

Judah ALHARIZI, *The Book of Tahkemoni. Jewish Tales from Medieval Spain*. Edition and translation: David Simha SEGAL.— Portland, Oregon: Littman Library of Jewish Civilization, 2001.— 710 págs.

Las *maqamat* hebreas son narrativas de prosa rimada con poemas intercalados en que un narrador-protagonista se encuentra una y otra vez con un personaje central que es un tipo pícaro. Los encuentros se realizan en una variedad de ambientes sociales y geográficos. Estas *maqamat*, en toda su complejidad, son producto de la Edad Dorada de la literatura judía de Sefarad. Las *maqamat* provienen de la literatura árabe, y se cree que el autor persa-árabe al-Hamadhani (968-1008 C.E.) fue el creador del género. Sin embargo, su mejor representante en la tradición árabe es su sucesor, Al-Hariri (1054-1122 C.E.). Judah al-Harizi (1170-1235 C.E.), consumado intelectual judeo-español, que realizó docenas de traducciones de textos filosóficos y religiosos, incluida la *Guía de los perplejos*, también tradujo al hebreo las *maqamat* de al-Hariri, dándoles el título *Mah'berot Iti'el*. Como explica en la introducción, esa traducción de las *maqamat* de al-Hariri, tanto como su deseo de revitalizar la lengua hebrea como lengua literaria capaz de rivalizar con el árabe, le indujeron a componer su *Sefer Tahkemoni*, hoy día considerado como el mejor ejemplo en hebreo de esta virtuosista forma literaria. Las complejidades formales y temáticas del género de las *maqamat* lo hacen uno de los géneros más divertidos y ricos de la Edad Media. Al mismo

tiempo, su complicada naturaleza puede crear grandes dificultades para el especialista o lector moderno.

Con su traducción y estudio de *Sefer Tahkemoni*, David Simha Segal es el primer especialista en abrir el texto a un público anglo-hablante desde que Victor Emanuel REICHERT publicara su traducción de la obra al inglés en 1965 (*The Tahkemoni of Judah al-Harizi*, Jerusalem: R. H. Cohen's Press). La traducción de Reichert es más literal que la de Segal y sigue siendo muy útil, pero tiene muy pocas notas explicativas o información introductoria sobre el género de las *maqamat*. La traducción de Segal ofrece mucho más en términos de introducción y fuentes para el lector curioso que desee hacer más investigación, prueba de lo cual es el hecho de que esta traducción ha ganado el *National Jewish Book Award* (en los EE.UU.) del año 2002. El prólogo de Segal (XIII-XXI), en el que expone su filosofía de la traducción, precede a las 50 *maqamat* (4-414). Después se encuentran los análisis de Segal (417-635). La edición termina con el epílogo (637-658), la bibliografía (659-679) y los índices (de referencias bíblicas [681-695], de gentes y personas [696-701], de lugares [702-704] y general [705-710]).

Las *maqamat* de al-Harizi varían en cuanto a su tema y contenido, e incluyen evaluaciones críticas de los poetas hebreos de Sefarad y de las comunidades judías del Mediterráneo (*Maqamat* 3, 18, 46), la destrucción de la guerra (25), las tentaciones del mundo (2, 20), las virtudes (19), el matrimonio (6), el

encanto de las serpientes (37), charlatanes (30), oraciones a Dios (14) y Moisés (15), y debates entre la pluma y la espada (40), el piojo y la hormiga (4), día y noche (39), cuerpo y alma (13), el viajar y el quedarse en un lugar (26), la generosidad y la avaricia (42), Karaita y rabínico (17), y entre hombre y mujer (41). Hay que considerar esta colección de *maqamat*, de la pluma de uno de los mejores cerebros judeo-españoles, en el contexto de obras canónicas de la Edad Media, como, por ejemplo, el *Libro de buen amor* o el *Conde Lucanor*.

En su traducción de *Sefer Tahkemoni*, Segal ha intentado recrear en inglés la complicada rima tanto de la prosa como de la poesía hebrea, para producir lo que él mismo describe como «una rindición paralela, en vez de una traducción literal» (XIV). Como da privilegio a los aspectos formales y estilísticos de la obra, él, según su propio testimonio, se veía forzado a alterar el contenido –añadiendo texto para mantener el clímax cómico; utilizando alusiones a una variedad de poetas anglo-hablantes y fuentes en inglés, como, por ejemplo, Hart Crane, Blake, rimas de Mother Goose, Edgar Allan Poe, Shakespeare, Yeats, Frost, y canciones populares; reemplazando ciertas alusiones bíblicas con otras que él cree más conocidas para un público anglo-hablante del siglo veintiuno; y el uso de diferentes secciones de un pasaje bíblico utilizado en el original–, pretendiendo lograr con todo esto una traducción «más fiel al original», y, a la vez, una que sea «más comprensible y divertida al lector anglo-hablante» (XIX). Mientras permite al lector anglo-hablante apreciar la rima y sonido de la prosa y poesía del original –una faena no pequeña–, a veces sacrifica la facili-

dad de la lectura por su uso de un inglés arcaico, junto con un vocabulario artificial y difícil. Sin embargo, Segal nos ofrece una traducción que puede ser leída por el no especialista e igualmente utilizada en la docencia.

Segal asevera que su método de traducción no es de ninguna manera un «estorbo al análisis literario ni, específicamente, al análisis estructural estético, el cual es el más importante de esta edición» (XIX). Los eruditos interesados en las alusiones bíblicas específicas de una sección dada, o en las palabras mismas de una frase del original, tendrán que utilizar la traducción de Segal junto con la de Reichert. El aparato crítico (en los análisis) dirige al lector a estudios actuales, muchos de los cuales están en hebreo, por lo que el lector anglo-hablante estará en desventaja si quiere profundizar en la materia, a menos que también sepa hebreo. La bibliografía es completa, pero la edición en sí se beneficiaría de más explicaciones sobre el trasfondo de la historia y naturaleza de las *maqamat* como género y su relevancia en la tradición árabe, y eso para que el lector entendiera la importancia y dificultad de las *maqamat* de al-Harizi. También serían útiles notas a pie de página en la traducción que explicasen quiénes son los personajes y lugares históricos mencionados en el texto (como, por ejemplo, en el caso de *Maqama* 46, que trata de las comunidades judías de España, Siria, Israel, Egipto e Irak). Para que esta obra magistral de al-Harizi tenga sentido para un público anglo-hablante, sería de utilidad proporcionar información histórica sobre las comunidades y figuras históricas mencionadas en el texto.

El epílogo se centra en el significado de los nombres de los personajes

centrales, Hever el Kenite y Heman el Ezrahí. Segal también explica un aspecto del virtuosismo técnico de Al-Harizi: su uso de lo que él llama «bracketing inclusion», el uso de las mismas palabras o derivaciones de ellas en contextos diferentes al principio y final de un pasaje. Esta es una técnica estilística compleja, utilizada en la Biblia (Lamentaciones) y en las obras de las grandes figuras de la Edad Dorada de la literatura hebrea, como Samuel Ibn Nagrela y Moisés ibn Ezra.

La contribución que ha hecho Segal a los estudios «al-Harizianos» se encuentra sobre todo en su explicación de las complejidades estilísticas y formales de la obra y su lenguaje. Presenta bien, a un público anglo-hablante, lo que son técnicas muy difíciles y complicadas en hebreo. Segal ha progresado mucho al situar la obra de al-Harizi dentro del campo de la poética hebrea (tanto en el de la Edad Dorada de la literatura hebrea como en la tradición bíblica). Lo que queda por hacer es una edición completa de *Sefer Tahkemoni* que lo sitúe dentro de su contexto histórico-cultural. – M. M. HAMILTON.

Michèle ESCAMILLA, *Synthèse sur L'Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*. – Paris: Editions du Temps, 2002. – 254 págs.

El trabajo realizado por Michèle Escamilla, catedrática de la Universidad Paris X - Nanterre, ha sido concebido para los candidatos a las oposiciones de CAPES - AGREGATION. En él se pregunta la autora si realmente ha existido una relación, y de qué naturaleza, entre la «Monarquía confesional» y la «Nueva Inquisición» en el reino de Castilla, desde finales del siglo XV hasta el Renacimiento. Escamilla estima que esta cuestión invita

a precisar el papel de la Inquisición en la evolución de la monarquía española.

El periodo que pretende abarcar cubrirá, total o parcialmente, tres reinados, los de los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II. La obra está dividida en seis grandes apartados, a los que se añaden las conclusiones y una bibliografía. En estas páginas nos ocuparemos especialmente del segundo, titulado «La Inquisición española: origen y contexto» (págs. 21-89).

La autora comienza explicando a qué se refiere cuando trata el tema de «monarquía confesional» y «confesionalización de la monarquía», y si estos términos «convienen» a la corona hispana, la cual sobrepasaba los límites peninsulares. Finalmente, opta por denominarla «monarquía católica», señalando sobre todo el carácter «confesional» que recibió desde el periodo de Isabel y Fernando, como lo atestigua el título de «Reyes Católicos» que les concedió Alejandro VI en 1494.

Según M. Escamilla, la coyuntura política desarrollará una mentalidad providencialista, en un sentido político-religioso: a Dios le agrada la política seguida por la corona castellana, incluida la Inquisición, y de ahí sus grandes éxitos y victorias. Siguiendo esta misma línea, la autora afirma que Carlos V heredó esta concepción, que a su vez legará a Felipe II: el carácter «confesional» como *idearium* político. Piensa, así mismo, que el destino de la monarquía española estaba trazado antes de que la cristiandad cayera en una confrontación religiosa, «Reforma» frente a «Contrarreforma».

La Inquisición pudo ponerse en funcionamiento gracias a una sólida estructura, el denominado «sistema polisindial», creado por los Reyes Católicos y perfeccionado por los Habsburgo. Así, esta institución fue uno de los primeros órganos que encajó dentro de la «polisindia», siendo el inquisi-

dor general uno de los personajes más relevantes de la corte, a quien en los periodos difíciles se le situaba, por su importancia, después del rey.

