

EL SELLO DE ILSRP

NOTA FILOLÓGICA SOBRE TU 00-6.69 (RS 17.25)

JESÚS-LUIS CUNCHILLOS
JUAN-PABLO VITA
CSIC. Madrid

Un sello inscrito en cuneiforme alfabético, hallado en Ras Shamra-Ugarit (TU 00-6.69¹), fue publicado por P. Bordreuil en 1986². La lectura e interpretación del epigrafista se presta a algunos comentarios o puntualizaciones de orden gramatical y filológico.

He aquí el texto completo:

00-6.69:1	mšmn
00-6.69:2	ilk/r/-k/p
00-6.69:2a	m/š
00-6.69:3	rb nk
00-6.69:4	šy mr
00-6.69:5	u mlk
00-6.69:6	i dšk
00-6.69:7	nm
00-6.69:8	aṯr
00-6.69:9	bt w
00-6.69:10	dlt bt

Líneas 2-2a. Si se leen las dos líneas seguidas, da lugar a las siguientes lecturas: *ilkkm*, *ilrkm*, *il-km*, *ilkp̄m*, *ilrpm*, *il-p̄m*, *ilkkš*, *ilrkš*, *il-kš*, *ilkp̄š*, *ilrp̄š*, *il-p̄š*.

Si además se tiene en cuenta la observación del epigrafista: «Entre la seconde et la troisième ligne, une lettre a été intercalée,

¹ J.-L. CUNCHILLOS - J.-P. VITA, *Banco de datos filológicos semíticos noroccidentales (BDFSN). Primera parte: Datos ugaríticos, I Textos ugaríticos*, Madrid 1993, pág. 781.

² P. BORDREUIL, «Le cylindre alphabétique d'Ougarit RS 17.25», *CRAI* (1986), 292-298. Fotografía del sello, *ibid.*, pág. 291.

sans doute à la suite d'un oubli du graveur»³, las combinaciones siguientes son posibles, salvo error u omisión: *ilkmk*, *ilmkk*, *ilmrk*, *ilrmk*, *ilmkp*, *ilkmp*, *ilmrp*, *ilrmp*, *ilškk*, *ilkšk*, *ilšrk*, *ilršk*, *ilšpk*, *ilkšp*, *ilšrp*, *ilršp*.

La palabra discutida sigue al sustantivo *mšmn* y va seguida de *rb nkšy*. Es, pues, un antropónimo, como ya propuso el epigrafista.

Ahora bien, ninguna de las combinaciones antes enumeradas corresponde a un antropónimo ya atestiguado⁴. Sólo *ilšrp* contiene elementos formadores atestiguados en Ugarit. Sobre el elemento *il* no hace falta insistir⁵. El elemento *šrp* significa 'purificar, acrisolar'⁶. El sentido de *ilšrp* podría ser 'Ilu acrisola/purifica', 'Ilu es purificador'.

Líneas 3-4. Bordreuil traduce *rb nkšy* por «comptable en chef», lo que le lleva a plantearse el problema de la -y final: «Le -y final de *nkšy* traduit ici de façon correcte le génitif de *nikassi*»⁷. Una explicación como terminación de nombres de oficio nos parece más correcta⁸. Si el grabador no escribe *nkšym* es porque sigue el estado constructo y el sentido de la frase *rb nkšy mru mlki* sería 'jefe de los contables de los *mru* del rey', o bien, como propone Bordreuil, *rb nkšy* hay que tratarlo como una unidad y la traducción sería 'jefe contable de los *mru* del rey'.

Líneas 4-6. El epigrafista se interroga sobre la vocalización de *mru mlki* y hace notar que el genitivo *mlki* era una evidencia para un semita ¿por qué iba a connotarlo?, se pregunta⁹. Piensa el autor que es una influencia del -u de *mru*. Efectivamente, el *alif* ha sido añadido a la raíz *mlk*, lo que también era una evidencia para cualquier semita. Pero la notación genitival del grabador, como veremos más adelante, es correcta y necesaria. El *alif i* indicaría, pues, su valor puramente vocálico.

La palabra que se encuentra en estado constructo es *mru*, por

³ P. BORDREUIL, art. cit., pág. 294.

⁴ Cf. J.-L. CUNCHILLOS - J.-P. VITA, *Concordancia de palabras ugaríticas en morfología desplegada (CPU). Banco de datos filológicos semíticos noroccidentales (BDFSN). Datos ugaríticos, II*, Madrid - Zaragoza 1995.

⁵ F. GRÖNDAHL, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Roma 1967, págs. 94-96.

⁶ F. GRÖNDAHL, *op. cit.*, pág. 190.

⁷ P. BORDREUIL, art. cit., pág. 294.

⁸ Véase, por ejemplo, J.-L. CUNCHILLOS, *Textes Ougaritiques II: Correspondance*, Paris 1989, págs. 417 y 419.

⁹ P. BORDREUIL, art. cit., pág. 295.

eso el grabador suprime la -m de plural: *rb nkšy mru mlki*, expresión que el epigrafista traduce por «jefe contable de los guardias del rey» sin ninguna justificación de la traducción de *mru* por 'guardia'¹⁰. La traducción habitual del término *mru* es 'comandante', un oficial del ejército¹¹. Se fundamenta en el significado 'mandar, ordenar' de la raíz semítica *mr*¹². Otra interpretación es también posible y conviene al contexto: 'jefe de los intendentes del rey'.

La traducción 'intendente' exige una explicación. La raíz *mr*¹³ ofrece varias posibilidades semánticas. El sustantivo acadio *mārū* significa 'cebador de ganado'¹⁴; *mru* podría ser la versión ugarítica del acadio *mārū*. De hecho, la raíz ugarítica *mr*¹⁵ significa 'engordar, cebar'¹⁶. Por lo tanto, *mru* podría designar al 'intendente' encargado del abastecimiento de los productos alimenticios. Las expresiones, atestiguadas en el corpus ugarítico, *mru skn*¹⁵, *mru ibrn*¹⁶ y *mru mlk*¹⁷ significarían 'intendente del gobernador', 'intendente de Ibiranu (o príncipe heredero)'¹⁸ e 'intendente del rey'.

¹⁰ P. BORDREUIL, art. cit., págs. 293 y 294.

¹¹ Véase, por ejemplo, C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook (= UT)*, Roma 1965, *Glossary*, n° 1543; A. F. RAINEY, «The Military Personnel of Ugarit», *JNES* 24 (1965) 17-27, 18; J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin 1967, n° 1664; J. NOUGAYROL, «Guerre et paix à Ugarit», *Iraq* 25 (1963) 110-123, 117 nota 47; IDEM, *PRU* VI, pág. 151; T. YAMASHITA, *Ras Shamra Parallels*, Roma 1975, pág. 60; *AHw*, pág. 677b; *CAD* M/2, pág. 228b.

¹² Por ejemplo, *UT, Glossary*, n° 1543.

¹³ *AHw*, pág. 617a: «Viehmäster»; *CAD* M/1, pág. 316a: «fattener».

¹⁴ *UT, Glossary*, n° 1544; G. DEL OLMO, *Mitos y Leyendas de Canaán*, Madrid 1981, pág. 583.

¹⁵ 00-4.36:3; 00-4.47:2; 00-4.68:63; 00-4.69:V:6; 00-4.92:2; 00-4.99:13; 00-4.126:23; 00-4.610:45; 00-6.69:4-5. En silábico, ¹⁵*mur*¹⁵ ¹⁵*sākinī*, en RS 17.131:9. Si se acepta la equivalencia entre MAŠKIM y *skn* 'gobernador, prefecto' propuesta por G. BUCELLATI, «Due note ai testi accadici di Ugarit», *OA* 2 (1963) 223-228 (matizado por A. F. RAINEY, «¹⁵MAŠKIM at Ugarit», *Or* 35 [1966] 426-428), *mru skn* y el silábico ¹⁵*mur*¹⁵ MAŠKIM (RS 16.139:14) designarían el mismo cargo.

¹⁶ 00-4.47:3; 00-4.68:64; 00-4.69:V:17 (restituido); 00-4.99:12; 00-4.103:37; 00-4.105:1; 00-4.126:24; 00-4.610:44; 00-4.752:7; RIH 83/2 (*CRAI*[1984] pág. 429).

¹⁷ 00-6.69:4-5. En silábico, ¹⁵*mur*¹⁵ LUGAL; en el texto RS 17.131:2.

¹⁸ Según la hipótesis de J. NOUGAYROL, *PRU* III, pág. 234 y *PRU* VI, pág. 151, en época de Ammistamru II, cuando Ibiranu era el príncipe heredero, el título *mru ibrn* sería equivalente al de *mur*¹⁵ *ušriyāni* (véase en ese sentido también M. DIETRICH-O. LORETZ-J. SANMARTÍN, «Zur ugaritischen Lexikographie (XI)», *UF* 6 [1974] 19-38, 20-21), siendo *ušriyānu* (ug. *ušryn*) el título del príncipe heredero de Ugarit, cf. *UT, Glossary*, n° 426; J. NOUGAYROL, *PRU* IV, pág. 39; M. LIVERANI, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. IX, Paris 1979, col. 1337; J. HUEHNERGARD, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, Atlanta 1987, pág. 112.

La notación *mlki* también es correcta, porque se encuentra delante de una proposición subordinada, en este caso relativa: *rb mru mlki d šknm*. El mismo fenómeno se observa en *TU 00-2.36: 29* con *lht qnim k likt*, documento en el que aparece también *qnuym* (línea 39)¹⁹ y en *TU 00-3.1: 30, 32 mit igni l*, mientras que en la línea 23 se lee *[hym]š[. m]at . ignu*. El fenómeno y su explicación se encuentran también en acadio²⁰.

Líneas 8-9. Bordreuil traduce *atr* por «perímetro», pero no sabemos en qué funda su proposición. Seguimos pensando en la preposición *atr*, 'detrás de'²¹. Por lo tanto, *atr bt* puede entenderse como 'detrás del palacio'.

Aunque todas estas proposiciones fueran correctas, no con ello se resuelven todos los problemas que plantea el sello de Ilšrp. Esperamos que alguna de las anotaciones propuestas sirvan para avanzar en la comprensión de la inscripción.

RESUMEN

La inscripción del sello ugarítico *RS 17.25 (TU 00-6.69)*, publicada en 1986, plantea cuestiones de interés gramatical y filológico. Los autores, entre las propuestas que ofrecen para el entendimiento de la inscripción, proponen una nueva explicación del genitivo *mlki*, la identificación de un nuevo antropónimo ugarítico, *Ilšrp*, y una nueva interpretación del cargo administrativo *mru*.

SUMMARY

The Ugaritic seal-inscription *RS 17.25 (TU 00-6.69)*, published in 1986, poses interesting grammatical and philological questions. Among the suggestions offered for the better understanding of the inscription, the authors propose a new explanation of the genitive *mlki*, a new identification of a new Ugaritic personal name, *Ilšrp*, and a new interpretation for the office-title *mru*.

¹⁹ J.-L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, págs. 411-414, 416, 417, 419-420.

²⁰ W. VON SODEN, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, Roma 1969, §62 y §166.

²¹ *UT, Glossary*, n.º 424; K. AARTUN, *Die Partikeln des Ugaritischen*, Neukirchen-Vluyn 1978, págs. 50-51; G. DEL OLMO, *op. cit.*, pág. 519.

