

Reseña de libros

Víctor M. Armenteros

Midras Tanhuma Génesis (edición de S. Buber)

Estella: Editorial Verbo Divino (Biblioteca Midrásica), 2009. ISBN: 978-84-99450-452. 491 págs.

En un reciente estado de la cuestión de los estudios rabínicos¹, Günter Stemberger dice sobre la traducción comentada de los midrašim principales que «contrariamente a lo que a veces piensan los que nunca se han dedicado a ello, no es un trabajo secundario. Teniendo en cuenta la complejidad de los textos rabínicos, las traducciones implican no sólo la decisión sobre qué edición o manuscrito se debe basar la traducción, sino cómo evaluar las distintas variantes. Una traducción es siempre en sí misma el primer comentario de un texto, que impone a sus lectores el modo de entenderlo». Es así como debe entenderse este nuevo volumen publicado dentro de la colección Biblioteca Midrásica en el que Víctor Armenteros ofrece la traducción anotada del *Midrás Tanjuma* al Génesis de acuerdo con la edición de Salomon Buber, que usa como texto base el manuscrito de Oxford Neubauer 154. La obra consta, además, de una amplia introducción (págs. 11-45), un índice de citas bíblicas (págs. 447-459) y otro analítico (págs. 461-472), y, finalmente, la bibliografía (págs. 475-491).

Este midrás homilético denominado *Tanjuma* si se consideran las numerosas citas a R. Tanjuma y su supuesta autoría, o *Yelamedenu* si se tiene en cuenta la fórmula introductoria «yelammedenu Rabbenu», es presentado en dos ediciones: la conocida como «impresa o usual» (Tanj) y la denominada «de Salomon Buber» (TanjB), por el nombre de su primer editor. Si bien ambas son prácticamente iguales, salvo algunas secciones adicionales en el Tanj, en los comentarios a Levítico, Números y Deuteronomio, difieren sustancialmente en los comentarios al Génesis y al Éxodo. Según Marc Bregman², en este caso, más que dos ediciones diferentes se trataría de dos reseñas distintas.

Existe una traducción previa de TanjB Génesis al inglés realizada por John T. Townsend (1989) que, en gran medida, presenta una estructura similar a la de la obra que nos ocupa: introducción, traducción anotada e índices (de citas bíblicas y de autoridades rabínicas). Respecto a ésta, la traducción al español presenta algunas variaciones, ofrece novedades, mantiene algunas de las carencias y genera otras nuevas.

Entre las primeras, se puede señalar la introducción. Junto a los apartados habituales referentes a las características de la obra y las abreviaturas, el autor incluye en ella información relativa a la datación, redacción, fuentes y contenido del texto; describe los manuscritos

tos, ediciones y versiones existentes del mismo; y da el listado de los términos griegos y latinos que aparecen en la obra. Todo ello resulta de gran utilidad para entender mejor la naturaleza de este *midrás*. Sólo una cosa se echa en falta; si tenemos en cuenta las palabras con las que se iniciaba esta reseña, hubiera sido deseable que el autor hubiera explicado por qué eligió la edición de Buber sobre un manuscrito de antigüedad dudosa, y no la edición usual que recoge quince manuscritos parciales o completos y numerosos fragmentos.

También cabe destacar entre las variaciones la extensión, colocación y contenido de las notas. Situadas al final de cada capítulo en lugar de a pie de página, son mucho más abundantes y amplias, pues incluyen, según la descripción del autor (pág. 39), referencias intertextuales, una breve reseña de los rabinos, clarificaciones lingüísticas y aclaraciones interpretativas, identificación de préstamos lingüísticos griegos y latinos y referencia bibliográfica a los temas más relevantes o polémicos. Sin embargo, una mirada atenta a las mismas muestra que las reseñas de los rabinos no son tan breves como el autor dice (ej. pág. 181, n. 167); las referencias bibliográficas son algunas veces larguísimas y excesivas (ej. pág. 241, n. 209); mucha de la información no está directamente relacionada con la interpretación (ej. la enumeración de los pasajes rabínicos donde aparece un lema); así como un uso abusivo de las notas explicativas, sobre todo las referentes a las primeras cinco *parašyyot* (ej. las veinticinco notas que se contabilizan en la primera página de traducción se convierten en cuatro páginas y media de explicaciones). Por todo ello, esta variación no contribuye a facilitar la labor de comprensión de estos textos, sino más bien lo contrario. La profusión de notas y su excesiva longitud vuelven farragosa la lectura. Hubiera sido deseable que el autor las hubiera reducido considerablemente suprimiendo la información que no ayuda a entender mejor el

texto y que, en ocasiones, pueden inducir al lector a una idea errónea sobre la interpretación rabínica, pues hubiera podido aligerar la lectura colocando parte de la información en otro lugar. Así, la «reseña de los rabbies» podría haber ido en un índice de rabinos al final del libro, o las correlaciones con los ciclos de la lectura de la Torá (todas las notas 2 a cada parašá) en la introducción. Por el contrario, se echan de menos explicaciones que ayuden a entender el proceso de interpretación y los mecanismos hermenéuticos empleados. Si bien es verdad que hay amplias explicaciones sobre conceptos, los procedimientos seguidos en la deducción rara vez son descritos, a excepción de los juegos de palabras y la *gumatria*.