Sobre el «confesionalismo» de la monarquía, la autora realiza una comparación con las historiografías alemana, francesa, inglesa y española, haciendo alusión a las diferencias y similitudes de este término, y precisando que para el «caso español» se trata de definir «las relaciones entre religión y política, en el siglo XVI», que en realidad pasa por la aceptación de la monarquía de la reforma de Trento, en 1564. Es así como nacerá, en el dominio italiano de la historia de la Santa Sede, el concepto de «absolutismo confesional». Según la autora, la estructura jerárquica definida por el Concilio de Trento contrarresta el poder real (y de ahí el rechazo francés a éste), pudiendo así hacerse más controlable. Por ello, el confesionalismo fue fuente de conflicto entre los dos poderes, el deseo real de intervenir en los asuntos eclesiásticos, a nivel nacional y en Roma (este es el caso de España con Felipe II, respecto con el Papa y su sostén, pero sistemáticamente en conflicto con él).

En este entramado se encuentra la Inquisición moderna, que fue el más importante instrumento en la construcción de la «monarquía confesional» desde finales del siglo XV. Por su ambigua naturaleza, esta institución encajaba a la perfección en el engranaje de la Iglesia y el Estado.

En el segundo apartado, «Inquisición española: origen y contexto», M. Escamilla analiza sus orígenes y el precedente medieval, desde la promulgación de la bula de instauración de la Nueva Inquisición, el 1 de noviembre de 1478. La Inquisición española, según la autora, habría sido una institución «moderna y real», a diferencia de la antigua Inquisición romana, «medieval y pontificia», que los Reyes Ca-

tólicos pondrían solamente en marcha en 1480. El Santo Oficio, que no había surgido de un «día para otro», germinó durante el siglo XV: el franciscano Alonso de Espina denunció en 1462, en su *Fortalitium Fidei*, la existencia de falsos conversos al cristianismo, y propuso la puesta en marcha de una inquisición, al igual que la pena de muerte, en la hoguera, para los culpables. La presión fue tal que el arzobispo de Toledo, Alonso Carrillo, ordenó una *inquisitio* a Alonso de Oropesa, que dio la razón a los conversos. Esto calmó los ánimos, pues todavía se hallaban presentes los acontecimientos de 1449, cuando hizo su aparición el primer estatuto de limpieza de sangre, que Oropesa puso por escrito en su *Lumen ad revelationem gentium* (redactado entre 1469 y 1465), en el que defendía la unidad de la cristiandad y se oponía abiertamente a la «limpieza de sangre».

A continuación, la autora pasa a analizar el término «herejía» en su significado gramatical y teológico, utilizada en este contexto como arma política. Así mismo, define la concepción del cripto-judaísmo, haciendo hincapié en el deterioro de la situación de la comunidad judía, que condujo a una situación explosiva en el siglo XV. En su opinión, la hostilidad popular tomó tres formas: cristianos contra judíos, cristianos viejos contra cristianos nuevos, pero también judíos contra cristianos nuevos. En el periodo de los Reyes Católicos, donde se llegó a la erradicación del judaísmo peninsular, Escamilla encuentra tres formas de exclusión, que comenzaron a ponerse en marcha desde mediados del siglo XV: la limpieza de sangre, la Inquisición y la expulsión, que incidirían en los ámbitos social, religioso y político, y cuyo orden cronológico no es casual.

La «limpieza de sangre» era un concepto discriminatorio que impedía a los descendientes de judíos o musulmanes el acceso a ciertos cargos o fun-

ciones. De este modo, cuando éstos pretendían entrar en ciertos organismos, escuelas, etc., debían aportar una prueba de su «limpieza», un certificado concedido por las instancias correspondientes. Esta iniciativa fue combatida por la élite intelectual, especialmente la eclesiástica, que veía en ello un «monstruo jurídico». Sin embargo, ciertas instituciones adoptaron poco a poco el estatuto: determinadas catedrales, las órdenes militares, las órdenes mendicantes, la Inquisición, los Colegios Mayores, ciertas corporaciones, etc. Fue así como, al cabo de un siglo, España se encontró atrapada en un círculo vicioso: las pruebas de limpieza constituían un obstáculo en la mayor parte de las carreras, en el terreno eclesiástico y administrativo, una fuente de infamia para las familias, y de ruina. Cuando, en 1556, Juan Martínez Silicio obtuvo el estatuto para la catedral de Toledo, ello significó una «institucionalización» del sistema, y aunque España nunca lo adoptó oficialmente, esa práctica fue apoyada por las autoridades. Algunas voces se alzaron contra el sistema establecido, pero fueron sistemáticamente silenciadas. La autora añade también que, en la práctica, este fue un «sistema» corrupto, que se convirtió en un criterio de discriminación social más que racial.

La tercera vía señalada por M. Escamilla, de naturaleza puramente política, y que según ella puso fin a la «cohabitación pluriconfesional», había durado más de mil años. Según la lógica específica de la España moderna, todavía en pleno nacimiento, encontramos: el estatuto de exclusión para vigilar la limpieza de sangre; la Inquisición para vigilar la pureza de la fe; y la expulsión para reforzar a ambas. En opinión de la autora, las tres medidas, distintas, eran, en efecto, solidarias y convergentes. Se imponía la unidad de la fe, en beneficio exclusivo de la religión mayoritaria y dominante: así, la nueva monarquía hispana se proclamó «confesional».

La historia de los judíos en la España medieval estuvo estrechamente ligada a la monarquía, mientras que los acontecimientos que evocamos llevaron esta relación a un trágico «divorcio». De esta manera, la erradicación del judaísmo se inscribió en la lógica de una nueva política de consolidación de la corona hispana.— R. AMRAN.

Abraham IBN 'EZRA', *Sefer Moznayim*.

Introducción (en castellano e inglés).

Edición crítica del texto hebreo y versión castellana de Lorenzo JIMÉNEZ PATÓN. Revisada, completada y reelaborada por Ángel SÁENZ-BADILLOS. Colección Autores Hebreos de Al-Andalus.— Córdoba: El Almendro, 2002.— 224 + 132* páginas.

Cuatro nombres ilustran la portada de este libro: Abraham ibn Ezra (AIE), autor de la obra y sujeto paciente de sus estudiosos; Lorenzo Jiménez Patón (JP), autor de la tesis que se edita aquí y estudioso de ibn Ezra; Ángel Sáenz-Badillos (SB), que, además de dirigir la tesis de JP, la ha revisado, completado y reelaborado; y Ediciones El Almendro (EA), que saca a la luz el trabajo de los tres anteriores en una edición cuando menos discutible.

La obra está dividida en tres partes: Introducción (en español e inglés), traducción española y edición crítica, e Índice, situado en la última hoja del libro en el lugar de la hoja de respeto, que falta. Todo ello va precedido de una Presentación (en español e inglés) donde SB explica lo que ha mantenido, lo que ha cambiado y lo que ha añadido al trabajo de JP. La última parte tiene paginación independiente y dirección hebrea; el número de página va seguido de un asterisco.

Según ese Índice tan escasamente útil (no indica, por ejemplo, las páginas donde podemos encontrar los diferentes epígrafes de las dos primeras partes), la Introducción se divide en

dos apartados: I: Abraham ibn Ezra y el *Moznayim* (11-28 / 45-62); II: La edición crítica del *Moznayim* (28-44 / 63-76). Puesto que conozco bien la tesis doctoral de JP y el propio SB nos remite a ella (cf. pág. 39), he podido constatar que, en el apartado I, SB recorta, mejora y corrige, en general, el trabajo de JP, aunque persiste alguna errata: así, por ejemplo, en la página 25, donde dice «el verbo que aparece en Lev 10,1 es *hofal*», debería decir «Lev 11,38», como puede comprobarse en la página 177 (70*).

Me ha llamado la atención que, al menos en dos ocasiones, las opiniones de doctorando y director de tesis sean contradictorias. De este modo, cuando JP (II 28) dice respecto al *Moznayim* que «se convierte en un elenco de términos gramaticales», SB (pág. 19) dice que «no es un mero elenco de términos gramaticales». También hay claro desacuerdo en el epígrafe 5, que trata del *Sefer Yesod Diqduq*, donde dice textualmente JP (II 33-34): «Durante mucho tiempo ha sido confundido el *Yesod Diqduq*, con el *Sefat Yeter*, hasta que la edición crítica de esta obra por el profesor N. Allony ha zanjado la discusión, al delimitar el título y contenido de ambas obras a tenor de su minucioso estudio de manuscritos y estudios sobre el tema». Mientras que SB (pág. 22) dice, basándose también en la edición de N. Allony, «que se trata de dos nombres de un mismo escrito».

En el apartado II, dedicado al estudio de los manuscritos empleados en la edición crítica, los problemas de la edición, achacables en parte a EA, son también notables. En el epígrafe «Descripción de los manuscritos», la, en general, correcta transcripción de los colofones hecha por JP se convierte aquí en una considerable confusión, que ni siquiera es igual en las dos introducciones. Aparece, además, todo lleno de cuadraditos, que represento con □, quizá restos de la conversión informática. Doy algunos ejemplos, ci-

tando los manuscritos por la letra que les ha sido asignada.

En el ms. ע (pág. 29), la introducción castellana es correcta, pero en la inglesa (pág. 63), donde dice «ע בספר מאזניים □ ראב», debe decir «ראב ע בספר מאזניים».

En el ms. ד, la transcripción de JP es: תם הספר ונשלם. בעזרת אל נעלם. ברוך נותן ליעף בה (? ולאף אוניים עצמה ירבה אמן אמן סלה ועד

Lo que aparece aquí (pág. 29) es: תם הספר ולאף אוניים עצמה ירבה אמן אמן סלה ועד. ונשלם בעזרת אל נעלם ברוך נותן ליעף כה.

SB corrige la lectura dudosa בה de JP por כה, pero no borra la interrogación que aparecía entre paréntesis y da lugar a una mayor, si cabe, falta de claridad en la lectura. En la parte inglesa (pág. 64), en este colofón aparece correctamente la lectura כה, pero sigue apareciendo la interrogación, esta vez al final de todo, detrás de ועד. No corrige, en cambio, la lectura incorrecta ולאף por ולאין, que pertenece a la misma cita bíblica de Is 40,29, en ninguno de los dos lugares.

Así mismo, han de revisarse los colofones de los manuscritos ו (30 / 65), ל (33 / 67) y ט (33 / 67). El colofón del ms. ק está correcto en la página 36 y desordenado en la 70.

