

Reseña de libros

Kenneth Brown y Harm den Boer

El Barroco Sefardí Abraham Gómez Silveira. Arévalo, prov. de Ávila, Castilla 1656 – Ámsterdam 1741. Estudio preliminar, obras líricas, vejámenes en prosa y verso y documentación personal.

Kassel: Edition Reichenberger, 2000, IX + 315 págs.

Abraham Gómez Silveira (ca. 1645 – ca. 1720), pariente de los poetas Miguel de Silveira y Abraham Franco Silveira, fue un autor prolífico de sermones, apologías del judaísmo, tres vejámenes de academia y un cancionero petrarquista extenso, mitad unitario, mitad faciticio de poesías de un amor ausente, de desengaño, y de caducidad de la vida. Se trata de uno de los autores judeo-españoles en el exilio cuyo valor estriba en darnos a conocer un ejemplo más de la extraordinaria vitalidad de la literatura castellana durante el Renacimiento y el Barroco; de ahí también la importancia del presente estudio sobre la vida del autor y de sus obras. Abraham Gómez Silveira tuvo la suerte y la perspicacia de poder huir de la opresión inquisitorial en Castilla, para refugiarse en Ámsterdam y en Amberes y desde allí poder expresar libremente no sólo sus dotes de satírico elegante y de lírico amoroso del Siglo de Oro español, sino también su apologética en defensa del judaísmo.

Los principales textos de esta edición y estudio de Kenneth Brown y Harm den Boer sobre la obra literaria de Abraham Gómez Silveira se conservan en el Ms. 581 de la Biblioteca Rosenthaliana de la Universidad de Ámsterdam. El primero, versa sobre una *Relación de la Inquisición y de lo que padeció en ella Antonio de Fonseca* (págs. 58-77); los otros dos son fábulas burlescas, uno sobre la *Historia de Jesucristo y de la Magdalena* (págs. 96-132) y el otro sobre la *Historia del famoso Don Sabatay Seby* (págs. 140-198). A la edición de los textos le preceden un prefacio de los editores (págs. VII-IX), una presentación del libro (págs. 1-12) y cinco ensayos cortos de introducción a la vida, la obra y el ámbito literario de Abraham Gómez Silveira (págs. 13-50). Además, ofrecen al lector un apéndice documental de cartas personales (págs. 251-255), unas poesías encomiásticas proemiales dirigidas a Abraham Gómez Silveira (págs. 256-260), una lista de sus obras manuscritas (págs. 261-263), una *Historia de Jesucristo: su nacimiento, vida y muerte* (págs. 264-277) y un texto en prosa (págs. 278-280). Estos últimos textos se conservan en las colecciones de la sinagoga Ets Haim de Ámsterdam, en la Koninklijke Bibliotheek de La Haya, en el Jewish Theological Seminary de Nueva York y en la British Library de Londres.

En la *Relación de la Inquisición y de lo que padeció en ella Antonio de Fonseca*,

el protagonista ficticio es el Dr. António da Fonseca, un judeoconverso portugués radicado en España, ex«catedrático de visperas» de la Universidad de Salamanca, pero a diferencia de otro texto parecido, el de Antonio Enríquez Gómez, *Inquisición de Lucifer y visita de todos los diablos*, cuya voz narrativa no representa una identidad religiosa determinada, el personaje de Abraham Gómez Silveira se fusiona en momentos con el de un judío manifiesto, asume la identidad judía del mismo autor y hace eco de una experiencia conversa, que conocía personalmente, o como una amalgama de muchas experiencias de judaizantes condenados por la Inquisición. Gracias a la edición de este manuscrito, ya se puede contar con una historia poética de la Inquisición desde dentro, rescatando la memoria de los procesados por el tribunal. Es más, en las dos fábulas burlescas, la *Historia de Jesucristo y de la Magdalena* y la *Historia del famoso Don Sabatay Seby*, aunque siguiendo la tradición literaria de la edad áurea, Abraham Gómez Silveira otorga un cuño especial antiheroico y picaresco y una intencionalidad judía desafiante: ridiculiza a los que son falsos mesías, creando así dos obras tendenciosas más a favor del judaísmo tradicional. No obstante, en uno de los versos de la fábula burlesca sobre Jesús, llega a un momento de decoro en el que Abraham Gómez Silveira reconoce que tanto Jesús como él son *primos*, correligionarios. Las dos historias, además de ser poemas burlescos con tesis condenatoria y sermones en verso, donde prevalece el arte de la digresión y la caricatura, son ejemplos inusitados del vejamen de academia. El autor recurre al disfraz humorístico para abordar asuntos de un alto contenido polémico como lo son la fábula burlesca de Jesucristo y la Magdalena, y la historia de Sabetay Sebí. Para poder escribir poesía de «subversión», Silveira solía utilizar los apodos de «el Poeta Cascabel», «el Poeta Rocín», «Diego Gómez» (su nombre de pila), y «A.G.S.», y difundía sus obras en manuscrito pretendiendo así evadir la censura inquisitorial a su oposición y burla del Santo Oficio y de los

