

RESEÑA DE LIBROS

BURGMANN, Hans: *Vorgeschichte und Frühgeschichte der essenischen Gemeinden von Qumran und Damaskus*. Frankfurt am Main - Bern - New York: Arbeiten zum NT und Judentum 7, 1987, 530 págs.

Conocido el autor por otros artículos y obras sobre Qumrán, no necesita presentación. Si los artículos de Burgmann son ya difíciles de seguir, el libro que reseñamos necesita un grado extraordinario de paciencia para seguirlo atentamente página tras página.

La historia de la «secta de los rollos», de la comunidad de Qumrán o de los esenios se entrelaza con la historia universal. Qumrán aislado no dice nada. Es un movimiento dentro del engranaje general, tanto político como religioso. No surgió por generación espontánea. Desde la gran catástrofe de 587/586 a. C. va creándose el ambiente propicio que culmina con la fundación de un grupo de piadosos. Entre ellos aparece «Daniel». El autor del libro que lleva su nombre corrige la profecía de Jeremías de las 70 semanas. No se trata de semanas, sino de semanas de años. Resultaba así el año 163 a. C.; pero tampoco salía la cuenta. La corrección llegó con el Documento de Damasco. La persecución de Antíoco y los sufrimientos de los piadosos no están explícitamente mencionados en los escritos de Qumrán, pero sí hay indicios de ello. Onías III muere asesinado en el exilio. Su hijo, Onías IV, erige un templo en Leontópolis, réplica del de Jerusalén. Antíoco IV nombra sumo sacerdote a Menelao. Los acontecimientos se precipi-

tan en 172/171 a. C. Menelao es sustituido por Jasón.

Durante todo este período no podemos prescindir de los libros 1 y 2 de los Macabeos. Aparecen cuatro grupos de piadosos o *ḥasidīm*. Los macabeos hacen frente al helenismo. Entre ellos destaca Simón, a quien podemos denominar el cerebro del movimiento. ¿Dónde estaba el Maestro de Justicia durante la lucha macabea? Parece ser que en la cueva 1Q y en la 4Q se han hallado los documentos más importantes de la «Comunidad del Maestro». Pero en ninguno de los escritos se dan nombres reales, sino «ficticios». Simón Macabeo es ayudado y apoyado por los romanos contra el imperio seléucida. Era el enemigo del Maestro de Justicia y tenía en sus manos todo el poder, militar, político y religioso. Al principio habría pertenecido a la Comunidad del Maestro, luego se separó y se hizo odioso a la misma. Se le designa con varios nombres: «uno de Belial», «maldito», «el Mentiroso». Su hermano Jonatán por su parte trató de hacer callar al Maestro de Justicia.

La comunidad se divide, parte se dirige a Damasco y parte se asienta en Qumrán. El Maestro de Justicia echa en cara a la comunidad separada de Damasco el haber entregado los secretos de la secta a los de fuera y haber sido calumniado por los enemigos. Éstos son el sacerdote impío Jonatán y la secta rival proto-farisea bajo la dirección «del Mentiroso», Simón macabeo.

Hay bastantes erratas, falta la lista de abreviaturas y las repeticiones son constantes. Frente a la denominación corriente de *Comunidad de Qumrán* el autor

la llama *Comunidad del Maestro*. La lectura es bastante pesada, aunque resulta interesante el tema.—FELIPE SEN.

CALLAWAY, Philip: *The History of the Qumran Community. An Investigation*. Sheffield: Journal for the Study of Pseudepigrapha, Supplement Series 3, 1988, 270 págs.

Especialista en Qumrán, el autor nos ofrece una obra crítica y peculiar. Se trata de considerar el problema histórico de la Comunidad de Qumrán, aún sin solución. Debemos volver a examinar todos los documentos y datos que se aducen como evidencia. De los escritos de Qumrán *CD*, *1QpHab*, *4QpPs37*, *4QpNah*, *4QTest* y *1QH* son los que ofrecen documentación sobre la historia de la Comunidad. La forma críptica en que se habla en ellos de personajes y hechos de la época ha dado pie para que los investigadores acudan a la arqueología y a la paleografía para esclarecerlos y confirmarlos. Todos los qumranólogos están de acuerdo con que la historia de la comunidad de Qumrán ha de hacerse a base de sus textos, aplicando la hermenéutica histórica.

La mayoría admite que la comunidad surge en la época macabea y desaparece el año 70 después de Cristo con la destrucción del Templo. Además la comunidad pertenece al grupo de los llamados esenios. Concuere esto con los datos que poseíamos de la pluma de Josefo, Plinio y Filón. La arqueología y la paleografía nos dicen que el lugar fue habitado a partir de la segunda mitad del siglo II antes de Cristo. Estudiando el *Documento de Damasco*, los *pēšarīm*, el *4Q175* y los *Himnos de Qumrán (1QH)* llegamos a la conclusión de que la comunidad surge en la época macabea. No

es clara la división de los distintos períodos.

Se habla en los documentos del *Maestro de Justicia*, del *Mentiroso*, del *Sacerdote Impío*, pero no se dan nombres históricos conocidos. Es probable que el sacerdote impío fuera Jonatán o su hermano Simón Macabeo, y sus hijos Judas y Simón, «los instrumentos de violencia». El Maestro de Justicia fue un contemporáneo de los mismos.

La bibliografía citada es ampliamente usada. Repetimos que se trata de una obra crítica. Cuando hay dos ediciones en diferentes idiomas, cita las páginas de ambas ediciones. Lo más interesante del libro es el estudio o resumen de los varios libros o artículos de F. M. Cross, Ph. R. Davies, G. Jeremias, I. Karcz y J. Kafri, E. La Perrousaz, J. Murphy O'Connor, H. Stegemann y R. De Vaux. Sería de desear una lista de abreviaturas.—FELIPE SEN.

CARPI, Daniel: *Between Renaissance and Ghetto. Essays on the History of the Jews in Italy in the 14th and 17th Centuries*. Tel Aviv: Tel Aviv University Faculty of Humanities, The Chaim Rosenberg School of Humanities. The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, University Publishing Project, 1989, 308 págs. [En hebreo].

El autor, conocido investigador del judaísmo italiano, se ha dedicado a recopilar fuentes y documentos conservados en archivos, registros notariales y comunitarios, que contribuyen al conocimiento de diversas facetas de la vida socioeconómica del judaísmo italiano durante los siglos XIV al XVII. Además del destacado número de artículos y monografías que ha publicado, también editó magníficamente en dos volúmenes el *Minutes Book*

of the Council of the Jewish Community of Padua, Jerusalem 1973-1980.

Nos encontramos ante una colección en la que se recogen diez de sus estudios publicados en lengua hebrea durante los años 1971 a 1988; un modesto ejemplo de la abundante labor basada en fuentes documentales. Se refieren todos ellos a aspectos de la vida económica y social de los judíos en Italia en la época del Renacimiento y posteriormente.

