

Reseñas de libros

Olga Borovaya

*The Beginnings of Ladino Literature.
Moses Almosnino and His Readers.*

Bloomington: Indiana University
Press, 2017.— ISBN: 978-0-253-02552-
4.— 332 págs.

Los estudios sefardíes necesitaban de una obra como la de Olga Borovaya, que reivindica un papel relevante para las primeras obras aljamiadas publicadas por los sefardíes tras la expulsión de 1492. Hasta el momento planea —¿planeaba?— sobre ellas un silencio denso, como el que dimana de una tierra de nadie.

Borovaya basa buena parte de su estudio en mi edición de *Moisés Almosnino. Crónica de los reyes otomanos* (Barcelona: Tirocinio, 1998); sin embargo, va mucho más allá. Ha intuido el trasfondo de esta obra y lo ha analizado, desmenuzado y solfeado por comparación a otras obras anteriores y coetáneas.

Cuando elegí el manuscrito de Almosnino para elaborar mi tesis doctoral, mis ayer maestros y hoy amigos me observaban con cierto asombro. Era la primera vez que alguien «se atrevía» con un texto sefardí del siglo XVI. También eran «raros» los estudios sobre las obras sefardíes de los Países Bajos. Hoy, la literatura sefardí de Ámsterdam está plenamente revalorizada; solo hay que ver a qué precios se ofertan

las obras originales en las subastas, algo que era inconcebible hace solo un cuarto de siglo, cuando casi te las regalaban. Y la aljamiada del siglo XVI va por buen camino y goza de buena salud, gracias al Dio y gracias a las jóvenes promesas que le están dedicando su numen. Como Julia Phillips Cohen, que fue quien bastantes años atrás regaló mi libro a Olga Borovaya.

Mi intención era puramente académica. Debía elaborar la edición crítica del único manuscrito aljamiado que se ha conservado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán (x-126-sup, ant. ms. III 32). Transcribí y edité las 240 páginas (120 hojas), e hice una comparación párrafo con párrafo —que no llegó a publicarse— con los *Extremos y Grandezas de Constantinopla* de Iacob Cansino (Madrid: Imprenta de Francisco Martínez, 1638). Pero nunca se me escapó que la obra, que en realidad se compone de *cuatro* obras, precisaba una lectura como la que finalmente ha llegado a mis manos. Precisaba esa mirada crítica en tres vertientes: lingüística, histórica y literaria. Lingüística, para determinar en qué lengua está escrita. Histórica, para clarificar los sucesos que narra y ponerlos en relación con otras obras coetáneas. Literaria, para aclarar los géneros a los que pertenecen y encuadrarlas en el siglo en que fueron escritas: el XVI, en Constantinopla, entre diciembre de 1566 y septiembre de 1567. Todo ello con las miradas puestas a concretar quiénes eran los lectores de es-

tas obras tempranas, de ahí el subtítulo del libro: *Moses Almosnino and His Readers*.

Borovaya decidió utilizar en su estudio solo las tres primeras de las cuatro obras (o libros) de que se compone: Libro I. *Crónica de la muerte de Suleimán I y la subida al trono de Selim II*; Libro II. *Crónica del gobierno de Suleimán I*; Libro III. *Extremos y grandezas de Constantinopla*; y Libro IV. *Las negociaciones de la delegación de Salónica ante la Corte de Suleimán*. Considera que el Libro IV, aunque es un texto importante como fuente histórica primaria, narra unos hechos que no son relevantes para su propósito.

El resultado es este magnífico estudio, sagaz e incitante, que hay que degustar a pequeñas dosis para comprender el esfuerzo realizado... y el que está por realizar y se intuye a cada vuelta de página. Sabemos aún relativamente poco sobre los principios de la literatura en lengua sefardí.

Tras los significativos agradecimientos (págs. IX-X) y la Note on Translations, Transcriptions, Titles, and Proper Names (págs. XI-XII), en la Introducción (págs. 1-16) resume linealmente el contenido de cada uno de los capítulos sucesivos. Desde este primer momento, insiste Borovaya en el desinterés de la comunidad científica por las obras aljamiadas en general y las de Almosnino en particular. Han sido prácticamente desconocidas en los ambientes hispanistas, y consideradas en el mundo sefardí como escritas aún en el español peninsular –según algunos, el anterior a la expulsión; según otros, del siglo XVI–.