personajes mesiánicos de Jesús y de Sabetay Sebí, a los que reducía meramente a pícaros desvergonzados.

Los editores consideran que la fábula burlesca de Jesucristo y la Magdalena presenta un interés singular para la literatura hispánica. No les consta ninguna otra versión coetánea tan explícitamente burlesca y subversiva del Evangelio en lengua española llegando a conjeturar que Menéndez Pelayo, de conocerla, no se hubiera atrevido a incluirla en su *Historia de los heterodoxos españoles*. En lo que se refiere al famoso pseudomesías Sabetay Sebí, el episodio que este protagonizó en su momento conmovió la estabilidad y la existencia espiritual y social de los judíos en casi todos los lugares de su dispersión. No sólo eso: la historia burlesca de su vida representaba una materia muy delicada, y non grata para un sector del público judío. Si bien desde el punto de vista ortodoxo se le debió considerar como otro falso mesías, fue tan incondicional y masiva la adhesión que provocó, que la irreverencia de Silveira al recordar su historia equivale a una exposición de la debilidad de sus correligionarios. Ambas fábulas, por su asunto, se relacionan entre sí, ya que Abraham Gómez Silveira nos cuenta en el segundo texto cómo Sabetay Sebí llegó a ser considerado como un Mesías, al igual que Jesucristo, y de esta manera establece una relación explícita entre ambos personajes. Los editores creen, pues, que estos dos textos son, en principio, clandestinos con unas características típicas de marginalidad que ellos describen. Además, logran formular una taxonomía de textos relacionados entre sí y aprecian el espíritu que guiaba al autor a escribir sus respectivas fábulas. Cultivaba tantas obras en la lengua de la cultura dominante mientras se reivindicaba a sí mismo y a su religión ante aspectos perjudiciales de esa misma cultura, la española del Siglo de Oro.

Aunque en uno de sus versos, Abraham Gómez Silveira declara la tesis de su cancionero: «Mi intención sólo es pintarte / la Inquisición por dentro / sin llegar a los umbrales / de las

Puertas del Secreto» (págs. 61-62), suyos son también veintitrés poemas dedicados al amor en las que incluye muchas preciosidades conceptistas que van más allá de la descripción de las cárceles secretas de la Inquisición. Algunas de estas poesías van dirigidas a una tal Leonisa, que tiene como fuente de imitación las poesías amorosas de Quevedo a Lisi, llegando en su descripción a una historia de amor conyugal en la que une con cariño, galantería y comprensión, dos almas separadas por una pared en una cárcel inquisitorial. Otra expresión íntima se refleja en dos apasionadas cartas (págs. 252-255) que envía desde Amberes a los rabinos y dirigentes de la comunidad, explicándoles que él no es el autor de una obra sospechosa de heterodoxia que circulaba por entonces, y que ellos trataban de evitar su difusión bajo pena de excomunión. En este caso parece que el espectro de la Inquisición vuelve a perseguir a Silveira; y al mismo tiempo se observa la honda preocupación existencial que sentía ante su honra y la de su familia, incluso desde la lejanía, es decir desde Amberes, lugar aparentemente tranquilo en oposición al furor inquisitorial desatado en la Península.