RESEÑA DE LIBROS

ABOUZAYD, Shafiq: *Iḥidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A. D.* Oxford: ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies, 1993, XX + 450 págs.

Es obvio que el fenómeno del ascetismo desborda el marco de las confesiones particulares y ocupa un lugar propio en la historia de las religiones. A través de sus múltiples y variopintas manifestaciones está presente a lo largo de la historia en Oriente y en Occidente y en el seno de las distintas civilizaciones como una de las formas más curiosas y recurrentes de la religiosidad. La presente monografía está dedicada al estudio de este fenómeno en el universo sirio oriental de los primeros siglos. El título *Iḥidayutha*, significa 'unidad, singularidad' en siríaco y se refiere a la unidad del hombre con Dios tal como se daba, según la espiritualidad de la Iglesia siria, en el estado paradisiaco de los orígenes y se realizará en el estado final de la resurrección. La palabra está escogida intencionadamente para desmarcarse de la asimilación del ascetismo sirio al monaquismo egipcio que gira en torno a la figura del *μοναχός*, el solitario. En efecto, la principal aportación, a mi entender, de esta tesis doctoral dirigida por uno de los máximos expertos en lengua y literatura siríacas, el Prof. S. Brock de la universidad de Oxford, consiste precisamente en la atención que presta a las fuentes en siríaco, indispensables para estudiar esta etapa del cristianismo oriental mucho menos conocido que el occidental. Asimismo estos textos en siríaco han sido

mucho menos explotados hasta el momento que las fuentes griegas.

La *Φιλόθεος ιστορία* de Teodoro de Ciro sigue siendo la principal fuente de información sobre los ascetas sirios, pero los datos más frescos sobre los orígenes de este movimiento hay que buscarlos, como lo hace acertadamente el autor, en los escritos anteriores redactados en siríaco: los *Hechos de Tomás*, las *Demonstraciones* de Afrahat, las *Didascalia Apostolorum*, los escritos de Efrén el Sirio, las *Odas de Salomón*, el *Liber Graduum* (libro ascético de la Iglesia siria de finales del s. IV) y las *Admoniciones para los monjes* de Rábula, obispo de Edesa (primera mitad del s. IV).

AbouZayd analiza primero las marcadas tendencias ascéticas en la espiritualidad de la Iglesia siria primitiva; Afrahat y la agrupación de los *Bnay Qyama*, «los hijos de la alianza», grupo ascético laico integrado en la vida ordinaria de la sociedad mesopotámica. Insiste en que la Iglesia siria en el imperio persa permaneció al margen del pensamiento occidental y al margen de las disputas teológicas que asolaban el imperio romano. Toda la Iglesia era ascética y los ascetas no necesitaban separarse del resto de la comunidad cristiana. En la segunda parte pasa revista al eremitismo sirio antes de Calcedonia, los distintos motivos que lo impulsan, las diversas formas de separación que adoptan los anacoretas, los ideales de la vocación eremítica y cómo éstos engarzan con los temas principales de la teología siria, en especial el de la lucha de la humanidad pecadora por retornar al estadio original de pureza y unión con Dios en el paraíso. Estudia también la organización de las primeras comunidades cenobíticas, los mo-

La notación *mlki* también es correcta, porque se encuentra delante de una proposición subordinada, en este caso relativa: *rb mru mlki d škum*. El mismo fenómeno se observa en *TU 00-2.36: 29* con *lht qnim k likt*, documento en el que aparece también *qnuym* (línea 39)¹⁹ y en *TU 00-3.1: 30, 32 mit iqni l*, mientras que en la línea 23 se lee *[hym]š[. m]at . ignu*. El fenómeno y su explicación se encuentran también en acadio²⁰.

Líneas 8-9. Bordreuil traduce *atr* por «perímetro», pero no sabemos en qué funda su proposición. Seguimos pensando en la preposición *atr*, 'detrás de'²¹. Por lo tanto, *atr bt* puede entenderse como 'detrás del palacio'.

Aunque todas estas proposiciones fueran correctas, no con ello se resuelven todos los problemas que plantea el sello de Ilšrp. Esperamos que alguna de las anotaciones propuestas sirvan para avanzar en la comprensión de la inscripción.

RESUMEN

La inscripción del sello ugarítico *RS 17.25 (TU 00-6.69)*, publicada en 1986, plantea cuestiones de interés gramatical y filológico. Los autores, entre las propuestas que ofrecen para el entendimiento de la inscripción, proponen una nueva explicación del genitivo *mlki*, la identificación de un nuevo antropónimo ugarítico, Ilšrp, y una nueva interpretación del cargo administrativo *mru*.

SUMMARY

The Ugaritic seal-inscription *RS 17.25 (TU 00-6.69)*, published in 1986, poses interesting grammatical and philological questions. Among the suggestions offered for the better understanding of the inscription, the authors propose a new explanation of the genitive *mlki*, a new identification of a new Ugaritic personal name, Ilšrp, and a new interpretation for the office-title *mru*.

¹⁹ J.-L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, págs. 411-414, 416, 417, 419-420.

²⁰ W. VON SODEN, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, Roma 1969, §62 y §166.

²¹ *UT, Glossary*, n.º 424; K. AARTUN, *Die Partikeln des Ugaritischen*, Neukirchen-Vluyn 1978, págs. 50-51; G. DEL OLMO, *op. cit.*, pág. 519.

RESEÑA DE LIBROS

ABOUZAYD, Shafiq: *Iḥidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A. D.* Oxford: ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies, 1993, XX + 450 págs.

Es obvio que el fenómeno del ascetismo desborda el marco de las confesiones particulares y ocupa un lugar propio en la historia de las religiones. A través de sus múltiples y variopintas manifestaciones está presente a lo largo de la historia en Oriente y en Occidente y en el seno de las distintas civilizaciones como una de las formas más curiosas y recurrentes de la religiosidad. La presente monografía está dedicada al estudio de este fenómeno en el universo sirio oriental de los primeros siglos. El título *Iḥidayutha*, significa 'unidad, singularidad' en siríaco y se refiere a la unidad del hombre con Dios tal como se daba, según la espiritualidad de la Iglesia siria, en el estado paradisiaco de los orígenes y se realizará en el estado final de la resurrección. La palabra está escogida intencionadamente para desmarcarse de la asimilación del ascetismo sirio al monaquismo egipcio que gira en torno a la figura del μοναχός, el solitario. En efecto, la principal aportación, a mi entender, de esta tesis doctoral dirigida por uno de los máximos expertos en lengua y literatura siríacas, el Prof. S. Brock de la universidad de Oxford, consiste precisamente en la atención que presta a las fuentes en siríaco, indispensables para estudiar esta etapa del cristianismo oriental mucho menos conocido que el occidental. Asimismo estos textos en siríaco han sido

mucho menos explotados hasta el momento que las fuentes griegas.

La Φιλόθεος Ιστορία de Teodoro de Ciro sigue siendo la principal fuente de información sobre los ascetas sirios, pero los datos más frescos sobre los orígenes de este movimiento hay que buscarlos, como lo hace acertadamente el autor, en los escritos anteriores redactados en siríaco: los *Hechos de Tomás*, las *Demonstrationes* de Afrahat, las *Didascalia Apostolorum*, los escritos de Efrén el Sirio, las *Odas de Salomón*, el *Liber Graduum* (libro ascético de la Iglesia siria de finales del s. IV) y las *Admoniciones para los monjes* de Rábula, obispo de Edesa (primera mitad del s. IV).

AbouZayd analiza primero las marcadas tendencias ascéticas en la espiritualidad de la Iglesia siria primitiva; Afrahat y la agrupación de los *Bnay Qyama*, «los hijos de la alianza», grupo ascético laico integrado en la vida ordinaria de la sociedad mesopotámica. Insiste en que la iglesia siria en el imperio persa permaneció al margen del pensamiento occidental y al margen de las disputas teológicas que asolaban el imperio romano. Toda la iglesia era ascética y los ascetas no necesitaban separarse del resto de la comunidad cristiana. En la segunda parte pasa revista al eremitismo sirio antes de Calcedonia, los distintos motivos que lo impulsan, las diversas formas de separación que adoptan los anacoretas, los ideales de la vocación eremítica y cómo éstos engarzan con los temas principales de la teología siria, en especial el de la lucha de la humanidad pecadora por retornar al estadio original de pureza y unión con Dios en el paraíso. Estudia también la organización de las primeras comunidades cenobíticas, los mo-

vimientos ascéticos contemporáneos y por fin el ascetismo mesopotámico precristiano. Hay que destacar los interesantes paralelos que se detectan entre la épica del *Gilgamés* y su héroe y las gestas de los ascetas sirios. Por fin en un apéndice se nos expone una especie de *Who is who* del movimiento ascético sirio, en el que se describen las principales formas que se dieron de separación del mundo y los ascetas que las practicaron. Por este apéndice desfilan los «reclusos» en cuevas o celdas, los que pasaban la vida al aire libre buscando la armonía con la naturaleza, los estilistas con Simeón —el más famoso de ellos— a la cabeza, que pasó 36 años sobre una columna para protegerse y aislarse de los numerosos visitantes que lo asediaban; los βοσκοί que yo traduciría por ‘buscadores de pasto’ mejor que por ‘shepherds’, que vivían en cuevas como los animales salvajes alimentándose de hierbas, raíces y frutos; los ἀκοίμητοι o vigilantes, que se mantenían en oración día y noche sin ceder al sueño. En fin, un elenco de prácticas ascéticas extravagantes para la sensibilidad de nuestra cultura actual, pero en modo alguno para la suya, pues la sociedad en la que vivían los tenía en la mayor estima, como ha puesto de relieve magistralmente Peter Brown, en especial en «The Rise and Function of the Holy Man». Eran los nuevos héroes y patronos como lo habían sido antes los héroes del mundo grecorromano o los mártires de la iglesia preconstantiniana. El libro termina con una bibliografía de fuentes siríacas y griegas, una dilatada bibliografía secundaria y un índice de nombres y materias.

A propósito de los diversos temas, el autor deja hablar a las fuentes, como se puede comprobar fácilmente por la cantidad de citas que incorpora al texto de la monografía (las citas van en cursiva y ocupan a simple vista más de la mitad del texto). Sin embargo me parece un acierto,

dado que se trata de fuentes no siempre conocidas y al menos se puede disponer de una traducción en inglés que ayuda a seguir el argumento del libro.

A veces se echa de menos un acercamiento más crítico a dichas fuentes —por ejemplo la *Φιλόθεος ιστορία* de Teodoro es un género hagiográfico y de panegírico que nos da una visión idealizada de los ascetas donde sólo se describen los ejemplos heroicos— o una mayor elaboración de los resultados o conclusiones. Bien es verdad que estas informaciones de las fuentes cristianas se contrastan con las escasas visiones críticas del pasado que han llegado hasta nosotros: el discurso *Pro templis* de Libanio dirigido al emperador Teodosio en el que pide protección y libertad para la religión grecorromana ante el comportamiento bárbaro de algunos monjes frente a los templos paganos, o algunos discursos y cartas del emperador Juliano denunciando estas actuaciones violentas, o incluso las protestas de algunas cartas de Jerónimo (págs. 139-156). Al leer estos testimonios discrepantes se puede intuir que algunos eremitas se comportaron como verdaderos alborotadores o fanáticos religiosos frente al paganismo que habían demonizado una vez que comenzaron a tener influencia en la sociedad post-constantiniana. Pero la verdad es que nos queda muy poca información procedente de fuentes no cristianas y por eso hay que ser extremadamente críticos con la información unilateral que se nos ha transmitido.