El manuscrito ה merece un comentario más detallado tanto en lo que se refiere a su datación, como a las variantes que aparecen en las dos lecturas del colofón (31 / 65). Como nos dice SB, este manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid es el que, sin ser el base, ha servido para la fijación del texto en las lecturas plenas o defectivas, longitud de citas bíblicas, desarrollo de abreviaturas, etc. (cf. pág. 41), por ser el de mayor antigüedad. Hay tres referencias a su datación: en las páginas 31 y 65 se dice textualmente que «se ha fechado en el siglo XIV»; tres líneas más abajo, se indica que

«como viene atestiguado por el colofón ... fue copiado en 1264...»; y, sorprendentemente, en las páginas 41 y 75, se afirma que «puede fecharse hacia el siglo XIII».

El colofón, según JP, dice: העתקתי הספר הזה הנקרא ספר ההשוואה עם ספר אשר לפניו הנקרא ספר ההערה אני שלמה ב"ר יוסף ז"ל בן איוב הספרדי במדינת בדרש שנת המשת (sic) אלפים וארבע ועשרים ליצירה.

Según SB (pág. 31), dice: העתקתי הספר הזה הנקרא ספר ההשוואה עם ספר אשר לפניו הנקרא ל בן איוב הספרדי במדינה בריש שנת "ף ז ספר המענה אני שלמה בר יוסף □ המשת אלפים וארבע ועשרים ליצירה.

Según SB (pág. 65), es: העתקתי הספר הזה הנקרא ספר ההשוואה עם ספר אשר ל בן איוב הספרדי במדינה "לפניו הנקרא ספר ההערה אני שלמה בר יוסף ז בדרש שנת המשת אלפים וארבע ועשרים ליצירה.

Es decir, que además del desorden en la colocación de las palabras hebreas, podemos apreciar que SB ofrece diferente lectura en la Introducción española y en la inglesa: lee ההשוואה (31) en vez de ההשוואה (65), que es la lectura que coincide con JP, y responde a lo que aparece en la traducción de ambos: *ha-haswa'ah*. Y lo mismo podemos decir de המענה (31) en vez de ההערה (65), *Sefer ha-he'arah*. Por otra parte, la lectura בדרש שנת de JP, que habíamos visto cambiada en la pág. 31 por בריש שנת, vuelve a ser בדרש שנת en la página 65.

En el epígrafe «Relaciones entre los manuscritos» (38-39 / 72-73), SB nos remite a la Tesis doctoral de JP para que las consultemos allí (I 23-36). Sin embargo, si lo hacemos, hallaremos un cúmulo de datos escasamente elaborados, donde aparecen frases como esta: «en el subgrupo que surge del segundo subgrupo de la tercera serie», que probablemente habría podido sustituirse por algo más sencillo, como, por ejemplo, «los manuscritos פ ו ק».

No conozco los criterios empleados para modificar la Bibliografía que presentó JP. Aquí, por ejemplo, se incluye a

David Al Fāsī y a Ḥayyūy, y se añade una obra de Yosef Qimhī y se suprime a David Qimhī y a Profiat Durán, aunque siguen apareciendo en el cuerpo de la obra. Entre los muchos autores modernos que se citan en las notas, se incluye a unos y se excluye a otros, e incluso entre los que están aparecen citadas algunas de sus obras y faltan otras.

La lista de abreviaturas y siglas (págs. 96-98) sólo contiene las que se refieren a ediciones de las obras de comentario bíblico y gramáticas de AIE y otros autores. Según esta lista, se da el contrasentido de que, cuando SB se refiere al *Sm* (págs. 25, 27, 41), no es al *Sefer Moznayim* en general o a su propia edición, sino a la edición de Heidenheim (Offenbach 1791).

SB presenta a continuación (págs. 99-224) la traducción castellana del *Sefer Moznayim*, muy corregida sobre la de JP, con muchas notas explicativas. Estas notas comienzan de nuevo con la número 1, y de ahí que cada vez que me refiera a una nota de este apartado deba acompañarla del número de página, para no equivocarnos con alguna de las 145 notas de la Introducción. La edición crítica del texto hebreo (1*-118*) va seguida de un Índice de versículos bíblicos (119*-131*) y un Índice de gramáticos (132*).

La edición crítica, precedida de una portadilla mal puesta porque no se corresponde con la dirección hebrea, y la traducción castellana responden a criterios diferentes. En el primer caso, «estricta fidelidad» a los textos sin introducir «conjetura alguna» (cf. págs. 41-42 / 74-76), y en el segundo, mantener el objetivo de AIE de «introducir a los no iniciados en el estudio de la lengua hebrea» (cf. pág. 28 / 62). Con esta finalidad, la traducción se divide en capítulos, se le asigna un número a cada uno de los cincuenta y ocho términos gramaticales y se transcriben las palabras hebreas, excepto en «los casos en los que es preciso ver directamente la graffa hebrea para seguir

el debate». Pienso que hubiera sido muy positivo mantener en la parte hebrea, por lo menos, la división de capítulos, pues lo mismo que en la traducción, el uso de corchetes nos indica lo que es del texto y lo que es del editor, y el espíritu de la obra dirigida a los no iniciados se hubiera extendido a la edición.

La edición crítica que nos ofrece SB es una reelaboración de la que presentó en su día JP, no sólo por incluir cinco nuevos manuscritos (cf. págs. 37-38), sino por las muchas correcciones que sin duda ha hecho. En cuanto al fondo, esta edición debería constituir una buena aportación al estudio de la gramática de AIE en general, y del *Sefer Moznayim* en particular, aunque no difiera mucho de otras ediciones. En cuanto a la forma, es, desde mi punto de vista, una edición incómoda de usar por carecer de llamadas en el texto y de lemas en el aparato crítico. Si no se quiere sobrecargar el aparato, se podía haber puesto en el texto alguna llamada, como los *circellus* masóreticos, y haber mantenido las notas de JP para identificar los versículos bíblicos.

La traducción en general es clara, aunque siempre hay cosas opinables. No me convencen los argumentos de la nota 53 (pág. 116) para traducir con el mismo término español 'débiles' los términos hebreos לַשְׁחָל, referido a las letras laríngeas, y רַפִּים, referido a las *begadkefat*, pues aunque ambas palabras tienen esa acepción, se refieren a realidades bien diferenciadas por el contexto (págs. 116-117). Tampoco es acertado, en mi opinión, traducir los términos *mil-lē'el* y *mil-lē'ra* por 'ascendentes' y 'descendentes', en vez de [acentuación] 'llana' y 'aguda'.

No entiendo las tres últimas líneas de la página 16* y su consiguiente traducción «colocando el *tarḥa*' en la palabra *be-šem* ...» (pág. 125), pues vemos cla-

ramente en el texto bíblico que el acento de *be-šem* es *mēr-ēka*', y que el *tarḥa*' está en la palabra *wa-yiqra*'. AIE da tres ejemplos similares en los que la palabra *wa-yiqra*' queda separada de la siguiente por un acento disyuntivo: *segolta*, *zaqef* y *tarḥa*'. Tampoco entiendo la nota 82 de esa misma página, en la que SB nos dice que «la denominación habitual de este acento es más bien *mer-ēka*. En todo caso, se trata de un acento conjuntivo...». ¿A qué acento se refiere? El acento conjuntivo *mēr-ēka*' nunca puede ser identificado con el disyuntivo *tarḥa*'. El *tarḥa*' es otro nombre del *tifḥa*', como nos dicen W. WICKES («otro nombre de uso común del *tifḥa*' es *tarḥa*'»: *A Treatise on the Accentuation of the Twenty-one so-called Prose Books of the Old Testament* [Oxford 1887] pág. 18) y E. BEN IEHUDA en su diccionario (es el nombre de un acento disyuntivo «*kemo tifḥa*'»: vol. III col. 1925). Así mismo, los diccionarios de R. ALCALAY [II col. 890] y A. ELMALEH [I col. 1112] coinciden en afirmar que se trata de un acento disyuntivo. Sólo el diccionario de J. TARGARONA (*Diccionario Hebreo / Español* [Barcelona 1995] pág. 470) dice que es un acento conjuntivo, pero indudablemente se trata de un error.

El Índice de versículos que sigue a la edición crítica es mejorable. Las entradas se repiten varias veces y la paginación ha de revisarse. Así, por ejemplo, Gén 1,1 aparece cuatro veces y tiene cuatro entradas que nos remiten en este orden a las páginas 83, 94, 45 y 46, que aunque no llevan asterisco son de la parte hebrea.

A lo largo de la lectura de este libro se advierte que uno de sus principales problemas es la coherencia interna, reflejado en la existencia de dos cuerpos de notas, dos paginaciones diferentes y dos direcciones. Hemos visto un ejemplo en las noticias contradictorias de la datación del manuscrito de Madrid, pero hay otros, aunque no sean tan llamativos:

– Es extraño que SB diga (pág. 25) que se menciona a Chiquitilla «no menos de siete veces», cuando en su Índice de gramáticos (pág. 132*) aparece doce veces. Quizás sea porque son siete las referencias que caben en la primera línea; o quizás porque JP, que no incluye en su tesis el Índice de gramáticos, dice taxativamente que a Ibn Chiquitilla se le cita siete veces (II 43).

– En la página 71 la nota 139 se repite con pequeñas variaciones en el párrafo de texto que viene a continuación de ella.

– En la página 40 alude sin nombrarla a la obra *Pēṭaḥ dēbaray* como «otra obrita de autor desconocido», sin remitir a la nota 66 (pág. 36), donde dice que el *Pēṭaḥ dēbari* (sic) es tal vez de David Qimḥī.

– Se transcriben del hebreo los versículos bíblicos y se traducen al hebreo los índices que los contienen.

– En la página 11 falta el final de la nota 3, mientras que las últimas líneas de las páginas 17, 22 y 59 se repiten en la primera línea de las páginas 18, 23 y 60.

– Frente a *lectio plena* (pág. 29), que es lo correcto, encontramos «lectio defectiva» (págs 32, 33 / 67, 36) y «lectio plena» (pág. 34).

– Algo similar al desorden de los colofones puede apreciarse en el texto inglés de las líneas 19 a 21 (pág. 60).

– En la página 40, nota 68, se cita incorrectamente a J. Fürst: donde dice «I-II 255», debería decir «3 vols., I 255».

– En mi opinión, se abusa de las comillas en toda la obra. Se usan, como en el caso precedente, en lugar de la preceptiva cursiva; también se emplean para enfatizar, para enmarcar la traducción de algún término, que según la norma debe hacerse con comillas simples; y, finalmente, para delimitar las citas textuales.