Tres son los asuntos principales que podemos destacar:

A) Los judíos y las ganancias. Como es sabido la actividad prestamista de los judíos en Italia septentrional tuvo su apogeo durante los siglos XIV y XV. Por medio de ella se crearon nuevas comunidades judías, cuyos dirigentes eran distinguidas familias de banqueros. El autor dedica un artículo relacionado con las actividades financieras de los judíos de Montepolciano, en el Ducado de Toscana (págs. 9-56). B) Los judíos y la medicina. Muchos de los judíos italianos se dedicaron a este oficio, algunos de ellos eminentes rabinos. El autor recoge tres artículos relacionados con el tema; dos de ellos ilustran también otras actividades de importantes médicos judíos. Uno es el sabio filósofo R. Yehudá Messer, quien actuó en diversos lugares y fue el presidente de las Academias rabínicas en Mantua, Ancona y Nápoles. Carpi nos ofrece documentación de archivo referente a las actividades de R. Yehudá en el campo de la medicina (págs. 57-84). El segundo artículo ilustra la figura del famoso judío médico R. Jacob Mantino que vivió en Roma y en Venecia durante la primera mitad del siglo XVI y fue uno de los intelectuales judíos más importantes del Renacimiento; muy conocido por su enérgica repulsa a la predicación mesiánica del ex-judeoconverso Selomó Molko (págs. 85-95). Durante la

época del Renacimiento lograron diversos judíos estudiar en algunas universidades italianas, en la facultad de medicina, pero el título más importante y más afamado, el de *doctoratus in artibus et medicina*, era otorgado sólo por el Papa o por el Duque como privilegio especial; entre los que recibieron este título figura en el siglo XV el anteriormente mencionado R. Yehudá Messer. Carpi dedica al tema de los doctorandos judíos un estudio aparte (págs. 96-130), presentando una honorable galería de médicos judíos que obtuvieron su título en la universidad de Padua entre los años 1520-1605, tal y como se desprende de los documentos del Archivo del Estado de Padua. El autor aporta también datos biográficos sobre estos doctores judíos, recogidos en diversas y variadas fuentes. C) Ayuda filantrópica a las comunidades en la tierra de Israel. A partir del siglo XV incrementaron los judíos italianos, en las principales ciudades de Italia, su ayuda a la comunidad judía en Israel. Principalmente en Venecia se establecieron colectas especiales con tal fin. En estas comunidades se recogían también los donativos de las pequeñas comunidades cercanas y lejanas. El autor dedica a este tema tres artículos. En uno publica documentos inéditos sobre la ayuda de los judíos de Padua a los necesitados en la tierra de Israel a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII (págs. 131-147); los dos restantes están dedicados a la organización de las comunidades en Venecia, con la misma finalidad, desde comienzos del siglo XVI hasta finales del XVIII (págs. 217-281). Aparte de la actividad filantrópica de las comunidades venecianas, revela el autor fuentes documentales referentes a la vida interna de la comunidad; da a conocer ordenanzas de dicha comunidad de los años 1591-1607 (págs. 168-208), y nos describe las actividades referentes al rescate de prisioneros durante

la primera parte del siglo XVII (págs. 209-216). La expulsión de los judíos de los Estados de la Iglesia en el año 1569 por el Papa Pío V es un hecho que todavía no está suficientemente claro, pero sus resultados han quedado marcados en la historia del judaísmo italiano. Nuestro autor dedica un artículo a las persecuciones y a la actividad inquisitorial sufridas por los judíos de Bolonia, desde la subida de Pío V (1566) hasta la expulsión. También nos ofrece una anónima fuente en hebreo *Tôrat ha-ha'arakâ* del año 1568, que narra el sistema impositivo de la comunidad boloñesa, y en el que se refleja la dura política de Pío V en los albores de la expulsión (págs. 148-167).

Felicitemos al autor por darnos a conocer en los mencionados artículos diversos aspectos de la historia del judaísmo italiano en una época tan difícil; por un lado, el conflicto entre las dos religiones, y por el otro, la ayuda fraternal a pesar de la difícil situación económica. Aún más le felicitamos por haber recogido y ofrecido en conjunto el fruto de su labor académica espigada en diversas revistas de alto rigor científico. Y por último, a la editorial, por la impresión y presentación que son asimismo de muy buena calidad.—ABRAHAM DAVID.

[Traducción del hebreo por M. Orfali].

IOLY ZORATTINI, Pier Cesare: *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1585-1589)*. Vol. VII. Firenze: Leo S. Olschki Editore, Storia dell'Ebraismo in Italia, Studi e Testi X, 1989, 220 págs.

La presente obra es el séptimo volumen de la proyectada colección *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti* en la que el Dr. P. C. Ioly Zorattini, profesor en la Universidad de

Udine y ya acreditado especialista en el tema, continúa con verdadero éxito la finalidad perseguida en dicha colección: el estudio objetivo e histórico de los judíos y conversos ante el Tribunal de Venecia en una época concreta; de forma asequible al lector, no necesariamente especialista, y también al investigador, características no siempre sencillas de conseguir.

Al respecto cabe mencionar también su fascinante y densa monografía sobre el judaizante Leandro Tisanio de la Puebla de San Vito, procesado en Udine durante los años 1612-1616: *Leandro Tisanio. Un giudaizzante sanvitese del Seicento tra i nuclei ebraici del Friuli e la Diaspora Marrana*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1984.

En este volumen que ahora nos ofrece Ioly Zorattini, con la fidelidad paleográfica que le caracteriza, se recogen los expedientes inquisitoriales de: Mandolino da Sacile (1585), Giuseppe (1585), Salomon dei Cesane (1585), Filippo de Nis (1585), Pietro Silva (1585), Giorgio (1586), Alessandro Ferro (1586), Cesare (1586), cuyos expedientes se conservan en el *Archivio di Stato di Venezia*. Todos ellos fueron iniciados por el Tribunal del Santo Oficio en Venecia durante los citados años contra estos judaizantes de su demarcación. A pesar de tratarse de un número reducido de casos, constituyen una importante contribución al esclarecimiento del número de judíos y conversos involucrados en las actividades del susodicho tribunal, que según los cálculos de un funcionario del archivo local llegó a realizar durante los años de su funcionamiento (1542-1794) un total de 2.910 procesos inquisitoriales. Obviamente de éstos el número de judaizantes sería una minoría dadas las circunstancias especiales de Venecia, pero el enigma de su número se resolverá sólo al completarse la labor iniciada por Ioly Zorattini.

Al igual que en las anteriores ediciones de *Processi* que seguidamente enumeramos: *Processi*, I: *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1548-1560)*, a cura di P. C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 1980. *Processi* II: *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1561-1570)*, a cura di P. C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 1982. *Processi* III: *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1570-1572)*, a cura di P. C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 1984. *Processi* IV: *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1571-1580)*, a cura di P. C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 1985. *Processi* V: *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1579-1586)*, a cura di P. C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 1987. *Processi* VI: *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1582-1585)*, a cura di P. C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 1988, también aquí no sólo enriquecen las noticias que el editor nos ofrece en la introducción y en las eruditas notas, sino que además se presenta ante el lector un panorama objetivo —los mismos documentos en su integridad— que permiten formarse clara y personal idea del procedimiento inquisitorial durante aquellos años, de las diversas manifestaciones del «judaizar» y de las taras sociales de una época y de una región concretas. La edición es, como en los anteriores números de la serie, muy cuidada y va acompañada de útiles índices de autores, nombres personales y topográfico que convierten la obra en una modélica investigación merecedora sin duda alguna de la más cordial felicitación y sincero reconocimiento.—MOISÉS ORFALI.

MARTÍNEZ BOROBIO, Emiliano: *Targum Jonatán de los Profetas Primeros en Tradición Babilónica*. Vol. I: *Josué-Jueces*.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Editado por... Madrid: CSIC, Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 46, 1989, 360 págs.

En *Aula Orientalis* 6 (1988) pp. 120-121, di a los estudiosos en textos arameos targúmicos cuenta de la edición hecha por Emiliano Martínez Borobio (EMB) de los libros I y II de Samuel arameo, basándose en la fonética correspondiente a la escuela rabínica de Babilonia, anterior y asaz distinta, como se sabe, de la oficial tiberiense. Ahora, con satisfacción, comprobamos cómo de nuevo, EMB acaba de publicar los libros de Josué y Jueces arameos siguiendo la misma pauta y criterio del anterior.