Me hubiera gustado un tratamiento más detenido del uso de la Biblia en este movimiento ascético (se le dedican escasamente dos páginas, págs. 229-231) no sólo en cuanto al texto bíblico utilizado sino también en lo relativo a las corrientes exegéticas que subyacen. Me parece revelador el hecho de que Taciano llegase a modificar en su *Diatessaron* algunas palabras del Nuevo Testamento alusivas al

vino (pág. 251) como muestra de hasta qué punto las tendencias ascéticas llegaron a imponerse en la iglesia siria primitiva.

Una serie de aportaciones me parecen esclarecedoras y constituyen el principal mérito de esta monografía: aunque los orígenes del ascetismo sirio siguen en la penumbra y no se descarta cierta continuidad en sus manifestaciones con movimientos ascéticos precristianos, AbouZayd pone el énfasis sobre todo en la continuidad con todas las tradiciones que se remontan a los orígenes de la iglesia siria, su teología y su espiritualidad, tal como se reflejan en Ignacio de Antioquía, los *Hechos de Tomás* y las *Odas de Salomón*. A diferencia de Egipto donde desde los comienzos del monaquismo se da una ruptura entre los anacoretas y los laicos, en Siria sólo se conoce una única espiritualidad del cristiano con fuertes tendencias ascéticas. El ascetismo sirio, pese a la leyenda que lo atribuye al influjo egipcio, surge en realidad de forma autóctona: Jacob de Nisibis el primer asceta que describe las fuentes sirias se embarca en la vida eremítica al mismo tiempo que Antonio en Egipto y sin conexión alguna con él. Además, el ascetismo sirio permaneció siendo de corte muy individualista hasta la segunda mitad del siglo V en que aparece un cenobitismo más moderado por influjo de Egipto.

Probablemente como consecuencia del programa de ordenador utilizado, tal como se advierte en la pág. VII, el libro omite signos diacríticos y tiene ciertas inconsistencias y erratas de imprenta que deslucen la presentación: no siempre hay correspondencia entre el índice y los encabezamientos internos de los capítulos y apartados; en la pág. X sobra la última línea del índice; en la pág. XII sobran los tres últimos nombres por repetirse en la página siguiente; las notas no siempre están en la misma página que el texto al que corre-

ponden (págs. 166-167) y a veces faltan algunas (notas 352-360 en pág. 167).

Pero estas erratas e incorrecciones que dañan a la presentación no deben empañar la aportación fundamental de esta monografía, imprescindible para el estudio del ascetismo sirio y sin duda un paso importante hacia adelante frente a estudios anteriores como el de Vööbus, Festugière o Canivet, los dos últimos basados exclusivamente en las fuentes griegas.—N. FERNÁNDEZ MARCOS

DÍAZ ESTEBAN, Fernando (ed.): *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Madrid: Letradero, 1994, 396 págs.

Hace ya unos años, entre el 14 y el 19 de diciembre de 1992 se celebraba en Madrid un congreso internacional sobre la «Literatura castellana del Siglo de Oro de los judíos fuera de España». Dificultades económicas hicieron que las actas no se publicaran entonces. En este volumen Díaz Esteban edita una selección de las ponencias presentadas en el mismo. Éstas, que siguen en la edición un orden alfabético, han sido modificadas en muchos casos por los autores y van precedidas de una introducción al libro en inglés, obra del propio editor.

La realidad social en que se gesta le dio a esta literatura una compleja personalidad, siempre en tensión. El conflicto psicológico de sus autores: conversos, criptojudíos o judaizantes, la ambigüedad de sentimientos hacia España, de la que son expulsos, hacia sus autoridades y su lengua, la tensión entre dos culturas y dos formas, sin duda, de ver la vida, son los elementos que habrán de dar lugar a una abundante producción, de desigual calidad, marcada por la dualidad del equivo-

co, a la búsqueda de modelos a los que adaptarse.

En el plano literario, a la cultura cristiana suman la recepción del legado judío, dentro todo ello de moldes de expresión y estética barrocos.

Den Boer, en una brillante comunicación que, por su carácter revisionista, bien podría servir al lector de introducción a la obra, plantea esa peculiar relación entre hispanidad y judaísmo, pero sobre todo la insuficiencia de ambos términos a la hora de definir la literatura sefardí. Es cierto, como dice H. den Boer (págs. 65-76), que más allá de los enfoques parciales de muchos estudios, seducidos por lo trágico o lo exótico de la misma, nace hoy una historiografía moderna, interesada en las construcciones de los nuevos judíos. Buena prueba de ello podrían ser los estudios de J. A. Torrente Fortuño sobre la bolsa de Amsterdam, tal y como aparece en la obra de José de la Vega (págs. 351-354), la actividad desarrollada en academias literarias y religiosas (J. Rebollo Lieberman, págs. 247-260), la participación de la mujer en la vida intelectual (F. López Estrada, págs. 261-272) o los movimientos heterodoxos que encontraron en el ambiente de Amsterdam su mejor cauce de expresión. Este aspecto es analizado por J. G. García Valdecasas y F. Márquez Villanueva (págs. 167-176 y 273-294), cuyo propósito es «traer a un plano real la situación de una España que Menéndez Pelayo veía como un monolito de ortodoxia». Frente a ello, la acostumbrada lucidez de Márquez recoge una continua reformulación averroista, de herencia medieval hispano-semítica, cuyo campo de acción predilecto será la literatura; una corriente clandestina en clara disidencia, que alcanza su límite máximo con Spinoza, quien la reformula y adapta a tiempos modernos.

Todos estos trabajos dan cuenta de una realidad social que va tomando forma en tierras holandesas. Ese entorno es en sí

«símbolo de la representación teatral y del barroco mismo» dice E. Gutwirth (págs. 185-192) que ve lo anacrónico de atribuir un carácter nacional concreto y único al «Discurso académico» de Penso de la Vega. También él considera la síntesis «europea y multifacética» de lo clásico y lo judío característica de la comunidad de Amsterdam y de sus gentes.

Como en el caso de Gutwirth las distintas comunicaciones suelen interesarse en la obra de un autor concreto. El valor de unas es sacar a la luz manuscritos prácticamente desconocidos, como ocurre con K. Brown (págs. 77-96) en el campo de la poesía burlesca, J. F. Hernando Álvarez y su «Teatro hispano-judío en Toscana durante el siglo XIII» (págs. 193-214) o A. Lázaro Cebrián (págs. 241-246) con un manuscrito autógrafa de Antonio Enríquez Gómez, en la etapa de su exilio francés.

Sin duda alguna este último autor es el más generosamente estudiado. Así, al ya mencionado trabajo, se suman otros cuatro, volcados todos en la mezcla de géneros en su obra magna *Las Academias morales de las musas*. A. Alonso de Miguel (págs. 35-38) aborda la novela pastoril, I. Colón Calderón (págs. 97-102) las elegías, J. I. Díez Fernández (págs. 131-136) los sonetos y N. Kramer-Hellinx (págs. 229-240) la comedia.

Partiendo de un concepto de literatura en su sentido más amplio, (obras originales, traducciones o edición) desde el punto de vista temático dos campos acaparan el interés: 1) la literatura de traducción que, al actuar como puente entre dos tradiciones e intentar recrear o hacer accesible un texto, tropieza con conflictos que muchas veces los autores justifican en el prólogo. Las omisiones, censuras y ampliaciones de estas obras abren, en definitiva, los cauces y determinan los modelos de continuidad y adaptación. N. Fernández Marcos (págs. 141-154) hace, en este sentido, un ejemplar

tratamiento de esta literatura y sus métodos en los siglos XVI y XVII, a partir del caso de José Semah Arias, traductor de Flavio Josefo. C. Alonso Fontela (págs. 29-34) se dedica a las traducciones españolas del *targum* al Cantar de los Cantares y M. C. Barbolani (págs. 39-45) a la traducción, también al español, de un poema cosmogónico de Du Bartas. Por su parte I. Muñoz Jiménez (págs. 303-312) demuestra cómo la *Visión deleitable* de Alfonso de la Torre, tras ser traducida al italiano por Domenico Delfino, volvió a serlo del italiano al español por Francisco de Cáceres, que al parecer conocía y tuvo muy presente el original para su propia versión. 2) los comentarios bíblicos. De algún modo la fe recuperada necesita ser actualizada y hacerse próxima a una comunidad que, en buen parte, había sido educada en otro credo. Muy interesantes son, en este aspecto, las ponencias de A. Alba Cecilia (págs. 19-28) sobre la paráfrasis comentada al Pentateuco, de Isaac Aboab de Fonseca, o la de M. Gómez Aranda, en el caso del Comentario de Moshe de Ishac Días al Génesis (págs. 177-184). Estudia también el género V. Moreno Gallego (págs. 299-302), aunque en este caso se trate de Juan Luis Vives (un cristiano convencido, si bien de familia judía) y su comentario a *De civitate* de San Agustín, obra que, acusada de erasmizar, no gozó de buena acogida.

Próxima a este campo está la comunicación de A. Navarro sobre *El conciliador* de Menasseh b. Israel (págs. 313-320), dedicado a resolver contradicciones entre versículos del Antiguo Testamento.

Los restantes trabajos completan el abanico temático. El género burlesco-satírico encuentra su espacio en el artículo de J. Huerta Calvo sobre Manuel de Pina (págs. 215-228) y en el trabajo de A. Vian Herrero sobre los *Diálogos Satyricos* de Francisco de Cáceres, traducidos del italiano (págs. 355-384); el homilético tendrá

cabida en el de M. T. Bnaya sobre José de la Vega (págs. 55-64); el lingüístico en el exhaustivo y muy completo de A. Sáenz-Badillos en el caso de los vocabularios rabínicos de David Cohen de Lara (págs. 341-350) y la novela en el de J. Fradejas Lebrero (págs. 155-166), de nuevo sobre José de la Vega; por lo que a la apología de la ortodoxia judía se refiere, E. Rúsoli presenta el caso de Isaac Cardoso (págs. 335-340).

La mayor parte de ellos señala el encuentro entre tradición bíblica y estilo barroco como el elemento que le confiere a esta literatura su personalidad. En ello insisten dos últimos casos sobre poesía: E. Bartolomé-Pons (págs. 47-54), que trabaja en un poema de Daniel Levi de Barrios y F. Díaz Esteban con *El Macabeo* de Miguel de Silveira (págs. 103-130), en que defiende la existencia de una epopeya judía en castellano. Asimismo L. Robles Carcedo, al estudiar *La certeza del camino* de Abraham Pereira (págs. 321-334), consigue reflejar perfectamente el encuentro del acervo cultural español (Fray Luis de Granada, Fray Diego de Estella o Quevedo) y una síntesis de lecturas y lecciones hebreas.

Por su parte, en representación del discurso antijudío del lado cristiano, L. Fernández Gallardo (págs. 137-140) repasa la «virulencia obsesiva» que alcanza el mismo en la obra de Quevedo, fruto ésta de la imaginería popular y de su propio resarcimiento social, y analiza el tópico desde sus distintos niveles críticos.

El modo en que esta literatura recrea, silencia y amplía la han hecho centro de muchas miradas. Si bien es cierto que la calidad de la misma retrocede hasta un segundo o tercer puesto, no es menos cierto que nunca lo tuvo muy fácil. El XVII es, en literatura, el siglo del ingenio, y con Góngora, Quevedo o Lope debía de ser duro competir.

