

Pedro CHALMETA, *Invasión e Islamización: La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*.— Madrid, Ed. Mapfre, 1994.— 439 págs.

Aunque la palabra *judío* no figura en el Índice del libro ni hay un apartado o capítulo a ellos dedicado, se encuentran referencias muy interesantes que, aunque conocidas, adquieren nueva fuerza al estar sacadas directamente de las fuentes históricas. El papel desempeñado por los judíos del reino visigodo durante la conquista musulmana ha sido motivo a veces de controversia. Como auxiliares locales merecían mayor confianza para los musulmanes que los cristianos, como ocurre tras la toma de Córdoba a los visigodos (pág. 152): «Mugit reunió a los judíos (de la zona) cordobesa concentrándoles en la urbe, pues confiaba en ellos con exclusión de los cristianos». La participación de los judíos en la toma de Toledo queda aclarada (pág. 154): «Tárik encontró la ciudad vacía, pues no habían (quedado) allí más que los judíos y unas pocas gentes, por haber huido su señor con sus compañeros, refugiándose en una ciudad tras los montes. Donde Tárik los siguió, tras reunir a los judíos, dejando con ellos a algunos de sus hombres y seguidores en Toledo». La tradición (de la que se hace eco como es sabido Isaac Cardoso en sus *Excelencias de los Hebreos*) mantenida por Sandoval y Mármol de una fuerte resistencia toledana quebrada por la traición de los judíos no parece estar justificada en opinión del Autor. Otro caso de judíos como auxiliares lo tenemos en Sevilla cuando fue ocupada por Muza (pág. 175): «guarnicionándose con judíos (locales) y unos pocos musulmanes, mientras que los cristianos huyeron a la ciudad de Beja». La pauta de la conquista musulmana respecto de

los cristianos era de que si se rendían se podían quedar con sus posesiones a cambio del pago de un tributo (pág. 194) «tal como hiciera el Profeta con los judíos de Haybar».

El libro estudia el período de formación de Al-Ándalus hasta su estructuración política por Abderrahmán I. Se trata de un libro serio, sugerente, a veces polémico y siempre basado en una detallada valoración de las fuentes latinas, castellanas y árabes.

Cabe destacar entre sus méritos el haber situado la historia de este período enmarcada en la historia general del Califato Omeya, del que fue una lejana provincia, pero al que sus gobernadores tenían que dar cuenta y cuyos vaivenes políticos repercuten aquí: la discriminación qaysí pro-árabe contra los no árabes, la política opuesta de asimilación de los neo-musulmanes bereberes, las luchas y envidias entre las diversas tribus árabes, el envío de tropas sirias para sofocar el gran incendio de la sublevación bereber de Marruecos, con lo que supuso de debilitamiento del Estado en un momento de gran inestabilidad en todo el Imperio, lo que facilitó el triunfo de la dinastía abbasí. Hay que agradecer al Autor la claridad con que explica desde estos supuestos políticos las enrevesadas revueltas y guerras internas, el capítulo más ininteligible y difícil de las historias de Al-Ándalus.

Cuestiona el autor la palabra *Reconquista* y las emociones patrióticas que despierta, pues en realidad salvo la batalla de Guadalete donde murió don Rodrigo y las resistencias de Écija y Mérida, la ocupación arábigo-musulmana de España se produce por una serie de pactos de sumisión en los que cristianos, a cambio de salvar bienes, personas, régimen jurídico y posesiones, entregan un impuesto

en calidad de «protegidos». Esto ya se había ensayado en el Norte de África, en el que las instituciones bereberes quedan intactas bajo una ténue superestructura musulmana. Aparte de las rencillas entre los árabes ya asentados, los venidos como refuerzos, los convertidos al Islam y sus hijos, y los bereberes, hay que contar como causa de inestabilidad política las revueltas de los núcleos cristianos fronterizos. El Autor opina que la primera resistencia nativa efectiva y la primera derrota musulmana es la del walí Ibn Qatan en el 733, que durante una incursión por el Pirineo vasco sufre numerosas bajas y se tiene que retirar; la crónica de Alfonso III y el Silense retrotraen este hecho a Pelayo y Covadonga para dar mayor prestigio a la dinastía asturiana y al culto mariano. Revueltas internas musulmanas explican lo de Roncesvalles, que ni fue en Roncesvalles ni por nativos. Sulaymán, señor de Gerona-Barcelona, secundado por Husayn de Zaragoza, no admite la autoridad de Abderrahmán I y llega a un acuerdo con Carlo Magno al que promete fidelidad y la entrega de Zaragoza a cambio de ayuda militar. Un ejército franco baja por Pamplona a Zaragoza y otro por Gerona, Barcelona, Lérida y Huesca a Zaragoza, donde ambos se reúnen. Pero el señor de Zaragoza, Husayn, no se rinde y Carlo Magno creyéndose engañado manda apresar a Sulaymán; se retira por Pamplona, mientras que el segundo ejército lo hace por la Cerretania, Siresa y Aspe, pasado el cual en un desfiladero del valle de Echo en la cara sur de los Pirineos los hijos de Sulaymán atacan la retaguardia, liberan a su padre y se vuelven a Zaragoza; si estuvo o no estuvo Roland en la escaramuza es materia de fe.

La gran sublevación de los bereberes en Marruecos en el 733 obligó a llevar refuerzos árabes desde España y ello paralizó el proyecto de una Frontera Superior estable en Aquitania, Septimania y Provenza (Narbona, Nîmes, Autun), pues hasta cierto punto Al-

Ándalus venía a ser el heredero legal del reino visigodo; igualmente se frustró la posibilidad de un Al-Ándalus homogéneo, árabe-musulmán y sin enclaves cristianos rebeldes. Pero Abderrahmán I hace que Al-Ándalus pase de *kúra* 'provincia', a *dawla* 'estado'; que los impuestos que se enviaban a oriente se reinviertan en el territorio; que el ejército sea de mercenarios pagados por el Estado y que se configure una administración bien estructurada. Su obra perduró durante todo el emirato, el califato y los taifas, e incluso influyó en el Magrib.

A tan excelente libro no le ponemos más que dos reparos: algunas veces debería acompañar la traducción española de frases árabes; y una vez (pág. 311) sitúa la batalla de wadi Sabú (741) en octubre-noviembre y otra (pág. 315) en septiembre-octubre.— F. DÍAZ ESTEBAN

N. FERNÁNDEZ MARCOS, J. R. BUSTO SAIZ (con la colaboración de M.^a V. SPOTTORNO DÍAZ-CARO y P. COWE), *El texto antioqueno de la Biblia griega, III: 1-2 Crónicas*; Textos y estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense 60. Madrid 1996.— LXV + 157 págs.

Con este volumen, el tercero de los que componen esta serie —los dos anteriores están dedicados respectivamente a *1-2 Samuel* (1989) y *1-2 Reyes* (1992)—, concluye el proyecto de edición del texto antioqueno de los libros históricos de la Biblia, emprendido y llevado a cabo por los autores citados. Este volumen cierra un capítulo de la investigación contemporánea, que ha echado en falta hasta hoy una edición crítica del texto antioqueno de *1-2 Crónicas*; la serie ofrece en su conjunto la posibilidad de disponer por vez primera de una edición completa y coherente del texto antioqueno de los libros históricos de la Biblia.