– Por otro lado, y lo que es más importante, la edición crítica y su traducción se hacen con criterios diferentes. Así, la traducción inglesa está excesivamente su-peditada al español.

En resumen, estimamos excesivas las numerosas erratas que se encuentran a lo largo de la obra. Unas más importantes, otras menos, quizás sean testigos indiscretos de un apresuramiento que no debe acompañar a una obra de investigación. La realidad es que con ello se empaña una edición crítica que debería haber servido para profundizar en los estudios de AIE en general, y del *Sefer Moznayim* en particular.– M.^a J. AZCÁRRAGA SERVET.

Raúl GONZÁLEZ SALINERO, *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*. Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense, 70.– Madrid: CSIC, 2003.– 294 págs.

A nadie le cabe duda de que, actualmente, el Dr. González Salinero es uno de los máximos especialistas en el mundo –e indudablemente en España– sobre el tema de las persecuciones y la polémica antijudía en la Antigüedad tardía. Varios libros y un buen número de artículos en revistas de primera fila avalan su producción científica en tal sentido. El último libro de este investigador tan infatigable como riguroso y exigente viene a ratificar lo dicho.

Esta vez, la figura en torno a la cual gira todo el discurso histórico es uno de los colosos del cristianismo antiguo, del cristianismo «clásico»: Jerónimo.

Jerónimo es un personaje singular en sí mismo, un *outsider* por mor de su fuerte personalidad, llena de contrastes, un hombre proteico; pero también es, sobre todo, un pensador y un intelectual de amplísima formación y de muy fe-

cunda producción. La tradición cristiana le tiene, con razón, como pilar fuerte de la Patrología occidental, latina, o por decirlo con otras palabras que ya connotan algo más: como uno de los forjadores de la ideología cristiana «canónica».

El cristianismo de los primeros siglos, como se sabe, «luchó a brazo partido contra el paganismo» (como dijo en su día con frase afortunada M. J. Vermaseren), porque era sin duda, al menos para mí, su principal enemigo. Pero también, en el siglo III y sobre todo en el IV, tuvo que desembarazarse del lastre judío, para perfilarse como religión no sólo distinta de la hebrea, sino opuesta. Este enfrentamiento institucional chocaba con la aceptación canónica de fuentes comunes, que eran, obviamente, «repensadas por los intelectuales cristianos», y es en este repensar la esencia del cristianismo con vocación ecuménica (*Rethinking Christianity*) donde surgen las contradicciones, frecuentes en las obras del propio Jerónimo, y de muchos otros, y es el caldo de cultivo, por no decir el campo de batalla, donde crecieron controversias, disputas y hasta odios «antijudíos». En el caso de Jerónimo, hablamos de una batalla intelectual que tiene como trofeo la defensa de la Biblia cristiana que «se apropia» de la hebrea. Las polémicas antijudías en Jerónimo son excusas para apropiarse de la *Hebraica veritas* en favor de un cristianismo tan ferviente como intransigente en esos tiempos. Jerónimo esgrime la palabra contra los judíos. Otros pusieron los cuchillos.

Efectivamente, como indica N. FERNÁNDEZ MARCOS en el prólogo del libro, Jerónimo no escribió un *Adversus Iudaeos*, como hicieron, en cambio, muchos otros polemistas y apologistas cristianos. Sin embargo, este libro viene a decirnos que muy bien podía haberlo escrito, porque, indudablemente, el pensamiento jeronimiano, sus mimbres, son profundamente antijudíos. El gran mérito de este

libro es sacar a la luz esta realidad, tras muchísimas horas de paciente lectura y de investigación. Puede decirse, en tono un poco coloquial aunque contundente, que González Salinero ha desenmascarado en este trabajo la xenofobia de Jerónimo. Un desenmascaramiento que el autor ha ido haciendo sistemáticamente como un detective que hurga en las fuentes antiguas para expurgarlas, aislarlas en lo esencial, y cotejarlas con la historiografía más reciente. Los elencos de fuentes patrísticas, bíblicas y rabínicas (págs. 221-229) y su utilización (págs. 271-285), así como la abundante y minuciosa bibliografía (págs. 233-262), indican por sí mismas la altura de esta investigación.

El libro se estructura en seis grandes capítulos: I: «Las etapas del aprendizaje»; II: «*Hebraica veritas* y apología antijudía»; III: «*Deutérosis* judía y exégesis cristiana»; IV: «La victoria cristiana: ruina y destrucción del judaísmo»; V: «La infiltración judía en el cristianismo»; VI: «Al margen de la exégesis: la influencia ascética en la polémica».

Son los vértices que marcan el campo de la experiencia vital y del discurso antijudío de Jerónimo. Con la expresión «experiencia vital» quiero decir que Jerónimo –al menos yo lo percibo así tras la lectura de este libro– concebía la fe hebrea como un organismo vivo, que fue capaz por sí misma –en esto pone el empeño Jerónimo– de autodestruirse por su fanatismo, o, yendo un poco más allá en las excusas jeronimianas, «merecer» tal castigo, a manos de quien sea. Basta citar, por ejemplo, la caída de Jerusalén a manos de los ejércitos de Tito, y la posterior «paganización» de la Ciudad Santa, una ciudad de Dios, llevada a cabo por Hadriano, que la convirtió en una Ciudad del Emperador (*Aelia Capitolina*). Lo que para un romano era un simple

cambio de rango administrativo de la ciudad, fue considerado, en el plano de la religión, una profanación y una catástrofe inconmensurable. La destrucción del Templo de Jerusalén el 10 de agosto del año 70 supuso un *mea culpa* para los judíos, que los polemistas como Jerónimo recuerdan con nula inocencia con la finalidad de hurgar en la herida (pág. 147), aunque en realidad ese mismo sentimiento está ya expresado meridianamente por Flavio Josefo, quien al narrar el episodio dice: «Por la noche el fuego se intensificó y, el día ocho del mes de *gorpaios*, Jerusalén se levantó en llamas. Esta ciudad habría sido totalmente envidiable si hubiera disfrutado desde su fundación de tantos bienes como desgracias padeció durante su asedio. Sin embargo, ella mereció tan grandes infortunios no por otro motivo que por haber engendrado la generación que le ha ocasionado su propia ruina» (Fl. Jos., *Bell. Iud.*, VI, 408). Ruina física y ruina moral del símbolo, y de la fe misma, que el cristianismo se arroga el derecho de heredar (o usurpar) selectivamente, tomando lo bueno y condenando lo que no le interesa, a los propios judíos y a su conducta secularmente «perversa» (*cf.* págs. 121 ss.).

El discurso de Jerónimo es el discurso de un vencedor, adalid de su religión. Y en efecto así nos presenta González Salinero el resultado de la polémica: un cristianismo campeón, heredero de un *Verus Israel* (págs. 157 ss.), tan intransigente como los judíos a los que condena por su intransigencia (véase, por ejemplo, el llamado «incidente de Antioquía» estudiado en págs. 189 ss., a propósito de *Gal. 2*, 11-14).

Igual que los emperadores cristianos mandaron destruir o «convertir» templos paganos, así, en el plano de la po-

lémica religiosa intelectual, la *Ecclesia* engulló a la *Sinagoga*, reduciéndola casi a la clandestinidad. Y, por supuesto, apartándola *de lege* de cualquier intento de protagonismo o de misión a gran escala que hubieran convertido a la fe judía –pero más todavía a los judíos– en encarnizados enemigos de la triunfante fe de Cristo.

La urdimbre de este enfrentamiento u oposición de Jerónimo al credo hebraico, expuesto y analizado en sus mínimos detalles, es lo que González Salinero nos da en este libro. Libro absolutamente recomendable para quienes gusten sumergirse con inteligencia en una polémica antigua, pero a la vez moderna por cuanto aquella representa de «niveles de intolerancia» ideológica y étnica, que esconden en muchos casos simple y llanamente una lucha por el poder. La obra es también de lectura inexcusable para quienes buscan verdades y realidades –que se me antojan no dogmáticas en esta ocasión– que conciernen a la historia de los judíos, la cual, a pesar de lo mucho que se ha escrito sobre ella, parece susceptible de ser completada y mejorada con nuevas investigaciones. Y he aquí el ejemplo.– S. PEREA YÉBENES.

Israel J. KATZ - M. Mitchell SERELS (eds.), *Studies on the History of Portuguese Jews from Their Expulsion in 1497 through Their Dispersion.* – New York: Sepher-Hermon Press, Inc. for The American Society of Sephardic Studies, 2000.– VI + 232 págs.

El presente volumen, que recoge doce trabajos de carácter fundamentalmente historiográfico, está dividido en dos epígrafes: I. «El trans fondo peninsular», y II. «La diáspora». La obra fue concebida en conmemoración del quin-

to centenario del edicto de expulsión de los judíos de Portugal en 1497, y en un gesto de reconciliación entre los descendientes de aquellos judíos forzados a la conversión y al destierro y el Portugal de hoy, como queda patente en la respuesta de los editores a la propuesta del Prof. David F. Altabé de publicar este libro. La iniciativa partió del acto de reencuentro celebrado en Lisboa el 5 de diciembre de 1996 en la Sinagoga de Lisboa, al que acudieron el presidente de Portugal, el gran rabino de Francia René-Samuel Sirat, distinguidas personalidades israelíes y representantes de las comunidades judías francesas y portuguesas.

En el libro se realiza un repaso de la historia de los judíos y conversos portugueses desde aquel desacertado edicto que culminó el proceso final de desencuentro en 1497, hasta 1997, un período de quinientos años sobre el que, desde distintas plataformas metodológicas, autores de Brasil, Inglaterra, Portugal, Suiza, Rusia y los Estados Unidos estudian el tema de los convertidos a la fe cristiana procedentes del judaísmo. Se trata de un tema que es de relativamente reciente «descubrimiento» en la «publicística» portuguesa moderna, en la que mantiene vigente su actualidad. Comienza con el breve prólogo de los editores (págs. III-IV), seguido de una dedicatoria a Rachel Israel Dalven, uno de los fundadores de la American Society of Sephardic Studies, tercera presidenta de la misma y editora emérita de *The Sephardi Scholar* (págs. V-VI), y el emocionante discurso del gran rabino de Francia (págs. 1-4).