Los frecuentes errores tipográficos de

la edición o la desigualdad de las comunicaciones, quedan casi olvidados, pues, tanto el esfuerzo de hacer accesible esta producción como la calidad de muchas ponencias son realmente notables.—ESP-ERANZA ALFONSO

DOGNIEZ, Cécile: *Bibliography of the Septuagint. Bibliographie de la Septante (1970-1993)*. Avec une Préface de Pierre-Maurice Bogaert. Leiden · New York · Köln: E. J. Brill, Supplements to Vetus Testamentum LX, 1995, XXXII + 336 págs.

Desde que en 1973 se publicara *A Classified Bibliography of the Septuagint* con las obras publicadas de 1900 a 1969, se iba sintiendo la necesidad de que algún especialista recogiera la antorcha y se decidiera a continuar tan meritorio trabajo; fue Cécile Dogniez, investigadora en el equipo francés de *La Septante*, quien tuvo el valor de emprender esta obra y llevarla felizmente a término. La actividad editorial en el último cuarto de siglo ha crecido enormemente y en consecuencia la recopilación y clasificación de los trabajos ha supuesto sin duda una ardua tarea. El Prólogo de P.-M. Bogaert describe el proceso llevado a cabo y anticipa el éxito de esta obra de utilidad inquestionable.

En una breve Introducción la autora presenta su plan y método, justifica sus criterios y expresa sus agradecimientos. Siguen treinta y un capítulos y un índice de autores; a través de los capítulos puede hacerse un recorrido sistemático por los temas tanto fundamentales como auxiliares del área de *Septuaginta*. Se han seleccionado los trabajos con referencia directa al texto griego de los Setenta y se ha seguido, en general, el sistema de clasificación de la Bibliografía precedente, con algunas variaciones para evitar la excesiva fragmen-

tación temática o la desviación hacia otros campos, como la patrística o los autores judeohelenísticos, para los que ya existen instrumentos específicos de trabajo; asimismo se han añadido algunas secciones como «Recueils», con las obras colectivas más generales, y «La LXX et l'informa-tique». Se han despojado sistemáticamente colecciones y publicaciones periódicas, directamente o a través de importantes índices bibliográficos, de forma que difícilmente haya podido quedar fuera de esta bibliografía ningún trabajo cuyo tema estuviera relacionado con la *Septuaginta*.

La ordenación de ese material ha presentado sin duda dificultades de todo tipo, desde la corrección gráfica (que pongo en primer lugar no porque considere que es la dificultad menor, sino porque es una cuestión básica para la utilidad de la obra) hasta los problemas de clasificación, que la autora soluciona de dos maneras: dando más de una entrada a los títulos, o manteniendo el criterio de priorización previamente fijado; es éste un punto en el que los criterios de autores y autora podrían entrar en conflicto, pero la coherencia de este trabajo reside en que C. Dogniez ha sabido ajustar su criterio, y lo ha seguido frente a la ambigüedad de muchos casos, logrando una obra manejable y práctica.

Del examen comparativo de los dos repertorios, el de 1973 y el de 1995, se puede deducir qué líneas de investigación han cobrado más fuerza a lo largo de estos años. El capítulo de «La LXX et Qumrán», que ocupaba escasamente una página en la Bibliografía de 1973, ocupa ahora casi catorce; «La langue de la LXX» ha pasado de nueve a veinte páginas, y el capítulo sobre LXX y NT de tres a ocho páginas; sin embargo, otros temas merecedores de un apartado en 1973, como las teorías de Wutz, ahora no aparecen en un solo título. Las investigaciones confluyen en los temas más atractivos, bien por su novedad, bien por su indudable repercusión en la historia

del texto, pero, a veces, la tendencia mimética y la falta de creatividad hace estragos entre los especialistas, que no alcanzan quizá la dosis necesaria de espíritu crítico para lograr vencer la desmesura en uno u otro sentido. Sería deseable que de una reflexión a la luz de esta bibliografía, reflejo de una actividad pasada, pudiera salir reforzado el interés por algunas líneas de investigación menos favorecidas hasta el momento.

Agradecemos a Cécile Dogniez su trabajo serio y competente; en él vemos manifestado el talante abierto y el espíritu de colaboración propios de su equipo de *La Septante*, sin duda un estímulo para haber llevado a cabo esta tarea tan compleja.—M^a VICTORIA SPOTTORNO

HUERGA CRIADO, Pilar: *En la raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*. Salamanca: Universidad de Salamanca, Acta Salmanticensia, Estudios Históricos y Geográficos 88, 1993, 290 págs.

En los últimos años la bibliografía sobre los judeoconversos se ha multiplicado de una forma asombrosa. Las conmemoraciones del 92 han tenido algo que ver con ello, pero sería excesivo atribuir exclusivamente a este evento el nuevo auge de los estudios sobre los judeoconversos. Realmente hay un interés creciente que hasta ahora se ha centrado fundamentalmente en la actualización de lo ya publicado, con la aparición de síntesis a cargo de los autores clásicos en la colección MAPFRE, o en reinterpretaciones historiográficas. Son pocos los trabajos monográficos de calidad. Entre ellos merece la pena destacar el libro de J. Contreras *Sotos contra Riquelmes* (Madrid 1992) y el más reciente de Pilar Huerga *En la raya de Portugal*.

La obra de P. Huerga parte de lo que en su día fue una tesis doctoral dirigida por J. Contreras. Arranca con un repaso —nada ocioso— de las distintas interpretaciones historiográficas que se han llevado a cabo sobre los rasgos característicos de la comunidad conversa. Interpretaciones desarrolladas preferentemente a partir de estudios sobre el siglo XV y los comienzos de la represión inquisitorial. En realidad, se trata de una larga polémica frecuentemente cargada de valoraciones de clara intencionalidad ideológica, que en muchas ocasiones se ha llevado a cabo sin partir de estudios monográficos de cierta entidad. El siglo XVII, especialmente el reinado de Felipe IV, ha merecido poca atención a pesar de la importancia que tuvo en el asentamiento y represión de los conversos portugueses. El estudio de P. Huerga ayuda a precisar mejor los períodos y el ritmo con que se llevó a cabo el asentamiento de estos núcleos en Castilla y su posterior represión.

El planteamiento de la obra es muy sistemático. Comienza con el estudio de la implantación de los judeoconversos en Extremadura, para centrarse a continuación en la familia, las actividades económicas, la integración social, las prácticas religiosas, la represión inquisitorial (capítulo que en mi opinión debería haber ocupado el segundo lugar), para acabar con la diáspora. En conjunto, ofrece una radiografía muy completa de las comunidades conversas de Extremadura en el siglo XVII.

La comunidad conversa extremeña está formada preferentemente por portugueses que desde 1580 atraviesan la frontera para asentarse en las tierras de Extremadura. Es un lento goteo que se intensifica notablemente entre 1620 y 1640. Pero curiosamente también hay una importante comunidad criptojudía en Ciudad Rodrigo formada por descendientes de los judíos de la ciudad y sus alrededores convertidos a

finales del siglo XV. Dos comunidades con distintos orígenes que llegaron a fundirse antes de que la represión inquisitorial se abatiese sobre ellos en la década de 1620. El análisis de esta simbiosis resulta muy interesante y, teniendo en cuenta las diferentes intensidades represivas que tuvieron que soportar los conversos castellanos y portugueses en el siglo XVI, creo que también podría tener gran interés conocer las posibles diferencias entre ambos grupos en cuanto a sus conocimientos del judaísmo, prácticas religiosas, etc.

Sin duda, el centro de la obra gira en torno al estudio de la familia judeoconversa, intentando reconstruir detalladamente las pautas que seguía en su reproducción y en el desarrollo de su vida cotidiana. Una familia que funciona igual que la cristiana vieja y en la que tienden a actuar con mayor intensidad las fidelidades del linaje. No es casual que el matrimonio con cristianos viejos fuera excepcional. Lo normal era el matrimonio entre judeoconversos, ya fuesen de la misma localidad o de su entorno, o de otras partes geográficamente distantes. La emigración y los desplazamientos frecuentes por motivos económicos o por la persecución inquisitorial, hicieron que los linajes viviesen dispersos entre los reinos de Castilla y Portugal, a pesar de lo cual la vinculación parental se mantuvo muy fuerte. Como dice la autora, «dispersión y vinculación fueron dos realidades perfectamente conjugadas». La presión inquisitorial, las trabas sociales, junto a la naturaleza de los vínculos comerciales, tendieron a reforzar la reproducción endogámica de las comunidades conversas de Extremadura dando lugar a una singular comunidad de linajes-empresa comercial y financiera.

El análisis de la actividad económica constituye una de las partes más interesantes y sugerentes. Efectivamente, en este terreno sí se aprecian una serie de diferencias notables entre los judeoconversos de

Ciudad Rodrigo, afincados en la ciudad desde hace largos años, y los que provienen de Portugal. Todos «hombres de negocios», los primeros combinan la explotación de la tierra y la crianza de ganado con múltiples empresas. En cambio, los segundos se adecuan en mayor medida a la imagen tópica del judeoconverso mercader y negociante con amplia participación en el arrendamiento de las rentas de la Corona o de la Iglesia. Del análisis que realiza P. Huerga se desprende una estrategia que arranca desde los grandes negociantes portugueses afincados en la Corte, hasta los arrendadores o subarrendadores de Extremadura, basada en los vínculos de linaje y dependencia reforzados por su identidad criptojudía. Se trata de una especie de empresa comercial y financiera no centralizada, en la que cada linaje, unidad familiar, etc., participa según sus posibilidades y que, vista en conjunto, posee una gran adaptabilidad a las circunstancias, siendo capaz de obtener magníficos rendimientos a corto plazo, superiores a los que podían obtener en otras partes más tolerantes de Europa. Esto es lo que explica, según la autora, el que, a pesar de algunas campañas represivas del Santo Oficio, «los portugueses» permaneciesen en Castilla hasta que la persecución se hizo insoportable.

Las estrategias sociales de los judeoconversos variaron notablemente. Solamente en Ciudad Rodrigo y en Badajoz hubo miembros de esta minoría en cargos concejiles. En el primer caso se trata de una orientación seguida durante décadas, en cambio en Badajoz fue un grupo de conversos originarios de Portugal que comenzaron a asentarse en la ciudad desde antes de 1600. Su proceso de enriquecimiento les llevó en pocas décadas a colocar a algunas familias conversas entre las más ricas de la ciudad y a iniciar el ascenso a los cargos concejiles, primero ocupando cargos dependientes para luego dar el

salto a las regidurías. Pero con todo, este proceso que se dio en Badajoz resulta bastante excepcional, quizá porque la represión inquisitorial se abatió demasiado pronto sobre ellos, no dando tiempo a los posibles procesos de integración social.

Evidentemente, una comunidad-empresa de estas características presenta grandes debilidades ante la represión inquisitorial. Para la Inquisición era muy fácil valerse de las muchas posibilidades que le ofrecían la división y conflicto en el seno de la comunidad con el fin de romper el silencio de la solidaridad. A partir del estudio de las testificaciones ante los inquisidores, se constata que el nivel de conocimientos y capacidad para seguir los auténticos ritos judaicos se encuentran francamente disminuidos. Los judeoconversos que habitaban Extremadura no conocían el hebreo. Los pocos libros a los que excepcionalmente algunos tuvieron acceso venían de Francia y estaban en castellano. El recuerdo que quedaba de la ley mosaica era muy limitado. Se sabía que debían festejar el sábado en vez del domingo, celebraban también otras fiestas, pero pocos eran los que recordaban los días en que debían hacerlo y menos los que conocían su auténtico sentido. En cambio, se daba una importancia extraordinaria a los ayunos y ritos ligados a la alimentación. Sus señas de identidad colectivas a esas alturas del siglo XVII se basaban más en la interiorización de la exclusión-persecución de la sociedad cristiana vieja y sus cuerpos políticos, junto a la reafirmación de su ser diferentes, que a la identificación de unos firmes principios religiosos y culturales.