Una novedad de esta traducción es la bibliografía final (ausente en la versión inglesa), que es de gran utilidad pues permite identificar las fuentes que el autor emplea en su traducción e interpretación.

Por último, algunas de las carencias presentes en la traducción inglesa, como la ausencia de índices de nombres y de fuentes rabínicas citadas en el texto, se mantienen en la española.

Más allá de esta visión comparativa se pueden señalar algunos problemas de la presente obra. Ciertas decisiones editoriales tomadas por el autor complican la comprensión del texto, entre otras, el uso preferente del hebreo en las explicaciones en lugar de su transcripción, y cuando emplea esta última, la elección de la compleja en lugar de la simplificada; o la invención por parte del autor de una nueva forma de citar que crea confusión: en el caso de los artículos (por él llamados «publicaciones en serie»), nombre de la revista, año, número de la revista y páginas (ej. *HUC*, 1976, 47, p. 181-189), y en el caso de las obras colectivas, los nombres de los diferentes autores separados por punto y coma (p. e., pág. 99, n. 251). En mi opinión, hubiera sido conveniente que mantuviera los criterios seguidos en las obras publicadas anteriormente en la colección Biblioteca *Midrásica*.

Además de lo ya dicho sobre las notas explicativas, hay que añadir que, algunas veces, su colocación en el texto parece un tanto aleatoria cuando no errónea, como por ejemplo: la nota 84, pág. 235, en la que se explica cómo se interpreta el término 'justos' por estar escrito defectivo en Ge 18,26.28 y, sin embargo, no se encuentra referencia a dicho término en el texto al que aparece adjunta la nota (pág. 197); o la nota 26, en la pág. 82, que está en el texto adjunta a un número (pág. 82) pero la explicación que contiene versa sobre dos términos; o la nota 66, pág. 51, que según lo que explica debería ir tres líneas más abajo, donde dice «se lo vamos a preguntar a la Torah». También existe cierta duplicidad de notas, incluso cuando están muy próximas; por ejemplo, las notas 72 y 74, pág. 86, y la n. 77, pág. 87.

Sorprende encontrar entre las abreviaturas de textos rabínicos lo que el autor denomina *sedarîm* y que en realidad son los nombres de las *parasiyyôt* y están sin abreviar (pág. 41-42).

Por último, señalar algunos problemas que he detectado en las interpretaciones e identificación de los recursos hermenéuticos empleados por los rabinos.

Un ejemplo de los primeros es la interpretación de la palabra *toledôt*, 'generaciones', de Ge 2,4 (págs. 58-59). Es cierto que el texto hebreo no es claro, como se puede comprobar si se consulta el pasaje paralelo de GenR 12,6, pero las diferentes notas dedicadas a explicarlo (n. 161, n. 164, n. 167, págs. 94-95) evidencian una comprensión errónea. En la nota 161 (pág. 94) dice al final: «en sólo dos se encuentra תולדות en el resto es תולדות», pero la información no es del todo precisa. En primer lugar, si, como dice al inicio de la nota, está hablando «de las 39 ocasiones en las que aparece la forma» y no sólo de la palabra 'generaciones', no se entiende que sólo haga referencia a cómo se escribe esta última; en cualquier caso, las diferentes posibilidades de escribir esta palabra son más que las dos que él señala: תולדות (Ge 2,4; Rt

4,18), תולדת (Ge 5,1; 6,9;10,1; 11,10; 11,27; 25,19; Nu 3,1), לתולדתם (Gen 10,32; 25,13), תלדת (Ge 25,12), תלדות (Ge 36,1.9; 37,2), לתלדתם (Ex 6,16.19), כתולדתם (Ex 28,10), תולדתם (Nu 1,20.22.24.26.28.30.32.34.36.38.40.42), תלדותם (I Cr 1,29), לתלדותם (I Cr 5,7; 7,2.4.9; 8,28; 9,9.34) y לתלדיו (I Cr 26,31). Según la explicación de la nota 164, el autor entiende la afirmación de R. Yehudá bar Šalom, «son seis» (pág. 59), como referida al número de veces que la palabra aparece escrita de forma defectiva, aunque él lo corrige a siete. Continúa la explicación en la nota 167, en la que considera que seis es el valor numérico del *waw* extra que tiene la palabra por estar escrita plena. En mi opinión, y teniendo en cuenta la información masorética sobre esta palabra y el pasaje de GenR 12,6: a) la información dada en el *midrás* es sobre la palabra 'generaciones' y las cuatro formas en que aparece escrita en la Biblia (doblemente plena, sin el primer *waw*, sin el segundo *waw*, o doblemente defectiva); b) la afirmación de R. Yehudá no se refiere al número de veces que aparece la palabra escrita de forma defectiva (once en toda la Biblia) si no al valor numérico del *waw* que le falta a la palabra escrita de forma defectiva en Ge 5,1 y sucesivos versículos; dicha cifra se interpreta mediante el principio hermenéutico *ke-neged*, 'correspondencia', como las seis cosas que le fueron quitadas al primer hombre. Por tanto, esta interpretación rabínica está basada en la forma de escribir la palabra y trata de explicar por qué, excepto en dos casos, se escribe defectiva.