La obra literaria de Abraham Gómez Silveira es de gran interés porque una gran parte de la lírica española del Siglo de Oro no se imprimía en su propia época ni ha salido a la luz pública jamás. Las poesías burlescas y polémicas que se reseñan revelan a un autor que encontró en el humor una salida a sus angustias y las dudas que lo aquejaban. La edición es suplida con los siguientes poemas procedentes de varias fuentes manuscritas e impresas: los poemas 2-3 (pág. 27) y 4 (pág. 28) son proemiales encomiásticos; el 41, un canto de contrición al Dios de Israel con la explicación de postura ortodoxa en cuanto a la explicación de la Sagrada Escritura (pág. 199-215); el 42, también sobre la inviolabilidad de la Santa Escritura (págs. 216-217); y el 43, sobre la fe en Dios (págs. 217-218); el 44, su vejamen del 1682 cuando Abraham Gómez Silveira era Presidente de la Academia de Amberes (págs.

220-235). Una sátira de academia de los salones madrileños del Siglo de Oro, arquetípica y mucho menos ingeniosa que las dos fábulas burlescas, dista algo de lo regular por su contexto socio-religioso de hebraización. Cuando se refiere a «hablar caldeo» (equivalente a «hablar hebreo») y cuando se cita un ejemplo de Moisés, estamos ante un texto escrito y dirigido a un público judío; los 45 y 46 son poemas de circunstancias (págs. 235-237); los 47, 48 (págs. 239-245) y 52 (págs. 247-249) son un mini-discurso filosófico, una invocación a Dios y un acto verbal de contrición, respectivamente; los 49, 50, 51 (págs. 246-247) y 53 (pág. 249) son epitafios serios. En los muchos casos donde Abraham Gómez Silveira se inspira en las fuentes bíblicas, las destaca en un aparato crítico. Así, su obra es comentada y se podría considerar sapiential.

La obra de Abraham Gómez Silveira es literatura basada en literatura. Su autor evidencia un dominio fuerte del portugués, del español y del hebreo, con un conocimiento apropiado del latín y un mínimo de holandés. Sus fuentes literarias son el Pentateuco, Quevedo, Góngora, Calderón y Cervantes e incluso *La Celestina*, la cultura literaria de élite y hasta la popular paremiológica de la edad áurea. Realiza una combinación de fuentes judías y cristianas, además de su afán por la «paráfrasis inventiva» de narraciones bíblicas que dan un carisma especial a su expresividad. Pero las poesías del Cancionero de Gómez Silveira cuentan mucho más que una mera historia de opresión y de opresor, del judío o converso víctima de la persecución inquisitorial, y tanto más que la mera «paráfrasis inventiva» y la combinación ingeniosa de fuentes cristianas y rabínicas. Si un intelecto español del Renacimiento como Fray Luis de León podía recrear modelos bíblicos con sutileza y comprensión, un autor judío podía tratar una narrativa cristiana con ingenio pero con irrisión. El vejamen de academia de Abraham Gómez Silveira, su historia de Jesucristo, es una obra de burla, y resulta ser un ataque al mesías de los cristianos; ahora

bien, Silveira equilibra sus lancillas con otra tal sátira, su historia de Sabetay Sebí. Para él, ambos personajes eran mesías fingidos.

Además del aparato crítico que acompaña a los textos editados se ofrecen al lector un índice de primeros versos (págs. 297-298), otro onomástico y toponímico (págs. 299-315), y una bibliografía (págs. 281-295). La intención de los editores, tal y como ellos la proclaman, ha sido recuperar para la posteridad la voz diferente de su ingenio y contextualizar sus obras conforme a los mundos que vivía. A nosotros como lectores no nos resta más que felicitarlos por la muy bien cuidada edición y animarlos, al igual que a quienes en el futuro decidan proseguir este camino con el mismo entusiasmo, a publicar este tipo de aportaciones para que en un tiempo no muy lejano el campo de investigación sobre la poesía en español y portugués escrita por sefardíes en el norte de Europa y contenida en cancioneros se siga extendiendo y se den a conocer más poetas «nuevos» apenas conocidos.

Moisés ORFALI
Bar-Ilan University

Joseph Chetrit

Trésors et textures d'une langue. Études socio-pragmatiques sur le judéo-arabe en Afrique du Nord et son composant hébraïque. Articles, poèmes, récits et proverbes (heb.) [Lāšon u-ma'āgārehā, lāšon u-ma'ārāgehā].

Jérusalem: Institut Bialik & Centre des Langues et Littératures Juives, Université Hébraïque de Jérusalem, 2009.