El judeoespañol –Borovaya utiliza siempre el término *ladino*– comenzaba... en el siglo XVIII. Esta era una coetilla que venía repitiéndose mecánicamente sin mayor profundización. Por ello, esta monografía plantea una nueva forma de mirar las obras clásicas sefardíes: a través de sus

lectores. Y reafirma que Almosnino es el primer gran autor sefardí (escribió en hebreo y en judeoespañol) y que su obra fue conocida por los intelectuales sefardíes en los siglos posteriores. Se erige así en el lazo de unión entre la Europa de la época y la del siglo XX.

El prólogo (*Jewish Vernacular Culture in Fifteenth-Century Iberia*, págs. 17-34) nos introduce en la producción literaria vernácula de los judíos peninsulares antes de 1492 y se remonta a los alborotos de 1391 que provocaron la primera gran dispersión. Prácticamente no se ha conservado ningún texto en la lengua vernácula, aunque sí en hebreo. Entre los pocos testimonios pre-expulsión recuerda unos fragmentos en los *Responso* de Rabí Isaac Bar Perfet (1326-1408) de Barcelona, que se publicaron en 1599 en Constantinopla. Sin embargo, de la producción de sus coetáneos cristianos sabemos de la implicación de los judíos en la cultura secular.

Una vez en Oriente, no hubo una quiebra brusca con el pasado peninsular, ya que durante todo el siglo, a través de los conversos que paulatinamente se trasladaban a Oriente para recuperar sus raíces judías, las obras publicadas en España llegaban hasta los exilados y sus hijos. A través de la producción literaria que conservamos de ese siglo XVI, sabemos que la cultura y los textos españoles servían de puente entre ambos mundos, entre dos siglos. No sólo era importante, era vital.

El capítulo primero (*Ladino in the Sixteenth Century: The Emergence of a New Vernacular Literature*, págs. 35-65) es una panorámica de la literatura judeoespañola en el siglo XVI. A través de la formación de las comunidades de Salónica y Constantinopla, se pregunta qué lengua hablaban y escribían, la formación de las distintas koinés y el papel del alfabeto latino en la

cultura sefardí, ya que a pesar de ser el siglo en que mayor contacto hubo con los europeos, no ha llegado hasta nosotros ni un solo documento escrito en letras latinas. En este proceso tuvieron un destacado los conversos, nuevos judíos, emigrados a las comunidades sefardíes orientales para practicar su fe con libertad. El siglo terminó, debido a cuestiones políticas y económicas que provocaron un descenso drástico de la emigración, con un declive generalizado, especialmente crítico en Salónica. Pero es justamente cuando la pujanza de Esmirna va a dejarse sentir.

Después de revisar la formación de la lengua, en sus varias koinés, con la influencia de las lenguas peninsulares y por lo menos en contacto con el turco y el hebreo, afirma la autora con rotundidad que el judeoespañol comenzó a existir en el siglo XVI y que es un error calificarlo de «prejudeoespañol», porque presupone que es *antes*, y por tanto, *no* es judeoespañol.

Nos lleva después a través de un viaje por las obras sefardíes impresas en Salónica —donde se estableció la primera censura en Oriente— y Constantinopla, que eran los dos centros más importantes en la época. Advierte que estos textos estaban preparados para una audiencia culta, justamente, la de los ex-conversos, educados a un cierto nivel, pero desconociendo el judaísmo (aunque algunos siguieran practicando en secreto). De ahí que algunas obras estuvieran orientadas a «devolverles» la instrucción necesaria para vivir como judíos. Considera en ellas tres grupos: Uno, el de las traducciones y explicaciones de los preceptos religiosos; dos, las traducciones de la Biblia y de los textos litúrgicos; en el tercero incluye las cinco obras conocidas de Almosnino, la anónima *Fuente clara* (ca. 1595) y el *Diálogo del colorado* de Daniel de Ávila Gallego (1601).