Respecto a los recursos hermenéuticos, el autor identifica como 'juego de palabras' prácticamente todo procedimiento empleado en la interpretación. Un ejemplo de este uso incorrecto se encuentra en la pág. 234, n. 57, donde para poder establecer el juego de palabras incurrir en un error, ya que 'sangre' no es אדם sino דם.

Todas estas críticas (pensadas de cara a una posible segunda edición) no restan mérito

a un libro que, sin duda, contribuirá a dar a conocer y hacer más accesibles las obras del judaísmo clásico.

Elvira MARTÍN CONTRERAS
ILC – CCHS, CSIC, Madrid

¹ G. STEMBERGER, «Panorámica de los estudios rabínicos en la actualidad» *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo* 58 (2009), págs. 213-236.

² M. BREGMAN, *The Tanhuma-Yelammedenu Literature. Studies in the Evolution of the Versions* (heb.) (Piscataway, N.J. 2003), pág. 4*.

Gideon Bohak

Ancient Jewish Magic: A History

Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2008. ISBN: 978-0-521-97457-1 (hardcover). IX + 483 págs.

El estudio de la magia y de lo que se ha dado en llamar poder ritual en el mundo antiguo ha experimentado un auge extraordinario en los últimos años. Desde la obra pionera de Preisendanz para el mundo griego y la de Blau para el mundo judío, no se había visto tal interés en un campo de investigación tan esotérico como elusivo. Ningún investigador interesado en la historia de las mentalidades y en la vivencia religiosa en la *oikoumene* mediterránea, puede dejar de tomar en consideración un conjunto de prácticas, textos y tradiciones que han conformado en gran medida la vida cotidiana antigua. Se puede hablar incluso de una cierta inflación de estudios sobre poder ritual, especialmente si se considera que se han centrado sobre todo en la edición y traducción de textos. Se echaba en falta una visión de conjunto que valorara y organizara todos esos materiales en el seno de la cultura que pretendidamente los utilizó. El libro de Gideon Bohak intenta estudiar precisamente los textos y los artefactos mágicos dentro de su contexto, encuadrándolos en unas coordenadas geográficas y tempo-

rales muy precisas. Intenta demostrar que el estudio de la magia, como una característica más de la cultura judía, debe acometerse sin vacilación, pues la magia «[...] was a technology mastered by many specialists and lay persons and accepted, and even utilized by the religious establishment itself» (pág. 428).

El libro es extremadamente denso por su contenido habida cuenta de lo dilatado de la cronología y de la zona geográfica que el autor necesita cubrir. Por ello, Bohak organiza el libro cronológicamente, centrándose en el lapso temporal que va desde el Segundo Templo hasta el final de la Antigüedad tardía. Añade además una taxonomía geográfica, al distinguir dos vertientes geográficas, occidental y oriental, en la magia judía; de alguna manera esta división refleja la distribución tradicional, de la Edad Media en adelante, pero no está tan claro que se pueda aplicar también a las circunstancias históricas de la Antigüedad tardía. Un tercer elemento organizador del libro es la división de las fuentes en *insider*, lo que corresponde al concepto «emic» o práctico y *outsider*, que equivale al concepto «etic» o descriptivo.

En el primer capítulo («Jewish Magic: A Contradiction in Terms?»), el autor justifica la necesidad de estudiar la magia judía e indica que siempre ha sido parte del judaísmo; reacciona contra una tendencia dentro de los estudios judíos que caracteriza las prácticas mágicas como irracionales, extranjeras o «populares». Para ello analiza los materiales legales y narrativos sobre la magia y las prácticas de poder ritual que se encuentran en la Biblia. Cinco epígrafes estructuran este capítulo. En «Biblical Prohibitions and Biblical Paradigms», el autor se enfrenta a las prohibiciones del Deuteronomio, de un lado, y a los frecuentes episodios mágico-taumatúrgicos, del otro (Moisés vs. Faraón; Elías, Eliseo) notando cómo estos últimos proporcionaron modelos de ejecución de poder ritual para la práctica judía posterior. Según el autor, los textos bíblicos distinguen entre una forma de magia

lícita y otra ilícita. Así, los orígenes de la magia practicada posteriormente en el judaísmo se hallan en la prohibición bíblica de magos y magia y en las historias de milagros de los hombres de Dios, tales como Elías y Eliseo; el autor afirma que estos textos únicamente prohíben las prácticas mágicas extranjeras. De acuerdo con esta interpretación, las prohibiciones contra la magia constituyen un ejemplo de las distinciones bíblicas entre Israel y los pueblos vecinos. Proporcionan entonces un marco legitimador para la adivinación y el «miracle working» que caracteriza la historia de la magia judía. En «Magic and rationality» discute la pretendida eficacia de las actividades de poder ritual; concluye que no es importante valorar la eficacia de estas prácticas para considerarlas como objeto de estudio. En «There is not such thing as Magic» afirma que el término magia, aunque difícil de definir *per se*, conforma una realidad que va más allá de las posturas sociológicas y antropológicas al uso. El capítulo termina («Religion and Magic in Jewish Culture») reaccionando contra la tendencia moderna de considerar magia y religión como indistinguibles; considera necesario distinguir magia y religión judía sobre la base proporcionada por el judaísmo considerado «normativo» en cada periodo. En mi opinión, se trata de uno de los capítulos menos conseguidos del libro; en el desarrollo argumental del autor no se proporciona una definición de magia, sino que se sugiere. Se insiste en una definición «intuitiva» y se se dice lo que no es y cómo no se ha de estudiar, pero no se dice lo que es. Es decir, el autor no proporciona una taxonomía de la magia, ni intenta encuadrarla dentro de su contexto natural.