En la primera parte del libro, «El transfondo peninsular», María José FERRO TAVARES («The Portuguese Jews after Baptism» [págs. 7-28]) estudia el caso de varias familias de cristianos nuevos portugueses, tratando de docu-

mentar el drama de su doble vida como cristianos de cara al exterior y como judíos en secreto. Sometidos a la presión que sobre ellos ejercían sus vecinos cristianos nuevos y la Inquisición, podían lograr la libertad religiosa que anhelaban a cambio de abandonar la tierra que les vio nacer. Michael ALPERT («A 'Crypto-Christian' before the Toledo Inquisition» [págs. 29-34]) examina el apasionante caso del mercenario español Manuel San Vicente, quien después de haber caído prisionero en manos de los turcos, vendido como esclavo y acogido por una familia de judíos originarios de la Península Ibérica, fue a parar ante el tribunal de la Inquisición en Toledo, donde, para conseguir felizmente la absolución, confesó haber sido circuncidado y practicado otros ritos judaicos. Samuel G. ARMISTEAD («History and Traditional Narrative: The Judeo-Spanish Ballad of *The Exile of the Jews from Portugal*», with musical transcriptions and commentary by Israel J. Katz [págs. 35-53]) analiza una extraordinaria composición poética sefardí de carácter lírico en estrofas de rima variada, titulada «La expulsión de los judíos de Portugal», cuyos autores se refieren sencilla y melódicamente a la dramática condición que Isabel, hija de los Reyes Católicos, impuso como indispensable para casarse con el rey Manuel de Portugal. La condición de que se expulsara a los judíos del reino y otros malos tratos a los judíos fue, según esta balada, la causa de las desgracias acaecidas a los monarcas españoles y portugueses y a sus descendientes. David BANON («Exégèse et histoire selon Rabbi Abraham Saba – l'expulsé réexpulsé» [págs. 55-72]) enumera las obras exegeticas de este rabino y médico, que vivió la expulsión general de España y el exilio de Portugal. Ambos acontecimientos marcan profundamente sus

comentarios bíblicos, en los que inserta un vivo reflejo de los hechos, sin tener reparos en llamarse a sí mismo «víctima de dos expulsiones» en el colofón a su comentario (*Seror ha-Hayim*) del tratado mišnaico *Abot*. Leandro RODRÍGUEZ («Los judíos del silencio en la Península Ibérica: Los Marranos. *Don Quijote de la Mancha*» [págs. 73-104]) narra la larga experiencia del criptojudáismo, un fenómeno social que en la Península Ibérica dio lugar al acoso y a la exclusión de los «cristianos nuevos» por parte de los que se decían cristianos por los cuatro costados. Destaca cómo el silencio fue un medio eficaz para paliar dicho acoso y de qué manera, gracias al mismo, la familia de Miguel de Cervantes Saavedra, autor de *Don Quijote*, pudo venir o volver a España.

En la segunda parte del libro, «La diáspora», Anita NOVINSKY («A Critical Approach to the Historiography of *Marranos* in the Light of New Documents» [págs. 107-118]) describe las variedades del fenómeno *converso* en la Península Ibérica y en Brasil. A partir del examen de fuentes de primera mano hace una revisión del heterogéneo «marranismo» en Brasil, y se aproxima a los conceptos «sub-marranismo» y «post-marranismo» propuestos por el filósofo francés Edgar Morin. Su conclusión es que el ser «criptojudío» en Portugal o en Brasil durante los siglos XVI-XVIII abarca no sólo el seguir el judaísmo tradicional o sus costumbres, sino que se trata de un concepto más amplio vinculado a la definición general del ser judío. David F. ALTABÉ («The Portuguese Jews of Salonica» [págs. 119-124]) pone al descubierto el llamativo número de judíos portugueses que, con la presión y las conversiones en masa en Portugal, antes y después de 1497, llegaron a

afincarse en Salónica, donde constituyeron una comunidad de gran importancia con su núcleo organizativo y su propia asociación, ya fuera para absorber a nuevos inmigrantes en sus filas o por otros motivos. Enumera las grandes sinagogas que fundaron con sus genuinos apelativos, entre ellas la de Lisboa, «mangrana», la de Portugal, «calavassa», la de los Yahia, «guerim», etc., y también incluye palabras portuguesas que introdujeron en el judeoespañol o lengua sefardí: *ainda*, *apanhar*, *burako*, *preto*, etc. Eugene COOPERMAN («Portuguese *Conversos* and Jews and Their Trade Relations between the New and Old Worlds» [págs. 125-164]) explora a fondo la contribución de judíos y conversos portugueses a la colonización del Nuevo Continente, con especial atención a las redes de comercio que establecieron con él Europa y las importantes familias involucradas en el mismo, entre ellas los Teixeira, Fernandes, Castelli, Vega y otras. Gracias a las relaciones comerciales que instituyeron, fueron introducidos en el mercado europeo diversos productos desconocidos, como el cacao y la vainilla. Su conocimiento de lenguas propició el comercio colonial, más allá de los puertos peninsulares, con los centros mercantiles noreuropeos, es decir, con los puertos de Inglaterra, Holanda, Alemania y Suecia. Alla MARKOVA y Oleg VINOGRADOV («Tsar Peter I the Great and the Sephardic Jews» [págs. 165-174]) tratan de las relaciones creadas entre el emperador de Rusia Pedro I el Grande (1682-1715) y los judíos portugueses que tuvo la oportunidad de conocer durante sus visitas a Holanda. El resultado de dichos encuentros fueron los nombramientos de éstos para varios puestos oficiales en el imperio del zar (Antonio Nunes Ribeira Sanches, médico de la corte; António de

Viera, general adjunto y jefe de la policía moscovita; Jan Acosta, animador en la corte imperial, y otros). El zar también adquirió obras de arte de António Seba para su palacio de verano, convertido posteriormente en museo. Ambrosio B. PERES («Judaism in the Amazon Jungle» [págs. 175-183]) ofrece el testimonio vivo de judíos marroquíes que en la segunda década del siglo XVIII buscaron refugio en una región inhóspita de la jungla amazónica llamada Amazonia, de la que posteriormente pasaron a integrarse en la sociedad brasileña. Los miembros de este grupo procedían de las comunidades de Tánger, Tetuán, Rabat, y también de Gibraltar, llegados desde Ceuta. El autor trata de resolver el enigma de las razones que condujeron a estos judíos a asentarse en la jungla de Brasil en lugar de dirigirse a un país europeo o a otros lugares más habitables del atractivo Nuevo Continente. Estos sefardíes de Marruecos gozaron de libertad de culto y del respeto de sus vecinos indígenas, a los que correspondieron con generosidad, lealtad y humildad. Manuel Augusto RODRIGUES («Os Judeus Portugueses em 500 anos de Diáspora (1497-1997): Herança de uma Nação, Esperança de um Povo» [págs. 185-192]) ofrece un breve sumario del pasado histórico y la herencia cultural de los judíos portugueses durante quinientos años. Tras las conversiones en masa de 1497 y las posteriores emigraciones, los judeoconvertos portugueses se dispersaron por distintos países, creando con ello un exilio dentro de la diáspora judía ya existente. Influidos por esas nuevas condiciones, los *membros da Nação*, o «miembros de la Nación hispano-portuguesa», desarrollaron nuevos valores históricos y culturales que, a su vez, ejercieron un influjo sobre la sociedad circundante. M. Mitchell SERELS («The Two

Thousand Missing Portuguese-Jewish Children» [págs. 193-200]) reexamina las fuentes históricas y literarias que narran la tragedia de los dos mil niños judíos que, en 1493, arrancados del seno de sus familias, fueron deportados a la isla de São Tomé, en la costa occidental del continente africano, con el fin de que poblaran la isla e incrementaran el cultivo de la caña de azúcar en plantaciones e ingenios de azúcar. Prescindiendo de la discusión topográfica que suscitan algunas de las fuentes aducidas, la vida no fue fácil para nadie en aquellos lugares, y mucho menos para estos niños. Según los cronistas judíos, la mayor parte de ellos moriría consumida por las enfermedades o devorada por los cocodrilos y otros animales salvajes.

Los trabajos incluidos en este libro ponen de manifiesto el pasado de judíos y judeoconvertos portugueses –sin temor a desvelar el lado más oscuro de lo sucedido–, pero también van más allá al brindar reflexiones que abundan en las cuestiones tratadas con lucidez, aunque algunos autores, lamentablemente, sean parcos en exceso. Pero todos ellos contribuyen a que se haga realidad la esperanza expresada por los editores en su plan de trabajo: que se conozcan los avatares sufridos por los judíos portugueses en los albores del edicto de expulsión, los sufrimientos y el destierro de los convertidos en masa y la diáspora de los mismos hasta el siglo XVIII. Sin duda, los acontecimientos narrados fluyen, pasan delante de nuestros ojos, buscan e invitan a la reflexión. El libro está profusamente acompañado de mapas, planos y fotografías que ilustran los estudios, y de índices (general [págs. 201-212], onomástico [págs. 219-224] y toponímico [págs. 213-218]), que facilitan al lector su manejo, proveyéndole además de un registro por orden alfabético de las comu-

nidades judías en el Portugal del siglo XV (págs. 225-226), que se pueden localizar en el mapa expuesto al comienzo del libro (pág. 6). En definitiva, se trata de un interesante y bien editado conjunto de ponencias que pone de manifiesto la cercanía entre el Portugal actual y su pasado judío.— M. ORFALI.

Michel REMAUD, *À cause des Pères. Le «Mérite des Pères» dans la tradition juive*. Collection de la Revue des Études Juives.— Paris - Louvain: Peeters, 1997.— 367 págs.

Este libro es plasmación impresa de un trabajo de tesis doctoral presentado en el *Institut Catholique* de París bajo la dirección del profesor M. Charles Perrot y recogido en la *Collection de la Revue des Études Juives*, la misma que en las últimas décadas ha publicado títulos como *Homage à Georges Vajda* (1980), *Études Samaritaines* (1988), *Histoire de la Langue Hébraïque* de M. HADAS-LEBEL (1994), y una larga serie de trabajos sobre la historia del judaísmo y los judíos en Francia. Como serie editorial es sin duda representativa de una buena parte de los estudios judíos que se realizan en Francia, y su comité científico es exigente en la selección de las obras que se publican.