Tras analizar brevemente el escaso papel del alfabeto latino en la cultura sefardí del siglo XVI, nota que muy pocos libros fueron impresos en estos caracteres porque se mandaban a imprimir a Venecia u otros lugares de la península italiana, aunque las prensas judías podían imprimir los libros que quisieran salvo en turco y árabe, que lo tenían prohibido. Y desde luego, si hubo alguno, no se ha conservado, ni siquiera en guenizás.

En fin, aporta las razones por las cuales la cultura sefardí declinó: el empobrecimiento general y la disminución de la audiencia. Después del *Diálogo del colorado* (1601) ningún libro apareció hasta la publicación de las *Letras de rabí Akibá* (Constantinopla, 1729). Cuando re-emergió, Almosnino resultó el autor más importante en lengua vernácula tras Sem Tob de Carrión y el primero nacido en el Imperio otomano.

El segundo capítulo (*Almosnino's Epistles: A New Genre for a New Audience*, págs. 66-101), después de informarnos de las circunstancias personales y las capacidades intelectuales de Almosnino, examina Borovaya sus obras aljamiadas y las ediciones modernas y estudios publicados sobre ellas, y las ubica en sus géneros correspondientes. Nos habla del *Tratado del estorlabio* (1560), *Regimiento de la vida y Tratado de los sueños* (1564), la *Crónica de los reyes otomanos* (1567), y el *Canon de reloj de plata* (h. 1570) —de todas ellas se conoce algún ejemplar o manuscrito—, más dos cartas de las que solo se sabe por referencias: *Iguéret tehiyat hametim* e *Iguéret hanejš*. Llega a la conclusión de que es el único autor que en lugar de traducir obras a la lengua vernácula, las crea él mismo para dirigirse a los conversos que no podían leer en hebreo por carecer de formación. Y lo hace con un estilo epis-

tolar característico que es el primero en utilizar en Oriente.

El tercer capítulo (*Almosnino's Chronicles: The Ottoman Empire through the Eyes of Court Jews*, págs. 102-157) está dedicado a las dos crónicas contenidas en la *Crónica de los reyes otomanos*. Mantiene que estas crónicas –que están a medio camino entre un cuaderno de viaje europeo y una historia judía– le fueron encargadas a Almosnino por otros judíos de la Corte y que la mayoría de los hechos que narra no los vivió en persona. Después de describir los pormenores de cada una de ellas, trata de encontrar su fuente entre las muchas obras coetáneas del género (*Crónica de los altos y muy esclarcidos reyes católicos* de Hernando del Pulgar, ca. 1492; *Séder Eliyahu Žutá* de Eliya Capsali, 1523; *Libri tre dele cose de Turchi* de Benedetto Ramberti, ca. 1539; *Turcarum moribus epitome* de Bartolomeo Georgevits, ca. 1544; *Viaje de Turquía*, 1557, etc.), a las que ha encontrado paralelos asombrosos, como el panegírico de Solimán. Según apunta, en estos textos hay historias de historias y no es de extrañar que el autor se haya inspirado en otras obras, oficiales o extraoficiales, propiamente otomanas o no, y que incluso haya adaptado algunos fragmentos, algo habitual en la época. Son todo menos originales en el contexto de la literatura europea del siglo XVI, aunque cambia en términos de perspectiva y actitud. La crueldad de la Puerta, que generaba hostilidad a ojos europeos, se transforma en una incondicional admiración a Solimán y una profunda gratitud a Selim II. En palabras de la autora: «they should be described as an Ottoman history for Sephardi Jews».

Aporta además un dato relevante: la primera cita del manuscrito de Almosnino sería de Saadia Longo, en un libro póstumo

publicado en 1594, en el que consta que el rabino salonicense Aharon Sasson dio una copia a su primo Jacob Sasson de Constantinopla. Aparentemente, solo incluía las dos crónicas. Desconoce la conexión que podría haber con el manuscrito –ignoto– que utilizó Iacob Cansino para sus *Extremos y grandezas* en 1638, que contenía las dos crónicas más los *Extremos*, e incluso con el único manuscrito que se conoce, el de la Ambrosiana de Milán, que contiene los *cuatro* libros. Claro que los libros hubieran podido irse enlazando unos detrás de otros con el paso del tiempo, pero eso quizá no lo sabremos nunca, porque de momento, el único manuscrito que poseemos es el de la Ambrosiana y es todo de la mano del mismo escriba.