El mismo título de esta colección monográfica de trabajos de investigación del conocido especialista en judeoárabe norteafricano, donde se ha buscado, conscientemente sin duda, y en lugar de la meridiana claridad que hoy suelen procurar, en títulos y mensajes, todas las lenguas modernas, la imitación de un mo-

delo medieval originariamente muy árabe, en prosa rimada y con aliteración (*ǧinās*), ya nos revela que Chetrit ha querido reivindicar su personal integración en una cultura milenaria judeo-árabe que actualmente, por avatares de la historia y la política, está viviendo sus últimos días, difícilmente prorrogables más allá del término vital de la actual generación. Sin ceder un ápice en el carácter altamente científico de estos trabajos, en consonancia con la solvencia incuestionable de las instituciones humanísticas israelíes en que se desarrolla su labor, parece evidente, pues, que al escoger el título, ha pesado en el autor una nostalgia por lo que ya es casi totalmente un pasado, también suyo propio, en el cual los judíos en tierras del Islam, extrajeron de su bilingüismo, o más exactamente, de su arabofonía y su cultivo intenso y literario del hebreo, un rico acervo de conocimientos y creaciones estéticas que enriquecieron durante siglos la herencia humanística que a algunos nos enorgullece, a todos nos afecta, y a todos nos debiera interesar. Aunque, por desgracia, también en Occidente parece que ha llegado la hora en que no se puede hacer sino duelo por unas humanidades que empiezan a ser consideradas «amortizables» por ciertos sectores poderosos e interesados en suprimirlas, entre la indiferencia casi general del llamado «hombre de la calle», que las considera «irrelevantes», y la irresponsabilidad de algunos de nuestros mismos colegas que, colaborando con aquellos, piensan poder asar castañas en el incendio de la casa común de la cultura de todos.

Los capítulos de este libro son investigaciones, publicadas en el curso de las últimas décadas, pero actualizadas y armonizadas en un esquema, definido claramente, ahora ya sí, en el subtítulo que sigue a esa hermosa floritura de *ma'āgārim* ('estanques') y *ma'ārāgim* ('tejidos'), con que el autor ha aludido, por una parte, a la riqueza textual de la literatura judeoárabe y, por otra, a sus estructuras y formas tan variadas como ponen de manifiesto esos sucesivos capítulos en los que trata de:

A) Evolución del judeo-árabe norteafricano,

1) Sociopragmática del judeoárabe norteafricano, caracterizado por la diglosia, la hibridación y la matización lingüística interna.

2) Moldes morfofonéticos del judeoárabe de Mequinez, con su descripción y modelos de textos narrativos.

3) Cambios en el discurso y la lengua árabe de los judíos norteafricanos a fines del siglo XIX.

4) Cristalización del judeoárabe periodístico de Túnez a fines del siglo XIX.

B) Componente hebreo en los tipos de discurso y textos judeoárabes,

5) Teoría sociopragmática y lingüística de dicho componente en la poesía.

6) Textos correspondientes a dicha teoría.

7) Usos ilustrados de elementos hebreos en la prensa judeoárabe de Túnez a fines del siglo IX, con un apéndice léxico, extraído de los periódicos *Albustān* ('El Jardín') y *Annaḥlah* ('La Abeja').

8) Lenguaje particular de un poeta musulmán en disfraz de judío: estrategias de hibridación cultural y lingüística en una casida arabo-islámica de Marruecos, con un apéndice sobre el léxico hebreo en la poesía de 'Umar Šūfānī, puesta en boca de hablantes judíos, y

C) Expresión proverbial y formular de los judíos de Tarudant, con su componente hebreo:

9) Expresión proverbial y supra-formular: un vistazo a los proverbios de Marruecos.

10) Expresión formular y discurso: proverbios y fórmulas con componente hebreo en el judeoárabe de Tarudant.

11) Fórmulas y proverbios diglósicos: integración de elementos hebreos en el discurso formular de los judíos de Tarudant, y

12) Hábito sociocultural, discurso y dicho formular: integración de componentes hebreos en enunciados formulares judeoárabes de Tarudant.

El libro queda completo con una lista de abreviaturas bibliográficas, un índice y clave de términos, una clave explicatoria de expresiones hebreas comentadas, un índice de fórmulas y proverbios, una clave explicatoria de expresiones hebreas meramente citadas, y una relación de procedencias bibliográficas de los trabajos que constituyen los capítulos del libro. Tiene además un prefacio que, al igual que el índice de materias, es reproducido en francés en contraportada.