Por ello, no es de extrañar que a este trabajo de Remaud podamos aplicarle favorables calificativos. Es extenso, pero no largo; bien estructurado, progresivo en el razonamiento y resuelto en la demostración de sus tesis, que son básicamente tres: 1) la expresión בְּכֹחַ אֲבוֹת, sin perder nunca del todo su referencia a las actitudes y a los hechos meritorios y virtuosos de los patriarcas, significa en muchas ocasiones simplemente «a causa de», lo cual ya está anunciado en el título; 2) los textos targúmicos como precedente y la litur-

gia sinagoga al final del camino sirven de marco al uso de esta expresión en la producción hagádica; 3) el neotestamentario διὰ τοῦς πατέρας de la epístola a los Romanos (11,28) puede perfectamente sostener tras de sí la misma expresión, sin por ello poner en cuestión la teología paulina.

Como todo trabajo textual que se precie, comienza analizando de forma exhaustiva el valor semántico y la evolución histórica de los vocablos: su uso/no uso en el texto bíblico, su plasmación en las versiones griegas y latinas y la multiplicidad de sus significados en la literatura rabínica, con el acierto de incluir en ella, aunque en secciones distintas, los *targumin* y la liturgia sinagoga.

Entra después a tratar el «mérito de los patriarcas», sus aspectos teológicos y su concreción en las citas y referencias a cada uno de ellos, Abraham, Isaac y Jacob, y a los tres en conjunto, ampliando el fondo documental a obras no propiamente hagádicas, entre las que se incluyen los Apócrifos judíos, Filón y Josefo, entre otros. También amplía el círculo de los personajes «meritorios» con Moisés, Aarón y Miriam, así como con «los reyes de Israel». Como en casi todos los planteamientos del pensamiento rabínico, también en este hay lugar para la controversia, y M. Remaud nos dejará constancia de los lugares en que se discute el valor del mérito de los patriarcas.

Puesto que las referencias tienen mucho que ver con el perdón y la fidelidad misericordiosa de Dios, la incursión litúrgica se centra en los textos que se utilizan durante los *yamim norá'im* del mes de *Tišrî*. Resulta especialmente iluminadora la presentación en columna paralela de los textos del *musaf* de *Roš ha-šanah* y *Génesis Rabbah* 56,10 (pág. 268).

La reflexión teológica sobre mérito personal o colectivo y redención (para el Cristianismo, redención en y por Jesucristo) estará de nuevo presente en el anexo dedicado al análisis de Rom 11,28. Hace aquí un recorrido sobre las variadas posiciones teológicas a lo largo de la historia del cristianismo, Santos Padres, «escolástica» y moderna teología, apartándose básicamente de esta última al demostrar que la referencia a los «padres» y a sus méritos está más cerca del reconocimiento de la gratuidad de la elección y de la salvación que de los polémicos planteamientos de la Reforma / Contrarreforma, todavía presentes en muchos de los modernos comentarios.

Editar un texto con abundantes citas en hebreo es siempre complicado, y ha sido satisfactoriamente resuelto en este caso. Sin embargo, alguna errata se ha producido: por ejemplo, ממותא en vez de ממהות (pág. 9), o זבאי en vez de זכאי (pág. 27).

El texto viene acompañado de una gran cantidad de notas explicativas y referenciales que ponen en la mano del lector una importantísima información general sobre el mundo rabínico.— L.-F. GIRÓN BLANC.

Tova ROSEN.— *Unveiling Eve. Reading Gender in Medieval Hebrew Literature. Jewish Culture and Contexts.*— Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 2003.— 264 págs.

Si bien es verdad que, en sentido general, es muy difícil encontrar voces femeninas en fuentes premodernas, ello es particularmente cierto en el caso concreto de la literatura hebrea medieval, un terreno predominantemente masculino. Los textos hebreos documentan la presencia de las mujeres,

pero es siempre un hombre, el autor, quien en el mejor de los casos media entre ellas y el lector y, en el peor, las condena al silencio. En *Unveiling Eve. Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, Tova Rosen rescata las muy escasas voces de mujer que las fuentes transmiten e interpreta sus silencios. El libro de Rosen es absolutamente único en su género, en cuanto que aplica por primera vez una metodología feminista al canon literario hebreo medieval.

El primer capítulo del libro esboza brevemente el contexto histórico en el que se inscriben las fuentes, repasa la brevísima lista de escritoras judías medievales conocidas, identifica los estereotipos con los que se representa a las mujeres y apunta los defectos más comunes en análisis literarios relacionados con el tema y, no por casualidad, escritos en su mayoría por hombres. El resto del libro sigue un orden cronológico, atendiendo siempre a la evolución de los géneros literarios. Se puede dividir, así, en dos secciones distintas: los capítulos II-IV están dedicados a la poesía hebrea andalusí; los capítulos V-X abordan obras de prosa literaria escritas en la España cristiana.

En el capítulo II, «Gazing at the Gazelle», Rosen examina la muy estereotipada relación que se establece entre el amante y la amada en poesía amorosa. En este contexto, el amante/poeta se confiesa indefenso, desvalido, a merced de un bellissimo, y a la vez peligroso, objeto de deseo. Rosen, que entiende esa relación como un monólogo masculino, pone de relieve que tras la superficial reverencia y admiración que el autor siente por su amada, lo que de verdad esconde es una firme defensa de su papel como amante y su habilidad como poeta. Los dos capítulos siguientes, «Veils and Wiles» y

«Poor Soul, Pure Soul», reconstruyen el origen y evolución histórica de dos tropos: el primero de ellos identifica la poesía con lo femenino; el segundo establece una estrecha relación entre lo femenino y el alma. Según Rosen, la asociación entre la imagen de la mujer –bella y sin embargo traicionera– y la poesía –de forma hermosa pero de contenido falso– se acentúa a partir del siglo XIII a consecuencia de una corriente racionalista misógina que se remonta a Maimónides. El segundo tropo, aquel donde lo femenino y el alma convergen, deriva por su parte de fuentes neoplatónicas en las que el alma se concibe esclavizada al cuerpo y a sus impurezas, pero a la vez deseosa de unirse al intelecto.

La segunda parte del libro «diseciona» la estructura narrativa de varias novelas y maqamas hebreas escritas entre los siglos XIII y XIV. El capítulo quinto, «Domesticating the Enemy», presenta las distintas actitudes que las fuentes hebreas muestran hacia el matrimonio. El capítulo sexto, «Among Men», aborda aspectos relacionados con la homosexualidad. El séptimo, «Clothes Reading», ofrece varios ejemplos de travestismo. El octavo y último capítulo, «Circumcised Cinderella», examina en detalle la historia de un hombre que dice soñar con ser mujer. Lo realmente interesante en esta segunda parte del libro es que la autora no sólo presenta los temas analizados –matrimonio, homosexualidad, travestismo y transexualidad– como elementos temáticos. El conflicto latente en todos ellos tiene, en su opinión, un correlato exacto en el propio estilo y estructura de la maqama, un género literario ambivalente, que desdibuja todo tipo de fronteras y barreras entre categorías literarias, género que Rosen describe

como «producto de intercambio entre hombres». Más aún, si por un lado los elementos temáticos se corresponden con elementos formales y estructurales, estos últimos, a su vez, delatan tensiones sociales.

En el conjunto del material documental a partir del cual se puede reconstruir el mundo de las mujeres medievales, la poesía y la prosa poética ocupan un lugar de excepción. Sin embargo, a la hora de analizar fuentes literarias, el historiador se suele confesar desbordado por el elevadísimo número de estereotipos y clichés con los que se encuentra. Con frecuencia, el crítico literario no se ve mejor equipado para enfrentarse con las dificultades que presentan los textos. La actitud más común sigue siendo la de salvar información, tratando en lo posible de evitar las exageraciones y excesos retóricos de las fuentes. En este libro, Tova Rosen parte de una premisa radicalmente distinta. En su opinión, es imposible analizar material literario sin tener en cuenta antes los principios por los que se rige la retórica. Así, en vez de evitar el estereotipo, Rosen lo identifica y deconstruye. Se sirve para ello de la metodología que las más recientes tendencias filosóficas, psicológicas y sobre todo feministas le proporcionan. La crítica feminista del texto se ha estado aplicando con éxito en muchos otros campos desde hace años, pero esta es la primera vez que se usa como instrumento explicativo en el campo de la literatura hebrea medieval.

El análisis que Rosen plantea parte, pues, de aislar las imágenes que representan a las mujeres y exponer los principios androcéntricos que las crearon. Una vez aisladas, esas imágenes son re-incorporadas en los varios con-

textos a los que pertenecen: en primer lugar, la autora los interpreta en el contexto de la literatura, filosofía y hermenéutica judías; en segundo lugar, dentro del más amplio marco del mundo intelectual árabe y romance; finalmente, en relación al contexto histórico y social de las tres culturas peninsulares. Da con ello una lección magistral de análisis literario. La correlación que establece entre contenido, forma y contexto demuestra que los tópicos con los que se describe a la mujer, lejos de utilizarse de forma aleatoria, con un único fin humorístico, están culturalmente contruidos.

Unveiling Eve no se dirige necesariamente a un público especializado. Rosen pone por primera vez a disposición de sus lectores una gran variedad de textos hebreos medievales en impecable y cuidadísima traducción inglesa. Consigue, además, acortar distancias entre la tradición literaria medieval hebrea y la anglosajona, apuntando continuos paralelos y contrastes entre ambas. En círculos académicos el libro será de gran utilidad, tanto para historiadores de la literatura que llevan años utilizando modelos de crítica literaria feminista en otros campos, como para quienes se ocupan específicamente de la literatura medieval hebrea. Todos cuantos se interesan en temas de representación sabrán valorar en su justa medida el sofisticado análisis literario que se les ofrece. Quienes, por otra parte, crean que aplicar modernas teorías feministas al canon medieval es anacrónico, pueden estar tranquilos. En este caso, la interpretación feminista del texto tiene siempre en cuenta el público al que iba dirigido ese texto y la recepción del mismo en su contexto original. En su conjunto, el libro reseñado es fascinante por las preguntas

que plantea, pero lo es aún más por las respuestas que ofrece.— E. ALFONSO.

Alexander SAMELY, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*, Oxford - New York: Oxford University Press, 2002.— 481 págs.

