publicados originalmente en hebreo, y de cada uno de ellos se puede decir que marca un hito en lo que a recopilación de datos y sistematización de resultados respecta: «Los esquemas verbales en la lengua de los Tannaim» (págs. 61-104); «Formas contextuales y formas pausales en la lengua de la Mišná (según la tradición del ms. Parma-B)» (págs. 105-183); «La tercera persona del femenino singular del perfecto en verbos terminados en *yod / alef* en hebreo tannaítico» (págs. 185-152).

No todas las opiniones de BA son unánimemente compartidas, y hay pequeños detalles de discrepancia: por ejemplo, la explicación filológico-histórica de la palabra *laylâ* (pág. 11, aunque en nota reconoce otras posibilidades), o su distanciamiento de la tesis de Zeeb Ben-Hayyim –al que por otra parte dedica el libro– en cuanto a la valoración en que las diferencias entre el hebreo bíblico y el hebreo místico afectan a la unidad histórica de la lengua hebrea (pág. 9, n. 18). Sin embargo, en planteamientos de fondo, como la presentación de ambas realidades lingüísticas como «dos sincronías diferentes que reflejan dos dialectos diferentes», o el impacto que otras lenguas (arameo, griego, latín) han ejercido sobre el hebreo de la Mišná, existe un consenso mayoritario. En la controvertida cuestión de la conjugación *pu'ál*, BA sigue básicamente los planteamientos de Yalon con abundantes ejemplos (págs. 66-72), y, creo que con acierto, no nombra siquiera el fenómeno de la pérdida –¿aféresis-haplografía?– de «mem» preformativa (מועט > ממועט).

El volumen se completa con una amplísima bibliografía y una utilísima lista de las palabras estudiadas y utilizadas

como ejemplo de los diversos fenómenos tratados.

Ambas obras completan de forma magnífica el panorama de los estudios de *lešon hazal*, en la línea que ya iniciara como editor el propio BA con la publicación de los dos *qôḥšîm* y de la serie de *mehqarê lašon*.— L.-F. GIRÓN BLANC.

Dan BECKER, *Měqorot 'arabiyim lē-diḡduqo šel R. Yoná Ibn Ġanāḥ*. Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects X.— Tel Aviv: Tel Aviv University, 1998.— x + 370 págs.

Desde los orígenes modernos de la historia de la gramática hebrea se ha considerado, de modo unánime y constante, a Abū-l-Walīd Ibn Ġanāḥ, llamado habitualmente en los documentos hebreos R. Yoná, y en otros R. Merinos, como el mayor de los gramáticos hebreos, tanto en teoría gramatical como en lexicografía. Lo llamativo y sorprendente es que Ibn Ġanāḥ desarrolla su actividad literaria tan sólo una generación después de la eclosión de la gramática científica del hebreo con Ḥayyūḡ (m. ca. 1000), y en sólo unos treinta años lleva la gramática hebrea a su plenitud.

El gramático lucentino escribió primero una serie de obras menores, todas en árabe (*Kitāb al-Mustalḥaq*, *Kitāb al-Tanbīḥ*, *Risāla l-taqrīb wa-l-tašḥīl*, *Kitāb al-taswiya*, *Kitāb al-tašwir*). Al final ya de su actividad literaria, hacia 1040, escribe su *opus magnum*, el *Kitāb al-tanqīḥ* (Libro de la gramática), con dos partes, una gramatical (*Kitāb al-Luma'*) y otra lexicográfica (*Kitāb al-ūṣūl*).

A partir del redescubrimiento de su obra en la segunda mitad del siglo XIX, se hicieron numerosos estudios de su personalidad y su producción literaria, destacando sobre todo la obras de Bacher, Wilenski y los hermanos Derenbourg. En los estudios de Bacher ya se hicieron numerosas catas sobre los gramáticos y lexicógrafos árabes, pero todos posteriores a Ibn Ġanāḥ.

Lo novedoso de la presente obra de Dan Becker es que por vez primera se cotejan las obras de Ibn Ġanāḥ, de modo sistemático y completo, con la de un grupo notable de gramáticos árabes, todos anteriores al gramático hebreo lucentino y todos orientales. Los gramáticos árabes examinados han sido: 1) Al-Ḥalīl (m. 786 o 791, con su *Kitāb al-ʿayin* y las numerosas citas de su obra transmitidas por Sibawayhi); 2) Sibawayhi (m. 793) y su *Kitāb*; 3) Al-Māzinī (m. 863) y su *Kitāb al-bayyantu laka*, escrito con ayuda de su maestro Abū 'Alī al-Fārisī; 4) Al-Mubbarrad (m. 898) con sus tres obras: *Kitāb al-Muqtaḍab*, *Kitāb al-Kāmil* y *al-Muḍakkār wa-l-mu'annaḥ*; 5) Ibn al-Sarrāḡ (m. 928/929) y su obra *Al-ūṣūl fīl-naḥw*; 6) Ibn Duraid (m. 933) y su *Kitāb ḡamharatu l-luḡa*; 7) Al-Za ḡāḡī (m. 949/951), con sus obras *Al-Ġumal*, *Al-ʿAidāḥ fī 'ilal al-naḥw*, *Kitāb ḥurūf al-mānā*; 8) Ibn Ġinī (m. 1002), con su *Al-Munṣif* y *Kitāb al-luma' fīl-naḥw*; 9) Ibn Fāris (m. 1004) con su *Al-Šāḥabbīfī fiḡhi l-luḡa wa-sunam al-ʿarab fī kalāmiha*; 10) Al-Ġawharī (m. 1007) y su *Tāḡal-luḡa wa-šaḥāḥ al-ʿarabiya*.

En total, Becker ha encontrado 250 *items* en las obras de Ibn Ġanāḥ que denotan influjo de los gramáticos árabes, ya sea de forma literal —*ad pedem*

*litterae*— o, en otros casos, sólo según el sentido. El cuerpo de la obra (págs. 67-349) está dedicado a la aclaración de esos lugares que cubren prácticamente toda la gramática de Ibn Ğanāḥ. Como norma general, el Prof. Becker reproduce el texto árabe de Ibn Ğanāḥ en caracteres hebreos y luego da la traducción literal en hebreo. En columna paralela, o a continuación, da el texto del gramático árabe de referencia en caracteres árabes, acompañándolo también de la traducción literal hebrea. Luego suele destacar los elementos comunes.

La dependencia de Ibn Ğanāḥ respecto de los gramáticos árabes es manifiesta. Cuando trata del numeral «cien», por poner un ejemplo, dice el gramático de Lucena: «Cuando llegas al diez que sigue (a las decenas), te encuentras con un nombre que se aparta (del tipo) de los otros nombres (que le han precedido), al igual que el 30, el 40, etc. en relación a lo que les precede. Por esto dices *me'ah*. No se le forma un nombre derivado de *āšarah* (diez) para que no se confunda con 20». Esto mismo lo dice al-Mubbarrad con las mismas palabras. De 33 palabras utilizadas por Ibn Ğanāḥ, 26 están tal cual en al-Mubbarrad, del que el gramático lucentino copia el texto literalmente.