Desde el punto de vista lingüístico, y dada la cantidad de términos turcos que aparecen, sugiere ella que mi apreciación de que «el autor estaba firmemente decidido a hacer llegar a sus lectores un texto comprensible» no es correcta, pues el equivalente turco se da mayoritariamente tras el texto en judeoespañol («allegó a ser escribano mayor en la puerta del gran señor, que ellos llaman *baj defterdar*»). Justamente, lo que quería yo significar es que si hubiera hecho al contrario, es decir, usar el término turco correspondiente –que hubiera podido– sin traducir o explicar («allegó a ser *baj defterdar* en la puerta del gran señor»), el texto sería incognoscible para los lectores, que no dominaban el turco. Por eso entiendo su empeño en hacerlo accesible.

Sólo una objeción a este capítulo. Me ha sorprendido la interpretación de Borovaya en el *Diálogo del colorado* de la palabra «hemisferio» («The term “hemisphere” is one of the very few allusions to the Americas in sixteenth-century Sephardi literature», pág. 156, n. 100), donde dice

De Ávila en un párrafo sumamente enigmático, cuando alude a la vida judía en la Península Ibérica: «Y así como aquel aire no sale tan purificado como el que estaba en su natural hemisferio». Es discutible el significado que propuse (la propia Península ibérica), pero en ningún caso puede aludir a América.

El capítulo cuarto lo dedica al tercero de los libros de la *Crónica* (*The First Ladino Travelogue. Almosnino's Treatise on the Extremes of Constantinople*, págs. 158-197). Un capítulo para descubrir y gozar. Hasta ahora se había conocido a través de los *Extremos* de Cansino y se juzgaba como una descripción pintoresca, costumbrista y colorista de Constantinopla. Borovaya lo contextualiza con otras obras contemporáneas para llegar a la conclusión de que es todo menos una guía de la ciudad, ya que no se menciona ningún edificio o lugar importante. Tampoco se mencionan nunca las fuentes: las obras de Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Ibn Sinna, Maimónides... un corpus compartido en el s. XVI por judíos, cristianos y musulmanes, un espacio intelectual común. Esto le permitió a Almosnino escribir tanto para judíos como ex-conversos que fueron educados en Europa.

Desde el punto de vista literario es un tratado didáctico, se acerca a los tratados de salud y ética, y resulta un apéndice del *Regimiento de la vida*, persuadiendo de los peligros de los *extremos* y de la conveniencia de regular el modo de vida mental y corporal. En él Almosnino vierte su disgusto por esta ciudad que le ha sido nefasta, pues las negociaciones ante la Puerta que le había comisionado la comunidad salonicense se demoraban sin fin. Afirma Borovaya que para entender los *Extremos* hay que mentalizarse de que estamos ante un escrito profundamente enraizado en la

tradición medieval y dependiente de muchos de sus textos.

El último capítulo, el quinto (*Rab-bis and Merchants. New Readers, New Educational Projects*, págs. 198-255), revisa el renacimiento de la literatura en judeoespañol después del declive a fines del s. XVI y el lapsus del XVII y muestra cómo Almosnino seguía siendo relevante en pleno s. XVIII. Las primeras ediciones del *Me'am lo'ež* y las traducciones bíblicas de Abraham Asá del s. XVIII, todas ellas obras con interés en la enseñanza de la religión, no eran las que pedían los comerciantes sefardíes para ayudarles en el día a día. Hasta 1845 no aparecieron los primeros periódicos con una nueva mirada sobre el mundo que les rodeaba. Pero no había muchos lectores y solían desaparecer al breve tiempo de haber visto la luz. La literatura secularizada, en forma de novelas, apareció en las últimas décadas del siglo y esta sí obtuvo un éxito merecido. Los rabinos clamaban contra ellas porque apartaban a las gentes de la práctica religiosa. Pero triunfó la secularización, y con ella, la occidentalización de las mentalidades. Aunque el hebreo se seguía utilizando por motivos religiosos, el judeoespañol no constituyó a partir de entonces el vehículo de culturización, que rebañó el francés, debido en parte a la creación de la red de escuelas de la Alianza Israelita Universal, de lengua francesa. A finales de siglo, los intelectuales sefardíes comenzaron a usar el francés como vehículo preferente de comunicación, también impresa, por lo que se produjo una situación de *triglosia*.