La obra, pues, consta de una breve Introducción y de la edición del texto mencionado. Como es lógico, en la Introducción se nos describen los mss. de que se ha valido para publicar el texto según la masora babilónica. El editor se ha encontrado con la dificultad, muy frecuente cuando se intenta este tipo de publicaciones, de que no existen mss. con vocalización babilónica que comprendan todo el texto que se quiere publicar. Esta dificultad ha sido más notoria con respecto a los libros de Josué-Jueces que con los de Samuel. A pesar de todo, EMB con buen criterio ha editado un texto completo, por lo que ha tenido que valerse de mss. que no son propiamente babilónicos, sino una mezcla más o menos acentuada de babilónico y tiberiense, como son los mss. Eb 66, 76 y Ms Or 1471 de la «Oriental Library» de Londres. Referente a estos mss, la distinción entre los clasificados como BR (Babilónico Reciente) y manuscritos de tradición yemení es muy sutil y casi inapreciable. Por otro lado, como he insistido en mi Introducción a la edición del Targum de Isaias (*Targum Jonatán de los Profetas Posteriores en tradición babilónica: Isaias*. Madrid 1988, pp. 11 ss.),

<http://sefarad.revistas.csic.es>

no debe menospreciarse la llamada tradición yemení e identificarla sin más con la tiberiense. Esta tradición tiene una serie de peculiaridades en mayor o menor grado —depende de cada ms.—, que realmente están inspiradas en la tradición babilónica. Así pues, el editor, razonablemente, ha llenado el vacío de los mss. babilónicos con mss. de tradición yemení.

Según las mismas pautas seguidas en el volumen anterior, EMB expone esquemáticamente las características más significativas de la vocalización babilónica [pp. 14-15], a las que podrían añadirse las formas *qītl* como *riḡla*’, *ṣilma*’, *‘īsrin*, etc. Seguidamente describe por orden numérico los mss. que contienen fragmentos babilónicos de Josué-Jueces, muchos de los cuales abarcan también fragmentos de Samuel, por lo que ya han sido descritos en el volumen anterior del mismo autor. En primer lugar EMB indica las peculiaridades babilónicas de los que llevan vocalización simple (E) [pp. 15-25] y luego los puntuados conforme al sistema babilónico complicado (K) [pp. 25-28], dando a cada uno según su «calidad» babilónica una clasificación conforme a los parámetros propuestos por I. Yeivin en su obra *The Hebrew Language Tradition as reflected in the Babylonian Tradition* (Jerusalén 1985, en hebreo, pp. 90 ss.): Babilónico Antiguo (BA), Medio (BM) o Reciente (BR). Lo importante de esta clasificación es que en la mayoría de los mss. consta que la calidad babilónica del texto arameo es, según EMB, bastante superior a la del texto hebreo (cf. Eb 1, Eb 52, Eb 55, Eb 62, Eb 75, Eb 91, Eb 123). Hay algunos mss. que el editor clasifica dentro de BA y que, tal vez, deberían incorporarse más bien al BM. Se trata de los mss. Eb 1, 52, 55, 59, 62. La razón es que para Yeivin (o. c. pp. 60, 92-93) pertenecen al BA aquellos mss. que, teniendo las características babilónicas, además son mayoritariamente defec-

tivos en la vocalización, llevan acentos en mayor o menor cantidad, e indican no sólo los *šēwás* móviles sino también algunos quiescentes, fenómenos éstos que no se dan en los mss. mencionados. Por otro lado, también según Yeivin (cf. o. c. pp. 93-94) los mss. del BM no son necesariamente de inferior calidad babilónica, sino que representan una evolución interna del sistema babilónico. De ese criterio distinto de valoración se deduce sobre todo que la masora babilónica no refleja tanto un sistema lógico y coherente de puntuación como un intento de sistematización no del todo logrado, donde cuentan, y mucho, las peculiaridades de cada ms. Por eso, cada vez estoy más convencido de que, al estudiar los mss. de tradición babilónica, importa más destacar los elementos verdaderamente propios de dicha tradición que intentar darles una clasificación determinada dentro del sistema babilónico.

Centrando la atención en algunos aspectos concretos, respecto al *pataḥ* que acompaña ocasionalmente al *‘ayin* final en el ms. Eb 62 [p. 20], parece más lógico encuadrarlo dentro de uno de los fenómenos esporádicos pero presentes en el sistema babilónico (cf. Yeivin o. c. pp. 327-328), que considerarlo un *pataḥ* furtivo como hace EMB [p. 20]. En cuanto al ms. Eb 64, creo que, por su casi total ausencia de vocalización, no merece la pena transcribirlo en una obra en que prima sobre todo la vocalización. Tampoco incluiría como paralelo babilónico los mss. Ka 54, Kb 52, por su baja calidad babilónica ya que, en mi opinión, de los mss. con vocalización complicada merecen ser transcritos, cuando se trata de una edición de textos según la tradición babilónica, sólo los que se clasifican dentro del BCA, pero no los del BCR.

El editor, al estudiar los mss., aporta con detalle los ejemplos que justifican la clasificación que da a cada ms. que trans-

cribe —17 en total—, al margen de los fragmentos de relleno tomados del ms. Or 1471. Al final de la Introducción hay una relación de las Bibliotecas que contienen los mss. estudiados (pp. 29-30). Sin duda lo más significativo y valioso de esta obra es la transcripción de los mss. mencionados, con los que EMB nos ofrece la primacía editorial del Targum de Josué-Jueces en tradición babilónica. El texto, al igual que hiciera con el de Samuel, tiene una presentación impecable, poniendo siempre en visión sinóptica los fragmentos existentes de un mismo pasaje.

Sin duda este tipo de trabajos, a veces poco apreciados, son la base imprescindible para futuras investigaciones sobre aspectos gramaticales y léxicos, como los que el mismo autor nos promete ofrecer [p. 9]. Esperamos que EMB culmine pronto su empresa editando el Targum de Reyes según esta misma tradición. Es para los targumistas y los aramaístas en general, una buena ocasión de congratularnos porque se lleven a cabo, y con la diligencia y esmero con que EMB las realiza, obras de este género, que son una aportación científica de primera mano tanto para los estudios masoréticos como para las investigaciones lingüísticas sobre el arameo de los targumim.—JOSEP RIBERA.

MÉCHOULAN, Henry: *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinosa*. Edición de *La Certeza del Camino* de Abraham Pereyra. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987, 341 págs.

Los trabajos de Henry Méchoulan relativos al estudio del pensamiento moral y político español en el siglo de oro le indujeron a examinar los problemas doc-

trinales de la comunidad judía de idioma español en Amsterdam en tiempos de Espinosa. La obra de la que damos cuenta echa una mirada nueva sobre la lucha entre ortodoxia y heterodoxia, entre el filósofo de stirpe judía y la comunidad de la que procede. Ésta es previamente estudiada por Henry Méchoulan con el fin de mostrar toda la ambigüedad de la conciencia desgarrada de los nuevos judíos —los antiguos criptojudíos de la Península Ibérica, impropriamente llamados marranos, como lo muestra el autor— entre el catolicismo fingido y el judaísmo que consideraron como un biblismo en España. Totalmente privados desde 1492 de cultura y de enseñanza judías, los criptojudíos que alcanzan las riberas del Amstel buscan su fe original. Las más veces ignoran el hebreo, paso obligado para un auténtico reencuentro, de tan vinculados como se hallan a su hispanidad y por haber hecho del castellano un idioma semisagrado.

Pero a medida que vamos adentrándonos en el siglo XVII, la comunidad judía es socavada por los ataques de la heterodoxia cuyos campeones más célebres son Uriel da Costa, Juan de Prado y Espinosa quienes obligan a los rabinos a que escriban, siempre en lengua castellana, textos destinados a la defensa del judaísmo tradicional.