Hasta ahora, para cualquier estudio acerca de este tipo textual era necesario recurrir al griego de la Políglota Complutense, que en *1-2 Crónicas* presenta carácter antioqueno (según el manuscrito 108, con variaciones), o a la edición de P. de Lagarde (*Librorum Veteris Testamenti Canoniorum pars Prior Graece* [Göttingen 1883] págs. 395-460), poco fiable desde el punto de vista de la crítica textual. No mucho más se conocía del texto antioqueno, a no ser las variantes recogidas en las ediciones de A. Rahlfs (*Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, vol. I [Stuttgart 1935]) y de A. E. Brooke y N. Mc Lean (*The Old Testament in Greek* [Cambridge 1932]), que por aparecer en los respectivos aparatos críticos hacen difícil la lectura de este texto y por consiguiente resulta compleja la apreciación de los problemas textuales que presenta.

El objetivo de esta edición es la reconstrucción del texto antioqueno de *1-2 Crónicas*, definido por los editores como el «editado y revisado que circuló en el área geográfica de Antioquía y Siria en torno al siglo V d. C.» (pág. LIX). Han servido de base para la reconstrucción todos los testimonios griegos del texto antioqueno: los manuscritos griegos, las citas en autores griegos y las versiones antiguas. En *1-2 Crónicas* la tradición manuscrita griega antioquena es más reducida que en *1-2 Samuel* y *1-2 Reyes*: sólo los manuscritos 19, 108 y 93 presentan texto antioqueno también en *1-2 Crónicas*; a ellos se suman el 121, hasta *1 Crónicas* 11:4, y un manuscrito catenáceo. En esta edición se confirma, como continuamente se viene insistiendo, que cada libro de la Biblia presenta problemas textuales particulares.

Además de la tradición manuscrita, en esta edición se ha otorgado una importancia excepcional a las *Quaestiones in Paralipomena* de Teodoreto, cuyo texto se ha utilizado como criterio externo para el establecimiento del mismo. En ese

aspecto la presente edición presenta una gran fiabilidad, porque los editores de *1-2 Crónicas* son excelentes conocedores del texto de Teodoreto ya que a ellos debemos su edición crítica (*Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Reges et Paralipomena* [Madrid 1984]).

Las citas de otros autores griegos son menos importantes que las de Teodoreto, tanto por su número como por la calidad de su testimonio, pues en ellas la influencia antioquena está más diluida debido a su carácter parafrástico, como se observa especialmente en los libros VII-IX de las *Antigüedades* de Flavio Josefo, cuyo texto ha sido colacionado para esta edición por la Dra. M^a. V. Spottorno. Los editores, conscientes de las dificultades que presenta la utilización de su texto en *1-2 Crónicas*, utilizan el testimonio de Flavio Josefo con la precaución debida. Los editores han descubierto además influencias antioquenas en las escasas citas de *1-2 Crónicas* en otros autores griegos (Juan Crisóstomo, Diodoro de Tarso, Eustacio y Teodoro de Mopsuestia). El concienzudo análisis por separado de cada uno de los ejemplos revela que también en las citas de tales autores y a pesar de los problemas de estudio que plantean, existe esa influencia antioquena.

Siguiendo la metodología por ellos mismos utilizada en *1-2 Samuel* y *1-2 Reyes*, los editores otorgan una importancia excepcional a la *Vetus Latina* y a la versión armenia como testimonios de apoyo en la edición. Este enfoque supone un gran avance científico en el estudio del texto antioqueno de *1-2 Crónicas*, pues se trata de un aspecto hasta ahora poco estudiado. En efecto, como se desprende de esta obra, la *Vetus Latina* se revela como un testimonio indirecto de primera importancia para el conocimiento de la historia del texto antioqueno, no sólo en el plano de la tradición manuscrita latina, sino también en el de la tradición patristica.

Como muestra el riguroso análisis de los diferentes testimonios latinos realizado por los editores, el influjo del texto antioqueno de *1-2 Crónicas* en la *Vetus Latina* parece ser menor que en *1-2 Samuel* y *1-2 Reyes*, pero está presente. La *Vetus Latina* de *1-2 Crónicas* es de gran riqueza textual. Entre sus testimonios destacan el manuscrito de Madrid (Bibl. de la Univ. Compl. 31), que en muchos libros bíblicos y también en *1-2 Crónicas* es uno de los mejores testimonios que de ella se conservan. Las glosas marginales de *Vetus Latina* en Biblias Vulgatas españolas (colacionadas por M.^a Ángeles Márquez) y las citas de Lucífero de Cagliari tienen también un texto griego subyacente con un fuerte componente antioqueno, como han demostrado C. Morano para *1-2 Samuel* (*Glosas marginales de Vetus Latina en Biblias Vulgatas Españolas: 1-2 Samuel* [Madrid 1989]) y A. Moreno para *1-2 Reyes* (*Las glosas marginales de Vetus Latina ...: 1-2 Reyes* [Madrid 1992]).

Respecto a otros testimonios patrísticos, consideramos de gran importancia la incorporación de nuevas obras y autores latinos hasta ahora menos conocidos, que vienen a completar el panorama de la tradición textual latina de esos libros en relación con el texto antioqueno; entre otros se puede citar a San Agustín, el *Opus Imperfectum in Matthaeum*, el *Liber Genealogus* y las *Quaestiones in I et II Paralipomena*, que son un ejemplo de pervivencia de la influencia del texto antioqueno en fases muy tardías de la Biblia latina (siglo VIII). La importancia de tales testimonios es menor que la que presenta Lucífero de Cagliari, pero el detallado y particular estudio que de cada uno de los casos llevan a cabo los editores permite detectar en sus citas bíblicas la influencia antioquena.

Otro testimonio indirecto utilizado es la versión armenia, que generalmente suele permanecer en el olvido en los estudios de *Septuaginta* o es utilizada de una forma que impide al lector sacar conclu-

siones sobre su importancia textual. Al igual que en *1-2 Samuel*, también en *1-2 Crónicas* el texto armenio presenta un gran influjo antioqueno, como revelan, por ejemplo, los nombres propios, los cuales han resultado ser muy importantes para detectar el estrato antioqueno en la historia textual de la versión armenia, como demuestra P. Cowe en el concienzudo examen del texto, presentado por él en esta edición.

Por todas las razones expuestas, la presente edición del texto antioqueno de *1-2 Crónicas*, como culminación de un proyecto, tiene una gran importancia para el ámbito de estudio de la Biblia griega. Se trata de la primera edición crítica del texto antioqueno y presenta simultáneamente todos los testimonios necesarios para permitir al lector juzgar por sí mismo acerca de las decisiones de los editores; supone además un gran avance en la actualización de los problemas que el texto antioqueno plantea.

Se trata, por lo tanto, de una edición indispensable para los estudios futuros acerca del texto griego de *1-2 Crónicas* y también de las versiones antiguas que dependen directamente de él (*Vetus Latina* y versión armenia).— J. M. CAÑAS REILLO

Daniel J. LASKER - Sarah STROUMSA, *The Polemic of Nestor the Priest: Qissat Mujádalat al-Usqf and Sefer Nestor ha-Komer.*— Vol. I: Introduction, Annotated Translations and Commentary with Appendix by Johannis NIEHOFT PANAGIOTIDES; Vol. II: Introduction and Critical Edition.— Jerusalén: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1996.— Vol. I 205 págs.; vol. II 142 págs.