El libro de Becker, por tanto, aparte de ser un excelente comentario y clarificar la obra de Ibn Ğanāḥ, que en sí misma es de difícil interpretación, incluso con la traducción hebrea de Ibn Tibbón (*Sefer ha-Riqma*), se ha convertido en la prueba visible y palmaria del influjo árabe en la configuración de la gramática histórica del hebreo. El autor más seguido y más copiado por Ibn Ğanāḥ (m. ca. 1050) fue sin duda al-Mubbarrad (m. 898). Otro de los más

estudiados por el lucentino fue Zağāḡī.

Hay que reconocer que la lectura de la obra de Becker no es del todo fácil, particularmente por la terminología usada. Así, al hablar del *šin*, el término utilizado por Ibn Ğanāḥ, Sibawayhi y al-Mubbarrad para denominar esta letra es el de *ḥarf al-tafašši*, en la traducción hebrea *ot ha-ḥitpaššētut*, esto es, 'letra de expansionamiento', difícil de armonizar con nuestros términos gramaticales. O cuando a las sibilantes se les denomina con el término de *'insā'īl*, en hebreo *mithammēqot* ('escurridizas'). En alguna ocasión, la traducción hebrea se aclara gracias al texto árabe. Así, por ejemplo, escribe (pág. 181): *wē-hi' ha-alef bi-yahāsāt ha-refa* '... Difícilmente se hallará en un diccionario hebreo el término *rēfa*'. Pero cotejando el texto árabe se observa que corresponde al término árabe *raf'*, esto es, la consonante final con la terminación casual o modal. Por esto, me atrevo a sugerir que quizás merecería la pena completar estos trabajos con un vocabulario accesible a un público más amplio.— C. DEL VALLE.

David M. BUNIS, *Voices from Jewish Salonika: Selections from the Judezmo Satirical Series* Tio Ezzá I Su Mujer Benuta and Tio Bohor I Su Mujer Djamila by Moshé Cazés.— Jerusalem - Thessaloniki: Misgav Yerushalayim - The National Authority for Ladino Culture - The Ets Ahaim Foundation of Thessaloniki, 1999.— 649 (+ 350 en heb.) págs.

El presente libro de David M. Bunis sobre las series satíricas de Cazés publicadas en la prensa de Salónica en el pe-

ríodo de entreguerras está organizado en dos grandes partes: la primera presenta una «Introduction» (págs. 19-361), que no es sino el estudio introductorio de la selección de textos que se recoge en la segunda (págs. 363-649).

La primera parte se divide a su vez en nueve capítulos, cada uno seguido de sus propias páginas de notas, donde no sólo se remite a bibliografía complementaria, sino que también se traducen o aclaran los numerosos fragmentos de textos judeoespañoles citados a lo largo de la exposición, se explica el significado de ciertas voces, etc. El capítulo 1 versa sobre la occidentalización de la Salónica sefardí y el auge de la prensa en judeoespañol (págs. 21-30), y el 2 sobre las series y sus personajes (págs. 31-59); el capítulo 3 atiende a las distintas lenguas de la Salónica de entreguerras tal y como se reflejan en las series (págs. 60-122); el capítulo 4 trata el tema de las celebraciones y los preceptos (págs. 123-155), mientras que el 5 expone cuestiones sobre la literatura oral tradicional y los pasatiempos populares (págs. 156-198); el 6 presenta la cultura material de la Salónica sefardí (págs. 199-211); el 7 nos acerca a las creencias, costumbres y preocupaciones populares (págs. 212-227); el 8 hace un esbozo de la vida judía en la Salónica de la época (págs. 228-259); por último, el capítulo 9 aborda la cuestión de quién escribió las series *Tio Ezrá I Su Mujer Benuta* y *Tio Bohor I Su Mujer Djamila* (págs. 260-339). Al final de la introducción se presenta la lista de referencias bibliográficas (págs. 340-361).

La segunda parte recoge, tras una breve presentación (págs. 364-367), la transcripción y edición de 129 textos de

las series de Cazés, escritos originalmente en aljamía hebrea. Cada texto viene precedido de un título en judeoespañol con traducción al inglés y el hebreo, así como de un resumen de contenido. El primer fragmento, de carácter introductorio, apareció en el periódico *El Rišón* (1929) bajo el título de *Papú i Vavá* ('abuelo y abuela'), en tanto que los restantes corresponden a las citadas series *Tio Ezrá i Su Mujer Benuta* (textos aparecidos en *El Rayo* [1933], *El Rayo de Fuego* [1936], *El Rišón* [1937-1938] y *Acción* [1938-1940]) y *Tio Bohor i Su Mujer Djamila* (textos publicados en *Mesajero* [1937-1940]), y a una tercera titulada *Semayá kon Sunhula* (textos aparecidos en *El Rišón* [1938]). Los fragmentos se agrupan temáticamente bajo los siguientes epígrafes, que cito por la transcripción de Bunis: 1) «Papú i Vavá» (texto 1, págs. 369-372); 2) «Sabá i Mwadim ('sábado y festividades')» (textos 2 a 41, págs. 373-448); 3) «Dela Djuderia Mwestra» (textos 42-69, págs. 449-496); 4) «A las Lidjas! ('¡a los baños!')» (textos 70-83, págs. 497-524); 5) «Erets Istraél ('la tierra de Israel')» (textos 84-89, págs. 525-534); 6) «En Ke Livro Está Eskrito?» (textos 90-108, págs. 535-572), y 7) «Semayá kon Sunhula» (textos 109-129, págs. 573-624). El corpus se completa con dos secciones bilingües en inglés y hebreo: las fuentes de los textos (págs. 625-626) y el glosario (págs. 627-649).

El volumen contiene también la versión hebrea del libro, de título *Colot miSaloniki hayehudit*, con paginación propia de derecha a izquierda, que se corresponde literalmente con la primera parte de la versión inglesa (heb. págs. 23-322) y que, en cuanto a la segunda, presenta el citado resumen del contenido de cada fragmento editado (heb. págs. 323-350). Nótese que

en el índice en hebreo constan también apartados que sólo se encuentran en la versión inglesa (pues puede inducir a error pensar que la bibliografía se encuentra en la página 340 de la versión hebrea, como allí se señala, cuando en realidad se nos remite a ella por la paginación de la versión inglesa).

El haber reseñado todos y cada uno de los epígrafes en que se divide el libro no busca sino mostrar la cuidada organización de una obra, singular por su extensión y rigor, que va progresivamente acercándonos al mundo y la lengua de las citadas columnas satíricas.