En el capítulo segundo, «Jewish Magic in the Second Temple Period», el autor examina las fuentes externas («outsider» sobre la magia judía entre el 200 aEC y el 100 EC y hace notar lo escaso y parco de las mismas, sobre todo si se comparan con las fuentes posteriores. Este fenómeno se explica como resultado de un momento de transición, en

el que se produce un cambio de una tradición mágica, preeminentemente oral, a otra basada en el texto escrito tanto en su práctica como en su transmisión. El autor estudia los testimonios de Filón, 1 Henoc, Jubileos, los Rollos del Mar Muerto y Josefo. Estos testimonios externos definen prácticas rituales incorrectas o extranjeras pero no delimitan el concepto de magia, ni utilizan la magia como acusación, práctica muy común en el Mediterráneo greco-romano. Seguidamente, el autor se centra en lo que define como tecnología mágica, principalmente las tradiciones exorcísticas, algunos amuletos y algunos ejemplos de magia agresiva y erótica. De acuerdo al autor, este tipo de magia sería semi-institucional, realizada por sacerdotes, hombres divinos y extranjeros y, por ello, distinta de las prácticas reunidas en grimorios y formularios como los que se encuentran en los papiros mágicos griegos. El recurso a un *argumentum ex silentio* siempre es delicado; de hecho esta etapa del judaísmo está muy mal documentada en general, y sólo hallazgos fortuitos como Qumrán han incrementado las fuentes disponibles. De la misma manera, la práctica mágica en general, y la exorcística en particular, es muy conservadora como 11QP_sApA y los paralelos hallados en la Guenizá de El Cairo sugieren, lo que parece indicar, en contra de la opinión del autor, que se pueden extrapolar hasta cierto punto algunas de las tradiciones posteriores.

El tercer capítulo («Jewish Magic in Late Antiquity: Insider's Evidence») estudia el corpus de amuletos y textos judíos mágicos. El autor divide la evidencia en varios *corpora* separados de acuerdo a la lengua en la que están escritos. En primer lugar, considera los amuletos en arameo o en hebreo (amuletos apotropaicos metálicos, sortilegios eróticos/agresivos en cerámica y plomo, gemas mágicas, fragmentos arameos, *Sefer ha-Razim* y *Harba de-Mošé* y los casi innumerables cuencos mágicos arameos de Babilonia), para des-

pués discutir la evidencia en lengua griega. En este punto el autor es especialmente relucante a definir un texto mágico en griego como judío, excepto en casos claros como PGM [= *Greek Magical Papyri*] XXXVI. Finalmente, discute la importancia de textos mágicos medievales, especialmente los procedentes de la Guenizá de El Cairo, como fuentes de prácticas rituales en la Antigüedad tardía.

En el cuarto capítulo («Non-Jewish Elements in Late-Antique Jewish Magic») intenta corregir algunos de lo que se consideran errores metodológicos pasados; para ello establece un criterio con el objeto de examinar los elementos foráneos en la tradición mágica griega que subraya la importancia de distinguir entre paralelos y préstamos verdaderos. El autor examina varios amuletos que incluyen, en su mayor parte, materiales de procedencia griega. Algunos de ellos parecen haber sido traducidos de originales griegos, otros incluyen transcripciones o calcos griegos y finalmente otros conservan textos bilingües (hebreo/araméo - Griego) y trilingües (araméo-griego-copto). Discute también muchos de los *nomina magica* más habituales y su relación con los diferentes demonios y deidades extranjeras (e.g. Šamaš, Helios, Abraxas). Finalmente se incluye una detallada discusión sobre diferentes símbolos y letras mágicos (*i.e. characteres*). En este capítulo, Bohak despliega una extraordinaria agudeza crítica, mostrando las circunstancias que favorecieron la incorporación de material mágico no-judío dentro de la praxis mágica judía. Para el autor, el periodo tardo-antiguo se caracteriza por un intercambio intenso de materiales, ideas y prácticas de poder ritual en las dos direcciones («here, as elsewhere, we see how asymmetric cross-cultural contacts and transmissions can often be, with each culture offering to the other much of what it has, but receiving only what it can and wants to handle, and thoroughly transforming it in the process», pág. 257). Termina el capítulo considerando la estructura, disposición y vocabulario técnico de los amuletos y textos mágicos judíos, que

evidencian una progresiva «escribalización» de las prácticas rituales judías. Este fenómeno, según el autor, es debido a la paulatina aparición de una clase de «técnicos» que utilizan manuales escritos para recopilar temáticamente las técnicas rituales. Paralelamente esto supone un incremento en la evidencia textual disponible, en contraposición a la escasez de fuentes de poder ritual claramente datables en el periodo del Segundo Templo.