La obra contiene, vista por un dialectólogo, dos tipos de materiales de diferente naturaleza e interés: por una parte, ediciones de trabajos de campo (básicamente, algún diálogo y varios relatos en el idiolecto judeoárabe de Mequinez, y un refranero del idiolecto judeoárabe de Tarudant, ambos inéditos y, por tanto, valiosísimos para la dialectología árabe, particularmente por el rasgo, no siempre presente en estos casos, de ir acompañados de traducción y comentario, tanto más necesarios por cuanto que dichas expresiones, a menudo arcaizantes y algo estereotipadas, no siempre son fácilmente inteligibles ni siquiera a los hablantes nativos contemporáneos del dialecto. Por otra parte, los restantes capítulos de la obra, y buena parte de esos mismos, están dedicados a la investigación y discusión del judeoárabe norteafricano contemporáneo en cuestiones tan variadas como su caracterización, frente a los dialectos practicados por musulmanes¹, en el marco de la diglosia general de todas las comunidades arabófonas, pero con referencias particulares, tales como las debidas a un componente hebreo ocasional, la adaptación a ciertas funciones contemporáneas, como el uso periodístico, hibridación con propósito estético para la caracterización de personajes judíos, tanto hecha por ellos mismos como por los musulmanes y otros aspectos sociolingüísticos que ilustran bien el devenir de un idiolecto comunitario («communal dialect», según la expresión favorita de H. Blanc, en sus clásicos y germinales estudios sobre los dialectos de musulmanes, judíos y cristianos en Iraq).

Este trabajo de Chetrit encaja también perfectamente, y como tal lo ha acogido el Instituto Bialik, en el marco del interés que se siente con particular intensidad desde hace algunas décadas por las llamadas «lenguas judías» de todo el mundo, tanto más justificado por cuanto que todas ellas sin excepción, no sólo el judeoárabe y el judeopersa, sino desde el yídico (*yiddish*) al ladino o judezmo, están desapareciendo a ritmo acelerado, bajo la presión del hebreo moderno estándar en Israel, y la de los estándares mayoritarios en el resto de los países con presencia importante de diáspora que hubiesen desarrollado «judeo-lenguas». Este asunto está interesando no sólo en Israel, como lo indica la atención que le dedica dicho Instituto, sino también en el exterior, existiendo, por ejemplo, en EEUU, una «Association for the study of Jewish Languages», uno de cuyos miembros, el Prof. David L. Gold, es autor de importantes artículos sobre la materia, en buena parte publicados en las revistas *Jewish Language Review* y *Jewish Linguistic Studies*.

Hay que reconocer, sin embargo, que la redacción en hebreo de esta obra no facilita su uso por los sectores mayoritarios a los que está destinada, lingüistas generalistas y sociolingüistas y dialectólogos árabes, al ser asequible sólo, y salvo excepciones profesionales, culturales o personales, a hebraístas y especialistas en judaística con intereses lingüísticos. Dada la importancia, para todos los aspectos de la semitística, de la producción en hebreo en todos sus campos, nos parece oportuno señalar cuán sensata era la antigua estructura de la licenciatura en Filología Semítica en nuestro país, y con qué ligereza, en los años de la superespecialización, que ahora se ve eran sólo el preludio de la liquidación del concepto amplio de Humanidades, quizás también de la Ilustración, se los escindió en estudios árabes y hebreos, sin más beneficio que fomentar ignorancia de lo complementario, si se quiere, suntuario, pero nunca superfluo. Probablemente sea ya demasiado tarde para corregir tan craso error, y no quede más reme-

dio que seguir la ominosa senda de Bolonia, que nos lleva a una nueva Edad Media, pero alta, muy alta, en la que a nadie interese lo que ocurrió a sus abuelos, como son las materias de las que se ocupa Chetrit en su interesante libro. *Nihil humanum alienum mihi puto*, se decía en tiempos clásicos, antes de que el cristianismo acabara con la cultura «pagana» y sometiera a Europa a medio milenio de ignorancia, miseria e impotencia, algo que parece ver beneficioso la *non-sancta* alianza de fundamentalistas y neoconservadores.