Así, sin el comentario del proceso de occidentalización y consiguiente secularización de la sociedad sefardí de una Salónica que en los años 20 y 30 pasaba de la dominación turca a formar parte de Grecia, resultaría difícil comprender cuál fue el alcance de unas series que, en forma de diálogos de corte costumbrista, muestran los choques diarios entre las distintas formas de pensar de la época, representadas paradigmáticamente en sus personajes: la mentalidad tradicional y conservadora de Tío Ezrá y Tío Bohor; la perspectiva iletrada y en cierto modo más impresionable y abierta a la modernidad de Tía Benuta y Tía Djamila; la visión occidentalizada e intransigente con la tradición de los jóvenes vecinos de las parejas de ancianos (Mišel se llama uno de ellos en la columna de Bohor y Djamila, con nombre claramente afrancesado), pero también la actitud tolerante con unos y otros de Chufía Yudá, otro de los personajes, presumible *alter ego* del autor.

Asimismo, este esbozo de la sociedad sefardí salonicense en el período de entre-guerras permite tener una visión de conjunto de lo que, a mi juicio, constituye el

mayor acierto de la obra: la minuciosa descripción sociolingüística de las series. En un amplio tercer capítulo, Bunis nos presenta la situación del judeoespañol en Salónica en tales años en una continua contienda: con las lenguas oficiales (el turco primero, y el griego moderno después); con el francés como lengua de cultura de mayor expansión; con el propio español, por afinidad, y con el cine hispanoamericano como vehículo de transmisión, e incluso con el inglés como lengua del desarrollo científico y técnico. Todo ello pasado por el tamiz de las distintas actitudes lingüísticas de los personajes, con la tensión entre el peso de la tradición de una parte (la influencia de la técnica de traducción-calco del hebreo en determinadas formulaciones, los regionalismos, las expresiones más o menos castizas tomadas con frecuencia del refranero sefardí, etc.), y el empuje de «lo moderno» (los neologismos, los préstamos del francés, el griego o aun el inglés, etc.), de otra.

La descripción que nos propone Bunis, ampliada en los restantes capítulos que tratan aspectos concretos de la vida cotidiana y sin duda plasmada en una coherente edición de los textos, da buena cuenta de la situación de cambio del judeoespañol en la época, así como de sus caracteres más sobresalientes. Sin embargo, no se debe perder de vista que el corpus textual está tomado precisamente de unas composiciones de tipo costumbrista con intención netamente satírica, lo que determina la aparición de polos lingüísticos opuestos y, por ende, una frecuencia de uso de determinadas expresiones (refranes o juegos de palabras *vs.* préstamos o neologismos, por ejemplo) de alguna manera desmedida.

Sin desmerecer el importantísimo testimonio que constituyen los textos seleccionados (coincidente con lo expuesto por

otros importantes autores de la bibliografía sobre el judeoespañol como Molho o Nehama), no debemos olvidar que, al igual que los labriegos del s. XVII no ensartaban refranes uno tras otro al hablar como hace Sancho Panza en *El Quijote*, ni los madrileños más castizos se expresaban a principios del s. XX tal y como nos hace creer Arniches, la lengua de Ezrá, Bohor, Benuta, Djamila, Mišel, Chufra Yudá, Semayá o Sunhula responde en gran medida a un proceso de recreación literaria, y en parte no es sino la manifestación exagerada de los tipos cómicos que son.— A. GARCÍA MORENO.

Luis-Fernando GIRÓN BLANC (coord.), *Narraciones bíblicas de la creación. Edición y estudio comparativo.* 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejo VII.— Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002.— 139 págs.

Los trabajos recogidos en este anejo de la revista 'Ilu, el séptimo de la Serie de sucesivas monografías, son el resultado de un proyecto de investigación truncado antes de tiempo, debido a la falta de una adecuada financiación que hiciera viables los objetivos que los responsables de dicho proyecto se habían marcado. No por ello la recopilación de estos trabajos carece de valor, antes al contrario, es la muestra de los excelentes resultados obtenidos por los investigadores en el breve plazo en que estuvieron trabajando dedicados al proyecto mencionado, y pone de manifiesto la necesidad imperiosa de que se continúe trabajando en esa línea.

La idea original del proyecto era «la presentación en columnas paralelas de los textos de las diferentes versiones en

caracteres originales, con la adecuada señalización de las variantes comparativas» en un soporte informático que permitiera pasar de una columna a otra para su estudio en conjunto, con el fin de «editar en diferentes columnas los textos bíblicos que han tenido vigencia a lo largo de siglos como texto estándar de culturas nacionales y de las correspondientes comunidades étnico-religiosas, acompañadas de traducción española e inglesa» (pág. 7). En este sentido, los trabajos aquí recopilados atienden sólo parcialmente a los objetivos iniciales, pero ofrecen la parte fundamental y básica para la continuación de un estudio comparativo: la edición de diferentes columnas del texto bíblico de la creación (Gén 1,1 – 2,4) en diversas versiones antiguas y medievales, su traducción al español, una bibliografía básica y un estudio introductorio, más o menos detallado y profundo según cada caso, que acompaña a cada versión.

De los ocho trabajos que componen el volumen, seis se corresponden aproximadamente con la descripción que acabamos de mencionar (presentan las versiones aramea, hebrea samaritana, judeo-árabe, árabe cristiana, armenia y eslava antigua), y dos constituyen trabajos comparativos de índole exegética y de crítica textual en relación con las versiones de referencia, es decir, las versiones hebrea tradicional, griega y latina; de todas ellas hablaremos seguidamente. De estas versiones de referencia se derivan todas las demás, como bien queda atestiguado en las introducciones a cada una de ellas y en el estudio comparativo; de igual manera, no debe caer en el olvido el papel fundamental que jugó la versión siríaca, especialmente en el caso de trasmisión de

algunas tradiciones textuales árabes y armenias. Por ello llama la atención la ausencia de columna siríaca en este trabajo, tanto más cuanto que los estudios introductorios de las versiones árabe cristiana y armenia se refieren a ella una y otra vez como texto a partir del cual existieron importantes tradiciones textuales en estas lenguas. Una completa panorámica de todas las versiones antiguas habría exigido también la inclusión de las versiones copta y etíope, aunque su ausencia no es tan destacada como la de la versión siríaca, precisamente por el papel transmisor de ésta.

El trabajo de edición del volumen es realmente extraordinario, y el coordinador de la edición, Luis-Fernando Girón Blanc, ha realizado una labor excelente y cuidada. Prueba de ello es la casi total ausencia de erratas, la edición de los textos en sus caracteres originales (lo cual ha exigido el uso de diferentes y muy bellas tipografías) y, sobre todo, la ejemplar presentación de las traducciones de todas las versiones (excepto *Vulgata* y *Vetus Latina*, en el original) en columnas paralelas a modo de moderna *Hexapla* (seis columnas, precisamente, se presentan en cada uno de los dos listados de versiones comparadas), si bien con las limitaciones de presentar en paralelo solamente las traducciones y no el texto original. No obstante, se han colado las siguientes erratas y errores de edición: *estandar* por *estándar* (pág. 7); los números de nota a pie de página 13 (pág. 38) y 18 (pág. 40) son de una tipografía diferente al resto; la oración «Después fue creado el linaje de vuestros espíritus» (pág. 54) debe ir colocada como la última línea del texto anterior, que reproduce una traducción, y no como la primera del párrafo donde se encuentra; 'lector' por 'lector' (pág.