En el capítulo quinto («How Jewish was Jewish Magic»), se incide en la definición de la identidad dentro del judaísmo en la Antigüedad tardía y, por extensión, en el periodo rabínico más antiguo¹. El autor define aquí la «judeidad» de los textos y prácticas mágicas e intenta aclarar la relación entre prácticas mágicas y misticismo judío temprano (*Šiur Qomá*, textos de *Hejalot*...). Para ello, estudia sólo los textos cuyo carácter judío es seguro, es decir, aquellos escritos en hebreo y arameo, y que proceden en su mayor parte de Palestina y zonas cercanas. Dentro de este corpus textual tan restrictivamente definido, existe una continuidad entre las prácticas mágicas y la consideración mayoritaria sobre la magia como elemento foráneo según es definida por la teología rabínica. Así, el autor sostiene que los magos judíos tardo-antiguos eran mucho menos sincréticos en sus prácticas de lo que se ha venido admitiendo y, por el contrario, parecen ser representantes de un judaísmo que se resiste a la categorización moderna como «rabínico, místico, gnóstico o herético»: «for all we know, it may have been the “Judaism” intuitively shared by most Jews in late Antiquity» (pág. 350).

En el sexto y último capítulo («Magic and Magicians in Rabbinic Literature»), el autor se centra en el estudio de la halajá rabínica sobre la magia. La magia era una realidad bien conocida por los rabinos, que mantenían cierta inconsistencia en sus definiciones de magia ilegítima (*kesef*), siendo por ello flexibles en su aproximación a las acciones legítimas (amuletos apotropaicos o exorcísticos) e ilegítimas (uso inadecuado de los nombres angélicos o de

objetos sagrados). Esta ambivalencia hacia las prácticas mágicas —que no fueron en absoluto condenadas en su conjunto—, expresada en las numerosas historias que tenían como protagonistas a famosos rabinos ocupados en las más variadas prácticas mágicas (Ḥanina ben Dosa, Ḥoni ha-Me'agel), hicieron posible la supervivencia de la magia judía en la Edad Media. El autor explica las construcciones rabínicas de mago / hechicero / bruja que son caracterizadas como modelos de alteridad social e identificadas con herejes (*minim*) o con mujeres («todas las mujeres se ocupan de la magia»).

El libro termina con un epílogo que retoma y sintetiza las principales ideas expuestas: 1) La importancia que las prohibiciones y narrativas bíblicas tienen en la formación de la magia judía; 2) Las tradiciones mágicas constituyen en el judaísmo, como en el resto de la cultura mediterránea, una válvula de escape social, conformando en muchos casos un sistema de alteridad; 3) Existe un proceso de desarrollo de un discurso de magia lícita por los rabinos; 4) La magia judía adopta prácticas mágicas foráneas (*i.e.* las descritas en los PGM) seleccionándolas mediante un tamiz ideológico; 5) Los textos mágicos judíos pueden y deben ser utilizados como fuentes para estudiar aspectos de la vida judía tardo-antigua como las condiciones sociales y económicas; y 6) La magia judía no existe como categoría unívoca y estática, sino que evoluciona de acuerdo a parámetros cronológicos y cambia según las localizaciones geográficas.

Gideon Bohak ha realizado un verdadero *tour de force* con esta obra. Sólo la ingente cantidad de materiales reunidos, tanto primarios como secundarios, hace imprescindible su estudio para cualquier investigador del judaísmo interesado en el papel y desarrollo de la magia o del poder ritual durante la Antigüedad tardía. Sin embargo, se pueden hacer ciertas puntualizaciones, debido a la postura interpretativa del autor en algunas cuestiones. La primera dificultad que encontrará el lector de este libro, es que el título induce a error. En efecto,

la obra no es una historia de la magia judía antigua *strictu sensu*. En primer lugar, como se ha comentado brevemente en esta reseña, en ninguna parte se ofrece una definición clara de lo que es magia, por lo que parece difícil establecer una historia de algo que es definido por vía del silencio interpretativo. De la misma manera, no está claro que esta excelente obra sea una historia; aunque el autor organiza los materiales que estudia cronológicamente, se echa de menos un discurso continuado de desarrollo de las causas y efectos de esa sucesión y, sobre todo, no hay un esfuerzo por encuadrar la práctica mágica judía dentro del judaísmo tardo-antiguo en su perspectiva global.

Habría sido muy muy interesante que Bohak hubiera intentado entablar un diálogo con las nuevas posturas teóricas sobre la definición de judaísmo dentro del mundo grecorromano antiguo. En este punto, la obra de Schwartz (*Jewish Society and Imperialism*) resulta particularmente pertinente al redefinir la pretendida especificidad del judaísmo situado cronológicamente entre las revueltas judías y el advenimiento del Imperio romano cristianizado. La consideración del judaísmo tardoantiguo como integrado en la cultura mediterránea mayoritaria modifica necesariamente alguno de los presupuestos metodológicos expuestos en esta obra, sobre todo a la hora de clasificar los materiales como judíos o no. Relacionado con la taxonomía de Bohak —que se centra demasiado en el aspecto lingüístico para catalogar la procedencia de un texto determinado—, está el problema de la cronología de los textos. Nock demostró claramente que los textos mágicos oscilan entre el conservadurismo extremo en sus formas, y el cambio o adaptación creativa de las mismas². El mismo Bohak ha demostrado este punto al establecer una relación directa entre el salmo exorcístico qumránico 11QPsApA y un texto de la Guenizá de El Cairo, y lo hace en otras ocasiones en esta misma obra al tomar en consideración textos de la Guenizá como fuentes de magia judía tardo-antigua. Sin duda alguna, el panorama

que ofrece el libro hubiera diferido en bastantes aspectos si el autor no hubiera pecado de un cierto exceso de prudencia a la hora de clasificar los textos. Así, sus esfuerzos de acotar claramente los textos hacen que algunas de sus apreciaciones, especialmente aquellas que se refieren a los amuletos trilingües o a los medallones mágicos de procedencia siro-palestina, sean poco convincentes.