Heterodoxia, pero también temor y esperanza de la llegada de los tiempos mesiánicos. En efecto, desde principios del siglo XVII, los reformados esperan la *Parousía* mientras que los judíos, tras el choque de la expulsión de España, intentan calcular febrilmente la fecha de la llegada del Mesías. En 1650, Menasseh ben Israel, el más célebre rabino de la comunidad, en su *Esperança de Israel*, muestra que pese a que no se pueda fijar una fecha precisa, el universo entero se verá transformado muy pronto por la restauración de Israel. Catorce años des-

pués empieza a difundirse la aventura del falso Mesías *Šabbetai Šēbī* que llevará a su apogeo esta esperanza mesiánica hasta tal punto que Oldenburg interroga a Espinosa acerca de este portentoso asunto. En 1664 la comunidad judía de Amsterdam, pero sobre todo los criptojudíos de la Península Ibérica, no están preparados, según Abraham Pereyra, para acoger al Mesías. De origen español, instalado en Amsterdam a mediados del siglo, no posee ninguna formación rabínica; sin embargo, es el más acaudalado mercader de la comunidad. Muy generoso, la apoya y funda un lugar de estudiosos religiosos en Tierra Santa. Probablemente es uno de los artífices de la exclusión de Espinosa en 1656.

Después de haberle dedicado dos capítulos a la comunidad judía de Amsterdam Henry Méchoulan reconstruye el itinerario espiritual de Abraham Pereyra para comprender mejor *La Certeza del Camino* publicada en 1666, obra cuyo estudio nos propone mediante una edición anotada.

Abraham Pereyra es un criptojudío al que devora un celo prosélito por el judaísmo recobrado. Atormentado por el remordimiento, las angustias de la vida de pecado que llevó en España sin consagrarla al estudio de la Ley, juez y censor de su comunidad, opina que su celo, demasiado tibio, es una traición para con Dios en la hora en que por todas partes se anuncia el amanecer de tiempos nuevos. Movido por su fe inquieta y sus responsabilidades comunitarias, Pereyra escribe para conminar a todos los criptojudíos de la Península Ibérica a que abandonen la idolatría y vuelvan al judaísmo en Amsterdam, y para exhortar a los judíos de la ciudad a que vivan su fe con más sinceridad y autenticidad.

Pero este patético llamamiento es hecho por un hombre que confiesa desconocer el hebreo y que, por lo tanto,

no tiene acceso directo a las fuentes de la religión por la que lucha. Desgarrado entre la urgencia de su misión y su escaso saber teológico, Abraham Pereyra elige, pues, transmitir su mensaje en español, valiéndose de un material teológico que le es familiar y que pueden comprender sus correligionarios, tan desprovistos como él. Por eso recurre al pensamiento religioso, moral y político de la España católica del siglo de oro. Ducho en manejar las tijeras, recorta partes enteras de las obras de Luis de Granada, Diego de Estella, Quevedo, Saavedra Fajardo y Ribadeneyra, para luchar contra la tibieza, la heterodoxia y el escándalo de la separación de lo político y de lo teológico —separación preconizada por Maquiavelo y Espinosa. También se vale de textos judíos en castellano o traducidos a este idioma, pero lo esencial de su patética conminación tiene acentos que ponen de relieve los estrechos vínculos entre moral católica y moral judía. ¿Acaso no se ven la impiedad, el ateísmo, igualmente combatidos por la teología y la política españolas?: «La honra de Dios es tan preciosa para el judío como para el católico español. ¿No son acaso unos y otros elegidos y competidores en la creencia de su elección? ... El hilo conductor de *La Certeza* ..., con el que se cosen lo mismo los textos católicos que los judíos, es la angustia de la salvación a una luz premesiánica» (págs. 75 y 77).

Henry Méchoulan investigó pacientemente en la edición de *La Certeza del Camino*, libro del que sólo se conocen unos cuantos ejemplares en el mundo, las fuentes de Pereyra, y señaló todos los textos españoles y judíos que pudo identificar ya que Pereyra nunca hace citas por lo muy difícil que le resulta confesar la mayor parte de sus deudas para con autores católicos. Así demuestra el autor la paradójica importancia del catolicismo español en la reconquista del judaísmo

en Amsterdam, el cual tiene que enfrentarse no sólo con la heterodoxia interna, sino también con la presión identificadora del calvinismo ambiental cuyo dogma de la predestinación se opone tanto al catolicismo como al judaísmo. Por eso, tanto «en Madrid, como en la comunidad judía de Amsterdam, no se quiere percibir el cambio de la modernidad. ¿Pero se puede cuando se está al servicio de Dios? Pereyra y Espinosa se oponen de manera radical. Son dos mundos, en el sentido pleno del término, que se enfrentan, el de la fe y el de la razón. De un lado, «una temerosa espera de la muerte que está llena de sed eterna» como ha visto muy bien Unamuno, del otro, la fruición inmanente del ser, «la conciencia de sí, de Dios y de las cosas», el famoso «serse y serlo todo». Dos aventuras espirituales opuestas, pero que expresan tal vez, en dos discursos antitéticos, la misma ansia española de inmortalidad» (pág. 83).

Concluiremos con Lamberto de Echevarría, quien escribió el prefacio de dicha obra: «Este libro será útil por varios conceptos. Ayudará a conocer la intensidad de la huella cultural y del amor a lo español de los judíos en Amsterdam. Servirá a los filólogos para estudiar una curiosa manifestación del castellano de los exiliados. Mostrará a los historiadores de la Filosofía un curioso caso de contraste de ideas. Dará pábulo a los investigadores de la historia de la espiritualidad en su investigación de la influencia cristiana en la religiosidad judía».—NICOLÁS GRIMALDI.

RAVITZKY, Aviezer: *Crescas' Sermon on the Passover and Studies in His Philosophy*. Jerusalem: Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, 1988, X + 204 págs.

Nos encontramos ante una obra de vivo interés por su contenido. Se trata del breve tratado filosófico y halákico *Děrašâ bë-'inyan ha-Pesah* («Sermón sobre la Pascua») del famoso rabino barcelonés Hasday Crescas (1310-1410) considerado como pensador profundo y original, que ejerció una gran influencia en filósofos posteriores. Escribió el *'Ór Adonay* («La luz del Señor») en el que desarrolla su conocida crítica a la lógica aristotélica, doctrina que para Crescas «oscurecía los ojos de Israel en su tiempo» y por tanto era preciso quitar aquella venda a los dominados por el racionalismo averroista (que se apoyaba en la doctrina aristotélica) e iluminarlos con *La luz del Señor*. Su refutación al Estagirita es la de un judío devoto pero también la de un filósofo.

El texto inédito del *Sermón sobre la Pascua*, dado a conocer por el profesor A. Ravitzky de la Universidad Hebrea de Jerusalén, se recoge en el ms. Heb. 61 de la Houghton Library (Harvard College) y en el ms. Ebr. 165 del Vaticano. Si bien el *Sermón* era conocido ya por algunos autores del siglo XV que incluso citaron *excerptas* tal como Ravitzky demuestra en otra ocasión (*Kiryat Sefer* 51, 1976, 705-711), con el tiempo quedó prácticamente olvidado y ahora felizmente con esta edición puede ser completamente conocido.

Principalmente trata de asuntos filosóficos y posteriormente de la halaká. A pesar de la brevedad del texto, logra esclarecer cuestiones de sumo interés de las doctrinas de Crescas, concretamente sobre el libre albedrío, la crítica a la lógica aristotélica y a la cuestión de los milagros y la fe. La parte halákica se reduce a la exposición de reglas y normas concernientes a la fiesta de *Pesah*. Además, aporta novedad sobre otras cuestiones relacionadas con las enseñanzas de Crescas, como por ejemplo: *evolución y*

desarrollo de su doctrina; relación entre su pensamiento filosófico y la halaká: relación con las obras de Maimónides y de Nissim Gerondi, y con las fuentes del pensamiento cristiano. Del *Sermón* se desprende también el interés de Crescas por la filosofía como tal, sin ningún motivo de tipo polémico, o por necesidades públicas del momento.