63); la nota 28 (pág. 72) aparece en la página posterior al lugar donde se encuentra su referencia (pág. 71), y no en la misma; uso indiscriminado de comillas tipográficas y comillas francesas (págs. 75-79).

Luis VEGAS MONTANER trata de la tradición exegética rabínica en torno al relato de la creación («El primer relato de la creación en la tradición rabínica», págs. 9-33). Para ello, agrupa en diferentes áreas temáticas los comentarios de tradición rabínica de la *Misná*, los *Talmudim* palestinese y de Babilonia y, en especial, del comentario midrásico *Génesis Rabbah*, del cual el propio Vegas Montaner ha publicado una traducción y estudio del texto de los once primeros capítulos (*Génesis Rabbah I (Génesis 1-11). Comentario Midrásico al libro del Génesis*, Estella 1994). Por esta razón, no hay texto o columna que editar en este caso; no se trata aquí, pues, de una versión del relato de la creación, sino de una tradición exegética en particular a partir del texto hebreo tradicional. La traducción que aparece al final (págs. 31-33) está basada en ese texto (*textus receptus*) que, paradójicamente, no aparece editado en ningún lugar de este volumen, seguramente por considerarlo innecesario, ya que es de sobra conocido. Sin embargo, a él se hace referencia a la hora de compararlo con las versiones latinas, griega, hebrea samaritana, aramea y los textos bíblicos de Qumrán, por lo que no habría estado de más presentar una edición del texto en algún sitio, aunque sólo fuera para no tener que recurrir constantemente a la *Biblia Hebraica*. La traducción ofrecida por Vegas Montaner tiene la particularidad de presentar diversas tipografías (versales, negritas, cursivas) para

tener presente, mientras se lee la traducción, qué tipo de comentarios se encuentran en las obras rabínicas mencionadas con respecto a tal o cual pasaje.

Julio TREBOLLE BARRERA persigue, en su trabajo «La tradición textual griega y latina. Texto e interpretación: unidad y pluralidad» (págs. 35-62), el propósito de «señalar diversas características y variantes del texto de Gén 1,1 – 2,4, con el fin de poner de relieve cómo el proceso de interpretación afectó al texto mismo en su lengua hebrea originaria y en el de las versiones bíblicas antiguas» (pág. 35). Su trabajo es, por tanto, un apunte de crítica textual que pone en contacto las diversas tradiciones textuales hebreas con las versiones latinas y griega que de aquellas derivan. En concreto, su exposición está encaminada a mostrar que el texto hebreo masorético es el que sirvió de base para la traducción de *Vulgata* realizada por Jerónimo, mientras que una *Vorlage* diferente subyace en las traducciones al griego (*Septuaginta*) y al latín (en las tradiciones de *Vetus Latina*), *Vorlage* que coincide en muchas lecturas con algunos textos hebreos de Qumrán y el Pentateuco samaritano. La presentación de los múltiples ejemplos es sistemática y está organizada en diferentes apartados que se corresponden cada uno con una casuística diferente; en el caso de las variantes entre el texto de *Vulgata* y de *Vetus Latina*, debidas al diferente texto bíblico subyacente (hebreo tradicional en el primer caso, griego de *Septuaginta* en el segundo), la presentación de ambos textos latinos en columnas paralelas (págs. 49-52), con las variantes comentadas en el estudio resaltadas, es todo un acierto que da sentido al subtítulo del volumen: *Edición y estudio*

*comparativo*. El texto o columna que se edita al final del trabajo es, sin embargo, el griego de *Septuaginta*, del cual se ofrece la traducción. Quizá éste hubiera sido un buen lugar para editar el texto hebreo masorético, en comparación con el griego (de la misma manera que se presentan en paralelo las dos versiones latinas) y, ya que Trebolle Barrera presenta ejemplos de los textos de Qumran para apoyar la pluralidad de tradiciones hebreas anteriores a la fijación textual, se podrían haber indicado ahí las variantes que presentan estos textos con respecto al masorético. Los ejemplos examinados en el estudio ofrecen los pasajes de *Septuaginta* en caracteres griegos; por esta razón, habría sido conveniente que se hubiera procedido de la misma manera con los pasajes en hebreo, que aparecen transcritos sin aparente sistematización, pues en algunas ocasiones se transcriben sólo las consonantes, mientras que en otras se añaden las vocales; en ocasiones se mezclan ambos criterios: así *’asher zr’w bw lmyhwh* (pág. 40).

Juan José ALARCÓN SAINZ inicia la serie de los seis estudios que se centran en la edición de un texto bíblico acompañado de su traducción y un estudio introductorio. En su caso, se trata de las versiones arameas de la Biblia Hebrea conocidas genéricamente por *Targum* (págs. 63-73). La introducción es clara, precisa y con la ventaja de ofrecer en unas pocas páginas la compleja historia de transmisión y traducción de los *Targumim*. En cuanto al texto editado, Alarcón Sainz se inclina por el de *Targum Onqelos*, «por tratarse de la más literal y ser la [versión] que oficialmente está admitida en el judaísmo» (nota 12, pág. 69), a lo cual no hay nada que

objetar; sin embargo, se echa en falta aquí, y en general en todas las versiones ofrecidas, que el texto fuera acompañado de un aparato crítico. En este caso, bastaría que las notas a la traducción, que ofrecen variantes de otros *Targumim*, como *Pseudo-Jonatán* o *Neophyti* (y del mismo texto hebreo masorético), estuvieran incorporadas en el texto arameo de *Onqelos* escogido como base.

Luis-Fernando GIRÓN BLANC se ocupa del texto hebreo samaritano en «La versión samaritana del Pentateuco» (págs. 75-82). No le falta razón al hacer hincapié en que tanto el texto masorético como el samaritano son textos hebreos de la Biblia, el primero en versión judía y el segundo en versión samaritana (nota 1, pág. 75), si bien se utiliza el término genérico «texto hebreo» como particular de la versión judía tradicional comúnmente aceptada. El texto de la versión samaritana ofrece, afortunadamente, las variantes con respecto al texto masorético que, aunque escasas, son relevantes a la hora de establecer semejanzas o discrepancias con respecto a otras versiones, en particular *Septuaginta*. Naturalmente, el texto se ha editado con caracteres hebreos, lo cual nos evita tener que familiarizarnos con el alfabeto paleohebreo que utilizan los samaritanos, pero quizá no habría sobrado ofrecerlo, además, en sus caracteres originales.