La obra polémica conocida habitualmente como *Libro de Néstor el sacerdote* ha sido editada críticamente por los pro-

fesores israelíes Lasker y Stroumsa, bien conocidos por otras publicaciones y contribuciones científicas importantes.

El libro de *Néstor* tiene un atractivo muy especial. Constituye, según parece, la primera obra polémica judía anticristiana que se nos ha transmitido y es una de las primeras obras que se tradujeron del árabe al hebreo. Su importancia puede en cierto modo intuirse por los numerosos manuscritos que ha generado y por el impacto que produjo en los polemistas judíos posteriores, como Ya'acov ben Reubén, Yosef Qimhí, Yosef el Oficial, autor del *Nisáhôn ya'án*, Pedro Alfonso, etc.

La historia del texto es verdaderamente sorprendente, de modo que de él puede decirse con plena justicia *¡habent sua fata libelli!* El libro surge en un primer momento como un manojito articulado de apuntes, de líneas maestras, como un primer esbozo de ideas en beneficio de los polemistas y al servicio de la polémica anticristiana. Ese conato de obra se gesta a mediados del siglo IX en algún lugar de Oriente Medio (¿Egipto, Siria, Iraq?), y se escribe en árabe. El autor, ciertamente un judío oriental árabe-parlante, pero de nombre y personalidad desconocidos, presenta la obra bajo la ficción literaria de una carta que un sacerdote cristiano, ahora convertido al judaísmo, escribe a sus antiguos correligionarios justificando su acción. Tal es el cuadro narrativo del *Relato de la disputa del sacerdote (Qissat mujádalat al-Usqif)*.

Pero aquel esbozo primero fue creciendo y poniéndose al día por la acción de escribas y redactores. No es posible en el estadio actual seguir las vicisitudes de aquel texto vivo. Pero al menos constatamos hoy que se atestiguan varias recensiones: una, la más antigua (que no significa que sea el texto original), plasmada sólo en fragmentos; otra, la más reciente y larga, documentada en el manuscrito tardío de París (Ms. Hébr 755); y una

recensión intermedia que los autores llaman «recensión paralela».

El texto del *Qissat* se abrió camino y, atravesando el Norte de África, llegó a al-Ándalus, donde pasó a formar parte del bagaje cultural judeo-andalusí. Pero su inquietud viajera le llevó pronto a la España cristiana. La ocasión la encontró con motivo de las persecuciones almohades, que provocaron un formidable trasiego de judíos andalusíes que huían hacia las tierras de la España cristiana norteña y hacia Provenza. Con sus bártulos aquellos forzados exiliados acarrearon también sus códices y sus manuscritos. Entre estos, el *Qissat*. Ya en el nuevo medio se hizo necesaria su traducción al hebreo, a la que se le dio el nombre de *Séfer Néstor ha-Kómer* ('Libro de Néstor el sacerdote'). A un tal Néstor que el texto árabe nombra una vez de pasada, el traductor hebreo lo convierte en el autor de todo el libro. A los autores de esta edición les agrada pensar que el traductor hebreo fuera nada menos que Ya'acov ben Reubén de Huesca, autor de *Las guerras del Señor (Milhamot ha-Šem)* redactado en 1170, ya que él es el primero que cita la versión hebrea de *Néstor* y probablemente procedía de al-Ándalus, suponiéndole pues conocedor de la cultura judeo-andalusí y de la lengua árabe.

Pero no quedan parados en Sefarad los pies de aquel infatigable viajero. De nuevo se hace camino por Francia y Alemania, donde es ornamentado con glosas latinas, y por último se afana en llegar a Bizancio, donde es enriquecido con glosas griegas. Un sorprendente periplo, pues, que le hizo rodear toda la cuenca mediterránea.

Dado el origen y desarrollo del texto *Qissat / Néstor*, no es de extrañar que la obra esté compuesta de unidades, cadenas de unidades («racimos», en la expresión de los autores), con un nexo bastante flojo entre ellas, lo que ha permitido que con el tiempo algunas hayan perdido su orden natural desplazadas a lugares

indebidos, resultando un texto de difícil lectura. Parte del trabajo editorial de los autores ha consistido precisamente en reconstruir un orden lógico de secuencias. Las unidades están caracterizadas por un contenido común. Por ejemplo, una unidad presenta mejores candidatos que Jesús para la divinidad (secciones 9-24); otra critica los entresijos de las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación (secciones 25-32); otra las discusiones sobre la vigencia y validez de la ley mosaica (secciones 33-36, 63-71, 121-138), etc. Otras, por el contrario, están dispersas y aparecen intermitentemente. Son las unidades que los autores denominan «motivos flotantes» (banalidades y afrentas en la vida de Jesús, contradicciones entre los Evangelios, etc.). Por vez primera en la historia de la polémica judeocristiana, la crítica no se hace desde los clásicos textos de la Biblia hebrea, sino desde los textos neotestamentarios.

La edición de la obra polémica que presentamos es lo más completa posible. Un volumen (vol. II) contiene la edición en aljamía hebrea del texto árabe del *Qissat*, según la recensión más larga, añadiendo en su caso la «versión paralela» en columnas sinópticas y al final los fragmentos más antiguos (págs. 27-92). Viene después el texto hebreo del *Séfer Néstor ha-Kómer* en las tres recensiones existentes (Ms. Vat ebr 80,4; Museo judío de Atenas, Ms. 79.199-2/3; JThS, Nueva York, Ms. Mic 2455) (págs. 93-142); el volumen va precedido por una introducción en hebreo (págs. 7-24). El otro volumen (vol. I) contiene la traducción al inglés del *Qissat* (págs. 39-89) y del *Sefer Néstor ha-Kómer* (págs. 93-131), seguidos de un comentario común a ambas obras (págs. 135-170) y de las glosas latinas y griegas (págs. 171-185); el volumen se completa con bibliografía e índices (págs. 189-205) y va precedido (págs. 13-35) de la versión inglesa del texto introductorio del vol. II.

Tengo que reconocer que buena parte de la reconstrucción que hacen los auto-

res sobre la historia del texto y de sus vicisitudes se mueve en un ámbito asaz hipotético de posibilidades y probabilidades. Pero es tan admirable el modo cómo hilvanan su discurso y buscan apoyo a sus hipótesis que hacen de la lectura de su estudio una apasionante empresa. Añádase a todo ello el interés que la obra tiene en sí misma, ya que, como dicen sus editores, contiene en germen todos los argumentos, recursos y estrategias que se desarrollarán posteriormente en la polémica judía anticristiana.

Felizmente para los lectores de lengua española, se ha publicado ya una edición castellana de la obra (Daniel J. Lasker - Sarah Stroumsa, *El libro de Néstor el sacerdote* [Madrid: Aben Ezra Ediciones, 1998]) donde se ofrece la traducción española del texto, de las introducciones y de los comentarios, con un prefacio especial para esta edición.- C. del VALLE

Ora LIMOR - Guy G. STROUMSA (eds.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews.*- Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.- VIII + 290 págs.

Se recoge en este libro la mayoría de los trabajos presentados en un encuentro entre estudiosos del tema, celebrado en Jerusalén y organizado por la Universidad Hebrea en el marco del X Congreso Mundial de Estudios Judaicos (verano 1989). Contiene el volumen, el décimo de la colección *Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism*, catorce artículos que tienen como tema principal la polémica judeocristiana. Aunque desde el punto de vista cronológico el volumen abarca 1400 años (desde el gran conflicto religioso del siglo I hasta los albores de la Era Moderna), como ya nos dicen Ora Limor y Guy G. Stroumsa en la presentación (pág. VIII), no se pretende cubrir todos esos años de polémica judeocristiana. Su finalidad es arrojar nueva luz

sobre los vericuetos, unos más conocidos que otros, del encuentro entre judaísmo y cristianismo, y al mismo tiempo contribuir a un mejor conocimiento de «la imagen del otro» en la sociedad y la cultura, cuestión de actualidad tratada cada vez más. He aquí el contenido.