Ravitzky divide su edición y estudio en dos partes. En la primera, dedica el primer capítulo al autor y su obra literaria, así como a los manuscritos del *Sermón*, logrando con éxito revelar la evolución textual del mismo. En los tres capítulos siguientes presenta las ideas principales de Crescas sobre el libre albedrío (cap. 2), su teoría antropológica de los milagros (cap. 3) y su codificación de la halaká (cap. 4).

La edición científica del texto puntuado y anotado, constituye la segunda parte del estudio. La labor de Ravitzky se completa con una selección de varios apéndices muy útiles, entre ellos las comparaciones textuales con *La luz del Señor*, y también unos índices de las fuentes, onomástico y temático.

Obra de esta categoría, sólida en su estructura, precisa en su contenido y, sin embargo, sencilla en su exposición, reclama el agradecimiento y felicitación a su autor por quienes pretenden un mejor conocimiento del pensamiento judío en general y del hispano en particular.—MOISÉS ORFALI.

REEG, Gottfried: *Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients, Reihe B (Geisteswissenschaften) Nr. 51, 1989, VIII + 696.

Nos las habemos ante un importante

libro que recoge 674 topónimos de *Yisra'el* mencionados en la literatura rabínica. Se ha hecho un recorrido exhaustivo por Misná, Tosefta, Talmud de Babilonia y de Jerusalén, Abot de R. Natán, Midrasim tannaíticos (Mek, MSY, Sifra, SNm, SZ, SDt, Midrás Tannaim), Midrás Rabbah, Pesiqta Rabbati y Pesiqta de Rab Kahana, Midrás ha-Gadol, etc. Se contienen topónimos bíblicos y de época rabínica, por ello el autor precisa que su objetivo no es mostrar los asentamientos existentes en época rabínica, sino ofrecer un mapa topográfico según la nomenclatura usada en época rabínica.

La obra está concebida como complemento del *Tübinger Atlas der Vorderen Orients, B VI 16 «Israel nach der rabbinischen Literatur»*, Wiesbaden 1984, si bien en el libro se contienen 274 nombres no incluidos en el mapa en razón de su dudosa identificación y localización. Dispuesta a modo de diccionario siguiendo el alefato hebreo, de cada nombre de lugar se ofrece.—cuando es posible— la siguiente información: 1: Transcripción del nombre y coordenadas en el mapa. 2: Lecturas variantes con indicación de los textos. 3: Traducción de los textos considerados importantes (cuando el texto es de mayor amplitud, se ofrece la traducción en un apéndice final, págs. 627-639). 4: Elenco de las diversas formas del nombre con indicación de la fuente rabínica donde así aparece. 5: Bibliografía fundamental (ordenada cronológicamente) donde el topónimo es discutido. 6-7: Identificaciones y localizaciones propuestas en la bibliografía citada anteriormente. 8: Formas del topónimo en otras lenguas: forma bíblica, griega, latina, árabe, paráfrasis rabínicas, etc. 9-10: Proposición de la forma correcta del topónimo cuando existe discusión o conjeturas posibles. 11: Comentario complementario, cuando procede.

Cuatro listados finales facilitan la consulta: en el primero se elencan todas las formas en que los topónimos aparecen en las fuentes rabínicas, con indicación del *lemma* bajo el cual se encuentran en el cuerpo de la obra. El segundo listado recoge todas las transcripciones propuestas, con la referencia expresa del término hebreo. El tercer listado se hace según los nombres hebreos. El cuarto listado es de nombres griegos, siempre con la referencia del topónimo hebreo correspondiente.

Es una obra que produce admiración por su amplitud, su rigor metodológico, su claridad expositiva y su sobriedad. Destinada a ser reeditada y completada por generaciones en la medida en que nuevas fuentes y variantes vayan descubriéndose y nuevos estudios vayan haciéndose; pero no se podrá construir al margen de ella, sino sobre ella, porque es ya un clásico.—MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ.

SCHULLER, Eileen: *Non-canonical Psalms from Qumran. A Pseudepigraphic Collection*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, Harvard Semitic Studies 28, 1986, XII + 297 págs. + 9 pl.

La autora, E. Schuller, presenta el libro basado en su tesis doctoral de la Universidad de Harvard, en 1984. La mayor parte está realizado en Jerusalén. El estudio se dedica a los manuscritos 4Q380-4Q381 de Qumrán. Son textos, como otros muchos, que presentan gran cantidad de problemas. J. Strugnell publicará una edición oficial y revisada en la colección *Discoveries in the Judean Desert (DJD)*. Mientras llega ese momento tenemos el libro de Schuller como instrumento de trabajo. Advierte la autora que ha tratado de ser lo más fiel posible

en la transcripción de los textos y no es trabajo fácil el de reproducir en una publicación mecanográfica como la presente, la posición de las letras del original. Sigue las reglas generales de *DJD*.

4Q380-381 están escritos por dos manos diferentes. Son del medio o último periodo asmoneo. No existen, de momento, más ejemplares de estos textos en Qumrán. Se estudian juntos ambos manuscritos por la semejanza del contenido y de la forma. Están mal conservados. Las composiciones están mal separadas unas de otras por espacios en blanco. Algunas partes del texto terminan con el conocido término סלה. Los comienzos conservados llevan título como los salmos canónicos: תהלה o תפלה. Dan el nombre del autor a quien se atribuyen. Se trata de composiciones poéticas, excepto una. Ésta es difícil de estructurar por lo precario de la conservación del manuscrito. El lenguaje es bíblico. Se pueden denominar salmos en sentido general. 4Q380-381 son muy semejantes a 11QPs y 4QPs. Ninguna de las composiciones es del salterio canónico. No se puede saber qué parte de manuscrito se ha conservado del total del mismo. A pesar de la semejanza de 4Q380 y 4Q381 no hay coincidencia. Podría ser copia uno del otro o ejemplares de la misma obra.

Cuando en 1952 se colocaron los 101 fragmentos de 4Q381, se hizo en las planchas 26-29 y los 7 fragmentos de 4Q380 en la plancha 25. En esta edición se conserva el orden de 1952. Cuando hay posibilidad de otro orden o unión de fragmentos se indica en el trabajo. En 1983 Stegemann intentó reagrupar los fragmentos de 4Q381 en 5 columnas de 25 líneas; la fotografía, la transcripción, y el comentario correspondiente aparecen en el apéndice A (pp. 267-283; pl. A). No varía mucho de lo que expone Schuller.

Dedica la autora parte de la introducción al tema del género y datación de

los salmos. Es posible que en Qumrán se conservaran salmos antiguos desconocidos hoy día, de la época preexílica. Los salmos 4Q380-381 son del período persahelenístico. Es inmensa la literatura sobre los salmos. La mayoría de los autores sitúa el *Sitz im Leben* de casi todos los salmos en una de las grandes fiestas del período del primer templo.

Quedan aún muchos manuscritos por publicar de los descubrimientos de Qumrán. Hacer Schuller un resumen de los estudios sobre los salmos en Qumrán. Tanto 11QPs^a como 4QPs^f usan terminología bíblica, pero no son citas propiamente dichas. Algo parecido ocurre con el caso de los textos en estudio. 4Q380-381 son un complemento extraordinario al cuerpo de salmos no-bíblicos de la época postbíblica. Se supone que no son autógrafos. El término *ad quem* de su composición sería el año 100 a. C. No se puede determinar si estos documentos son específicamente esenios; alguna que otra frase es conocida y usada en la terminología de Qumrán, pero por lo general son expresiones estereotipadas; falta, sin embargo, lo característico de Qumrán. Hay partes del vocabulario sapiencial y la teología es completamente bíblica.