María Ángeles GALLEGO y Montserrat ABUMALHAM MAS ofrecen en «La versión judeo-árabe» (págs. 83-90) la columna en lengua árabe de tradición judía. Las autoras, al evaluar lo que llaman «controvertida cuestión del *status* o clasificación del judeo-árabe» (pág. 84), consideran que las diferencias de índole lingüística entre el judeo-árabe y

el árabe lengua dominante son mínimas, salvedad hecha de los préstamos hebreos y arameos; sin embargo, no parecen oponerse a considerar al judeo-árabe como lengua (y no dialecto), puesto que, en su opinión, «no son [...] consideraciones de tipo lingüístico las que llevan a la clasificación de una variante cualquiera como dialecto o lengua, sino otras de carácter político, geográfico, histórico o cultural» (pág. 84). A pesar de que esas otras consideraciones tienen mucho que ver a la hora de clasificar una variante como lengua o dialecto, no puede dejarse completamente de lado el componente lingüístico, ya que cuando se habla de una variante como dialecto o como lengua independiente con respecto a otra variante es porque subyace un parentesco entre ambas que sólo puede responder a consideraciones lingüísticas. El texto judeo-árabe editado carece, como hemos señalado en otros casos, de aparato crítico, si bien las autoras manifiestan haberlo preparado y se lamentan por no haber podido incluirlo debido a razones de espacio. Sí admiten, sin embargo, reflejar las variantes de los diferentes manuscritos con los que han trabajado en la traducción que acompaña al texto, aunque es imposible saber cuáles son esas variantes, ya que no las han indicado.

Pilar GONZÁLEZ CASADO y Montserrat ABUMALHAM MAS se han ocupado, en «Génesis 1-2,4 en la Biblia árabe cristiana» (págs. 91-100), de la columna árabe, que especifican como árabe cristiano, quizá para diferenciar de la anterior columna judeo-árabe, aunque no parece que el epíteto sea realmente necesario. En su detallada introducción, las autoras hacen un repaso de la complicada historia del texto árabe, sus numerosas tradiciones y fuentes,

entre las que se encuentran el texto siríaco para algunas versiones y el texto hebreo y griego para otras. Ante tal complejidad textual, se decantan por la edición de una versión jesuita del s. XIX, *al-Kitâb al-Muqaddas*. Como en el resto de las columnas, no hay aparato crítico que indique las variantes con otras versiones árabes.

Pablo Antonio TORIJANO MORALES nos introduce en la interesante historia de la tradición textual bíblica armenia en «La versión armenia de la Biblia» (págs. 101-110). Como en el caso de la versión árabe, el texto siríaco, junto al griego, es fuente utilizada en algunas traducciones, razón por la cual no se comprende la ausencia de columna siríaca en este volumen. Como es habitual en el resto de los trabajos, el texto editado responde a una versión determinada y carece de aparato crítico que lo compare con otras versiones del mismo idioma. La edición del texto armenio, por su rareza y belleza, vuelve a resaltar la meticulosidad y el cuidado puestos por el editor en este anejo de *'Ilu*.

Juan Antonio ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ presenta la última de las columnas editadas en «La versión eslava más antigua de Génesis 1. Introducción. Historia del texto» (págs. 111-117), con un esquema similar al resto, es decir, con una breve introducción, traducción y edición del texto en antiguo eslavo sin aparato crítico (en este caso, el autor nos reproduce un texto editado a finales del s. XIX).

La parte dedicada a la comparación de versiones (págs. 119-139), realizada por Montserrat ABUMALHAM MAS y Luis-Fernando GIRÓN BLANC, presenta primero un listado de las principales diferencias entre versiones siguiendo el orden de los versículos bíblicos, aunque los autores se lamentan por el hecho de que las versiones

armenia y eslava hayan quedado excluidas debido al «desconocimiento que ambos firmantes de esta parte tenemos de las lenguas armenia y eslava» (pág. 120); es una pena que estas dos versiones hayan quedado excluidas en un listado que se centra en las diferencias entre versiones, cuando la comparación de éstas es una de las partes fundamentales de este trabajo. Sí aparecen todas las versiones de las que se ha editado texto en este volumen (en traducción, excepto para los casos de *Vulgata* y *Vetus Latina*) en las páginas dedicadas a la presentación de columnas paralelas, con la sola excepción del texto hebreo samaritano. Ante la imposibilidad de disponer todas las columnas en el ancho de una página («como hubiera sido ideal», reconocen los autores en la pág. 119), se han dividido en dos grupos y han sido colocadas según criterios de parentesco de unas versiones con respecto a otras. En ambos grupos se repiten las columnas aramea, hebrea y griega; estas dos últimas son el texto base para casi todas las versiones. En cuanto a la versión aramea, no hay razón aparente para que se vuelva a repetir en el segundo grupo. Quizá se pudiera haber ofrecido la traducción de la columna hebrea samaritana que, a pesar de ofrecer mínimas diferencias con el texto hebreo masorético, podría haberse presentado para, justamente, mostrar en este lugar (ya se ha hecho en la presentación de esta versión) sus discrepancias con el texto hebreo y, por ende, con el resto de versiones. La presentación final en columnas paralelas es un acierto de este trabajo desde todos los puntos de vista. No sólo recuerda en forma y fondo a la venerable *Hexapla* y a las antiguas Biblias políglotas, sino que ofrece de manera clara y esquemática las diferencias entre versiones, señaladas convenientemente con cursivas.— F. J. DEL BARCO DEL BARCO.

Elvira MARTÍN CONTRERAS, *La interpretación de la creación. Técnicas exegéticas en «Génesis Rabbah»*. Biblioteca Midrásica 24.-, Estella: Verbo Divino, 2002.- 244 págs.

Buscando un término con el que resumir la impresión que me ha producido la lectura de este libro, se me ocurre que se le podría haber subtítulo como «una disección del método derásico». No pone esto en cuestión el título de la obra, atractivo como vienen siendo los de la Biblioteca Midrásica, ni el subtítulo, que nos perfila con el adecuado lenguaje científico-académico el objeto mismo de la investigación. Pero esa impresión, creo, radica en el hecho de que ambos se quedan cortos, puesto que podrían valer igualmente para un trabajo meramente descriptivo. Y nada más lejano de la realidad.

Desde el primer momento entra Martín Contreras en materia con gran resolución, y en el capítulo primero, tras resumir los planteamientos tradicionales, analiza los principales estudios en torno a las reglas exegéticas que se han producido desde comienzos del siglo pasado, o más propiamente en los últimos setenta años, con especial detenimiento en la formulación de Bonsirven –en *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*–, que a mí siempre me ha resultado extraordinariamente profunda y muy sugerente. Pues bien, al comentarla y al hilo de la crítica, E. Martín nos ofrece una nueva propuesta de clasificación, la suya, extraída del fondo mismo de la aplicación de las reglas exegéticas, prescindiendo de la discutida y ciertamente discutible atribución a Hillel, Ismael o Eliézer. Como en toda clasificación, hay zonas de sombra que sólo pueden resolverse por medio de

una decisión personal, más o menos subjetiva. Sin embargo, en la que aquí se nos ofrece prevalece, en mi opinión, el acierto, apoyado en una incombustible coherencia. Especialmente acertada considero la colocación de *binyan 'ab* en el apartado de la comparación. En cambio, quizá no del todo afortunada resulta la formulación del subgrupo «cambio de la apariencia física de palabras del texto», dentro del apartado f). Es una fórmula que resulta demasiado larga y poco precisa.