La necesidad de estudiar los procedimientos hermenéuticos independientemente de su adscripción a las listas tradicionales (7 reglas de R. Hillel, 13 de R. Yismael y 32 de R. Eliézer), que son una mera compilación de algunos de los que se utilizaban en la época, es comúnmente aceptada por todos los investigadores del entorno de los estudios rabínicos. Esta necesidad se refleja en la proliferación de trabajos dedicados al estudio del funcionamiento de una regla concreta. Sin embargo, obras que presenten el análisis sistemático de los recursos empleados en una obra rabínica, como el que nos ofrece este libro, son más bien escasos, aunque igual de necesarios. Precisamente por eso, es justo dar la bienvenida a un libro que contribuye a subsanar esa deficiencia y cuyo propósito es, en palabras del autor, «ofrecer una descripción comprensible y unificada de la hermenéutica rabínica» (pág. 28), centrada en su uso en la Misná.

Para ello analiza todos los pasajes de la Misná que contienen explícitamente un versículo de la Escritura o una alusión a ella. El método propuesto por el autor para la descripción de los diferentes recursos hermenéuticos se caracteriza por que rompe el discurso en unidades y define cada procedimiento como un todo. Más de cien recursos son identificados y definidos y, al menos, un ejemplo ilustrativo de cada uno de ellos es ofrecido en traducción. Aunque no todos aparecen mencionados en su libro, sí lo están en su base de datos, instrumento imprescindible

en este tipo de trabajos por el gran número de información que se maneja.

Esta base de datos contiene más de seiscientos fichas y la descripción amplia de los distintos campos que recoge cada una de ellas. Se puede consultar en su totalidad en internet (<http://www.art.man.ac.uk/MES/samely>), aunque desafortunadamente la terminología y el lema bíblico, ambos en caracteres hebreos, no se pueden visualizar en esta versión. Hay que destacar que su diseño constituye en sí un trabajo de investigación por el grado de abstracción que implica.

Pero, además, la metodología expuesta en la obra tiene un objetivo que la trasciende: pretende ser un modelo metodológico para todos los procedimientos hermenéuticos en general, con miras a hacerlo extensivo a otros documentos rabínicos.

Estos objetivos y otros secundarios, una explicación detallada del método seguido y un resumen del contenido del libro se ofrecen en el capítulo I, de gran importancia para entender esta obra. En él, además, se recoge un interesante debate sobre cómo denominar los procedimientos hermenéuticos. El autor prefiere llamarlos «recursos» en lugar de «métodos», «técnicas» o «reglas», por considerar que estos términos tienen fuertes connotaciones de instrumentalización. Por este motivo, utiliza en la descripción las categorías descriptivas de lingüistas, filósofos y hermeneutas contemporáneos, desmarcándose de la terminología rabínica. Tampoco emplea en su estudio las listas tradicionales que, como parte de la teoría rabínica, están fuera de su estudio, centrado en la aplicación práctica de los recursos. Sin embargo, sí recoge los estudios existentes sobre ellas (págs. 26-28).

Estas dos decisiones son, en mi opinión, las más discutibles. Sin dejar de reconocer el enfoque novedoso y el que la elección de un método es siempre una opción personal, no puedo dejar de manifestar mi desacuerdo con ellos. Si bien coincido con él en los problemas que encierra el empleo de nombres como «métodos», «técnicas» o «reglas», y en el encasillamiento y visión unitaria que transmiten dichas listas, creo que la exclusión en el estudio de la terminología rabínica y de las listas no soluciona estos problemas. Por el contrario, los incrementa. Las escasas referencias a ambas dificultan la comprensión de los recursos y ejemplos e impiden valorar el alcance de las nuevas aportaciones respecto a lo ya existente. En el caso de la terminología, además, dificulta ver la relación entre término y método, relación que puede contribuir a determinar diferentes tipos de un mismo recurso. El propio autor reconoce que su metodología no resuelve los problemas antiguos y sí contribuye a crear otros nuevos (pág. 397).

En este capítulo inicial también se recogen las explicaciones para entender el nombre dado a los recursos y el significado de los números y otros signos (griegos y matemáticos) que aparecen con ellos, pero de forma breve y no exhaustiva. Para obtener una explicación más detallada es necesario recurrir a lo expuesto en el apéndice I (págs. 399-418), donde se ofrece además la lista, en orden sistemático, de todos los recursos según su familia, con la definición, el número de veces que ocurre dicho recurso en la Misná y la página del libro en la que aparece. Debido a su utilidad, creo que hubiera sido conveniente que el contenido de dicho apéndice se hubiera incluido en el presente capítulo.

La explicación de algunos de los símbolos utilizados para consignar información ofrece problemas. Para que la correlación entre un signo y un significado funcione, ésta debe ser clara y unívoca, es decir, que exista un signo por cada definición y viceversa, que cada definición esté representada por un signo. Sin embargo, son numerosos los casos en los que un mismo signo tiene un doble uso, por ejemplo, los corchetes que pueden indicar que un recurso no aparece en la Misná (pág. 379) y también que hay dudas en determinar qué recurso se aplica (pág. 401); o el segundo dígito, que se utiliza para indicar diferentes subtipos de un recurso, pero que en cuatro familias (*extension, redundancy, difference y norm*) tiene la función de producir un nuevo tipo de recursos; o el asterisco, que se utiliza en el caso que acabo de mencionar para señalar un nuevo tipo, y delante del nombre de un recurso para indicar que éste aparece sólo una vez en la Misná. También se encuentra el ejemplo contrario: la misma información se expresa mediante varios signos diferentes. Así, para consignar dudas en relación a la adscripción de un recurso, se puede utilizar el signo de interrogación, los corchetes o el uso de las palabras «o» y «alternativamente» (pág. 419).

Respecto a los huecos numéricos que existen en algunas familias, el autor explica que esos dígitos se han reservado para encuadrar las posibles variaciones que se encuentren en otros trabajos rabínicos. Sin embargo, en el caso de la familia *word*, hay dos subtipos, 6.1 y 6.2, sin que exista el tipo general 6 (pág. 402), o en la familia *opposition*, donde el primer subtipo es 1.3 sin que exista 1.2 (pág. 403). Según esto, ¿hay que suponer que el autor ya tiene localizados y definidos esos tipos y sub-

tipos, pero no los da porque no se encuentran en la Misná? Y puesto que según él cada definición va unida a un nombre, pero es independiente de lo que significa ese nombre, ¿no hubiera sido más sencillo añadir números correlativos cuando se encontrasen otros recursos?

En los capítulos siguientes se definen, ilustran y explican todos los recursos identificados de acuerdo con estas premisas. Los problemas que he detectado en cada capítulo son innumerables y su pormenorización excedería con mucho la finalidad y extensión de una reseña.

Como es lógico, las dificultades señaladas con respecto a los planteamientos metodológicos expuestos en el capítulo I afectan al contenido del resto de los capítulos, y en ellos se aprecian mejor sus inconsistencias.

Pese a que el autor había dicho en ese capítulo que no iba a seguir la terminología rabínica ni a usar las listas tradicionales en su estudio, las referencias a ambas son numerosas en casi todos los capítulos. Las alusiones a las listas tradicionales suelen aparecer en las definiciones de los recursos, cuando éstos se corresponden, total o parcialmente, con alguna de las reglas. Las referencias a la terminología rabínica son menos sistemáticas. Por un lado, el autor menciona esta terminología cuando está ausente o aparece en los ejemplos de la Misná que analiza, como en el caso del término *gēzerâ sawâ*, que se encuentra una sola vez en la Misná (pág. 218); y por otro, hace alusiones a nivel teórico, es decir, al nombre y a la definición estándar que reciben las reglas en la literatura rabínica, como en el caso de *mašal* (pág. 126) o *qal wa-homer* (pág. 176).

La exposición de los recursos en los diferentes capítulos dista mucho del orden y la lógica que presenta la lista de

todos ellos, según su familia, que se ofrece en el apéndice I. Si bien en cada capítulo hay una familia de recursos que predomina, normalmente se encuentran también recursos de otras familias, hasta cuatro diferentes, que inciden total o parcialmente en el procedimiento que se describe. Igualmente, un mismo recurso es traído a colación en diferentes capítulos cuando alguno de sus desarrollos está relacionado con lo que se explica en ese momento. En principio, esta falta de orden es consecuencia de la complejidad que muestran los recursos, en los cuales raramente se encuentra una sola operación, característica que el autor quiere reflejar. Pero, en mi opinión, también está provocada por varias decisiones suyas, como son: a) la asignación de un nombre a cada definición sin tener relación con lo que significa ese nombre (pág. 399), que luego no cumple totalmente, como se puede apreciar en la mayoría de los recursos, en los que el nombre coincide con el método que el autor considera como principal (por ejemplo el fenómeno de la redundancia con la familia *redundancy* o el de analogía en la familia *analogy*); además, esta forma de citar impide apreciar las diferencias existentes entre los recursos de una misma familia cuando no va seguida de la definición; b) la concepción de los capítulos, muy amplios, sin una estructura común y algunos estrechamente relacionados entre sí, como II, III y IV, separados para estudiar algunas diferencias hermenéuticas del factor contexto (pág. 32).

Las definiciones dadas a algunos de los recursos son insatisfactorias, como el propio autor reconoce, por ejemplo en *E 5.5 (pág. 241), y las de los recursos que no se emplean en la Misná difíciles de comprobar.

También la clasificación de algunos recursos presenta problemas. La adscripción de la inferencia *a fortiori* a los recursos analógicos que A. Samely hace en el capítulo VII es, en mi opinión, inadecuada. El método analógico en este recurso es secundario, por lo que, sin caer en el exceso de considerarlo un calco del silogismo aristotélico, como se ha hecho tradicionalmente, creo que lo correcto es mantenerlo dentro de la categoría lógica, método principal en este recurso.

En la familia *grapheme*, A. Samely identifica cinco tipos, reconociendo que el número 3 y el 5 se corresponden con el término rabínico *'al tigrê*. Analizadas todas las definiciones, creo que no sólo estos dos, sino todos los casos de esta familia, se corresponden con este término. Por lo tanto, yo propondría un recurso general, que podría ser la pequeña definición sin número que él da en el apéndice I (pág. 406), y el resto como subtipos.

Finaliza el libro con dos apéndices, I y II (págs. 399-418 y 419-431), que son imprescindibles para poder seguir lo expuesto en el libro. Del contenido y utilidades del I ya hablé al inicio de la reseña; en el apéndice II se ofrece un extracto de la base de datos, con el listado de todas las unidades de interpretación de la Misná junto con su perfil.