Sin duda estamos ante un libro importante en el panorama de los estudios sobre los conversos. Es la primera gran obra sobre esta minoría en ese período desde los volúmenes de J. Caro Baroja, aunque se echa en falta una crítica más rigurosa de las interpretaciones historiográficas sobre el fenómeno converso que la autora

demuestra conocer bien. Una investigación como ésta es el terreno ideal para desmontar explícitamente gran parte de las especulaciones que se han hecho al respecto, para definir mejor los modelos de comportamiento de esta minoría y para señalar nuevas perspectivas a la investigación.— ROBERTO LÓPEZ VELA

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: *Los judíos de Castilla en tiempos de Enrique III. El pogrom de 1391*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Estudios de Historia Medieval 3, 1994, 148 págs.

Los trágicos sucesos del año 1391 marcaron un hito altamente significativo en la historia de las relaciones entre las comunidades cristiana y judía de los reinos hispánicos. El Prof. E. Mitre, consumado especialista de la época de Enrique III y autor asimismo de diversos e interesantes trabajos sobre la situación de los judíos en el tránsito al siglo XV, nos ofrece en esta ocasión una interpretación global del pogrom de 1391. El autor, a través de un texto sencillo pero sumamente riguroso, en el que da muestras de conocer a fondo tanto las fuentes como la bibliografía sobre el particular, pasa revista a la ubicación cronológica de los sucesos de 1391, al frente antijudío que se había constituido en la corona de Castilla y a los aspectos políticos, socio-económicos y religiosos implicados en la explosión contra los hebreos. El trabajo se completa con una selección de veintitrés piezas documentales básicas relacionadas con el pogrom.

¿A qué conclusión llega E. Mitre? La teoría de la «conspiración», defendida en su día por Amador de los Ríos la rechaza por inconsistente. Más valor otorga a la interpretación de los sucesos de 1391 como consecuencia de un «programa» gestado desde tiempo atrás, opinión de L. Suárez.

También toma en consideración el punto de vista de J. M. Monsalvo, que entiende el *pogrom* en función de un «proceso», reflejo a su vez de las contradicciones sociales. De todos modos el Prof. Mitre, que se muestra muy cauto a la hora de ver en el *pogrom* aludido el precedente «inevitable» de la expulsión de 1492, considera la explosión de 1391 básicamente como un «recodo histórico» en las relaciones judeo-cristianas. Por lo demás la coyuntura política de la corona de Castilla en esas fechas y la personalidad de Ferrán Martínez desempeñaron un papel de primera magnitud en el estallido del *pogrom*.—
JULIO VALDEÓN BARUQUE

NETTLER, Ronald L. (ed.): *Studies in Muslim-Jewish Relations*, Volume I. S. I.: Harwood Academic Publishers - Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1993, X + 212 págs.

Tanto las interferencias culturales entre el judaísmo y el Islam naciente, como la situación de los judíos en territorio musulmán y las relaciones que establecen con la población islámica, relegadas durante mucho tiempo por la crítica, se presentan desde hace ya varios años años como objeto de un estudio con personalidad propia, productivo y sugerente desde distintos puntos de vista. El presente volumen inaugura una serie cuya intención es ser vehículo de publicaciones relacionadas con este campo. Un proyecto ambicioso, dirigido por R. Nettler, que no limita la época o el área, ni fija los ángulos con que analizar la realidad. Por ello los artículos incluidos en este volumen adoptan perspectivas y planteamientos muy distintos, si bien apuntan a precisar ese «deep and abiding encounter between Islam and Judaism», según el editor.

Aunque, dado lo dispar del contenido,

los trabajos se ofrecen por orden alfabético, quizás convenga un repaso más ordenado, que pueda serle al lector de mayor utilidad.

Para los interesados en la Edad Media, «A Bridge Between Two Communities» de A. Jones describe, de un modo bastante general, la relación judeo-musulmana en Al-Andalus. Recoge la participación de los judíos en la vida intelectual y las múltiples fisuras de sus fronteras con los musulmanes. El artículo, que insiste en la cooperación, enumera los muy conocidos casos de Maimónides o Šemuel ha-Nagid, los de Abū Ḥayyān o Ibn Bīrūnī y su excepcional conocimiento del hebreo. Destaca la cooperación en materia médica, el ajedrez como puente posible entre la comunidad dividida y ¿cómo no? la *muwaššaha*. En definitiva, un artículo bastante superficial que, probablemente no aportará gran cosa al especialista.

Nada tiene que ver con el, como siempre, interesante trabajo de R. P. Scheindlin «Al-Ḥarizi's Astrologer: A Document of Jewish-Islamic Relations», centrado en el estudio de una *maqāma* de al-Taḥkemonī. Este capítulo, que el autor pone en paralelo con una sección de la *Epistola al Yemen* de Maimónides, revela expectativas mesiánicas latentes que probablemente el lector hubiera pasado por alto. Scheindlin demuestra la forma en que al-Ḥarizi es capaz de burlar las convenciones del género, hasta mostrar el modo en que los musulmanes veían la esperanza de Israel. Esta *maqāma* ha sido también estudiada por R. Brann en *Near Eastern Studies* (1992, 1-22).

Sobre Al-Andalus, desde un punto de vista legal en este caso, es «A Fatwa on Conversion in Islamic Spain» de D. J. Wasserstein. El documento, que data de finales del siglo IX o comienzos del X, está recogido por el jurista andalusí Abū l-Aṣḥbag ʿIsā Ibn Sahl. Lo productivo de estudiar esta literatura, dada la escasez, si

no ausencia, de archivos, es algo que un estudio como éste no hace más que corroborar. Wasserstein contextualiza la *fatwā* en el marco de una época que trata de fomentar la conversión al Islam. Se revisan los problemas que suponen en el seno de la comunidad conversión y apostasía y los distintos supuestos de la ley en ambos casos.

También de carácter legal es «Dhimmi Problems in Fifteenth-Century Cairo: Reconsideration of a Court Document» de D. S. Richards, que analiza en detalle uno de los manuscritos árabes de la comunidad caraíta de El Cairo, cuya lista había publicado previamente en *JESHO* XV (1972, 105-162). Sigue el proceso narrativo del mismo y hace un rastreo minucioso de los acontecimientos que menciona y las citas de documentos precedentes. El tema a que se dedica es el problema de reconstrucción de edificios religiosos de la comunidad judía. Esta reconstrucción aparece regulada por primera vez en el pacto de ʿUmar que, con el tiempo, será objeto de renovaciones como esta que se nos ofrece.

S. Fawzi, que inexplicablemente no aparece en su orden alfabético, sino en último lugar, presenta en «The Jewish Academy in Abbasid Iraq. Jewish Cultural and Spiritual Life», un ambiente judío de singular actividad intelectual, auspiciado por el gobierno abbasí de Iraq, uno de los momentos en que la aportación musulmana es más rica y positiva, a la vez que favorece la conservación de una identidad independiente. Se ocupa de las Academias de Sura y Pumbedita, sus competencias, la relación con Palestina y su principal ocupación: los responsa. Las luchas de poder entre el gaón y el exilarca, así como el proceso de decadencia de las instituciones, que se cierra en el siglo XIII, completan este exhaustivo artículo.

Por su parte Ben-Shammai en «Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism»

clarifica el papel que desempeñó Anán en la fundación del caráismo. Su propuesta es que el caráismo aparece en el siglo IX como un grupo que rechaza el concepto de tradición, segregado de la secta ananita. Paradójicamente, a finales del siglo IX, gran número de ananitas se le unen. Con ellos viene la tradición de Anán como fundador de la secta.

Nettler en «Prophecy, Qurʾān and Metaphysics in Ibn ʿArabī's Discussion of ʿUzayr» trata de demostrar, frente a muchos investigadores actuales, cómo hay un elemento profético-coránico central en la tesis metafísica sufi de Ibn ʿArabī, un elemento que representa una larga tradición de síntesis cultural en que la tradición islámica es influida por sus predecesoras y es, a la vez, creativa con ellas.

En esa misma línea J. Lassner ofrece en su comunicación: «The "One Who Had Knowledge of the Book" and the "Mightiest Name" of God. Qurʾānic Exegesis and Jewish Cultural Artifacts» un modelo perfecto de transmisión de elementos culturales judíos al Islam. Sus sugerentes identificaciones y la estrategia con que se enfrenta a un material especialmente confuso son ejemplares. Los dos motivos que analiza en esta ocasión son parte de un trabajo, ya publicado, sobre la saga de Salomón y la reina de Saba, que merece no sólo ser consultado, sino leído con detenimiento.

A. Z. Lopatin, de nuevo con un trabajo sobre exégesis, nos sirve de transición entre la Edad Media y nuestros días: «The Uncircumcised Jewish Heart in Sayyid Quṭb's *Tafsīr*. Qurʾānic Parallels to Jewish Conceptions» demuestra cómo ideas que aparecen en las fuentes musulmanas reflejan hacia los judíos actitudes semejantes a las recogidas en la auto-crítica judía.

Dos artículos abordan el problema del fundamentalismo: M. Klein en «Religious Pragmatism and Political Violence in Jewish and Islamic Fundamentalism» y A.

Nüsse en «The Ideology of Ḥamās», en cierto modo complementarios. El primero se centra en el desarrollo de los *mitnagedim* lituanos, por un lado y en los Hermanos de la Pureza por otro, precisando el contenido de cuantos conceptos defienden, como también los puntos de encuentro doctrinal entre ambos y los diferentes criterios en la aplicación de los mismos. El segundo, dentro del marco teórico de los Hermanos de la Pureza, escoge la aplicación de sus presupuestos a una situación concreta, cuyo resultado es el movimiento de Ḥamās. El modo en que éste se nutre del primero y se independiza, así como la relación con sus vecinos judíos, quedan perfectamente trazados.

Esa misma relación, ahora desde un punto de vista literario, es juzgada por G. Abramson en «The Absence of Reality: Islam and the Arabs in Contemporary Hebrew Literature». En su opinión, la literatura que presenta los caracteres árabes es, salvo excepciones, casi exclusivamente reacción a acontecimientos políticos. La única respuesta al conflicto es introspectiva, sin indagar en las fuentes religiosas o históricas del mismo. Un brillante ejercicio de indiferencia.

Poco espacio para dar cuenta de la calidad de este primer volumen, que merecería más discusión y que sin duda será objeto de muchas y fructíferas reflexiones. Quede, pues, recomendado al lector, que, seguro, disfrutará leyéndolo.—ESPERANZA ALFONSO

PUECH, Émile: *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* Vols. I et II. Paris: Gabalda, Études bibliques N. s. 21-22, 1993, 956 págs..