Se incluyen dentro de ese subgrupo cosas tan diversas como *remez* y *'al tigré*, por una parte, y por otra *gematria (sic)*, *nôtarîqôn* y, al parecer, *'atbaš*, de la que no hay ejemplos por no ser utilizada en *Génesis Rabbah*. Las dos primeras, aunque bien situadas en el apartado de exégesis «textual», estarían, en mi opinión, mejor colocadas en el subgrupo de «análisis textual» (podríamos considerarlas como procedimientos diametralmente opuestos al recurso *'ên kêtîb ká'n... 'el-la'*), o merecerían un subgrupo propio que tuviera que ver específicamente con el «análisis filológico». Las otras tres forman ciertamente un subgrupo al que no es fácil ponerle nombre. A modo de sugerencia propongo «palabras en clave».

Termina el capítulo primero con un magnífico cuadro-resumen de las reglas y su utilización en *Génesis Rabbah* (págs. 89-91), del cual no acabo de entender por qué ha eliminado los que denomina «otros recursos».

Si todo el libro es una «disección», evidente ya en el capítulo primero, su minuciosidad alcanza la cota más alta cuando en el capítulo segundo analiza en detalle el uso de dos reglas exegéticas del apartado «comparación», las

únicas que junto con *qal wa-homer* están presentes en las tres listas tradicionales: *gēzerâ šawâ* y *binyan 'ab*. En lo que respecta a la *gēzerâ šawâ*, identifica cuatrocientos casos en *Génesis Rabbah*, y los clasifica en catorce tipos, ordenados en seis apartados. De *binyan 'ab* se identifican cincuenta y ocho casos y tres formas distintas de presentación. Los ejemplos de cada tipo y forma que se desarrollan son suficientemente ilustrativos, y a pesar de ello el lector –por lo menos ese ha sido mi caso– queda con ganas de más, quisiera verlos todos.

Los dos primeros capítulos tienen calidad y el estudio que se hace, en su campo, sustituye en buena medida a los estudios precedentes, sin, por otra parte, hacerlos superfluos, puesto que la ciencia y la investigación tienen su «tempo» y su desarrollo. Martín Contreras tiene especial capacidad y acierto para resumir teorías y opiniones anteriores, a la vez que ofrece su opinión crítica y presenta su alternativa. Valga como ejemplo la presentación de *'al tigrê* en págs. 72-73, o el resumen introductorio sobre qué es Masora y sus orígenes en págs. 147-149.

Pero donde este trabajo es verdaderamente original es en el planteamiento y la concepción del capítulo tercero, bajo el epígrafe «comentarios textuales». Si en su día tuvo una capital importancia el hecho de sacar al Targum del campo de los estudios bíblicos para colocarlo en el lugar que le corresponde en la parcela de los estudios rabínicos, no es menos importante detectar y sostener la relación entre la Masora y la producción rabínica anterior al siglo VII, en este caso representada por *Génesis Rabbah*, al que a este respecto E. Martín analiza con todo detalle. El mundo de los estu-

dios masoréticos, que tiene en el Instituto de Filología (CSIC) un equipo de primera división y unas individualidades de renombre internacional, puede con toda razón celebrar la publicación de este estudio, nacido en el mismo seno de ese Instituto. Y como profesor de la Universidad Complutense me alegro también de que el núcleo originario del trabajo tuviera el carácter de tesis para la obtención del grado de doctor bajo la dirección compartida de los doctores M. J. Azcárraga y L. Vegas.

Termina el libro con un breve capítulo de conclusiones, una completa bibliografía y los índices siempre necesarios: de citas bíblicas –creo que inadecuadamente titulado «Antiguo Testamento», pues al tratar de estudios rabínicos esa es la única biblia, que si resulta necesario adjetivar debería llamarse «biblia hebrea»–, citas de *GnR*, referencias rabínicas y nombres de rabinos. Posiblemente hubiera sido de gran utilidad para el uso como «libro de consulta», que la propia autora confiere a la obra, el que se hubiera añadido un índice de reglas o recursos exegéticos en el que, aparte de las páginas dedicadas a cada regla, que ya pueden verse en el índice, se dejara constancia de las referencias cruzadas cuando al comentar una regla se compara o se distingue de otra, o un índice de palabras comentadas.

La edición, ciertamente difícil, está cuidada y son muy pocas las erratas. La única grave en mi opinión es la de pág. 88 línea 28, donde en lugar de la pretendida grafía hebrea de *'afar* y *'adâmâ* aparece «zfr» y «becv». En la debatida cuestión de las transcripciones he detectado un par de erratas: pág. 86 *'abal'* y pág. 127 *kě'ûbîm*, en ambas dejando de

señalar el carácter aspirado de «bet» intervocálica. Con acierto ha decidido españolizar términos como «midrás» o «halákico», pero se ha quedado a medio camino en «gematria». En otro nivel que no es de errata, dejo constancia de mi discrepancia en la transcripción de los «nombres / descripciones» de algunas de las reglas exegéticas, como cuando escribe *u-pěrať u-kělal* o *be-meqômô we-mitpareš*, que en mi opinión deberían ser *u-fěrať u-kělal* y *bimqômô umitpareš*. Parece evidente que en la transcripción de *ka-mišm'ô* (pág. 83) se ha producido algún tipo de contaminación entre la antigua tradición de los estudios masoréticos, la conjunción de dos palabras con el mismo significado y unos errores de transcripción, por cuanto que los términos que a continuación se ejemplifican son כממער and כממער (respectivamente *kěmašmâ'ô* / *kěmiš-mâ'ô* y *kišmû'ô*). Por otro lado, considero exagerado calificar como «errónea» la discrepancia de cómputo que se detecta en GnR 39,11 referida a Gn 12,2 (pág. 176), siendo así que a renglón seguido se ofrece una explicación del hecho que encaja perfectamente en las técnicas rabínicas de cómputo y, sobre todo, de cita bíblica.

Si en su día J. Neusner escribió que la calidad de las traducciones de obras rabínicas en España hacía aconsejable a los especialistas de todo el mundo el aprendizaje del español, no dudo que podría decir lo mismo refiriéndose a este tipo de estudios. La Biblioteca Midrásica nos ofreció desde sus inicios trabajos histórico-descriptivos sobre «derás», como *El método derásico...* de A. DEL AGUA, o la *Introducción a la literatura talmúdica...* de H. L. STRACK Y G. STEMBERGER, y más recientemente

importantes estudios de fórmulas exegéticas, tanto en *Sifre Números* como en *Sifrá*, ambos por la mano de Miguel PÉREZ, pero con este volumen se entra a fondo en el tema de una forma novedosa, cargada de sugerencias y muy productiva, que es signo, creo yo, de la madurez que los estudios rabínicos han alcanzado en España.— L.-F. GIRÓN BLANC.