Sólo se han conservado dos títulos de salmos, el 4Q381 fragm. 24:4 y fragm. 33:8. El título sencillo lo tenemos en 4Q380 fragm. 1 col. 2:8 y fragm. 4:2. Como el saterio, también podría tratarse de salmos de los llamados *huérfanos*. Se denominan תהלה y תפלה las cinco veces que aparecen. En la época se debían de usar los dos términos como sinónimos y en sentido general. Una característica de los salmos es su atribución a personajes bíblicos: 4Q380 fragm. 1 col. 2:8 atribuye a Abdías el salmo; difícil saber a qué personaje se alude; 4Q381 fragm. 33:8-11 se atribuye a Manasés. Hace Schuller un estudio de las tradiciones sobre este per-

sonaje. Una atribución llamativa es la de 4Q381 fragm. 24:4-11 al «hombre de Dios»; también aquí se hace un estudio bastante completo sobre esta expresión.

La mayoría de los salmos de este período hace gran uso de la Escritura. 4Q380-381 ofrecen este rasgo muy marcado; no se puede decir si las citas son bíblicas o es simple uso de la Escritura. Aparecen variantes del texto conocido, la sintaxis también es distinta, lo mismo que el orden de las *cola*. Algo típico es el uso de אלהי en lugar del יהיה bíblico. ¿El autor de los salmos usó otra *Vorlage* distinta del TM?

Tanto en 4Q380 como en 4Q381 el nombre divino parece escrito en escritura cuadrada normal. En los escritos propiamente esenios no escriben el nombre de יהוה cuando se trata de textos libres y originales, sino que lo escriben con la escritura antigua o se designa con cuatro puntos. En 4Q380-381 es raro el uso de אלהים o el constructo אלהי. El término אלהי es más usual en 4Q381 para dirigirse a Dios, pero no aparece en 4Q380 que emplea יהוה. El término סלה es interesante en 4Q381; al menos se lee dos veces con toda seguridad y en otros tres casos su lectura es dudosa; no ayuda nada 4Q381 para resolver el problema del significado y fecha del término.

Pocas conclusiones lingüísticas se pueden sacar de nuestros textos que son muy fragmentarios y están mal conservados. El hebreo de 4Q380-381 es bíblico, qumránico y misnaico. Aparecen términos y expresiones particulares, p. e., חתבוך + ג, raro en el hebreo bíblico y común en Qumrán; חגברת, *hif^gll* de גבר, frecuente en Qumrán y sólo dos veces en hebreo bíblico; פתחון לשון שקור, la expresión לפתח לשון sólo en textos de Qumrán; hay términos técnicos, no atestiguados en el hebreo bíblico. Algunos términos o expresiones primitivas pueden ser ejemplos de

imitación bíblica o arcaizante. Poco se puede decir de la sintaxis de los verbos.

4Q381.— Los 101 fragmentos de que consta el documento se estudian individualmente; se pueden dividir en tres grupos: del 1 al 43 de piel más gruesa que los demás y menos suave al tacto, la escritura va sobre las líneas o suspendida de ellas; del 44 al 90 de piel suave y delgada y el dorso sin terminar; los fragmentos 91 a 102 no aparecen en las planchas de 4Q381; se conservan las fotografías, sobre las que se trabaja; son fragmentos difíciles de identificar.

Hecho el estudio paleográfico, ortográfico y gramatical, se puede afirmar con probabilidad que es un texto no compuesto por la Comunidad de Qumrán. Después de una larga introducción analiza la autora fragmento por fragmento: transcripción, notas sobre la lectura, traducción y comentario. Cuando algún fragmento no ofrece más que unas letras o palabras, no lo traduce ni hace ningún comentario; si en un pasaje cabe más de una lectura, lo expresa y explica dando las razones de ello. Anotamos sólo los datos más destacados: el fragmento 1 consta de dos columnas y parece seguro que la columna 1 sea parte de un salmo, atribuido a Abdías; tiene por tema la creación. El fragmento 15 pudiera ser parte de otro salmo, citando Sal 86 y 89; pero curiosamente el pasaje del fragmento 15 omite Sal 89:13; el motivo puede ser que la *Vorlage* que usó el escriba no traía tal versículo o que lo omitió voluntariamente; usa אלהי como nombre divino. El fragmento 24, unión de 24A y 24B, es interesante por la expresión יחיה אלהים, frase bíblica, pero rara en las composiciones no bíblicas. Se habla de Efraím, pero no se puede decir nada sobre el contenido, ni el género del salmo. Habla también del «hombre de Dios», que es frase común en el AT. En Qumrán aparece en tres manuscritos aún

no publicados y en nuestro pasaje. El fragmento 31 ofrece, entre otros casos, la lectura אלהי מות. Es una expresión rara, pues no se halla ni en la literatura bíblica ni en el Próximo Oriente. No sabemos qué significa. Quizá se trata de un juego de palabras. El fragmento 33, compuesto de 33A y 33B, hablaría del calendario lunar si la lectura de 33:2 fuera correcta. Contiene parte del final de un salmo y el comienzo del otro. El primer salmo va de la alabanza, pasando por la confesión del pecado, a la acción de gracias. No aparece cita bíblica alguna; el segundo salmo nos da el título completo y se atribuye a Manasés; aunque el lenguaje es bíblico, no hay citas bíblicas directas. A pesar de la semejanza, no se puede decir que 4Q381 fragm. 33:8-11 dependa de 2 Crón 33. El fragmento 69 es quizá el único que nos ofrece una narración histórica; no es poesía, sino prosa elevada. Uniendo los fragmentos 76 y 77, cosa que no es absolutamente cierta, nos da como resultado el mayor fragmento de 4Q381; procede del final de una columna; faltan los márgenes a ambos lados. Difícil reconstruir la parte que falta. Fragm. 77-76:7-16 es un nuevo salmo; la fraseología es sapiencial; quizá pudiera añadirse el fragmento 69 para completarlo. Los fragmentos 78 al 90 sólo contienen palabras o letras sueltas, excepto 78 y 79 en que pueden leerse algunas frases.

4Q380.— Se trata de un manuscrito que consta de 7 fragmentos, en piel, mal conservados; el tamaño de las letras es muy irregular. El término ירושלם no se escribe como es común en Qumrán con י, sino según el *kērlb* del TM; el análisis paleográfico es difícil por lo fragmentario y el mal estado del manuscrito. El fragmento 1 consta de dos columnas: la primera tiene 11 líneas, habla de Jerusalén y depende del Sal 106. La columna segunda contiene un texto difícil y espe-

cialmente la frase פן יבד צול; ambas columnas son tan diferentes que debe de tratarse de otra parte distinta.

Visto el contenido de 4Q380-381 y algunos de los problemas que plantea, añadamos unas advertencias y correcciones que nos parecen necesarias a fin de mejorar la edición. Poco se puede decir de la traducción del manuscrito, dado que la mayor parte son citas bíblicas o lenguaje bíblico. El texto está claro y bien escrito; a pesar de ser una edición impresa por el método fotomecánico, tiene una lectura agradable, con una distribución excelente. Encontramos bastante complicado el sistema de numeración; p. e., en la p. 285 en la entrada אײך: 381 33 3; 381 44 4; 381 53i. Lo corriente es dar el número del manuscrito, luego indicar el fragmento, y por fin la línea. Lo complicado del sistema escogido por Schuller se puede ver en el índice: basta la simple unión de los números para dar pie a confusión.