Digamos de entrada que el libro de É. Puech no tiene nada que ver con los productos periodísticos que inundan nuestros quioscos últimamente al amparo de los supuestos enigmas ocultos en los docu-

mentos, del marbete de Qumrán, y con el aderezo picante de una mica de escándalo. Casi mil páginas de análisis riguroso de textos son el resultado de esta tesis doctoral en historia de las religiones y antropología religiosa presentada simultáneamente en la universidad de París IV - Sorbona y en el Instituto Católico de París.

É. Puech es de sobra conocido como uno de los máximos especialistas en la literatura de Qumrán y miembro del comité editorial encargado de la publicación oficial de los Rollos del mar Muerto. Experto en paleografía hebrea y en la lectura de los textos qumránicos, su máxima aportación en esta monografía consiste en la lectura e interpretación de todos los documentos de Qumrán, por fragmentarios que sean, relacionados con el tema que se propone estudiar: el de la creencia de los esenios en la vida futura. Pero antes de abordar estos documentos analiza el contexto de la literatura bíblica en el que dicha creencia se inscribe, los principales pasajes, algunos de ellos clásicos, de contenido escatológico en los profetas, escritos sapienciales, Daniel y 2 Macabeos. Describe la evolución de esta creencia a través de los distintos libros bíblicos, cronológicamente estratificados en la medida de lo posible, la reinterpretación de estos textos o su desarrollo ulterior en la literatura apócrifa o pseudoepigráfica conservada en lengua semítica y en lengua griega; las diversas modulaciones con que aparece en los principales grupos judíos o corrientes religiosas del momento así como la evolución que dicha creencia experimentó en los *Targumim*, en el Nuevo Testamento o en los Padres Apostólicos.

Si en este recorrido por la literatura descrita se puede hablar de una síntesis del estado de la cuestión —ciertamente bien documentada, como prueban las casi cien páginas de bibliografía, y no exenta de opiniones críticas y puntos de vista personales— cuando llegamos al segundo volu-

men sobre la literatura de Qumrán, se advierte al especialista que trabaja de primera mano, que reconstruye los textos relacionados con la escatología de los esenios (algunos de ellos todavía no editados oficialmente en la edición príncipe), los discute, transcribe y traduce dándonos en las conclusiones la interpretación que le parece más acertada, aunque siempre sujeta a las limitaciones de los propios datos, enormemente fragmentarios e intermitentes.

É. Puech analiza exhaustivamente los himnos de Qumrán, la *Regla de la Comunidad*, la *Regla de la Guerra*, el *Documento de Damasco*, la figura de Melquisedec a través de los diversos fragmentos de los que aparece, *4QDibrê ha-mê'ôrôt*, *4QPseudoDaniel*, los textos sobre la Nueva Jerusalén y los *Pēšarim*, deteniéndose particularmente en *4QDeutero-Ezequiel* y *4Q521*, el así llamado «Apocalipsis mesiánico» cuyo desciframiento y estudio constituyó, en palabras del autor, el punto de partida de estos dos volúmenes.

Tras este análisis de los datos internos correspondientes a la literatura esenia de Qumrán, pasa revista a la información arqueológica que transmiten las tumbas de Qumrán y de 'Ain El-Ghuweir y examina de nuevo las noticias antiguas sobre los esenios transmitidas por Josefo (*Guerra judía* II, 151-158) e Hipólito (*Refutación de todas las herejías* IX, 18-28).

Dos son las conclusiones más importantes que se derivan de este estudio: la constatación de que los esenios creían en la resurrección de los muertos, aunque la expresión misma no aparezca en los documentos de Qumrán, y la prioridad que hay que otorgar a la narración de Hipólito, más en consonancia con la literatura de Qumrán en este punto, frente a la narración de Josefo, que es claramente secundaria respecto a la de Hipólito. Probablemente Josefo e Hipólito dependen de una fuente común al hablar de los esenios,

pero mientras que Hipólito mantiene la antropología semítica de su fuente, Josefo reelabora las noticias relativas a los esenios atribuyendo a éstos creencias pitagóricas.

Esta creencia en la vida futura de los esenios se inserta dentro de la tradición bíblica que culmina en Daniel 12 y en nada se distingue de la de los fariseos, sino que ambos grupos heredarían esta misma creencia del grupo hasídico del que se desgajaron en la época hasmonea. Las formas con que se representa esta creencia varían según los distintos documentos. Algunas representaciones la conciben como una vuelta a los orígenes paradisiacos según el esquema polar de correspondencia entre protología y escatología (*Urzeit-Endzeit*), con recreación y restauración definitiva del paraíso terrestre. Otras veces se reproduce el esquema daniélico de los últimos días con la secuencia de guerra, juicio, restauración de los justos y perdición definitiva de los impíos. En los textos de Qumrán se trata siempre de una resurrección selectiva de los justos concebida como recreación por parte de Dios. Pero las distintas representaciones míticas van acompañadas de una experiencia religiosa que, a partir de algunos textos proféticos y sapienciales, se va decantando como creencia de la victoria del justo sobre la muerte, basada en una confianza de estar definitivamente con Dios.

Se podrá discutir o estar en desacuerdo sobre puntos concretos a lo largo de un estudio que moviliza gran parte de la literatura bíblica (p. ej. pienso en contra de Puech [pág. 46] que la Septuaginta original de Job, frente a la recensión hexaplara y al colofón que es secundario, es fiel al hebreo cuando dicho texto niega toda esperanza más allá de la muerte y no hace alusión alguna a la resurrección; en todo caso nos falta un estudio sobre la escatología de LXX y del judaísmo helenístico). No estoy seguro de que se pueda seguir utilizando sin matices la vieja dico-

tomía entre antropología griega y antropología semita. En un volumen de esta extensión son inevitables las reiteraciones que, si bien en ocasiones pueden ayudar a seguir mejor la argumentación, en otras resultan repetitivas en exceso. Tal vez se podían haber ahorrado algunas páginas de discusión pormenorizada sobre el estado de conservación de algunos fragmentos, o aligerado algunas hipótesis sobre la restauración de los textos. Con frecuencia se nos ofrece la traducción e interpretación de los textos de Qumrán, pero a veces (*11QMelk*, *4QMidEsch*, *4Q521*, etc.) se reproducen también los textos hebreos en transcripción latina como testimonio del rigor de las colaciones con los originales y fotografías, pero de difícil comprobación para el lector no iniciado, que además no dispone de los originales para poder cotejarlos.

Pero lo que no cabe dudar es de la pericia de É. Puech y del esfuerzo realizado para sacar el máximo partido a unos textos fragmentarios de difícil lectura e interpretación evasiva. Por eso al final de este recorrido por los textos, algunos de ellos nuevos o apenas explotados en este contexto, tiene uno la impresión de que su interpretación descansa sobre una base sólida cimentada no sólo en la experiencia paleográfica del autor sino en sus largos años de familiaridad con los documentos de Qumrán. Con este estudio nos ha iluminado uno de los puntos más debatidos en la historia de las ideas, de indudable interés antropológico y que servirá de punto de partida para ulteriores estudios comparativos en el marco de la historia de las religiones.—N. FERNÁNDEZ MARCOS

ULMER, Rivka: *The Evil Eye in the Bible and in Rabbinic Literature*. Hoboken, N. J.: Ktav Publishing House, 1994, X + 214 págs.

Esta monografía ofrece un interesante recorrido por las literaturas bíblica y rabínica, con análisis —siempre ilustrados con textos— de las combinaciones lingüísticas de la palabra «ojo» y otros elementos que determinan su campo semántico: avaricia, muerte, pecado, pero también guía, justicia. En cuanto al «mal de ojo» propiamente dicho, hay diferencias entre los textos bíblicos y los rabínicos. En la cultura bíblica, menos receptiva a la magia y a la superstición de lo que lo fueran la babilónica, la egipcia o la persa, la conexión *וַי* / *וַי* alude generalmente al pecado o a un comportamiento antisocial y destructivo; en la rabínica, por el contrario, se describe ya como un poder capaz de dañar al prójimo, fenómeno que, a partir de la Edad Media, tuvo profunda influencia en las juderías askenazíes, en las comunidades sefardíes de la cuenca mediterránea y especialmente en los círculos hasídicos de la Europa oriental. Como parte de la realidad, los rabinos no cuestionaron la existencia del mal de ojo, sino que lo trataron e interpretaron a su manera e incluso lo utilizaron para explicar la Escritura.—E. FERNÁNDEZ TEJERO

ULRICH Eugene and James VANDERKAM (eds.): *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994, XVIII + 292 págs.

El libro recoge las ponencias de un Simposio sobre los Rollos del Mar Muerto celebrado en la universidad de Notre Dame (Indiana) en abril de 1993. Es un indicador más del cambio de ritmo producido a comienzos de los noventa cuando los acontecimientos se precipitan en torno a los documentos de Qumran y se desencadena una súbita aceleración de publicaciones de

materiales inéditos y de reuniones científicas en torno al tema.

En este Simposio participaron trece reconocidos especialistas con la intención de presentar el estado de la cuestión sobre distintos aspectos relacionados con el grupo de Qumrán: la identidad de la comunidad, su ley religiosa, las Escrituras de Qumrán, sabiduría y oración, apocalíptica, mesianismo y escatología. Haré un breve recorrido por el contenido de las ponencias.

S. Talmon insiste en que la comunidad de Qumrán, una comunidad de la alianza renovada, es un fenómeno socioreligioso peculiar que no se puede identificar con ninguno de los grupos judíos del período del Segundo Templo conocidos por las fuentes clásicas. Analogías y similitudes de esta comunidad con los saduceos, esenios, samaritanos o cristianos nacientes se explican por las comunes tradiciones que comparten, arraigadas todas ellas en la Biblia hebrea. J. M. Baumgarten analiza los elementos saduceos en la ley de Qumrán que se pueden descubrir en el Rollo del Templo, el Documento de Damasco y la así llamada Carta Haláquica (4QMMT). Los puntos de contacto detectados entre los qumranitas y los saduceos no dan pie para identificarlos, pues quedan todavía muchas áreas en la sombra, en las que no tenemos prueba de que estos dos grupos coincidan entre sí. L. H. Schiffmann presenta un estado de la cuestión sobre el Rollo del Templo y la naturaleza de su ley y concluye que el estudio de este Rollo enriquecerá nuestro conocimiento del judaísmo del Segundo Templo, en especial del grupo saduceo que hasta ahora ha permanecido indefinido por falta de información. J. Strugnell, coeditor junto con Elisha Qimron de la Carta Haláquica (4QMMT) cuya edición crítica acaban de publicar, expresa una serie de reflexiones sobre los distintos avatares de la edición, la participación que cada uno de ellos ha

tenido en la misma y algunas observaciones discrepantes sobre los puntos de vista expresados por E. Qimron en la introducción a dicha edición. Strugnell insiste en que no llamaría al documento una carta sino más bien una proclamación legal enviada a un gobernante aceptado, probablemente un Sumo Sacerdote de Israel. Esta proclamación legal habría sido enviada por una facción sacerdotal que más tarde desembocaría, por influjo del Maestro de Justicia, en la secta de Qumrán. Reconoce sin embargo que sus discrepancias históricas y crítico-formales no alteran básicamente la interpretación que hace Qimron de las Leyes y la Exhortación de este documento. E. Ulrich hace un recorrido por los estadios del texto en Qumran según los distintos libros bíblicos: qué libros parecen tener autoridad y cuáles fluctúan hasta el año 135 de la Era Común en que los problemas del canon empiezan a preocupar a las distintas comunidades. A partir de este proceso de formación de la Biblia en sus distintos estadios (pre-Qumrán, Texto Masorético, Samaritano, Septuaginta) intenta sacar una serie de consecuencias oportunas que deberían tener en cuenta los modernos traductores y comentaristas bíblicos en la era postqumránica. J. Trebolle mantiene que al proceso de revisión y recensión que se detecta en la transmisión de la Biblia griega y *Vetus Latina* corresponde el mismo proceso de revisión en el texto hebreo en el período que media hasta que emerge el Texto Masorético. Este proceso incluye una mezcla de procedimientos, conscientes unos de revisión textual, sobre todo al principio, e inconscientes otros en la etapa de la transmisión, que irán configurando el texto normativo de los fariseos. Insiste en la atención que se debe prestar a las lecturas marginales a lo largo de este proceso, puesto que en un determinado período del Segundo Templo y en una determinada corriente del judaísmo dichas lecturas mar-