Guy G. Stroumsa, «From Anti-Judaism to Anti-Semitism in Early Christianity» (págs. 1-26), introduce el volumen con una presentación amplia y elocuente sobre los orígenes de la imagen demoníaca del judío en la literatura patristica. Las razones tanto sociales como teológicas del antijudaísmo cristiano se remontan a las polémicas religiosas en el mundo grecorromano. No obstante, la antigua retórica cristiana que convertía al judaísmo en el peor y más pernicioso enemigo de la Iglesia no tuvo reflejo inmediato ni en la legislación romana ni en los sentimientos populares de entonces, sino que más bien fue el origen del antisemitismo en la sociedad medieval.

Michael Mach, «Justin Martyr's *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* and the Development of Christian anti-Judaism» (págs. 27-47), considera que el *Dialogus* de Justino, filósofo mártir, poco o nada tiene que ver con el diálogo histórico entre Justino y el judío Trifón. Justino, imitando a Platón, crea un diálogo cuya finalidad es exponer su apología del cristianismo contra el judaísmo. Compuso la obra basándose en el recuerdo de un debate previo mantenido poco después de 132 con el maestro judeohelenista Trifón. Justino conocía creencias y prácticas del judaísmo postbíblico y muestra estar al tanto de métodos de exégesis y de interpretación, dando una lista de seis grupos heréticos judíos. Los tres principales temas del *Dialogus* —la ley mosaica, la cristología y el verdadero Israel— son las cuestiones centrales de la controversia judeocristiana.

David Satran, «Anti-Jewish Polemic in the *Peri Pascha* of Melito of Sardis: The Problem of Social Context» (págs.

49-58), describe sucintamente el texto y contexto de Melito de Sardes. Su homilía antijudía *Peri Pascha* sirve de texto básico para estudiar modernas tendencias en la investigación científica y reexaminar ciertas suposiciones teóricas. Critica a aquellas escuelas que a la ligera basan sus análisis históricos y literarios del *Peri Pascha* en teorías sociales. Satran señala, al igual que anteriormente lo hiciera Stroumsa, que los fenómenos sociohistóricos por lo general tienen más de una causa y el texto de Melito no es una excepción. Sin embargo no da ninguna respuesta a las cuestiones todavía pendientes: ¿es Melito de Sardes el autor del *Peri Pascha* y por qué lo escribió?, ¿refleja una realidad social en la antigua Sardes?

Aryeh Kofsky, «Eusebius of Caesarea and the Christian-Jewish Polemic» (págs. 59-83), examina la utilización que en su polémica contra el paganismo hace Eusebio del judaísmo, de la misma manera que Celso lo hiciera contra el cristianismo. La finalidad de Eusebio es mostrar al mundo grecorromano que el cristianismo es una religión legítima y superior a la religión y filosofía griegas. Desacreditando la legitimidad del judaísmo, Eusebio trata de asentar las bases del cristianismo. Así, en sus escritos de polémica religiosa enfrenta paralelamente los argumentos judíos y paganos con el cristianismo. Sus escritos se enmarcan dentro del género «adversus iudaeos», aunque su principal objetivo fuera la crítica del paganismo.

Oded Irshai, «Cyril of Jerusalem: The Apparition of the Cross and the Jews» (págs. 85-104), reexamina la carta de Cirilo de Jerusalén, cuyo propósito principal no es convertir a los judíos o refutar sus interpretaciones exegéticas de la Biblia, sino situarlos en un contexto histórico y escatológico cristiano ante la aparición de la cruz en Jerusalén en el año 351 E.c. Arguye que la carta original de Cirilo y las versiones antiguas no describen la conversión de los judíos en el

tiempo de la aparición, sino más bien la remiten a un futuro cercano, al fin de los días. Teniendo en cuenta el pequeño número de judíos que vivían en Jerusalén durante el Imperio bizantino, es difícil decidir si la carta fue escrita por razones meramente teóricas o como una reacción ante la presencia judía en Jerusalén.

Rivkah Fishman-Duker, «Anti-Jewish Arguments in the *Chronicon Paschale*» (págs. 105-117), presenta a grandes rasgos el contexto del *Chronicon Paschale* comparándolo con otras crónicas bizantinas. Al igual que en estas, también el *Chronicon* relata la historia del cristianismo a partir de la Creación, pero a diferencia de las demás crónicas depende de la literatura patristica y de otras historias antiguas. Destaca que después de Juliano y particularmente de Focus, la retórica antijudía en las crónicas bizantinas se incrementa. A pesar de que estas no son estrictamente escritos de apologética cristiana contra los judíos, con frecuencia contienen material antijudío. El *Chronicon*, escrito en el año 629 E.c., contiene más polémica patristica contra el judaísmo que retórica dirigida a los judíos contemporáneos. No se explica, sin embargo, el porqué de ese fenómeno.

Bat-Sheva Albert, «Adversus Iudaeos in the Carolingian Empire» (págs. 119-142), como introducción a la literatura contra los judíos en el mundo carolingio y la Europa altomedieval, revela que durante el «renacimiento Carolingio» los autores cristianos se interesaron por los escritos y los comentarios judíos principalmente por erudición. Claudio de Turin, Rabanus Maurus y Agelomus de Luxeuil, por ejemplo, se interesaron en la «hebraica veritas» por su relación con la «latina veritas», y ello a pesar de las duras críticas de Agobardo, obispo de Lyon, y de su sucesor Amolón, a las tradiciones judías y a los judíos que las mantienen. Aunque la política antijudía de esos dos obispos no se llevó a la práctica en sus días (el segundo tercio del siglo IX), sin embargo fueron ellos quie-

nes sentaron los precedentes de la posterior legislación dirigida a separar a cristianos y judíos.

Robert Chazan, «Daniel 9-24: Exegesis and Polemics» (págs. 143-159), se centra en la exégesis de Saadiá Gaón y Nahmánides de la profecía de las «setenta semanas». Al comienzo de su Evangelio Lucas recoge la profecía para aplicarla a Jesús, haciendo también al ángel Gabriel presente en la escena: desde el anuncio de Gabriel a Zacarías hasta la presentación de Jesús en el Templo pasarán exactamente setenta semanas. R. Saadiá y Nahmánides intentan refutar la interpretación cristiana aduciendo la exégesis rabínica. No obstante, el último interpreta el texto de forma opuesta a la del primero. Así, mientras Nahmánides armoniza el texto con un mensaje de redención, R. Saadiá desarrolla una persuasiva polémica anticristiana. Chazan trata de los problemas de cada una de las dos interpretaciones y de cómo esos dos brillantes exegetas pudieron interpretar el mismo texto de manera tan diferente.