Desde el punto de vista formal el libro está irrepachablemente editado. Se echa en falta que el índice de contenidos no incluya cada uno de los apartados en lo que se dividen los principales capítulos del libro. Una adición tan sencilla hubiera facilitado el uso de la obra, al hacer posible la consulta de apartados temáticos. En su estado actual, el índice de contenidos es prácticamente inservible.

A pesar de estas puntualizaciones, la obra de Bohak es imprescindible para cualquier interesado en este aspecto de la cultura y religión judías tardo-antiguas: ofrece los materiales, los estudia y abre nuevas sendas para investigar. En definitiva, esta obra es un ejemplo de lo mejor que la academia puede ofrecer a la hora de comprender nuestro pasado, en la esperanza de que el desconocimiento del mismo, no nos obligue a repetirlo.

Pablo TORIJANO MORALES

Universidad Complutense de Madrid

¹ Esta cuestión ha sido estudiada desde muy diferentes puntos de vista en la investigación reciente, véase Daniel BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaea-Christianity* (Philadelphia 2004); Shaye COHEN, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley 1999); Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society: 200 BCE to 640 CE (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World* (Princeton & Oxford 2001); Seth SCHWARTZ, *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism* (Princeton & Oxford 2010).

² Ver Arthur Darby Nock, «Greek Magical Papyri», en *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. STEWART (Oxford 1972), págs. 190–194.

Jose Martinez Delgado

Šelomo ben Mobarak ben Ša'ir. *Libro de la facilitación. Kitāb At-Taysīr: diccionario judeoárabe de hebreo bíblico*. Introducción, edición y traducción

Granada: Universidad de Granada, 2010.
ISBN: 978-84-338-5076-8. 731 + 643 págs.

The study of Jewish grammatical thought in the Middle Ages has made great a many advances in the last decades. Research is constantly being nourished by the ongoing cataloguing, identification, and systematic stock-taking of manuscripts, preserved for example in the Cairo Genizah corpus or Firkovitch collections at the National Library of Russia (St. Petersburg). A large number of hitherto unedited grammars of Biblical Hebrew, dictionaries, glossaries, and related texts, are discovered, studied, and ultimately presented to a scholarly public in the form of critical editions. Valuable new textual testimonies for similar works that are already available in print, are come upon, subsequently leading to the improved re-issue of existing editions. Not infrequently, additional fragments of texts that only survived in part turn up and, thus, complement those already known previously. However, once in a while –not often enough admittedly– a composition that was virtually unknown to preceding generations of scholars comes from oblivion to the light in *its entirety*. Solomon b. Mubarrak b. Ša'ir's hitherto unknown dictionary of the Hebrew Bible, named *Kitāb al-taysīr* 'The Book of Facilitation,' is such a composition. The purpose of Martínez Delgado's (University of Granada) work here reviewed is to present us with a critical edition of this fascinating text.

Solomon b. Mubarrak b. Ša'ir would almost have had to pass unmentioned in medieval historiography, would al-Hītī's list of Qaraite scholars not include a certain 'Šelomo ben Meborak, author of the Taysīr' (cf. Margoliouth, *JQR* [OS] 9 [1897], 435).

He was hence Qaraite and most probably active in Cairo. The exact dates of his life are unknown, but it appears that Solomon composed his dictionary at the end of the 13th, or early 14th century. David Qimḥī's *Sefer ha-Šorašim* (d. mid-13th century) is the latest authority cited.

Kitāb al-taysīr contains a comprehensive bilingual (Hebrew / Aramaic-Judaeo-Arabic) dictionary on the entire Bible. The text is arranged according the 22 letters of the Hebrew alphabet with an appendix for Biblical Aramaic. Based on the grammatical methodology of the Andalusian school, and in contrast to earlier Qaraite dictionaries, such as e.g. *Kitāb Jāmi' al-Alfāz / Sefer ha-Egrōn* by David al-Fāsi (10th century; ed. Skoss, 1936), the lexicographical units appear in sequence of their trilateral root letters. The dictionary presents itself as a direct appendix to pivotal works of the Andalusian school, including those of al-Ḥayyūj (10th century), Ibn Janāḥ (11th century), and Jacob b. Eleazar (12th-13th centuries) and therefore, constitutes a fine example of the reception of Andalusian grammatical thought by scholars not native to Andalusia. The author states (vol. I:63, f.° 1r): “[In compiling the following] I went about thus: Whenever I encountered a root that is mentioned in Abū al-Walīd's [Ibn Janāḥ] *Kitāb al-uṣūl* 'Book of Hebrew Roots' –may God have mercy upon him– but not translated, I shall not mention neither the root nor its translation. When he only refers to *Kitāb ḥurūf al-līn* 'Book of Feeble Verbs' or *Kitāb dhawāt al-mithlayn* 'Book of Geminate Verbs' [by al-Ḥayyūj], I shall not include it either for the reason of absence of translations. When he refers to others, which contain a translation, I shall include the root and if not, I shall omit it. I conformed to this habit also in regard to R. Jacob [b. Eleazar], author of *al-Kitāb al-Kāmil* 'The Complete Book,' and other interpreters.” Also as indicated by its full title *Kitāb al-taysīr fī ḥašhr jawāmi' al-tafāsīr* 'Book of Facilitation, containing a compilation of interpretations,' it stresses to be an antho-

logy strongly dependent on previous scholars, both Rabbanites and Qaraites.