ginales han podido tener igual autoridad que las que más tarde se convertirán en lecturas masoréticas. E. Tov acomete el espinoso problema de los textos bíblicos reelaborados en algunos manuscritos de Qumrán dedicando una especial atención a 4QRP y 4QParaGen-Exod. Admite la dificultad de encuadrar en un sólo género las múltiples formas de reelaboración del texto bíblico que encuentra en Qumrán: reescritura del texto con añadidos, omisiones y reordenación de secciones enteras por un lado, y paráfrasis que cambian incluso las palabras de la Biblia por otro. Pienso que esta literatura de Qumrán ha de interpretarse a la luz de la literatura judía de la época, puesto que la mayor parte de esta literatura es parabíblica. Tanto los escritos de Filón como los de Josefo como los de los otros historiadores judeohelenísticos tienen a la Biblia como principal fuente de inspiración. En estos autores se da también todo tipo de aproximación al texto bíblico, desde la paráfrasis y reelaboraciones de temas bíblicos hasta los comentarios o cuestiones bíblicas, como han puesto de relieve los fragmentos catenáceos de Filón al Génesis y Exodo recientemente editados por F. Petit y J. Paramelle. No se puede desligar esta efervescencia de literatura en torno a la Biblia del fenómeno paralelo que ocurre con Homero en la época helenística donde surgen escolios, exégesis, anotaciones y comentarios de todo tipo enhebrados en torno al texto del poeta. Coincido con Tov en que estos textos pueden ser ejercicios literarios y añadido que tal vez la comparación con el tratamiento que los historiadores judeohelenísticos fragmentarios hacen de los temas bíblicos pueda resultar iluminador. D. J. Harrington aborda los principales textos sapienciales de Qumrán comparándolos con el universo teológico de Ben Sira y admite que el área de investigación de la sabiduría en Qumrán está todavía dando sus primeros pasos. E.

M. Schuller se centra en la plegaria, los himnos y los textos litúrgicos y concluye su análisis invitando a los especialistas de Qumrán a que no trabajen tan aislados de las otras disciplinas y temas afines, invitación que suscribo absolutamente. Esta apertura se hace especialmente necesaria en el caso de las oraciones y textos litúrgicos que deben ser analizados a la luz de todo el material contenido en los escritos pseudoepigráficos y en el Nuevo Testamento, y en contacto con los estudiosos de los orígenes de la liturgia judía y cristiana. D. Dimant analiza los textos apocalípticos de Qumrán con resultados bastante novedosos. En primer lugar constata que hay más textos apocalípticos en Qumrán de los que al principio se creía y, además, que la mayoría de ellos están escritos en arameo y casi todos proceden de la cueva 4. Sorprende también la variedad de géneros nuevos: hay apocalipsis históricas y viajes al más allá, visiones y predicciones en contextos de corte (Proto-Ester, Oración de Nabonid) y visiones como unidades subordinadas (Visiones de Amram). Ocupan un lugar primordial las leyendas arameas de corte, lo que hace pensar en una fase aramea en la transmisión de los apocalipsis judíos además de la fase babilónica. Su estudio es un testimonio más de la proliferación de géneros literarios parabílicos en la época helenística. J. J. Collins parte de una expresión del Documento de Damasco «el que enseñará justicia al fin de los días» para centrarse en la figura del Maestro o Mesías. Concluye que el Maestro histórico anticipó en alguna medida las funciones de su homólogo escatológico. Se dice expresamente que fue un sacerdote con algunas características proféticas; en cierto sentido era un nuevo Moisés. Pero no creyó que con él se cumplía la expectativa escatológica ni escribió una ley para el fin de los tiempos. Consideraba que tenía que venir todavía un Maestro más defini-

tivo y tal vez sea ésta la causa de que la figura del Maestro histórico permanezca tan desdibujada y huidiza. Sobre el tema del mesianismo en Qumrán, el análisis de los textos le permite concluir a J. Vanderkam la existencia de un mesianismo dual, uno sacerdotal y otro davidico. Los títulos del primero son mesías, intérprete de la Ley y sacerdote principal, mientras que los del segundo son mesías, rama de David y príncipe de la congregación. Se analizan también las funciones que se adscriben a cada uno de ellos. Por fin E. Puech aborda el tema del mesianismo, resurrección y escatología en Qumrán y en el Nuevo Testamento. Resume las referencias a los dos mesías en una variedad de textos del grupo de Qumrán y encuentra también pruebas en Qumrán de la creencia de que un profeta (un nuevo Elías) sería el precursor de los mesías. En el Nuevo Testamento se presenta a Jesús como mesías davidico y sacerdotal y está bien atestigüada la creencia de que Elías vendría primero. También analiza los datos que atestigüan la creencia en la resurrección de los justos en los tiempos mesiánicos (así como la destrucción de los malvados); esta creencia la encuentra expresada, implícita o explícitamente, en diversos rollos de distintos períodos históricos. En el Nuevo Testamento se dan también analogías muy fuertes con estas concepciones.

El libro termina con índices de pasajes bíblicos y de Qumrán, de materias y autores modernos.

Las contribuciones en general tienen un alto nivel científico como corresponde a los especialistas invitados, todos ellos inmersos, como editores o estudiosos, en la compleja documentación del desierto de Judá. Tanto la presentación como la impresión del libro me parecen excelentes, por lo que los organizadores del Simposio y editores del mismo merecen mi felicitación.—N. FERNÁNDEZ MARCOS

VAJDA CRIADO, Georges: *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*, avant-propos de Jean Jolinet et Maurice R. Hayoun. Paris: Les éditions du Cerf, Patrimoines Judaïsme, 1989, 296 págs.

G. Vajda dejó tras de sí una obra inmensa. Nacido en Budapest a principios de siglo e instalado muy pronto en París, fue por su trayectoria intelectual y su talla científica, el gran maestro de estudios judíos en la Francia de esta segunda mitad de siglo. A una estricta formación histórico-crítica sumó pronto el interés por la mística, devolviéndole a lo irracional, como dice el prólogo «la place qui lui revenait du droit». Su vasta erudición en cultura clásica e islamología completan un cuadro de competencias que no necesita más presentación.

Este libro, aparecido varios años después de su muerte, tiene el interés de recoger dieciocho trabajos suyos, dispersos en publicaciones muy distintas, a veces difíciles de localizar, lo que facilita sobremanera la labor de rastreo al lector.

Lo que en principio podría parecer una mera yuxtaposición de artículos, enseguida revela una cohesión mucho mayor y una estructura sólida que hacen del conjunto un libro en sentido pleno. En su primera parte constituye una aproximación caleidoscópica al judaísmo que, en muchos casos, nos dará las pautas con que enfrentarnos a la articulación orgánica del pensamiento judío que Vajda ofrece en la segunda mitad: estudio del judaísmo como un organismo vivo, análisis de los procesos y principios que determinan su naturaleza.

De este modo, el capítulo II indaga el significado de la ascesis en la vida religiosa, desde la época bíblica al moralismo ruso (*musar*) del siglo XIX; un ascetismo que rara vez traspasa las normas espirituales y éticas válidas para la comunidad, entendido siempre, a diferencia

de otras religiones, como vía excepcional y nunca indispensable. El ideal de vida judío, en general, no requiere de abstinencias y mortificaciones y no aleja nunca su objeto del equilibrio marcado por la ley revelada. Ese mismo ideal (capítulo III) es opuesto a una castidad que los cristianos católicos ven como camino de perfección. El judaísmo, muy al contrario, identifica matrimonio y santificación, codificando y regulando en sus menores detalles la vida sexual. La cábala llevará al extremo esta actitud al ver la unión conyugal como instrumento de una experiencia mística, y espejo, en último término, de la perfecta unión de los aspectos de la divinidad.

Estos dos conceptos de ascesis y vida sexual son los primeros componentes que Vajda analiza en el judaísmo. El capítulo IV presenta de un modo más completo el pensamiento judío como una dialéctica entre el Talmud y la cábala. Al intelectualismo, a veces peligroso, del primero, se pone en tensión la cábala que, si bien no nace como reacción al racionalismo acabará siéndolo de modo lateral. Con esta última, el mito, desenraizado del texto bíblico y restituido en parte por la tradición rabínica, echa brotes y crece. Entender el judaísmo es, de una forma u otra, comprender los principios que rigen la interacción de ambos elementos.

En lo sobrenatural y lo marginal, en el lenguaje como revelador de misterios y en la magia, redundan los dos capítulos siguientes, planteándose el modo en que todos estos elementos encajan en la legislación y en la vida religiosa.

El capítulo VII, eminentemente descriptivo, reconstruye el medio judío de Bagdad y el modo en que la comunidad se articula y funciona tras la conquista árabe. Por su parte, en el IX Vajda se enfrenta a los problemas exegéticos que plantea el caso concreto de Génesis 1,1-3 en época post-bíblica. Magnífico ejemplo

del modo en que los rabinos reaccionan y defienden conceptos cosmogónicos propios frente a aquellos que leen el Génesis a la luz de una tradición ideológica distinta: la filosofía helénica y el gnosticismo.

En este recorrido por la primera parte del libro, dos capítulos burlan la línea que hemos tratado de definir: el I estudia las equivalencias e interferencias del ayuno judío y el musulmán. Nadie mejor que Vajda, que se maneja con sorprendente desenvoltura en ambos contextos, para formular el modo en que una cultura hace acopio de sus materiales, los manipula y selecciona; cómo, en el tiempo que se toma para construir su identidad, pierde también conciencia de la deuda o, defendiéndose, niega y atenúa la importancia de la misma.

El capítulo VIII nos da la visión «del otro», haciendo del judío sujeto de la tradición islámica, en el Corán, el *hadī* y las elaboraciones posteriores. Esta parte pone muy bien en evidencia la necesidad de ruptura y autoidentificación que, llegado el momento, sufre el Islam frente al judaísmo y cómo, para conseguirlo, se sirve de métodos tomados en préstamo a este último. En su conjunto, una actitud tolerante que raramente transgreden los extremistas.