Anna Sapir Abulafia, «Twelfth-Century Humanism and the Jews» (págs. 161-175), sitúa el desarrollo del pensamiento humanístico en el marco del deterioro de las relaciones entre judíos y cristianos en Europa durante los siglos XII y XIII. A través de los escritos de Odo, abad del monasterio de San Martín, de Gilberto, abad de Nogent, y de Hildeberto, obispo de Lavardin, se estudia cómo el Humanismo influyó en la percepción cristiana de los judíos durante esos siglos. El acercamiento humanístico al cristianismo de los mencionados escritores los conduce a clasificar a los judíos como grupo marginal infrahumano, dado que no pueden apreciar la «verdad» (es decir, el cristianismo) usando la razón humana. Paralelamente, a la corriente humanística le siguieron otras innovaciones políticas y sociales, entre las que se incluye el rápido crecimiento económico que también contribuyó a la caída de los judíos en una progresiva e irreversible

degradación en lo que se refiere a su situación física y legal.

Ora Limor, «The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco- A Best-Seller in the World of Polemics» (págs. 177-194), trata de un ejemplo innovador en los inicios de la inspiración misionera moderna ampliamente extendida en el siglo XIV. La epístola fue bien conocida tanto por los judíos como por los cristianos de aquella época pero ha sido ignorada por los estudiosos modernos. El texto, sencillo en su forma y en su contenido y destinado a fortalecer la fe entre los judíos que habían abrazado el cristianismo, es comprensivo con los judíos, o por lo menos no es antagónico, ya que pretende resultar eficaz en su proselitismo. En contraposición a otros textos «adversus iudaeos», el razonamiento es más empírico que teológico. El mensaje principal es que la actual cautividad de los judíos tiene por causa el pecado de odio al verdadero Mesías que rechazaron. Así, en la Europa del siglo XIV se sostenía que si los judíos siguen en el exilio, la causa ha de ser un pecado que se halle en todos, ya que el castigo también abarca a todos.

Daniel J. Lasker, «Jewish Philosophical Polemics in Ashkenaz» (págs. 195-213), estudia la introducción del método filosófico sefardí de polémica religiosa en Askenaz. Demuestra que allí hubo más escritos polémicos de los que se pensaba, pero estos no eran tan sofisticados como sus homólogos sefardíes ni tan tolerantes con sus contrincantes. Argumenta que los autores de Askenaz refutaron el cristianismo pero no construyeron una filosofía crítica del mismo como lo hicieron los autores sefardíes. Sin embargo, no se nos explica el porqué.

Alisa Meyuhas Ginio, «The Fortress of Faith - At the End of the West: Alonso de Espina and his *Fortalitium Fidei*» (págs. 215-237), describe la influencia de la obra (escrita entre 1459-1462) distribuida en cinco libros, cuyos segundo y tercero están dirigidos contra los conver-

sos y contra los judíos. En parte se basa en escritos anteriores (Ramón Martí); se citan en ella obras hoy perdidas de polemistas conocidos (Alfonso de Valladolid, Juan de Valladolid) y se añaden consideraciones personales. La importancia de la obra no radica en la novedad de su polémica, sino en las conclusiones prácticas que sugiere: la solución al problema judío se cifra en la intervención enérgica de la Inquisición contra los falsos conversos y en la expulsión de los judíos de España.

Moisés Orfali, «The Portuguese Edition (1565) of Hieronymus de Sancta Fide's *Contra Iudaeos*» (págs. 239-256), estudia la edición portuguesa de los tratados *Ad convincendum pefidiam iudaeorum* y el *De Iudaicis erroribus ex Talmut*, cuya traducción se acompaña de una epístola con intenciones proselitistas del arzobispo de Goa, Don Gaspar de Leao, a las colonias portuguesas en Asia. Una gran mayoría de los emigrantes a aquellas colonias eran judíos o cristianos nuevos que allí volvían abiertamente al judaísmo. Don Gaspar, consciente del problema, trató de contribuir con la edición en portugués a las misiones cruzadas en aquellas colonias. Tal como lo hace notar, cumple con su misión pastoral, dedicando la epístola a aquellas ovejas perdidas que no están todavía en el redil por seguir «la Ley de Moisés y el Talmud, por engaño y malicia de sus rabinos».

E. Gutwirth, «Gender, History and the Judeo-Christian Polemic» (págs. 257-278), del estudio de cincuenta testimonios inquisitoriales, demuestra cuánto se puede aprender sobre hombres y mujeres en el debate privado y lo que esta contribución aporta a una mejor comprensión de las polémicas en general y al género en particular. Los expedientes inquisitoriales revelan lo que diariamente judíos y cristianos (hombres y mujeres) pensaban unos de otros. Hace notar cómo *gender*, espacio y lugar forman parte de la polémica doméstica. Destaca la importancia

del estudio del espacio privado para nuestro entendimiento, no solamente de la función de la mujer en las polémicas, sino también en la evolución y contenido de las mismas.

Hay que destacar la notable labor de los editores, los profesores Ora Limor y Guy G. Stroumsa, que a pesar de muchos avatares han hecho posible la publicación de este volumen, el cual está perfectamente estructurado pese a la gran variedad de aspectos temáticos y que además tiene la excelente presentación y sólida encuadernación que son norma de la prestigiosa editorial que lo publica.— M. ORFALI

Teresa MARTÍNEZ, *Poesía Hebrea Contemporánea: Antología*; Traducción e introducción de —; Edición bilingüe.— Madrid: Hipérior, 1994.— 214 págs.

Se trata de la versión castellana de los textos hebreos recogidos en la antología bilingüe *Poètes Israéliens Contemporains* de Emmanuel Moses (1990), pero hay que advertir que la versión de la Autora no es de la traducción francesa, sino directa del original hebreo y que además en algunos casos ha sustituido unas poesías por otras del mismo autor porque le ha parecido que sonaban mejor en castellano; ha excluido también a un par de autores y ha introducido a Natan Zach que no estaba en los *Poètes*.

En la «Introducción» la Autora divide la poesía hebrea moderna en «Período Europeo» (1880-1924), «Período Palestino» (1920-1947) y «Período Israelí», a partir de 1948, y dentro de cada período subdivide en «generaciones», no sin advertir de que las divisiones cerradas son siempre artificiosas.

La Autora es Profesora en la Universidad de Barcelona y por su conocimiento, tanto de la lengua moderna como de su literatura, ha podido darnos una traducción castellana excelente, transmitien-

do la ternura o la dureza, la claridad o la intencionada confusión de los originales, muchas veces difíciles de entender. No se trata de traducciones literales, sino de traducciones fieles en buena lengua castellana.

En la página 47 «despierto» es una errata en lugar de *despierta*. En la pág. 53 «ahora y en otros días» da más vaguedad al hebreo 'ahora y en los otros días', quizás con el valor de «ahora y en los demás días»; en la pág. 65 «como agua en el pozo», quizás por eufonía, omite la palabra *hubé* que podría traducirse como 'agua en el fondo del pozo'; pág. 201 «grito de un vendedor ambulante» quizás habría sido más exacto 'pregón de un vendedor ambulante'. Estas sugerencias en nada desmerecen el aprecio que merece por su acertada elección del vocablo, por expresión del concepto y por la sonoridad poética esta traducción castellana.— F. DÍAZ ESTEBAN

Teresa MARTÍNEZ SAIZ, *Mekilta de Rabbi Ismael: Comentario rabínico al libro del Éxodo*; Biblioteca Midrásica de la Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 18.— Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino, 1995.— 534 págs.