Each lexical entry offers a selection of different meanings, opening with a string of biblical verses as textual support. The translations units are short, to the point, and may offer of number of synonymous alternatives. Sporadically, additional explanations or grammatical opinions of Solomon's predecessors are given. This arrangement may be illustrated by the entry זולל (Vol. I:290, f.° 58r): “זולל וסבא” (Deut 21:20), בוללי בשר, (Prov 23:20), ‘abundance in eating meat.’ Another meaning: יקר מזולל (Jer 15:19), ‘degraded, feeble, petty.’ ב' הייתי זוללה (Lam 1:11), ‘degraded for infamous action.’ ב' ורעה זוללים (Prov 28:7), ‘vile, depraved.’ אדם זולל ל' בני (Ps 12:9), ‘degradation of sons of men’, i.e. their disgrace caused by humiliation and baseness. Possibly also כל-מבבדיה הזולה (Lam 1:8) has to be understood as a variant of זוללה (Lam 1:11), i.e. ‘disesteem’ and ‘disdain’.”

Martínez Delgado's edition is published in two volumes. The first opens with a preface by Federico Corriente, followed by a set of comprehensive introductory chapters. The genesis of the book is recounted in “Introducción” (pp. 11-14). “La obra y su autor” (pp. 14-16) presents to the reader contextualising evidence as to the author Solomon b. Mubarrak b. Ša'ir and his composition. An in-depth analysis of *Kitāb al-taysīr*, its general character, sources, and different recensions, are dealt with in “Análisis del *Kitāb al-taysīr*” (pp. 16-31). The following chapter “Análisis lingüístico del *Kitāb al-taysīr*” (pp. 31-45) discusses the Judaeo-Arabic language, in which the composition was penned down. Dedicated to the manuscripts of the dictionary, “Descripción de manuscritos” (pp. 46-58) lists and describes the textual testimonies used for the edition. The critical edition of the text is based on Firk. I 77. This codex is dated to the 15th century and encompasses the dictionary in its entirety. In addition, 22 manu-

scripts –likewise from the Firkovitch collections at the National Library of Russia, St. Petersburg– were collated. In the last chapter of the introductory section “La presente edición y su traducción” (pp. 58-60), the author presents the principles of his edition and translation. The edition itself (Vol. I covers the letters ט-ס, Vol. II ת-ץ and Aramaic) displays the Judaeo-Arabic text including critical apparatus on the left, facing its Spanish translation on the right. This arrangement is most convenient to the reader and enables comparisons between original and translation at one glance. To enable easy navigation through the text, all lexicographical units are set off typographically. An index of Biblical verses cited, quotations of the Targum and other rabbinic sources, as well as list of medieval authorities referred to in the text, round off the second volume, which closes with a bibliography.

The typeface, both in Spanish and in Hebrew/Arabic, is on the whole clear and pleasant to read. Only the smaller letter size in the footnotes occasionally renders the Hebrew and Arabic vocalisation eligible. Typographical mistakes are few, e.g. for זָלוֹת (Ps 12:9, Vol. I:291) read זָלוֹת, which also appears thus in the manuscript. קוֹמֵי לְעָד (Vol. II:33) is found in Zeph 3:8, not Sol 3:8. The book should be on the desk of every scholar and student interested in the history of medieval Hebrew lexicography. It is further of potential interest – and indeed a welcome reference book to keep on the bookshelf – for those studying Jewish linguistically-orientated literature and philology in the Middle Ages, and in particular in Judaeo-Arabic. Again, the author is to be congratulated for his publication and one sincerely hopes that he will carry on his good work.

Ronny VOLLANDT
University of Cambridge

Seth Schwartz

Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism

Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2010. ISBN: 978-69-114-0544. X + 212 págs.

En 2001 Seth Schwartz publicó *Imperialism and Jewish Society*, suscitando una conmoción entre los estudios del judaísmo tardo-antiguo¹. Aquella obra mostró claramente la necesidad perentoria de repensar la mayoría de las posiciones que han venido asumiéndose en los últimos 30 años de la investigación sobre el judaísmo tardo-antiguo. El trabajo de Schwartz quebró el consenso aceptado sobre las relaciones existentes entre el judaísmo y el mundo grecorromano, al afirmar que «quite a lot of Jewish culture was, to be vulgar about it, repackaged Christianity» (pág. 179). En este libro, Schwartz vuelve a plantear las dos preguntas principales que le ocuparon en su trabajo previo: ¿cuál es la relación entre judaísmo y helenismo, o más específicamente, la cultura grecorromana tardía? y ¿por qué no se integró el judaísmo en el Imperio romano de forma total?