También ofrece el ejemplo de una ficha de la base de datos tal como se ve en pantalla (pág. 432), un glosario de términos lingüísticos, rabínicos y otros especiales (págs. 433-435), una extensa bibliografía (págs. 436-456) y varios índices: de pasajes bíblicos y de otras literaturas citados (págs. 457-463), de autores (págs. 464-468), de materias y nombres (págs. 469-479), y, por último, de frases y términos hebreos (págs. 480-481).

En conclusión, es este un libro complejo y problemático, pero necesario para la evolución de los estudios de los recursos rabínicos.— E. MARTÍN CONTRERAS.

Shlomo SELA, *Abraham ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*. Brill's Series in Jewish Studies, 32.— Leiden - Boston: Brill, 2003.— 428 págs.

El Dr. Shlomo Sela, de la Universidad de Bar-Ilán en Israel, publicó en 1999 en hebreo su tesis doctoral con el título inglés *Astrology and Biblical Exegesis in Abraham ibn Ezra's Thought*, en la que analizaba las conexiones entre aquellos comentarios bíblicos de Ibn Ezra que tienen contenidos científicos y los tratados de ciencia de este autor. Se trata de una excelente obra que abordaba por primera vez de manera sistemática, global y amplia uno de los asuntos que más problemas había planteado a los investigadores de la exégesis de Ibn Ezra: cómo descifrar el sentido científico de algunos de sus comentarios. Además, el Dr. Sela relacionaba las teorías de Ibn Ezra con las de los autores clásicos en el campo de la astronomía y la astrología, como Claudio Ptolomeo, y con autores medievales, como Massallah o Abu Mashar. A raíz de este trabajo, el Dr. Sela publicó una serie de artículos en inglés y en español en los que profundizaba en algunos asuntos de la ciencia de Abraham ibn Ezra, como, por ejemplo, la evolución de su pensamiento científico y el estudio de la terminología científica desarrollada en hebreo por este autor.

Shlomo Sela, tal como él mismo indica en el prefacio y en la introducción, da a conocer ahora, en la obra que aquí reseñamos, los resultados de sus investigaciones publicadas en sus artículos anteriores,

y sobre todo en su libro en hebreo. Así pues, esta obra no aporta prácticamente ninguna novedad a las investigaciones que el autor había desarrollado, pero no cabe duda de que el público que no conoce la lengua hebrea y que está interesado en saber cuál ha sido el papel de este intelectual sefardí en el mundo de la ciencia recibirá el libro con buenos ojos.

La obra estudia la aportación de Abraham ibn Ezra a la ciencia medieval a través de sus tratados científicos y de sus obras exegéticas. A medio camino entre la ciencia del griego Ptolomeo y de la revolución copernicana, este sabio judío no contribuyó a la evolución de la ciencia con innovaciones importantes, ni mucho menos con cambios significativos con respecto a las teorías vigentes en su tiempo. Pero lo que Abraham ibn Ezra sí produjo fue una auténtica revolución cultural dentro del judaísmo al aportar a la mentalidad judía de la Edad Media el saber científico de la Antigüedad, sobre todo la astrología y la astronomía de Claudio Ptolomeo. El gran mérito de Ibn Ezra es haber sabido adaptar la ciencia griega al pensamiento judío y, sobre todo, haberla hecho compatible con la interpretación de la Biblia.

Una de las vías que utilizó Ibn Ezra para llevar a cabo este trasvase de conocimientos consistió en adaptar la terminología científica de su época, que él había conocido a través de las traducciones del griego al árabe, a la lengua hebrea y, más concretamente, al hebreo de la Biblia. El hebreo, que hasta ese momento era una lengua prácticamente relegada al ámbito religioso, se convierte en lengua científica. La intención que se esconde detrás es la de demostrar que las teorías científicas vigentes en la Edad Media estaban ya presentes en el texto bíblico, y que

corresponde al exegeta la tarea de desentrañarlas y darlas a conocer. Desde el punto de vista filológico, el análisis que Sela hace de cómo Ibn Ezra crea un lenguaje científico a partir de algunos términos bíblicos es una de las partes más importantes de sus investigaciones.

Sela demuestra una gran precisión y una absoluta meticulosidad a la hora de analizar hasta los más mínimos detalles las complicadas teorías astrológicas de Abraham ibn Ezra, como se puede observar, por ejemplo, en la tercera parte del libro, cuando analiza la introducción de la primera versión del *Sefer ha-Moladot*, donde Ibn Ezra menciona aquellos casos en que los juicios astrológicos de carácter universal invalidan los que anuncian acontecimientos que afectan única y exclusivamente al propio individuo. Como el mismo Sela indica, es en estas teorías donde Ibn Ezra muestra su mayor originalidad, porque es capaz de integrar conocimientos científicos con ideas religiosas, filosóficas y culturales.

Otro de los grandes méritos de la investigación de Sela es el enorme manejo de fuentes, tanto primarias como secundarias, y así lo corrobora la extensa bibliografía incluida al final del libro. No sólo utiliza todas las ediciones críticas de las obras de Ibn Ezra disponibles, sino que, en aquellos casos en los que no existe ningún tipo de edición, hace uso de los propios manuscritos. Sela incluye también en un apéndice los párrafos de los textos de Ibn Ezra, tanto en hebreo como en su traducción al inglés, en los que se ha basado para realizar sus investigaciones.

No cabe duda de que estamos ante una obra de gran valor científico, que será objeto de interés por parte de investigadores, historiadores de la ciencia, filósofos, lingüistas, exegetas y, en

general, de todos aquellos interesados en conocer el pensamiento judío medieval en sus múltiples y ricas facetas.— M. GÓMEZ ARANDA.

José Ángel ZAMORA, *La vid y el vino en Ugarit*. Banco de Datos Filológicos Semíticos Noroccidentales. Monografías 6.— Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.— XVII + 764 págs.

Con anterioridad a la edición de la obra que reseñamos, el tema del vino en el antiguo reino sirio de Ugarit había recibido la atención de L. MILANO, *Viticultura ed enologia nell'Asia Anteriore Antica dalle origini alla fine dell'Età del Bronzo* (Roma 1975), obra inédita (por tanto de difusión limitada) y ya superada, y de M. HELTZER, «Vineyards and Wine in Ugarit (Property and Distribution)», *Ugarit-Forschungen* 22 (1990) págs. 119-135, artículo deficiente en cuanto a metodología y resultados. El tema necesitaba un tratamiento científico y exhaustivo como el que presenta J. Á. Zamora.

La Introducción general de la obra se centra en la historia del vino y la viticultura en la Antigüedad, desde Siria a Egipto, pasando por Anatolia y toda la cuenca mediterránea. Capítulo de gran valor como introducción al objeto principal de investigación, pero también como información general para todo lector interesado en la historia del vino en la Antigüedad. El resto de la obra se estructura en cinco capítulos, según un esquema claro y lógico que progresa desde las cuestiones relacionadas con el cultivo de una viña hasta los aspectos relativos a la burocracia, administración, comercio e ideología del vino: «Las viñas» (cap. I), «La vid y sus frutos» (cap. II), «Vendimia y vinificación: el mosto, el vino, el vinagre» (cap. III), «La administración del vino:

almacenamiento y circulación» (cap. IV), «Usos del vino: consumo e ideología» (cap. V).

Los principales textos discutidos a lo largo de la investigación se presentan completos, en transcripción y traducción, seguidos de un detallado estudio textual. El autor combina con acierto el tratamiento epigráfico y filológico de los textos de Ugarit (tanto en lengua ugarítica como acadia) con los datos arqueológicos e históricos pertinentes. Buen ejemplo es el estudio que realiza de la medida de capacidad denominada *kd* (págs. 348-356). Los textos ugaríticos, en especial los de carácter administrativo, muestran que se trata de un tipo de recipiente empleado sobre todo para almacenar vino, pero no permiten conocer su capacidad exacta. El autor deduce con acierto que esa capacidad debe equivaler a un tipo de recipiente estándar extendido por el área aproximada de los testimonios lingüísticos del mismo en la época de los archivos de Ugarit; se trataría de la denominada «ánfora cananea», arqueológicamente bien atestiguada en Ugarit y equivalente a 10-12 litros.

La obra también permite avanzar en nuestro conocimiento de la naturaleza de los textos administrativos de Ugarit. Cada vez se subrayan más las relaciones existentes entre textos ugaríticos considerados de tipo administrativo y los rituales. La obra de Zamora proporciona buenos indicios en otra dirección, en la relación entre textos administrativos y documentos jurídicos. Esto se deduce de observaciones concretas de carácter prosopográfico que el autor menciona generalmente en nota, donde señala la probable mención de una misma persona (o personas) tanto en textos económicos como jurídicos (por ejemplo, en la pág. 85 n. 210), o

en la hipótesis que emite en la pág. 102 sobre la función que podrían desempeñar las listas que agrupan varias localidades y la relación que debía de existir entre documento jurídico y documentación administrativa catastral. Se trata de una vía rica en perspectivas.

Junto al lector orientalista, el libro será igualmente de interés para biblistas y especialistas del mundo clásico, tanto por la cantidad de citas bíblicas y clásicas que maneja el autor, como por la abundancia de comparaciones de tipo cultural que ofrece. Especialmente interesante para los biblistas resultará el capítulo dedicado al consumo e ideología del vino (cap. V), donde se estudia exhaustivamente el papel de la bebida en la religión cananea del Bronce Final. Véanse por ejemplo las consideraciones acerca de la ebriedad (págs. 539 ss.), o el apartado sobre el vino en el culto (págs. 609 ss.), donde se analiza el papel del vino en sacrificios y rituales y se abordan cuestiones como el vino y la muerte, el vino en relación con diversas divinidades (incluyendo el dios supremo 'Ilu) o las relaciones entre el vino, la sangre, la vida y la fertilidad. Aspectos de la religión cananea que serán igualmente de interés para el historiador de las religiones en general.

Abundantes mapas, planos y material iconográfico, siempre bien elegido y confeccionado, así como útiles tablas-resumen del contenido de los principales textos que se estudian, completan la obra. El volumen se cierra con una extensa bibliografía y completos índices de textos, palabras, topónimos, teónimos y antropónimos.

La obra resulta, en conjunto y en detalle, un trabajo de investigación excelente y necesario, por el que debemos felicitar a su autor.— J. P. VITA.