La *Mekilta* es un comentario detallado al libro del *Éxodo* a partir del capítulo doce hasta el veintitrés y una pequeña sección en la que comenta pasajes de *Éxodo* 31 y 35. Aunque la atribución a R. Ismael o a su escuela es muy discutible, forma parte de los llamados midrasas tanáiticos, es decir anteriores al siglo IV. También se conoce a esos midrasas con el nombre de halájicos por estar preferentemente dedicados a cuestiones legales.

Este tipo de obras, como bien es sabido, no pueden ser «simplemente» traducidas, pues la carga referencial que contienen se perdería. Por ello es necesario dotar al texto traducido de una prolija y

concienzuda anotación que convierte esos trabajos en algo más que una traducción. En el caso que nos ocupa se han superado las 800 notas a pie de página, en las que se nos ofrece gran cantidad de detalles y aclaraciones que completan la lectura del texto. La larga y seria dedicación de la autora a los estudios targúmicos sale a relucir en multitud de ocasiones al comparar los textos de la *Mejilta* con el targúm Pseudojonatán y con Neofiti.

R. Ismael ha pasado a la historia por la soltura, libertad e independencia de sus exégesis y de sus interpretaciones, muchas veces renovadoras y hasta revolucionarias, inspiradas siempre en aquella máxima de sentido común que se le atribuye, según la cual «Dios se revela mediante la lengua de los hombres», es decir de forma inteligible; y en esto se diferencia de la escuela de R. Aquibá que buscaba en los textos explicaciones y revelaciones más intrincadas. Al disponer ahora de una traducción española de esta gran obra de R. Ismael, resulta mucho más fácil y asequible el acercamiento al intrincado mundo de la exégesis judía.

La Biblioteca Midrásica, que alcanza con este el volumen 18, es ya un *corpus* imprescindible para todo aquel que quiera acercarse a la producción literaria de los rabinos de los primeros siglos de la era común; el que hoy comentamos es un claro exponente de la solidez de la colección, y también de la importancia que para la investigación y la exégesis bíblicas tienen estas obras del que se ha llamado «período formativo» del judaísmo.

Martínez Sáiz completa el texto con tres interesantes apéndices –en los que recoge las parábolas y leyendas, las enumeraciones–, y un glosario e índice temático, además de los índices de citas bíblicas y rabínicas, los nombres de los rabinos citados y bibliografía.– L. F. GIRÓN

Jacqueline MOATTI-FINE, *La Bible d'Alexandrie: 6, Jésus (Josué)*; Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes.– Paris: Les Éditions du Cerf 1996.– 258 págs.

La Biblia de Alejandría, nombre acuñado para la traducción de la Biblia griega al francés, sigue su curso a un ritmo razonable: seis volúmenes publicados en el espacio de una década avalan un proyecto que ya es realidad y se abre paso con autoridad bajo la sabia dirección de Marguerite Harl, profesora emérita de La Sorbona. Una vez completada la traducción del Pentateuco nos llega ahora la traducción del libro de *Josué*, en griego *Jesús*, como refleja el título del libro. Mi juicio sobre el proyecto en general y sobre la traducción del primer volumen, el libro del *Génesis*, puede verse en *Sefarad* 48 (1988) págs. 432-435.

La monografía de Moatti-Fine sigue las mismas pautas y criterios de traducción que los volúmenes anteriores. Hay un esfuerzo de coherencia que se aprecia tanto en los aspectos externos de la presentación editorial como en las líneas de investigación que lo vertebran. Va por delante una introducción en la que se describen el título del libro y su posición en la tradición judía y cristiana, el uso litúrgico del mismo y sus diversas lecturas antiguas, los temas principales que giran en torno a la conquista de la tierra y su distribución entre las tribus. La lectura cristiana del libro está favorecida por la homonimia entre Josué y Jesús en griego, hecho que suscita en los autores cristianos numerosas exégesis tipológicas: por ejemplo, Rahab, la prostituta perdonada en la conquista de Jericó y admitida entre los israelitas por haber ocultado a los espías (*Josué* 6:25), es prototipo de los cristianos que con el tiempo se sumarán al verdadero Israel. La autora pasa revista a las ediciones modernas del texto griego y analiza los principales rasgos de la traducción, que se caracteriza por una fidelidad notable al vocabulario político

y religioso del Pentateuco y por una gran iniciativa estilística en el dominio militar y geográfico, hasta el punto de que el traductor emplea catorce verbos griegos distintos para una misma raíz hebrea: *n.k.h* (pág. 54) 'golpear, herir, dañar'. La perspectiva con que la autora se acerca al texto griego es la misma por la que se ha inclinado el equipo francés, a saber, considerar la Septuaginta como traducción, pero poniendo el énfasis en su autonomía como obra literaria independiente, creadora de sentido dentro del sistema griego. El grueso del libro lo ocupa la traducción al francés ampliamente anotada.

La traductora sigue el texto de la edición de A. Rahlfs (Stuttgart 1935), y en aquellos capítulos en los que esa edición imprime dos textos paralelos (15:21-62, lista de villas atribuidas a la tribu de Judá; y 18:22-19, 45, lista de villas atribuidas a Benjamín, Efraín y Manasés) vierte el texto del manuscrito Vaticano y menciona en índice aparte (págs. 243-250) los topónimos y nombres propios del manuscrito alejandrino más próximos a las formas del texto masorético. Incluye una lámina con el mapa de Madaba (Jordania) en color, un mosaico de la iglesia de San Jorge, del siglo VI, que describe la Palestina bizantina con un plano de Jerusalén y parte del Bajo Egipto. La inclusión de esta lámina es un acierto, puesto que el mosaico reproduce en escritura uncial buena parte de los topónimos aparecidos en la traducción griega de *Josué* aparte de inspirarse en otras fuentes como Josefo o el *Onomasticon* de Eusebio. Completa el volumen con un índice de las palabras griegas estudiadas o mencionadas en la introducción y notas.

Siguiendo las huellas de los volúmenes anteriores, el libro me parece de una coherencia ejemplar y de una presentación cuidada y excelente. Hubiera preferido que el griego de las notas se nos ofreciera en original en vez de transcrito. Al fin y al cabo con las modernas técnicas de impresión esa opción no habría

supuesto excesiva dificultad o aumento de coste. No soy yo el más indicado para juzgar de la calidad de la traducción al francés, pero en general me parece que mantiene una gran fidelidad al texto griego y a la vez se lee con facilidad, dos cualidades que ya buscó el propio traductor griego al trasladar a esa lengua el original hebreo. Pero sintonizo con la perspectiva adoptada por el equipo francés de traducir la Septuaginta como obra literaria que estuvo vigente con su propia vida e historia tanto en la tradición judía como en la tradición cristiana. Y es aquí donde yo subrayaría la mayor aportación del libro también para los lectores no francófonos: las documentadas notas lexicográficas y filológicas así como las numerosas notas exegéticas que ponen de relieve las distintas lecturas e interpretaciones del libro en el judaísmo helenístico y en la tradición cristiana de los Padres griegos, Orígenes y Teodoreto particularmente, constituyen una contribución impagable que sabrán apreciar tanto los biblistas como los especialistas en la exégesis y la historia de las ideas. El tratamiento de los topónimos (págs. 70-88) es un buen ejemplo de la dificultad de sacar conclusiones a partir de los nombres propios, puesto que se producen todo tipo de fenómenos: desde la transliteración de nombres comunes en griego como si fueran nombres propios hasta la fusión en un solo nombre de lugar de dos topónimos hebreos. Otras veces topónimos del hebreo desaparecen en griego o el traductor vierte nombres de aldeas como si fueran nombres comunes. En algunos casos coexisten las traducciones o formas helenizadas con las transliteraciones sin que se encuentre una justificación aparente. Y lo que más sorprende, nombres de aldeas que se encontraban ya traducidos en el Pentateuco vuelven a aparecer en *Josué* transliterados. En fin, opciones y preferencias que sólo pueden explicarse a partir de las técnicas de traducción y estilo propios de cada traductor.