Federico CORRIENTE
Universidad de Zaragoza

¹ Sobre este asunto, y en lengua más asequible a la mayoría de los arabistas, véase la reciente obra de Jeffrey HEATH, *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic* (London 2000), que recensiamos en *Journal of Arabic Literature* 31.3 (2000), 267-273. Por otra parte, es inminente la publicación de los estudios fundamentales sobre el judeo-árabe marroquí de S. Lévy, por el aún denominado, en el momento de redactar estas líneas, Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo de Zaragoza. *O tempora, o mores!*

Lorena Miralles Maciá

Marzeah y thíasos. *Una institución convivencial en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo* [= 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejo XX].

Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2007, 360 págs.

En este volumen, la Autora presenta un estudio sobre la institución simpótica del *marzeah* en las fuentes semíticas, y la equiparación de esta institución a similares banquetes comunales griegos (*koinón*, *thíasos*) en las fuentes de época helenística y romana. El presente volumen se centra especialmente en el *marzeah* de las fuentes bíblicas y fuentes judías posteriores (autores judíos como Flavio Josefo y Filón de Alejandría, testimonios epigráficos de época romana, y literatura rabínica posterior), pero contextualiza el término y su sentido en el marco de los antecedentes del *marzeah* en

culturas semíticas mas antiguas (Ebla, Emar, Ugarit) y de otras fuentes semíticas contemporáneas a las judías, como inscripciones fenicias y moabitas.

La autora hace una exposición exhaustiva de las fuentes que mencionan el *marzeah*, a las que suma la discusión de otras fuentes similares que no lo mencionan explícitamente pero que pueden hacer referencia a este tipo de banquete. Su trabajo recoge las distintas teorías de especialistas anteriores en el tema, a las que añade en tono siempre prudente su apoyo, rechazo, o matización de cada teoría. Su aportación mayor con respecto a los trabajos anteriores es la inclusión de un mayor número de fuentes relevantes aunque no mencionen directamente el término (siguiendo criterios mas flexibles que sus antecesores), la discusión de una fuente bíblica hasta entonces ignorada que quizá se puede relacionar con el *marzeah* (2 Re 9:30-37, la escena del asesinato de Jezabel), y especialmente la inclusión de las fuentes en las que se equipara el *marzeah* con el *thíasos* y el *koinón* griegos (conexión estudiada por Carter¹ pero no integrada hasta el momento en un estudio general como éste). Muy útil también es el apéndice de todos los textos relevantes en sus lenguas originales (hebreo, griego, ugarítico, fenicio, etc.), y en el caso de los textos bíblicos incluso de los pasajes correspondientes de la Septuaginta y la Vulgata, relevantes en cuanto a la recepción del término *marzeah* en las culturas helenística y tardo-romana.

Del análisis de todos estos testimonios emerge una imagen del *marzeah* que mantiene ciertas características generales a pesar de los evidentes cambios sufridos durante el tiempo y sus manifestaciones específicas en cada sociedad que lo practica. El *marzeah* era, así pues, un tipo de banquete (y por extensión el lugar o el grupo de personas asociados a éste) practicado por una asociación privada, normalmente restringida a varones y, a menudo, tratada como agrupación oficial en cuanto a que tenía cierto estatus legal y económico. Estos ban-

quetes tenían carácter religioso (se consideraban bajo el patronazgo de una divinidad –quizá un paralelo lejano pero ilustrativo sería el de las cofradías o hermandades católicas), tenían un marcado carácter elitista, y en ellos el consumo de vino era central y a menudo excesivo, o al menos ésta es la caracterización dada en las fuentes que a menudo son negativas al considerarlo una costumbre «profana» desde el punto de vista del judaísmo. La autora, muy acertadamente, pone en duda la función funeraria del *marzeah*, defendida en importantes estudios anteriores, y que sólo se ve claramente en un pasaje bíblico y pasajes posteriores que aluden al mismo. Si ocasionalmente estos banquete religiosos sirvieron como homenaje a los difuntos, éste debe haber sido un aspecto *incluido* en la función mucho más general del *marzeah*. La distinción entre las alusiones al *marzeah* como *topos* literario (que la autora llama «un *marzeah* mítico») y como institución u ocasión real es también muy acertada (por ejemplo la escena del banquete divino en textos ugaríticos o el *thíasos* báquico representado en las *Bacantes* de Eurípides frente a la mención del *marzeah* o el *thíasos* en inscripciones que regulan aspectos concretos del banquete o de las asociaciones que lo practican).