El epílogo (*Moses Almosnino. A Renaissance Man?*, págs. 256-268) va a mostrarnos cómo esos intelectuales del siglo XX que amaban las obras de Almosnino y su «español», discutían sobre ellas...

en francés. Tras repasar el elenco de estudios de Almosnino, la conclusión final se adhiere a considerar a este erudito un hombre del renacimiento.

Completan la monografía el *Apéndice* (págs. 269-289), donde aporta el texto certeramente anotado y traducido por ella misma al inglés de los *Extremos y Grandezas de Constantinopla*. Ha identificado una moneda francesa que quedó en el tintero en la *Crónica: la livre tournois*, que transcribí *turnés* cuando lo correcto sería, dice, *turnus* (pág. 289, n. 11); una extensa y completa *Bibliografía* (págs. 291-308), en la que solo se echa de menos un artículo que le hubiera resuelto algunos interrogantes en el capítulo segundo (P. ROMEU. «El sueño premonitorio de Moisés Almosnino sobre Yosef Nasí en el *Tratado de los sueños*, Salónica 1564»), *Sefarad* 64:1 [2004] págs. 159-193); y un lógico y utilísimo *Índice* (págs. 309-317) que remite a personajes, lugares y obras mencionados.

Tenemos el resultado de años de trabajo en un magnífico y profundo opúsculo que observa las obras clásicas sefardíes con una mirada distinta a la adoptada hasta ahora y nos enseña a recorrerlas por variados derroteros. Hay que leerlo despacio, saboreándolo, porque a buen seguro encontraremos aquel dato sugerente del que nacerá un filón para aportar nuevas perspectivas al estudio de la literatura sefardí del siglo XVI, tierra de nadie, que sigue sin haberse batido en profundidad. Precisamos muchas monografías como esta de Olga Borovaya. *Caminando y hablando...* (proverbio sefardí).

Pilar Romeu Ferré
Tirocinio

Pilar Romeu Ferré

El *Meam Loez* de Josué: *índices y paratextos*

Barcelona: Tirocinio, 2016.– ISBN: 978-84-942925-4-5.– 313 págs.

Como indica el subtítulo de la obra, el trabajo de la autora consiste en la edición de los muy variados textos introductorios y de los índices que acompañan al *Me'am lo'ez* al libro de bíblico *Josué*, y ello como continuación de su importante obra *Las llaves del Meam loez* al Pentateuco, publicada en 2000. Tras precisar en su Presentación (págs. 7-10) el estado de la cuestión sobre los estudios y ediciones modernas de los libros que constituyen el comentario bíblico sefardí denominado *Me'am lo'ez*, en su muy amplia Introducción (págs. 11-52) precisa en primer lugar la autora los objetivos de su trabajo y pasa después a ocuparse detalladamente del autor –Raḥamim Menahem Mitrani– y de su origen familiar, así como de su obra, editada completa en dos partes –Salónica 1851 y Esmirna 1870–. Detalla la autora con minucia la compleja andadura de las reediciones de la obra de Mitrani, aportando muy jugosos e interesantes textos de sus impresores y poniendo de relieve los penosos avatares que presidieron su publicación, subrayando como (pág. 28) «tras 26 años de lucha continuada (de 1844 a 1870) se dio por terminada la impresión completa del *Me'am lo'ez* de Josué».