Tova ROSEN, *Širat ha-hol ha-ivrit bime ha-benayim* («Secular Hebrew Poetry in the Middle Age»).— Tel Aviv: Ha-qibbus ha-me'uhad, 1997.— 149 págs.

La Prof. Tova Rosen ofrece en este pequeño libro una visión global y sintética de la poesía secular hebraico-española en la llamada edad de oro, esto es, desde mitad del siglo X hasta mediados del siglo XII en la España musulmana. Los dos primeros capítulos de la obra son introductorios: el período y los poetas y las leyes del metro. El resto de los capítulos está dedicado a cada uno de los principales géneros de la poesía profana: la casida, poemas de alabanza, elegías, poemas de reflexión, poemas báquicos y poemas amorosos. En otro de los capítulos aborda el convencionalismo y la expresión individual en algunos tipos de poemas.

Dado el objetivo que se propone la Prof. Rosen —hacer una exposición apretada de la poesía profana hebrea en la España islámica—, no hay que esperar que se hallen en su obra todas las referencias que uno desearía encontrar. Así, mi interés por documentar más ejemplos de la comparación del vino añejo con una virgen que no conoció varón (véase mi obra *Isaac ben Jalfón, de Córdoba*.

*Poemas*) ha quedado frustrado. No hay mención ninguna para esta comparación.

En cualquier caso, la obra de T. Rosen es sumamente rica e interesante, llena de observaciones que denotan una vida dedicada al estudio y la investigación de la poesía hebrea medieval. En algunos puntos se puede disentir de la opinión de la autora, pero es necesario reconocer que ésta siempre está bien argumentada y razonada.— C. DEL VALLE.

Ran ZADOK, *The Earliest Diaspora. Israelites and Judeans in Pre-Hellenistic Mesopotamia.*— Tel Aviv: Diaspora Research Institute, Tel Aviv University, 2002.— 93 págs.

A la célebre y romántica pregunta de «¿Qué hay en un nombre?», el profesor Ran Zadok de la Universidad de Tel Aviv respondería prosaicamente que «mucho», sobre todo si el nombre en cuestión es propio y está escrito en cuneiforme sobre tablillas de arcilla. Y es que Zadok lleva largos años, concretamente, como es costumbre, desde los tiempos de su tesis doctoral (*Nippur in the Achaemenid Period: Geographical and Ethnical Aspects*, Universidad Hebrea de Jerusalén 1974), consagrado a la investigación de la onomástica, en particular la antroponimia judía en Mesopotamia durante los siglos V y IV a.C. Entre sus numerosos e importantes estudios, cabe destacar obras como *Geographical Names according to New- and Late Babylonian Texts* (volumen octavo de la serie *Répertoire géographique des textes cunéiformes*, Wiesbaden 1985), *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography* (Lovaina

1988) o *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources* (Haifa 1979). El estudio que aquí reseñamos constituye de hecho una reelaboración actualizada de este último libro, una actualización que se hacía necesaria habida cuenta del nuevo material cuneiforme de época caldea y aqueménida publicado en los dos últimos decenios.

Este material cuneiforme consiste básicamente en tablillas de arcilla de contenido administrativo. Conviene tener presente que en aquel tiempo la arcilla como soporte de la escritura (cuneiforme) ya había caído en desuso, en favor del pergamino y la escritura alfabética (aramea). De hecho, sólo seguía empleándose en círculos y circunstancias restringidos: por los guardianes de la tradición milenaria asirio-babilonia, a saber, los sacerdotes de los viejos e históricos templos de Babilonia (como los de las ciudades de Babilonia, Borsippa, Sippar, o Uruk); por los monarcas (caldeos y aqueménidas) para conmemorar monumentos y hazañas ante sus dioses según la práctica ancestral mesopotámica; y, excepcionalmente, por alguna que otra familia acomodada, de viejo cuño y conservadora, dedicada a los grandes negocios. Una de estas familias, los Murashu (que podríamos traducir literalmente como los "Gatopardo", salvando, claro está, las distancias con la familia siciliana ochocentista), nos ha legado un archivo de unas 800 tablillas de arcilla que describen operaciones financieras y comerciales que dicha firma, originaria de Nippur, efectuó durante los años 454 y 404 a.C. Si tenemos en cuenta que existen solamente unos 500 textos y fragmentos administrativos más para todo el siglo y medio que se-

para los reinados de Jerjes y Alejandro, no nos sorprenderá leer que dicho archivo constituye nuestra primera y esencial fuente de información para el periodo de dominación aqueménida en Mesopotamia.

¿Pero qué información pueden proporcionarnos estos textos, o los más de 35.000 tablillas y fragmentos de época caldea o neobabilonia procedentes del archivo administrativo del Templo Blanco de Sippar, dedicado al dios solar? Pueden desde luego responder preguntas relativas a los precios de ciertos productos (como dátiles, grano o lana), o dibujar a grandes rasgos el funcionamiento del sistema de prebendas del templo, los mecanismos de crédito entonces vigentes, o también, por supuesto, la carrera empresarial de algún que otro individuo. Pero si la pregunta está relacionada con la naturaleza étnica de los protagonistas o los personajes secundarios que aparecen en los textos, la respuesta se hace difícil, por no decir casi imposible. Para empezar, hay que decir que los escribas babilonios de tablillas muy raramente hacían constar la nacionalidad u origen de las distintas partes implicadas en un negocio o contrato. De ahí que la única fuente con que efectivamente contamos para abordar la cuestión étnica en Mesopotamia sean los antropónimos. Sin embargo, dicho testimonio debe manejarse con cautela, pues es bien sabido que los nombres se desplazan con relativa facilidad de un grupo étnico a otro, especialmente cuando éstos se hallan en contacto constante y vital. No creo que haga falta insistir en el hecho de que la filiación lingüística de los nombres no tiene por qué responder necesariamente a una filiación étnica. La situación se complica

además si los distintos grupos étnicos hablan lenguas o dialectos hermanos (como, por ejemplo, en la antigua Mesopotamia, el acadio y el amorita en el segundo milenio, o el hebreo y el arameo durante el primero). En Asiria y en la Babilonia caldea y post-caldea, sabemos, en efecto, que los extranjeros que entraban al servicio de la corte y ejercían cargos oficiales solían adoptar nombres babilonios. Baste recordar aquí el caso de Daniel y sus compañeros en la corte de Nabucodonosor; o el de Ahikar, que, al decir de una tablilla cuneiforme de época seléucida, es como llamaban los arameos a *Aba-Enlil-dar* (un nombre de factura claramente babilonia); o también la mención en un contrato cuneiforme contemporáneo de Uruk de un tal *Anu-belshunu* «también llamado Antíoco». Si bien lo que acabamos de apuntar da buena cuenta de la cautela con que hay que enfocar el estudio de la antroponimia antigua, también es cierto que hay ejemplos sugerentes. En este sentido, es probable que *Anu-belshunu*, alias Antíoco, fuese babilonio, y apenas discutible que *Aba-Enlil-dar*, alias Ahikar, fuera arameo.