Para intentar contestar estas preguntas, Schwartz utiliza como piedra de toque la comparación con la cultura de la mayor parte de los habitantes del mundo mediterráneo antiguo, específicamente con el sistema de relaciones sociales habitual en esa sociedad. Acude entonces a la antítesis reciprocidad vs. solidaridad: ambos conceptos expresan diferentes formas de entender el intercambio de dones y la ayuda al prójimo. Existe una tensión fundamental entre los valores bíblicos y la «reciprocidad mediterránea» basada en el intercambio de regalos y favores. Determinados pasajes de la Torá propugnan una solidaridad social, según la cual los dones y favores son concedidos de manera desinteresada, de manera que se establece una sociedad basada en la solidaridad, que obliga a que todos los miembros de

un grupo se apoyen entre sí. La caridad es ineludible y no tiene legitimidad para engendrar relaciones de dependencia o clientelismo. Por el contrario, las sociedades mediterráneas tradicionales están basadas en una estructura de reciprocidad que implica el establecimiento de complejas relaciones sociales desiguales entre donantes y receptores de favores. Así, el vasallaje, el patronazgo romano, y la esclavitud por deudas tienen perfecta cabida en la sociedad grecorromana tardía, así como el evergetismo.

Después de discutir esta oposición, el autor dedica su atención al término «mediterráneo». Según él, la cultura mediterránea como tal no existe; se trata más bien de un modelo interpretativo y heurístico. Sin embargo, aún si no existe una cultura mediterránea *per se*, la Torá puede interpretarse como contracultura mediterránea. Desde este punto de vista, la reciprocidad que plantea el texto bíblico no se establece entre el hombre y su prójimo, sino entre el hombre y Dios. La pregunta, entonces, debería determinar cuán integrados estaban los judíos en la sociedad (mediterránea) selúcida y romana si los valores bíblicos se oponían de una forma tan manifiesta a esa estructura de relaciones sociales. Según el autor, dentro de la sociedad romana las relaciones patrón-cliente se extendían de forma piramidal, incluyendo al emperador como benefactor máximo, estableciéndose complejas redes de influencia y dependencia a todos los niveles sociales. A fin de examinar la actitud judía hacia la reciprocidad, el autor aplica el análisis etnográfico a tres colecciones textuales: Sabiduría de Ben Sira, Josefo, y el Talmud palestinese. Basándose en estos textos, el autor muestra tres intentos sucesivos de adaptación a unas determinadas circunstancias sociales y políticas. De acuerdo con esta interpretación, en Sab 16:24-17:23, Ben Sira da pautas de comportamiento en situaciones de dependencia social. Instruiría, entonces, en cómo dominar sin ser dominado, e insiste en que sólo los sabios (entiéndase, los judíos observantes de la Torá) pueden desenvolverse frente a los peligros de una sociedad basada en la reciprocidad. De la misma manera,

Josefo considera como extraños al judaísmo los intentos de memorialización de tumbas y otros edificios. La manera judía de agradecer a los benefactores sería entonces inscribir sus nombres en textos orales o escritos. Finalmente, el autor analiza el corpus textual encerrado en el Talmud de Jerusalén. Aquí, parte de la postura defendida en su anterior libro ya citado de que los rabinos constituían un grupo marginal sin autoridad real sobre la mayoría de los judíos, que utilizan y explotan los ideales de reciprocidad y memorialización para sus propios fines. Así, reconocen la importancia del honor, sobre todo, el debido a los maestros por sus discípulos. El libro termina con dos apéndices en los que aparecen los textos de Ben Sira (traducido por Schwartz) y de Josefo (adaptado de la traducción de la Loeb Classical Library).

Se puede afirmar que este libro constituye otra muestra excelente de una combinación del estudio pormenorizado de las fuentes y de la aplicación sistemática de una metodología sofisticada. Tal vez sea esta la principal dificultad; su nivel de abstracción es tan alto, el uso de categorías sociológicas teóricas y técnicas tan extenso, que resulta complejo y muy denso de leer y de comprender. Sólo el estilo del autor ayuda a salvar este escollo. Desde un punto de vista más concreto, se puede criticar el salto que se produce en la argumentación entre el análisis de colecciones textuales tardías y su contraposición al material bíblico, que es cronológicamente muy anterior. El autor no puede demostrar que la Biblia era considerada como autoritativa y vinculante para todos los judíos, al menos en la época de los otros escritos. Habría sido interesante que hubiera aplicado a otros textos bíblicos su metodología de leer cultura a partir de los textos. Tobit sería el caso paradigmático, dado que es casi contemporáneo de Ben Sira, pero se podría aplicar también a Macabeos o Judit. De la misma manera, el autor ha dejado a un lado a figuras judías importantes en el cambio de era. De un lado está Herodes, cuyo evergetismo –a pesar de la opinión de Josefo– no tuvo éxito en el esfuerzo

de integración de su reino dentro del mundo romano. Por el otro, la dinastía hasmonea, que adopta prácticas memorialísticas ya en un periodo muy temprano de la historia judía (cf. I Macabeos 14).

En cualquier caso, esta es una obra de obligada y fructífera lectura para cualquier estudioso interesado en la historia del judaísmo en la Antigüedad tardía. Pocas veces encontrará el lector un libro con tal nivel de abstracción teórica y *akribeia* crítica. La hipótesis es audaz, pero *audentis fortuna iuvat*.

Pablo TORIJANO MORALES
Universidad Complutense de Madrid

¹ Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society: 200 BCE to 640 CE; (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001).