Como es sabido, el texto griego de *Josué* es casi un 5% más breve que el texto hebreo. Se trata, pues, de dos formas literarias distintas con autonomía relativa, como parece desprenderse de los fragmentos de *Josué* conservados en Qumrán. La originalidad literaria de LXX se pone de manifiesto en pasajes como: la circuncisión de Gilgal (*Josué* 5:2-9); la toma de Jericó (*Josué* 6:1-26), donde la traducción griega es bastante más corta que el texto hebreo y presenta otras muchas diferencias; o al final del libro (*Josué* 24:31a y 33a-b), donde la Septuaginta añade unos versos de transición al libro de los *Jueces* que faltan en el texto masorético. Estas discrepancias se recogen en las notas donde la autora inserta los añadidos del hebreo según la traducción literal de É. Dhorme, a veces cotejada con la de la Biblia de Jerusalén. Por eso extraña que no se haya hecho lo mismo en el capítulo 20 donde la Septuaginta primitiva omite varios versículos (4-6) que más tarde fueron incorporados en la recensión hexaplar. En mi opinión, en este caso la tensión entre la Septuaginta en cuanto documento judío originario y en cuanto leída e interpretada por los cristianos no queda del todo resuelta. La autora traduce el texto del manuscrito Vaticano, que es el más próximo al original, y añade a continuación entre corchetes la traducción de los versos 4-6 según el manuscrito alejandrino, que no pertenece al texto primitivo sino a la recensión hexaplar (cf. M. M. Margolis, *The Book of Joshua in Greek: Part V* [Filadelfia 1992] págs. 393-394), seguida en este caso también por la recensión lucianica (manuscritos *gndptw* de Brooke-McLean). Tal añadido debería estar en las notas y no en el texto, con el fin de salvaguardar la autonomía de la Septuaginta frente al texto hebreo, principio defendido con razón por el equipo de la Biblia de Alejandría.

La obra en su conjunto mantiene la calidad y excelencia de la colección, y felicito a la autora por esta versión y por

su inteligente anotación del libro griego de *Josué*.— N. FERNÁNDEZ MARCOS

G. del OLMO, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*.— Sabadell 1992.— 278 págs. + XXIV láms.

La obra persigue, en palabras del autor (Prólogo), «ofrecer una visión de conjunto de la religiosidad ugarítica, de su práctica cultural», completando el estudio que emprendió en su clásico *Mitos y leyendas de Canaán* (Madrid 1981). El estudio se compone de una introducción (historiografía, hermenéutica de la literatura cultural, sintaxis de los textos culturales, tiempos y lugares sagrados, tipología de los ritos de sacrificio) y de los siguientes capítulos: «El panteón cananeo de Ugarit», «La liturgia de Ugarit», «El mito y el culto de la realeza», «El culto funerario de palacio», «El culto palatino no funerario», «La liturgia regia de la palabra: plegaria y oráculo», y «La religión de la vida cotidiana». Completan la obra dos índices (de textos estudiados y selectivo de materias) y 44 láminas con fotografías de las tablillas estudiadas.

Se pueden distinguir, como nuevamente señala el autor (Prólogo), dos niveles de lectura: el filológico y el de historia de las religiones. El núcleo de la obra lo constituye el análisis textual de los rituales ugaríticos. Los documentos se presentan íntegros, en transcripción y traducción. Esta última se apoya en extensas discusiones de tipo lexicográfico, sintáctico y estructural, con amplia bibliografía. Frente a las dificultades que plantea la comprensión de todo texto ugarítico, los comentarios ofrecen, por un lado, el estado de la cuestión del problema discutido, y por otro, permiten comprender las soluciones adoptadas en cada caso por el autor.

El interés de la obra para la historia de las religiones es evidente. Por primera vez se intentan comprender los rituales

de Ugarit en el contexto de la realidad histórica que los creó y de la práctica religiosa cotidiana a la que sirvieron. El simple enunciado de los diferentes capítulos muestra que en la concepción del Prof. del Olmo los rituales conservados se celebraban principalmente en el ámbito palatino, teniendo a la familia real y en particular al monarca como centro de los mismos. El avance frente a otros estudios de los rituales ugaríticos, como, por ejemplo, el precedente de J.-M. de Tarragon en la serie *Littératures Anciennes du Proche-Orient (LAPO)* 14 (París 1989) págs. 125-238, es sustancial. Se abren así nuevas perspectivas para el estudio de la religión comparada de otros centros de la Siria del II milenio (cf. pág. 65), en especial la contemporánea localidad de Emar, cuyos rituales han empezado a estudiarse en obras como la de D. E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar* (Atlanta 1992).

La obra se cierra con un capítulo sobre la religión de la vida cotidiana, tal como la reflejan la épica, las cartas, la onomástica y géneros de carácter mágico (extispicina, adivinación y teratomancia, entre otros). Hay que señalar al respecto la publicación reciente, en traducción, de un nuevo conjuro ugarítico contra la mordedura de serpientes (D. Pardee, en *The Context of Scripture*: vol. I, *Canonical Compositions from the Biblical World*, ed. W. W. Hallo [Leiden 1997] págs. 327-328).

Quiero señalar algunas cuestiones de detalle:

– (pág. 23) ya se conoce la secuencia de diez de los doce meses que componían el calendario ugarítico; véase al respecto T. de Jong y W. H. van Soldt, en *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 30 (1987-1988) págs. 69-71, completado por D. Arnaud, en *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 32 (1993) págs. 123-129;

– (págs. 52 y 93) para el estudio del texto RS 26.142 téngase ahora en cuenta la colación que del mismo ofrece D.

Arnaud en *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 34 (1994) págs. 107-109;

– (págs. 117-120) en 1992 se encontró en Ras Shamra – Ugarit un nuevo fragmento mitológico en lengua ugarítica con un colofón de Ilmilku, escriba del rey Niqmadu, autor de las copias de otras composiciones mitológicas ugaríticas. El contexto en el que se halló el fragmento apunta a una datación en época de Niqmadu III (P. Bordreuil, *Comptes rendus: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* [1995] págs. 447-448). De confirmarse este supuesto, la cuestión planteada por el Prof. del Olmo de si el nombre *yrgbb'1* se refiere a Niqmadu II o III, se resolvería en favor de la última opción; y

– (págs. 265-269) se echan en falta índices más completos de textos, materias y términos estudiados. Facilitarían el manejo de la obra y permitirían un mejor aprovechamiento de sus distintos niveles de lectura.

Es esta una importante obra que abre nuevas vías de investigación y refuerza la posición de los estudios españoles en el campo de la investigación del oriente antiguo.– J. P. VITA

André STOLL (ed.), *Sepharden, Morisken, Indianerinnen und ihresgleichen: Die andere Seite der hispanischen Kulturen. Bielefelder Schriften zu Linguistik und Literaturwissenschaft*.– Bielefeld: Aisthesis Verlag, 1995.– 416 págs., con 105 ilustr.