En la p. 21 l. 15 dice 4Q381 4-9, y debe decir 4Q381 31: 4-9. En la p. 27 l. 4 dice 4Q380 4 2 y es claramente 4Q830 4 l. En la p. 40 l. 18 da como testimonio para demostrar el uso del nombre divino substituido por un anagrama u otro nombre el documento 4Q511 fragm. 10:12. Según RQ 12 (1985-1987) 283-284 en el texto en cuestión se trata simplemente de un error del escriba que escribió יד en lugar del común ידו. En la p. 75 l. 6 dice *with [His wiffe* y debe decir *with [his wiffe*, pues se referiría a יחוו (!) y se alude a Adán.

Realmente son minucias a lo largo de un texto de investigación. Felicitamos a la autora y, como ella dice al comienzo de su libro, el estudio y la profundización en el maravilloso campo de los manuscritos de Qumrán sólo ha dado sus primeros pasos.—FELIPE SEN.

comunità ebraica nel Medioevo. Bologna: Società editrice il Mulino, Biblioteca storica 1989, 324 págs.

Ariel Toaff es profesor asociado e investigador en las Universidades de Bar Ilan y de Tel Aviv y miembro de la Junta Directiva del «Ben-Zvi Institute» (Jerusalén) y del «Institute for Research on the Jews in the Orient» (Univ. Bar-Ilan); sus obras más difundidas son monografías documentales sobre varias comunidades judías de la Umbría: *Gli ebrei a Perugia* (Perugia 1975); «Gli ebrei a Citta di castello dal XIV al XVI secolo» en el *Bolletino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbría* LXXII (1975) págs. 1-105; y *The Jews in Medieval Assisi 1305-1487. A social and Economic History of a small Jewish Community in Italy* (Firenze 1979). También es muy conocido su estudio original sobre *Il Ghetto di Roma nel Cinquecento. Conflitti etnici e problemi socioeconomici* (Bar-Ilan University Press 1984).

Pertenece Toaff al grupo de historiadores de nuestro siglo que contemplan las fuentes documentales de la Edad Media y del Renacimiento desde una perspectiva en la que tienen valor fundamental los aspectos sociológicos, económicos y antropológicos, por consciencia de la importancia del hecho cultural y social que los géneros históricos reflejan.

El libro que ahora reseñamos, *Il vino e la carne* (véase págs 81-108), cuyo subtítulo *Una comunità ebraica nel Medioevo* refleja más propiamente el contenido del libro, es una síntesis dinámica y viva de la Comunidad hebrea en la Umbría bajomedieval, en donde intenta ampliar los temas de información para enriquecer el conocimiento histórico. Es esta necesidad de buscar nuevos enfoques de los datos históricos la que preside los once capítulos del libro. Éstos están tratados con la rigurosidad, coherencia y chispas de bri-

TOAFF, Ariel: *Il vino e la carne. Una*

llantez que caracterizan al autor, pero revestidos con la apariencia de la divulgación, llevado Toaff por el deseo de ofrecer, en la medida de lo posible, el colorido de lo atrayente y lo atractivo de lo interesante; tarea loable en una época en que se tiende tanto a la especialización.

La conjunción de los criterios aludidos ha modelado el crisol en el que se han fundido los temas tratados en los capítulos del libro: I. *Sesso, amore e matrimonio* (págs. 15-51); II. *Senso della morte e amore per la vita* (págs. 53-80); III. *La carne e il vino* (págs. 81-108); IV. *La casa di preghiera* (págs. 109-127); V. *I marginali* (págs. 129-149); VI. *Stregonerie, malefici e omicidi rituali* (págs. 151-180); VII. *Convertiti, neofiti e apostati* (págs. 181-207); VIII. *Il copione della discriminazione* (págs. 209-239); IX. *Mercanti e artigiani* (págs. 241-263); X. *Medici e cerusici* (págs. 265-285) y XI. *Banchi e banchieri* (págs. 287-309).

A través de estos temas se hace eco Toaff de las pequeñas y grandes realidades de la vida y de la historia, de las costumbres y leyendas, de las relaciones con la sociedad cristiana y de otros variados aspectos que conforman todo un complejo panorama imprescindible para mejor conocer la historia de la comunidad hebrea en la Umbría bajomedieval.

Es de agradecer que el autor no se haya dejado llevar por fáciles paralelos etnográficos, y haya elaborado una adecuada apoyatura histórica, basada tanto en el análisis documental como en la consideración de datos y textos del período histórico estudiado. Organiza Toaff el conjunto mediante una interpretación coherente, lo que, unido a su personal estilo, hace que al lector le resulte ameno seguir el hilo de la exposición. Desarrollando esta visión renovadora que conjuga las modernas tendencias ideológicas y metodológicas con nuevos descubrimien-

tos de archivo, cumple el autor con las condiciones propuestas en la introducción del libro, particularmente con aquella que dice: «Per comprendere i modelli e gli schemi di organizzazione della società ebraica nell'Italia del tardo medioevo e per riconoscere le forze che la muovono e la articolano, per coglierne persistenze, evoluzioni e modifiche, è necessario misurarsi con eguale attenzione non solo con i fenomeni economici e demografici, che la caratterizzano, ma anche con quelli mentali, che la animano e le sono propri» (págs. 8-9).—MOISÉS ORFALI.

VALLE, Carlos del: *El Diván poético de Dunash ben Labrat*. La introducción de la métrica árabe. Madrid: CSIC Instituto de Filología, Literatura hispano-hebrea 4, 1988, 544 págs.

El autor quiere que se empiece ya de una vez a estudiar a los autores hebraico-españoles en toda su amplitud, contentándose no con antologías o florilegios, sino con que se ofrezca su obra completa; esto lo realiza él mismo presentando el diván completo de Dunaš (siglo X), que como poeta introdujo el metro árabe o cuantitativo, asentando las bases de lo que sería la futura escuela hebraico-española. Es un trabajo que fundamentalmente realizó del Valle en 1978, tomando como base el texto publicado por N. Allony (Jerusalén 1947), completado con otros poemas publicados por E. Fleischer (1970-1973) y M. Zulay (1951).

Del Valle no solamente se limita a presentar la traducción del diván poético, sino que hace un estudio en profundidad de su contenido: la persona de Dunaš: cronología, personalidad (c. I); la poesía de Dunaš: introducción de la métrica árabe, la esencia de la métrica de Dunaš, forma poética y rima y valoración de su

poética (c. II); la lengua hebrea empleada por Dunaš: fonética, morfología, sintaxis, pronunciación del *šəwaʔ* (c. III); el metro cuantitativo: el verbo hebreo, los diferentes tipos métricos —clasificación de Ibn Danán y de Yellin—, la *muwaššaha*, la rima (c. IV); visión diacrónica de la métrica hebrea (c. V); terminología poética hebrea (c. VI).

La traducción propiamente dicha del diván poético se concreta en la versión de cuarenta poemas auténticos de Dunaš (pp. 173-254) y otros dieciséis de dudosa autoría (pp. 258-271) cada uno con su correspondiente introducción y análisis.

Aunque en el título no se expresa, existe en dicha monografía una amplia e importantísima antología de los principales tratados de métrica hebrea traducidos al castellano (Apéndice I, pp. 273-461) de muy diversos autores: Menahem, Ibn Šešat, Judá ha-Leví, Abraham Ibn Ezra, Al-Ḥarizi, Samuel ibn Tibbon, Šem Tob ibn Falaquera, David ben Yom Tov Ibn Bilya, Abšalom ben Moše Mizraḥi, Ibn Danán, Abravanel, David ibn Yaḥya, Emanuel ben Yequtiʔel, Azaria de-Rossi, Samuel Archivolti, Salomón de Oliveyra, Emanuel Fransis, que constituyen por sí mismos otra monografía, y que ofrecen la panorámica de la poética hebraica durante siete siglos. En un segundo apéndice ofrece algunos de los textos hebreos traducidos, y algunos de ellos con anotaciones críticas tomadas de los mss. por el autor examinados (p. 465), con lo cual acepta el reto de que se pueda controlar en vivo la fidelidad de sus traducciones e interpretaciones, y sobre todo transcribe todo el diván poético hebreo de Dunaš (pp. 489-522), incluso traduce sus introducciones árabes (cf. p. 496, nº 10).