Perfectamente consciente de las dificultades que entraña tal investigación, pero sensible a la vez a las posibilidades que brinda, Ran Zadok, como decíamos, ha consagrado buena parte de su investigación a identificar a los judíos de la más antigua diáspora, aquellos que fueron desplazados primero por los asirios y luego por los babilonios hacia el país entre ríos. Pero, ¿cómo reconocer un judío, es decir, un nombre indiscutiblemente judío, en la documentación cuneiforme? Como apuntaba Zadok en la introducción a su obra de 1979, y asume claramente en esta nueva edición, el

criterio principal no es tanto de índole lingüística, cuanto religiosa; un criterio que se adecua, pues, perfectamente a la evidencia: por un lado, no resulta nada fácil distinguir lingüísticamente un nombre hebreo de uno arameo en los siglos VII-IV a.C. (siglos, por cierto, de fuerte arameización en Mesopotamia); y, por otro lado, lo religioso, a saber, la fe en un único Dios, constituye sin lugar a dudas la razón de ser de un judío, lo que le diferenció de los demás pueblos del antiguo Oriente y lo que le preservó en vida, resistiendo tenazmente a la fuerza asimiladora de otras culturas más potentes. Así, la presencia del tetragrámaton como elemento teóforo de un nombre propio (como, por ejemplo, <sup>d</sup>*ia-a-hu-ú-na-tan-nu*, o *ba-rak-ku-ia-a-ma*) define infaliblemente al portador del nombre (y, en su caso, a su descendencia) como judío —aquí me permito señalar que es preferible leer el logograma MU en el antropónimo nº 41 pág. 32, escrito <sup>d</sup>*ia-hu-ú-MU*, como la forma hebrea *natan*, antes que como la acadia *iddin* (cf. también el nº 43). Otro nombre de connotación religiosa que permite reconocer fácilmente a su titular como judío es *Shabbatay*, un nombre, por cierto, no atestiguado en Babilonia antes del exilio, pero harto común entre los descendientes de los deportados por Nabucodonosor.

Siguiendo este procedimiento, Zadok ha sido capaz de identificar a 231 oriundos o descendientes de Israel y Judá que residieron en Mesopotamia entre aproximadamente 710 y 350 a.C., concretamente: 68 en Asiria y la Alta Mesopotamia, 161 en Babilonia (en épocas caldea [18] y aqueménida [137] —los 6 restantes no están fechados), y 2 en Susa. Pero Zadok no se ha limitado a

enumerar uno a uno todos esos nombres, sino que ha tratado además de reconstruir en la medida de lo posible los personajes que se esconden detrás de los mismos: fechando sus vidas (por medio de los años en que quedaron registradas sus actividades en las tablillas), fijando el lugar en que residieron (al menos en el que se encontraban en el momento en que se llevó a cabo la transacción que los ha conservado), describiendo su oficio (arqueros, mercaderes del rey o pastores de ovejas) o su responsabilidad en el acta o contrato en que aparecen (deudores, testigos o partes contratantes en una venta), e incluso anotando detalles personales, como, por ejemplo, si disponían de un sello privado (con el cual sellaban sus responsabilidades y obligaciones en los documentos). En suma, el autor ha reunido toda la información prosopográfica disponible en los textos, datos que aparecen asimismo listados según las distintas categorías en el resumen final (págs. 48-56).

Zadok concluye, con razón, que el número de judíos resultante no es en absoluto representativo. Según el autor, la escasa presencia de extranjeros en la documentación caldea y aqueménida (calculada en torno a un tres por ciento del total de los nombres atestiguados) se debe a que la escritura cuneiforme quedó restringida a la clase urbana babilonia (pág. 62). Nuestra explicación, sin embargo, apuntada anteriormente, no incide tanto en el carácter urbano y babilonio del cuneiforme, sino más bien en el carácter conservador o tradicionalista (y por tanto minoritario) de esta escritura, superada ya entonces en el ámbito administrativo (también el urbano y babilonio) por la lengua y el alfabeto arameos. Zadok basa probablemen-

te su interpretación en la gran excepción estadística: el archivo de la familia Murashu, que, a pesar del nuevo material publicado durante los dos últimos decenios, sigue constituyendo la principal fuente de nombres extranjeros, especialmente judíos, en Babilonia. Según sus propios cálculos, el 30,4% de los antropónimos atestiguados en estas tablillas son de origen semítico occidental; y, de hecho, 94 de los 161 nombres judíos en Babilonia elencados por el autor en este estudio proceden de dicho archivo. El motivo, según el autor, radica en que «la mayoría de las transacciones registradas en este archivo se llevaron a efecto en el campo» (véase *NABU* 1995:3). En cualquier caso, hay que convenir con Zadok en que el hecho de que la mayoría de los antropónimos judíos en la Babilonia pre-helenística procedan del archivo de los Murashu no implica necesariamente que la mayor concentración de judíos estuviera ubicada en la región de Nippur (págs. 62 ss.). Prueba de ello parece ser la interesante mención del topónimo «Ciudad de Judá», situada claramente en la región de Babilonia, en un texto cuneiforme fechado en el año 24 de Darío I (es decir, 498 a.C.), publicado recientemente por Joannès y Lemaire y reproducido y estudiado por Za-

dok en págs. 33-35. Según los editores del texto, se podría muy bien tratar del asentamiento o colonia donde se establecieron los deportados o exiliados de Jerusalén en tiempos de Nabucodonosor II (Zadok menciona otro testimonio de esta «nueva Jerusalén» babilonia en un texto inédito, llamada esta vez no «Judá», sino «Ciudad de los judíos», pág. 35).

El libro concluye con un apéndice dedicado a la situación etnolingüística del país de Media y sus alrededores (en busca de indicios que confirmen la deportación de israelitas por Sargón II a ciudades medas mencionada en 2 Re 17:5s.), unos índices muy completos y un mapa desplegable de Mesopotamia y Media.

En conclusión, estamos ante un trabajo de excelentes cualidades o, como el propio autor lo ha denominado –consciente del ingente material documental que queda todavía por publicar en museos y colecciones privadas, sin contar lo que debe de permanecer aún enterrado bajo el suelo mesopotámico– ante un «informe provisional» que resulta del todo imprescindible, no solamente para los que se interesan por la asiriología en general, sino también para los que quieren conocer los testimonios escritos del Judaísmo más antiguo.–  
I. MÁRQUEZ ROWE.