El libro pertenece a un ciclo de conferencias celebrado en la Universidad de Bielefeld (Alemania). En el proemio «Zur Einführung» (págs. 7-14) A. Stoll justifica y al mismo tiempo sintetiza el esfuerzo por conocer ese otro lado de la cultura española que son los judíos, los moriscos, los indígenas americanos y otros semejantes. La amplia erudición del Prof. Stoll se despliega en torno a lo que debe la cultura española moderna a la

mezcla de lo cristiano con las otras corrientes. Se extraña de que a pesar de ello los Reyes Católicos decidieran la expulsión de los judíos en 1492. La de los moriscos en 1613 significa la parada de un «Motor einer differentiellen Kultur im Habsburgerreich», aunque la significación de la literatura aljamiada morisca no es comparable a la extensa actividad de los «marranos» y a su dinamismo innovador en la literatura de los siglos XVI y XVII. El descubrimiento de América añade un elemento nuevo a la cultura española, que durante el siglo XVIII verá enfrentarse a la idea triunfalista de la Conquista la idea del «buen salvaje» y su resultado de la leyenda negra. El «eurocentrismo» en el esfuerzo de aculturación de los indios produjo algunas rebeldías indígenas; no hay que olvidar tampoco las reformas intentadas para paliar la «horrenden Unrentabilität» económica de las colonias para su metrópoli española. El nacionalismo que llevó a la independencia y a indagar en la visión de los vencidos, así como el interés turístico por lo exótico forman parte también del ingrediente americano en la cultura española.

Los artículos son los siguientes: André Stoll, «Sefarad Widerstand. Zur poetischen Produktivität der jüdischen Kultur Spaniens nach dem Vertreibungsedikt» (págs. 15-46); Werner Kummer, «Die Entwicklung der Indiostereotypen in der Frühzeit der Conquista» (págs. 47-70); Barbara Potthast-Jutkeit, «Indiaerinnen, Spanierinnen und Konquistadoren. Zum Verhältnis von Rasse, Klasse und Geschlecht in Lateinamerika im 16. Jahrhundert» (págs. 71-86); Hans Haufe, «Indianische Wurzeln der lateinamerikanischen Stadt» (págs. 87-100); André Stoll, «Abindarráez und die schöne Jariña. Der abenteuerliche Weg der Granadiner Mauren durch die Imaginationsräume des Siglo de Oro» (págs. 101-134); María Concepción García Saiz, «Das Bild des Indianers in der spanischen Kunst des Siglo de Oro» (págs. 135-146);

Javier Ortiz de la Tabla Ducasse, «Nobilität in der Nuen Welt. Die *encomenderos* in Quito 1534-1660» (págs. 147-160); Urs Bitterli, «Amerikanische Entdeckungreisen im Wandel» (págs. 161-176); Gertraud Strohm-Katzer, «Feuerwerker einer alt-neuen Welt im andalusischen Zwischenreich von Jan Potockis 'Manuscrit trouvé à Saragosse'» (págs. 177-218); C. Hermann Middelanis, «Der 'Aufstieg' des indianischen Cimarrón zum Partner Karls V. Ein Akkulturationsmodell in Emile Naus *Histoire des Caciques d'Haïti* (1854)» (págs. 219-248); Elke Sengevald y Pino Valero Cuadra, «Konquistadoren in fremden Diensten - Ideologische Funktionalisierung von Kolumbus und Co. im Spanien des 20. Jahrhunderts» (págs. 249-282); Peter Strack, «Kann der Inka Präsident werden? Indianische Traditionen und Symbole in der Politik. Beobachtungen aus Bolivien 500 Jahre nach Kolumbus» (págs. 283-296); Rafael Gutiérrez Girardot, «Idyllisierung und Verleumdung Americas - Exkurse in eine unbewältigte Gegenwart» (págs. 297-308); Monika Bosse, «Das Schicksal der Weiblichkeit in der (*Re*)*Conquista*-Fiktion. Zur Aufhebung literalischer Perspektiven im Filmkunstwerk» (págs. 309-352).

Aunque todos los artículos son de interés, hemos de limitarnos a dos de A. Stoll que caen dentro del campo de *Sefarad*.

A. Stoll en su ampliamente documentado 'La resistencia de Sefarad. La producción poética de la cultura judía de España tras el Edicto de expulsión', trata primero de lo que para los judíos españoles pudo significar una especie de expulsión del Paraíso, repasando las favorables condiciones individuales y comunitarias en que vivían y los anuncios de tormenta que fueron las expulsiones o persecuciones locales previas, que acabaron en los estatutos de limpieza de sangre. ¿Se puede hablar de una cultura específica converso-sefardí? En los luga-

res de arribada (Fluchtorte) del Mediterráneo los judíos hispánicos ejercen una gran actividad cultural y literaria, generalmente en español.

El otro artículo de A. Stoll, 'Abindarraéz y la hermosa Jarifa. El camino aventurero del Moro de Granada a través de los espacios imaginarios del Siglo de Oro', con su habitual erudición trata el tema del morisco en la literatura española y en la realidad política e inquisitorial. Hace referencia al *converso* morisco, que acude al «disimulo» de su verdadera creencia, y recuerda que existió el criptomusulmán, como por su parte los criptojudíos, incluso en América. La idealización literaria del caballero moro es comparable a la idealización del turco en Italia, paralela a la de los antiguos griegos y romanos. A. Stoll cree ver en la incompatibilidad, muerte y deportación de los abencerrajes descritos en la novela un espejo de la expulsión de 1492, como si el autor mostrase su solidaridad con los perseguidos. La *Caída del Andalucía* del Mancebo de Arévalo, en que el texto aljamiado llama a los moros verdadero Israel, viene a subrayar la comunidad entre el pensamiento moro y judío en Al-Ándalus.

El libro que reseñamos tiene doble interés: por una parte, sus autores proporcionan numerosos datos y bibliografía de los temas que tratan; por la otra, nos permite conocer una cierta interpretación de la historia de España vista por extranjeros del área protestante, en cuyos

resultados, como es natural, no siempre estaremos de acuerdo. El concepto mismo de «la otra cara» habría que matizarlo en el sentido de que no se trata de una «otredad» sino de unos componentes o vetas en un todo mayor, por muy importante y decisivo que haya sido en determinados momentos el elemento semítico en cuanto distinto del cristiano. Debemos aclarar que los Reyes Católicos tenían el tratamiento de «Sus Altezas», mientras que a partir de los Austrias, el Rey es «Su Católica Magestad», con la incorporación renacentista del tratamiento de «Majestad». Por otra parte, en la Biblia hebrea no hay referencia directa a España; en el Talmud se habla de Hispania, que los rabinos transcribieron 'spmy', vocalizada tradicionalmente *A/Espamia*; en tiempos musulmanes, y de forma especial por Samuel ibn Negrilla, fue cuando se aplicó a España el nombre de *Sefarad*, que la Biblia (*Abdías* 20) da como lugar donde hay desterrados de Jerusalén, sin localizar. Podríamos añadir a los ejemplos aportados de la idealización del caballero moro/orientales, la de un emir musulmán que acaba convirtiéndose al cristianismo y es padre del caballero Digenis Akrita, héroe de la frontera de Bizancio, que da nombre a un largo poema épico del siglo X en griego bizantino.

Cabe añadir que además el libro que reseñamos es rico en información y bibliografía, sugerente y siempre interesante.— F. DÍAZ ESTEBAN