Nos hubiera gustado que los textos y alusiones bíblicas hubieran aparecido, en la traducción de los poemas, en letra bastardilla para poder apreciar el modo poético hebreo de engarzar textos bíblicos

en sus composiciones a modo de taracea o mosaico; de hecho el autor ya ha identificado tanto las citas como las alusiones bíblicas. Habríamos preferido que se hubieran unificado algunas transcripciones: Bodleaina por Bodleiana (p. 465), pero es mejor Bodleyana. En p. 175 se dice «La qeroba» (fem.) y «los qerobot» (masc.); en p. 144 preferiríamos quiescencia en vez de quiescización; en p. 142 dice perfumen por perfume. En p. 145 escribe Immanuel Fracis, por Immanuel Francés (p. 525).

Felicitemos al autor por la valentía que ha demostrado en esta empresa: la traducción de poemas hebreos a veces es una verdadera aventura por las dificultades que entraña la comprensión de una lengua que no pocas veces resulta enigmática por lo sintética, sobre todo en el caso de poemas que aún no han sido traducidos a ninguna lengua occidental.

La monografía presente es rica en muchos conceptos: a) ofrece el Diván completo de Dunaš; b) presenta los principales tratados de poética hebraica en el amplio marco de siete siglos (siglos X-XVII); c) expone la amplia gama de metros poéticos empleados por los mejores poetas hebraico-españoles; d) sintetiza cuanto han dicho hasta ahora los investigadores de la poética hebraica, tanto los creadores hispano-hebreos, como los comentaristas hebreos posteriores, así como los tratadistas en otras lenguas occidentales; e) proporciona una especie de manual de la poética hebraica que será útil no solamente a los hebraístas, sino también a los arabistas, a los hispanistas, y a cuantos se interesan por la cultura hebraica en nuestra patria y en el mundo entero, ya que a través de ese medio millar de páginas desfila el estro poético de los creadores hebreos de Sefarad, que llegaron a llevar la lengua hebraica a su segunda edad de oro. También los editores del CSIC merecen nuestros plácemes

por la pulcritud con que se ha presentado el volumen.—L. Díez Merino.

VALLE, Carlos del: *Judá ben Shēlomo Al-Ḥarizi: Las asambleas de los sabios (Taḥkemoní)*. Edición preparada por ... Murcia: Universidad de Murcia, Cuadernos 3, 1988, 406 págs.

Yehudá Al-Ḥarizi (ca. 1170- ca. 1230), poeta hebreo-español, que recorrió dos veces el oriente próximo (Egipto, Jerusalén, Damasco, Kalne, Bagdad), escribió una obra intitulada *Taḥkemoní*, que del Valle traduce por *Asambleas de los sabios*, y que la *Encyclopaedia Judaica*, 2, Jerusalén 1978, col. 627 vierte por «el sabio» (?), y el diccionario hebreo de A. Elmahle (vol. V, Tel Aviv 1964, col. 4511) interpreta como: «sabiduría, ciencia, academia, escuela superior».

El *Taḥkemoní* ofrece en 50 maqamas (narraciones escritas en hebreo en prosa rimada) las experiencias de Al-Ḥarizi en sus visitas a las comunidades judías, y a la vez proporciona noticias y valoraciones sobre los poetas hebreos contemporáneos. La forma literaria de prosa rimada fue introducida por Al-Ḥarizi en la poética hebraica a imitación del poeta árabe Al-Ḥariri, inspirador del *Taḥkemoní* (Introducción, I, 16), quien a su vez, según Al-Ḥarizi, se inspiró en la lengua hebrea (Introducción I, 16).

En castellano no existe ninguna traducción completa, y solamente se había ofrecido alguna traducción parcial: A. Díez Macho, *La novellística hebraica medieval*, Barcelona 1951 (maqama 3); A. Navarro - L. Vegas Montaner, *Sefarad* 41 (1981) 326-338 (maqama 3); A. Navarro - L. Vegas Montaner, *Sefarad* 42 (1982) 148-171 (maqama 18). Por eso es muy laudable el esfuerzo que ha realizado C. del Valle al presentarnos la traducción

completa al castellano de las dichas 50 maqamas. No ofrece el texto hebreo, pues se limita a tomarlo del presentado en la última edición publicada por Y. Toforovski; aunque se han editado ocho veces dichas maqamas en su totalidad, y otras muchas veces en ediciones parciales, no obstante todavía no existe una edición crítica que colacione los numerosos manuscritos existentes.

Traduce las 50 maqamas, señalando con líneas cortadas lo que es verso en Al-Ḥarizi, y con líneas seguidas lo que es prosa rimada. En la traducción —con muy buen acierto— se señalan en letra bastardilla los textos en que Al-Ḥarizi aduce lugares bíblicos y se identifica cada uno de ellos, apreciándose así ese trabajo de mosaico que los poetas hebreos españoles realizan en sus composiciones; (Introducción I, 9) muchas páginas resultan un hilvanado de textos bíblicos, y de consiguiente toda la lengua resulta ser —como dice Al-Ḥarizi—, la lengua de los profetas. Aunque las maqamas son 50, sin embargo C. del Valle ha añadido un nº 51 con otros poemas del autor que aparecen en algunos mss. dentro de la maqama 50.

Se cierra esta edición con un índice alfabético de los poemas, otro de topónimos (373 ss.), otro de honomástica (377 ss.), y un resumen del cocontenido de cada una de las maqamas (384 ss.), concluyendo con un índice de materias (392 ss.) y una amplia bibliografía (395 ss.) en la que se aducen casi exhaustivamente todos los trabajos que se han realizado sobre Al-Ḥarizi.

Cada poema de los introducidos dentro de las maqamas es identificado en la tipología general de los metros empleados por los autores hebraico-españoles, con lo que se propicia un análisis métrico de las diversas unidades. Aun cuando se identifican gran cantidad de citas bíblicas y alusiones, pensamos que dichas anota-

ciones no son exhaustivas, cf. p. e. p. 41 (I, 19): «el cuenco de la harina no se acabará y la vasija del aceite no faltará» (I Re 17,14); «mi pecado era tan grande de no poder ser sobrellevado» p. 42 (I, 21: cf. Gen 4,13); «si he encontrado gracia ante tí» (Gen 18,3) p. 180 (20,5).

En algunas ocasiones se han introducido pequeños errores de imprenta: Takemoní por Taḥkemoní (p. 21); semejante por semejante (p. 23); túrbate por túrbete (p. 180,6).

En el conjunto encontramos la obra como traducción fiel, aunque en ocasiones —dada la dificultad que entraña ese lenguaje poético— más que la traducción literal, el autor haya preferido una interpretación inteligible del texto. Esta monografía es una excelente introducción

a toda la obra poética de Al-Ḥarizi, y nuestro deseo sería que el ejemplo de C. del Valle se extendiese a todos los poetas hebraico-españoles, y que el plan iniciado por J. M. Millás Vallicrosa, de que se tradujese toda la literatura hebraico-española, tuviese muchos continuadores como el autor de esta monografía, de modo que se diese a conocer la amplia literatura hebraico-española que propició una segunda edad de oro a la lengua hebrea. El trabajo del Dr. del Valle es de suma utilidad para los investigadores de la cultura hebrea, los historiadores, arabistas e hispanistas, y con él se ha ofrecido un gran homenaje a uno de los autores más preclaros de la narrativa hebrea medieval, y en particular de la hebraico-española.—L. DÍEZ MERINO.