Este libro destaca por su impresionante manejo de fuentes que abarcan culturas y lenguas de cuatro milenios en el Mediterráneo oriental. El apéndice con los textos discutidos, el índice de pasajes citados, y hasta un índice de autores modernos citados (aunque se echa de menos un índice general de materias, nombres, etc.), junto con la amplia cobertura de fuentes primarias y bibliografía moderna sobre el tema, hace de él una gran herramienta de trabajo para futuros estudiosos. Si tenemos una crítica general es que la narrativa del libro se organiza demasiado en torno a las aportaciones de otros investigadores (presentando en detalle el estado de la cuestión en cada punto, más a modo de tesis doctoral que de monografía) y deja muy en segundo plano la voz de la autora y el objetivo de su propia presentación.

Por otra parte, el siempre difícil manejo de tan diversas fuentes deja al descubierto pequeños huecos que cada especialista en uno de los temas puede detectar (en esto radica el mérito y el riesgo del trabajo multidisciplinar). Por ejemplo, en la discusión del pasaje ugarítico (s. 14-13 a.C.) en que el patriarca del panteón Ilu invita a los demás dioses a un banquete o *marzeah* (KTU 1.114, 1-31), no se incluyen en la discusión dos artículos recientes sobre este pasaje. Sumakai-Fink² interpreta el extraño comportamiento del dios lunar Yariḫu, que actúa como un perro buscando comida bajo las mesas, como un elemento que refleja la inversión de papeles y el desorden cósmico que el banquete en sí representa (culminando con el coma etílico del patriarca divino). La comparación con los festivales en honor de Kronos, las *Kronia* griegas (nótese que Kronos es equivalente a Ilu, como padre del dios de la tormenta, Zeus, en el panteón griego) hubiera sido interesante en este punto, ya que los banquetes en este festival también incluían el exceso y la inversión del orden establecido incluso entre clases sociales. Por otra parte, el artículo de Noegel³ propone la interpretación de un oscuro término en el mismo pasaje (*hby*) como epíteto del dios Ilu con el sentido de 'el que balbucea' («the babler»), también en relación con su excesiva borrachera. También hay que notar que la dicotomía que la autora presenta entre culturas indoeuropeas y semíticas (págs. 16, 175) es problemática y acarrea connotaciones ideológicas probablemente no intencionadas. La única cultura indoeuropea que se trata aquí realmente es la griega, y en un estudio centrado en fuentes semíticas y heleno-semíticas, así que la categoría «indoeuropea» es demasiado amplia y por tanto irrelevante en

este estudio (¿acaso se menciona el banquete entre los celtas o los hititas?). También ha quedado muy atrás la idea de que el dios griego del vino, Dionysos, es de origen tracio y que «se incorporó ya tarde al panteón helénico» (pág. 44). Desde que su nombre apareció entre los dioses griegos mencionados en las tablillas micénicas de finales del segundo milenio a.C., su caracterización como dios exótico se entiende como mítica e intencionada y tiene que ver con sus cualidades como dios que altera el orden y el estado mental de sus seguidores (de ahí su asociación con el vino, el éxtasis, y el teatro).

Finalmente, pequeños errores en las referencias se podrían haber evitado con una más meticulosa revisión en el manuscrito: por ejemplo, M. J. Amadassi Guzzo aparece citada como Guzzo Amadassi, y el libro *Ritual and Cult at Ugarit* de Dennis Pardee (2002) se cita como *Ritual Cult at Ugarit*. En todo caso, felicitamos a la Autora por una ardua tarea de investigación y un volumen que, sin duda, será de gran utilidad a estudiantes avanzados e investigadores interesados en el fenómeno del *marzeah*, en el tema de los banquetes comunitarios en el Mediterráneo oriental a través de los siglos y, en definitiva, en la intersección entre las culturas semíticas y la griega.

Carolina LÓPEZ RUIZ
The Ohio State University

¹ J. CARTER «Thiasos and Marzeah: Ancestor Cult in the Age of Homer?», en S. LANGDON, ed. *New Light on a Dark Age. Exploring the Culture of Geometric Greece* (Columbia, Mo. 1997), págs. 72-112.

² A. SUMAKAI-FINK, «Why did yrḫ play the dog? Dogs in RS 24.258», *Aula Orientalis* 21/1 (2003), págs. 35-61.

³ S. NOEGEL, S. «He of the Two Horns and a Tail», *Ugarit-Forschungen* 38 (2006), págs. 537-542.