Sigue a continuación la muy detallada descripción bibliográfica de los volúmenes que tienen índices, indicando los ejemplares que se conservan. A ello sigue la llamada «Organización formal» (págs. 41-46) de cada una de las dos partes de la obra, que la autora segmenta en: Paratextos (18 en la parte 1ª y 7 en la parte 2ª); Cuerpo del texto; e Índices. La Introducción se completa

con los Criterios de edición (págs. 47-51), en donde me interesa poner de relieve su comentario relativo al sistema de transcripción usado para la transcripción a letras latinas de la aljamía hebrea (págs. 47-48) donde dice (pág. 48): «[...] me he sumado en lo fundamental al sistema de la escuela española de Filología Sefardí (Hassán 1978), adoptado por la revista *Sefarad*», lo que me parece una importante y fundamental decisión, ya que con ello se facilita la lectura a los hispanistas interesados en tales temas. La Introducción concluye señalando los Complementos que acompañan la obra (págs. 51-52), especificándose (pág. 52) los glosarios y diccionarios utilizados.

Tras ello y basándose en la edición de Salónica 1851, se inicia la edición de los paratextos de la Primera parte de la obra de Mitrani (págs. 55-112) –diversos prólogos del autor y aprobaciones rabínicas–, seguida de la edición de los amplios índices relativos a los capítulos 1-8 del libro de *Josué* (págs. 114-152). A continuación y usando como base la edición de Esmirna 1870, se ocupa la autora de la Segunda parte de la obra, editando sus correspondientes paratextos (págs. 153-182) –prólogos del autor Raḥamim Menaḥem Mitrani y de su hijo Yom Tob Abraham Mitrani–, a los que siguen la edición de los índices correspondientes a los capítulos 9-24 del libro (págs. 185-219). La edición va acompañada de numerosas notas explicativas y de comentario.

La obra se remata con los siguientes complementos: un amplio apartado de variantes de todas las ediciones manejadas (págs. 223-224); explicaciones léxicas (págs. 225-265); índice onomástico (págs. 266-279); índice de topónimos (págs. 280-284); abreviaturas de los libros bíblicos y rabínicos mencionados (págs. 285-287); y un muy necesario y útil índice de materias

(págs. 288-298); concluyendo el libro con la bibliografía citada (págs. 299-313).

Quiero concluir mi reseña resaltando el valor de la presente obra. El *Me'am lo'ež* es sin duda una de las más importantes obras de la literatura sefardí de contenido religioso, la cual tuvo una difusión inusitada en el mundo sefardí del Imperio Otomano y también entre los sefardíes de Marruecos. El poner a disposición de los interesados, como se hace en este trabajo, una detallada y precisa información bibliográfica de las ediciones y reediciones del *Me'am lo'ež* de *Josué*, de los paratextos que acompañan a la edición en los que, entre otras cosas, se nos descubren las penurias por las que tenían que pasar los autores para ver publicadas sus obras, lo cual nos aporta interesantísimos datos de interés sociológico, y la edición de los Índices, reveladores del contenido del comentario, representa un nuevo y muy importante paso adelante en el conocimiento de esta magnífica enciclopedia del saber sefardí que fue el *Me'am lo'ež* en su conjunto. Le deseamos a la autora nuevos frutos en esta inmensa tarea, ya que mucha es la labor y pocos los que se ocupan de ella.

Elena Romero
ILC, CSIC

Shlomo Sela (ed.)

Abraham Ibn Ezra's Introductions to Astrology. A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Book of the Beginning of Wisdom and the Book of the Judgments of the Zodiacal Signs. Edited, Translated and Annotated
Leiden–Boston: Brill, 2017.– ISBN: 978-90-04-34227-9.– xiv + 822 págs.

Desde el año 2007 lleva Shlomo Sela, profesor de la Universidad de Bar-Ilan, publicando magníficas ediciones de los tratados astrológicos escritos en hebreo por Abraham ibn Ezra (ca. 1089-ca. 1161), con traducciones al inglés y acompañadas de excelentes introducciones y notas explicativas. Hasta ahora se habían editado en cuatro volúmenes las siguientes obras: las dos versiones del *Séfer ha-Te'amim* ('Libro de las razones') en 2007, las dos versiones del *Séfer ha-'Olam* ('Libro del mundo') en 2010, las tres versiones del *Séfer ha-Mibharim* ('Libro de las elecciones'), las tres versiones del *Séfer ha-Šeelot* ('Libro de las interrogaciones'), el *Séfer ha-Meorot* ('Libro de las luminarias') en 2011, el *Séfer ha-Moladot* ('Libro de las natividades') y el *Séfer ha-Tecufá* ('Libro de la revolución') en 2013.