Hasta aquí tenemos los elementos básicos para abordar la segunda parte; un recorrido completo a lo largo del pensamiento religioso judío de la Edad Media (900-1500). Ese pensamiento desarrolla una reflexión sobre el hombre y el mundo guiado por la razón, reflexión que, en opinión de Vajda, no fue nunca un fin en sí mismo, sino el instrumento que justificaba una visión del mundo impuesta por revelación. Toda una serie de corrientes, recibidas a través de la civilización árabe, pasan, aunque sin rigurosa sucesión cronológica, al pensamiento judío. A ello dedica el autor el resto del

libro: el capítulo X trata del *kalâm*, una dialéctica enriquecida por el razonamiento jurídico, de la que harán uso frecuente; los capítulos XI y XII tratan el neoplatonismo que, en mayor o menor medida, puso a disposición del judaísmo los útiles mentales que necesitaba; en el XIII, vemos que el aristotelismo, que es ya averroísmo a partir de Maimónides y que nunca consigue desprenderse de una fuerte carga platónica y neoplatónica, aportó su armadura conceptual y fue objeto en los siglos XIV y XV de una crítica feroz. Al margen, se ha de tener en cuenta una actividad mental que pugna por mantenerse apartada de la razón: la mística teosófica o cábala, nacida en la Francia meridional del siglo XII. El capítulo XIV, «La filosofía judía en España», revisa la combinación de todo ello en los pensadores españoles, y el XV, prolongación del anterior, dedica especial atención al de más talento: Maimónides; en el XVI se recapitula en una exposición más detenida la tensión entre intelectualismo y anti-intelectualismo, desde el judaísmo oriental hasta Baḥya b. Paquda en el siglo XI, el enfrentamiento de ambas posiciones y el discurso que les es propio.

La España del siglo XIV, que sufre la decrepitud de la vida político-social y la regresión en muchos campos del intelecto, mantiene sin embargo la filosofía como algo vivo, en plena actividad. El capítulo XVII detalla los elementos de tradición filosófica de que disponían. Para acabar, el capítulo final penetra en la simbiosis judeo-cristiana medieval, que más allá del conflicto ideológico irresoluble, el resentimiento judío y el mutuo desconocimiento, permite algún contacto intelectual (aparte de la polémica) y establece los cauces de la transferencia cultural. Si la influencia judía en la escolástica latina del siglo XIII es realmente limitada, y en sentido inverso muy discutible, el peso específico de los judíos como trans-

misores del saber a Occidente resulta incalculable.

En más de una ocasión Vajda se acusa de no dar más que «generalidades un tanto vagas» y se disculpa ante lo insuficiente de cada capítulo para tratar las cuestiones que plantea. Pero el espíritu que anima todos sus trabajos no es el detalle, sino una reflexión ordenada sobre los grandes temas, que no hará otra cosa que despertar en quien lo lea curiosidad y avidez de conocimiento.

La calidad y el esfuerzo condensador de los artículos, por fin reunidos en un único volumen, son indiscutibles; la orientación bibliográfica que sigue a cada uno de ellos anima a seguir leyendo.— ESPE-
RANZA ALFONSO

VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del: *Isaac ben Jalfón, de Córdoba: Poemas. Edición castellana íntegra, anotada y comentada del diván de Ibn Jalfón (ca. 960-1030)*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, España judía, Autores judíos de al-Andalus, 1992, 202 págs.

Presentar al lector contemporáneo la persona, obra e impacto estético de Isaac ben Jalfón de Córdoba ofrece peculiares dificultades, tanto por los escasos datos que ofrecen las fuentes históricas sobre su vida, como por el carácter anecdótico de las referencias autobiográficas repartidas en su poesía. El editor de la última edición del conjunto de su poesía en versión castellana, Carlos del Valle, en su *Introducción* [págs. 17-34] ofrece alguna pincelada sobre la vida del primer poeta hebreo cuyos panegíricos de mecenas y patronos le hacían merecer el sustento, como fue el caso del cejelista andalusí ibn Quzmán (muerto después de 1160). El problema principal es que pueden tomarse en sentido literal afirmaciones que

el poeta emite por exigirlo el «argumento», mientras resultaría interesante leer entre líneas aspectos sobre la moral y hábitos del poeta. Es el caso de sus relaciones con la familia del poeta granadino Samuel ha-Naguid, con la cual [págs. 19 y 30] el editor avanza la hipótesis de que tuviera relaciones de servidumbre o clientela, basándose en alguna indicación sumaria «nacido de tu casa», «plantado en tus días». Del mismo modo, queda en la oscuridad el asunto de los altibajos en sus relaciones con Samuel ha-Nagid [págs. 28-34]. La causa parece ser un «enfrentamiento verbal o epistolar, a raíz de un convite» [intr. poema 46], mas el motivo tuvo que ser una crítica de ben Jalfón a la falta de generosidad del Naguid o, dada la diferencia de edad entre ambos, cabría relacionarla con algún aspecto del amor efébo [poemas 20 y 26], quizá idealizado, de ben Jalfón hacia el joven poeta granadino. Otro punto que no queda claro en su biografía es el de su matrimonio con una mujer de la familia de los ibn Caprón y posterior divorcio [págs. 20-22]. El editor sugiere que el fallo en contra del tribunal rabínico, del que se queja a ibn Nagrela, «fue en lo referente a la indemnización de su mujer» [pág. 21], sin indagar demasiado en la penuria económica, la maledicencia y la vida errante del poeta, como posibles determinantes de la separación de su esposa, «en torno al año 1013, metido, por tanto, ya en los 50 años de su vida». Tal vez hubiera sido oportuna alguna palabra sobre el contexto histórico y cultural de su vida, sobre el telón de fondo de la jefatura de Almanzor (978-1002) en Córdoba y el período de desorden y anarquía que precede a la abolición del califato omeya de al-Andalus (1035).

La introducción a los poemas [págs. 34-46] explica cómo fueron rescatados y editados progresivamente, en el presente siglo, a partir de hallazgos en la *genizá*,

en Cambridge, en Budapest, y en las bibliotecas del consistorio israelita de París y de Oxford. La edición de C. del Valle toma como base la realizada con los originales hebreos por A. Mirski (Jerusalén 1961) y añade dos poemas fragmentarios transmitidos por Ibn Gabirol y Moisés ibn 'Ezra', formando un total de setenta y ocho poemas. Los poemas de Ibn Jalfón formaron, según parece, el primer diván hebreo, dividido en dos partes por el primer editor anónimo, casi contemporáneo suyo, tras la muerte del poeta: en una incluyó los panegíricos, en otra las endechas y elegías. Gracias a los epígrafes en árabe con que los encabeza, tenemos noticias de los viajes de Ibn Jalfón, tanto por al-Andalus como por el norte de Africa, propios del trovador en busca de mecenas, de los que se nos da una lista detallada [págs. 24-28]. Sus poemas amorosos de corte efébo [n.ºs. 20 y 26] pueden ser los primeros en lengua hebrea. La valoración de su poesía por sus contemporáneos, que oscila entre el encomio y la crítica por su pobreza, se presenta en apéndice [págs. 46-50]: «Aunque algunos de sus poemas son magníficos, como fruto de un excelente árbol, la mayor parte son espinas y cardos» (*Tahkemoni* 18.6) [pág. 50].

C. del Valle expone algunos puntos de interés científico del quehacer poético de Ibn Jalfón, como el valor social de la poesía de aquel tiempo, en la cual se asentaban verdaderos o falsos prestigios. Otro punto de interés es una anécdota transmitida por el gramático de Lucena Ibn Yanah (recogida asimismo en la obra de A. Sáenz-Badillos y Judit Targarona, *Gramáticos hebreos de Al-Andalus*, Córdoba 1988, 142 ss.). A raíz de un poema recibido en Córdoba de un poeta lucentino, Ben Mar Saúl, parece ser que por razones de acento métrico, y no semánticas ni lingüísticas, Ibn Jalfón y otro poeta cambiaron la palabra de un verso:

qēreb libbi por *sēgor libbi* ('lo que cierra mi corazón', es decir su parte externa), de fórmula acentual oó oó; el metro cuantitativo impondría una mudanza del acento de *qēreb libbi* ('dentro de mi corazón') a *qēre/-āb libbi*, lo cual suponía un doble atentado contra un segolado: cambio de acento y mutación de vocal (*qēráb libbi*, 'lo más profundo de mi corazón' o 'mi corazón es una batalla'). Para del Valle, esto muestra que la disputa entre los discípulos de Mēnaḥem ben Saruq y Dunāš ben Labraḥ sobre el metro cuántico hebreo seguía viva en aquel tiempo. De ser cierto, la fórmula cuantitativa del metro *hazag* o *megil* ('el que alegra'), en su forma alargada, que ofrece al lector [págs. 39 y 42]: - - - / - - - / - - - debería adaptarse al patrón de ritmo métrico acentual: o ó o ó / o ó o ó / o o ó (2 + 2 + 1). La explicación de esta pauta métrica la ofrece F. Corriente en su introducción a la poesía del cejlista andalusí Ibn Quzmán (Madrid 1989, págs. 24-25). El árabe andalusí, como antes el latín hispano, había perdido el ritmo de la acentuación silábica, substituido por el de la acentuación tónica. La solución de los cejelistas consistió en adaptar a este modelo el metro árabe clásico, «pues al colocar acentos en lugar de cantidades largas con cierta periodicidad por la misma estructura de los pies del metro, se producía un cierto efecto rítmico» [pág. 25].

La presentación de los poemas [págs. 51-178] se organiza según una estructura estereotipada: *introducción*, con una información escueta sobre el contenido, manuscritos y ediciones; *traducción* castellana, con la versión del epígrafe árabe que encabeza el poema, y *notas*. Estas últimas ofrecen las referencias bíblicas pertinentes, comentarios gramaticales sacados de autores medievales y aclaraciones sobre el sentido del texto. Como quedó dicho, el traductor sigue la edición hebrea de A. Mirski (Jerusalén 1961) añadiendo alguna pieza fragmentaria publicada por

H. Shirman (1959) y aprovecha alguna de las lecturas de los manuscritos de la *genizá*, examinados personalmente en Cambridge. El estilo de los versos parecerá extraño al lector que no esté familiarizado con la poesía hebrea, plagada de referencias bíblicas, y con la retórica un poco ampulosa de aquel tiempo. De los poemas de Ibn Jalfón existía ya una versión española antológica a cargo de M. José Cano (*Yishaq Ibn Jalfun, poeta cortesano*, Córdoba 1988). Ni C. del Valle ni M. José Cano dan indicación alguna sobre el estilo castellano peculiar por el que optan para reflejar un texto poético difícil, como el de Ibn Jalfón. Valga como muestra de la diferente técnica traductora el siguiente ejemplo: hablando de la confianza en el destino, contrapuesto al apoyo en la religión, «¿Tal vez darás tu corazón al malvado destino como pan / que llene su estómago, y con su veneno, harás vino? / ¿Acaso habla pero no actúa, deambula sin fin, / y no importa lo que se diga en su cara? / ¿Quién es ese que confía y se apoya en el destino / pero la Roca y el Puntal lo sostienen?» (M. J. Cano, poema 2, pág. 70) o «¿Vas a parar mientes en el hado maligno, / cuyo pan está hinchado de amarguras, / que al escanciar el vino infiltra su veneno; / que promete, pero no cumple; / que hace votos y sólo raramente los ejecuta, / que no tiene palabra dicha a su debido tiempo? ¿Quién puede tener tal confianza, / hasta el punto de apoyarse en él, / y abandonar la Roca, sostén para los que en ella se respaldan?» (C. del Valle, poema 14, pág. 56).

Mucho nos alegraremos si las versiones de los poetas hebreos hispanos dan a gustar cada vez con mayor fidelidad al lector contemporáneo el vino añejo de los goces y pasiones de aquella época. La edición de C. del Valle tiene el mérito de acercar al lector moderno la obra de este andariego poeta, en lucha constante con el destino.—JOSÉ V. NICLÓS