En el quinto volumen que aquí reseñamos, el profesor Sela publica, siguiendo los mismos criterios utilizados en ediciones anteriores, la que seguramente es la obra de astrología más importante de Ibn Ezra, el *Rešit Hojmá* ('Principio de la sabiduría'), y el que, a juicio del editor, es uno de sus tratados astrológicos más difíciles de entender, el *Mišpeté ha-Mazalot* ('Los juicios de los signos zodiacales'). Ambas obras tienen como característica común el hecho de servir de grandes introducciones a la astrología que se practicaba en el medievo. Tal como nos anuncia el propio Sela en el prefacio, con este volumen se completa el trabajo de edición de las obras astrológicas de Ibn Ezra escritas en hebreo. Quedan todavía por publicar aquellas que fueron compuestas originalmente en latín o las que se han conservado únicamente en versiones latinas, aunque fueran escritas por Ibn Ezra en lengua hebrea.

El propio Sela nos informa de cuáles han sido las razones que le llevaron a pos-

poner la edición de un texto tan fundamental como el *Rešit Hojmá*. En primer lugar, el hecho de que ya existiera la edición y traducción al inglés de esta obra, llevada a cabo por R. Levy y F. Cantera en el año 1939, hizo que la tarea de volver a editarla, subsanando los errores de esta, no fuera tan urgente. En segundo lugar, uno de los objetivos de Sela en esta titánica tarea de editar las obras astrológicas de Ibn Ezra ha sido el de establecer las referencias de unas en otras, por lo que le pareció más adecuado que estuviesen ya editadas la mayor parte de estas para poder incorporar sus referencias en el *Rešit Hojmá* y en el *Mišpeté ha-Mazalot*.

La edición del *Rešit Hojmá* de Cantera, con traducción al inglés de Levy, había sido hasta ahora el texto de referencia para este tratado, pero planteaba varios problemas, sobre todo porque la traducción está plagada de errores y erratas y carece de las explicaciones básicas necesarias para entender los conceptos astrológicos expuestos en el texto de Ibn Ezra. Sin embargo, tenía el valor adicional de incorporar la traducción al francés medieval llevada a cabo por un desconocido "Hagin le juif", a quien Henry Bate de Malines (1246-ca.1310), el gran experto en astronomía y astrología de la Universidad de París, le encargó la tarea de verter al francés varios tratados astrológicos de Abraham ibn Ezra, para que después se pudieran traducir a su vez al latín. La versión de "Hagin le juif" lleva por título *Li livres du Commencement de Sapience* y forma parte de la edición de 1939.

La edición crítica de los textos que aquí reseñamos se basa en siete manuscritos de cada obra seleccionados cuidadosamente de los setenta que conservan el *Rešit Hojmá* y de los veinticinco en los que se ha preservado el *Rešit Hojmá*, siguiendo el criterio de utilizar los manuscritos más an-

tiguos y mejor conservados. Para clarificar algunas lecturas dudosas, el editor también ha hecho uso de la traducción del *Rešit Hojmá* al francés de “Hagin le juif” y de la versión al latín de esta misma obra que realizó Peter d’Abano (ca. 1250-1318), filósofo, astrólogo y profesor de medicina italiano, durante su estancia en París entre 1293 y 1307. Ambas versiones tienen el valor de ser anteriores a los manuscritos hebreos más antiguos que han conservado el *Rešit Hojmá*.

El texto hebreo con las variantes a pie de página se presenta en páginas paralelas a la versión inglesa. Al final de cada edición y traducción, el editor dedica una extensa cantidad de páginas –225 en el caso del *Rešit Hojmá* y 74 para el *Mišpeté ha-Mazalot*– a notas explicativas que son absolutamente imprescindibles para entender los conceptos astrológicos que Ibn Ezra expone en sus obras. Además, Sela hace constantes referencias al resto de tratados astrológicos de Ibn Ezra, así como a sus comentarios bíblicos y pone especial atención en explicar la terminología científica usada por Ibn Ezra, contrastándola con la de otros autores.

En la introducción, el profesor Sela explica la organización y el contenido de los tratados astrológicos que aquí se editan, señalando los elementos que tienen en común y cómo han sido abordado en cada uno de ellos. El *Rešit Hojmá* es una obra mucho más organizada y estructurada, mientras que en el *Mišpeté ha-Mazalot* los asuntos tratados están más mezclados y no tiene tanta coherencia como la primera. Sela llega a la conclusión de que el texto del *Mišpeté ha-Mazalot* es una sucesión de interpolaciones llevadas a cabo por el propio Ibn Ezra en diferentes fases de composición o quizá por los primeros copistas en las etapas iniciales de la transmisión de la obra.

Una aportación significativa de Sela ha sido la comparación del *Rešit Hojmá* con obras astrológicas de otros autores anteriores, lo que le ha llevado a descubrir que, al menos una cuarta parte del *Rešit Hojmá*, es una traducción literal o una paráfrasis de textos astrológicos escritos originalmente en árabe, como el *Kitāb al-mudkhal al-kabīr* de Abu Ma’shar y el *Nawādir al-qaḍā* de Sahl ibn Bishr. Ibn Ezra también incorporó parte del *Kitāb al-mukhdal* de al-Qabisi y fragmentos de un texto sobre las cuarenta y ocho constelaciones que en la Edad Media se creía que era el original árabe de los Elementos de al-Farghani. Ibn Ezra hizo uso de esta última obra en su descripción de cada una de las cuarenta y ocho constelaciones que forman la octava órbita y coincide con ella en los nombres de algunas de dichas constelaciones, separándose así de la tradición ptolemaica. En la introducción, Sela muestra con gran lujo de detalles en qué aspectos Ibn Ezra sigue cada una de sus fuentes. Uno de los apéndices está dedicado a recoger los pasajes del libro de Abu Ma’shar que fueron incorporados por Ibn Ezra a su *Rešit Hojmá*, junto con un glosario hebreo-árabe con los términos técnicos traducidos.

También aborda Sela en su introducción las cuestiones de autoría, fecha y lugar de composición de estos tratados astrológicos. No hay razones para dudar de que el *Rešit Hojmá* sea obra de Abraham ibn Ezra: el propio autor se refiere a sí mismo como “Abraham” y además, en el resto de sus tratados astrológicos, hay referencias constantes al *Rešit Hojmá* como obra compuesta por él mismo. Por los datos de medición del tiempo que aparecen en el texto podemos saber que fue compuesta en el año 1148, fecha confirmada además por los colofones de dos manuscritos, que también nos dan el lugar de composición: Béziers, al sur de Francia.

Sin embargo, en el *Mišpeté ha-Mazalot* no hay ninguna mención del propio autor, ni de la fecha, ni del lugar de composición. Tampoco hay referencias a esta obra en el resto de los tratados del autor judío. Sin embargo, la autoría de Ibn Ezra es demostrada por Sela basándose en dos razones: la primera es que en el *Mišpeté ha-Mazalot* hay referencias a dos obras astrológicas del autor medieval (*Séfer ha-Moladot* y *Séfer ha-Luhot*) y la segunda es que prácticamente toda la terminología usada en el *Mišpeté ha-Mazalot*, incluidos los términos más raros, es la misma que en el resto de los tratados astrológicos de Ibn Ezra. Tras un análisis minucioso de la terminología científica, Sela llega a la conclusión de que esta última fue compuesta en una etapa tardía de la vida de su autor, probablemente durante su estancia en Rouen, al norte de Francia. Un dato específico de una observación astronómica incluida en el propio texto nos informa que fue realizada en la latitud 50.5°, que coincide aproximadamente con la de la ciudad francesa.

Gracias al magnífico estudio de Sela, sabemos que, de todas las obras astrológicas de Abraham ibn Ezra, el *Rešit Hojmá* es la que gozó de mayor difusión en la Edad Media, como lo atestigua el hecho de que se haya conservado en más de setenta manuscritos. A partir del s. XIII, partes de esta obra se transmitieron en antologías y enciclopedias de astrología, como el *Séfer ha-Kolel*, una extensa enciclopedia de as-

tronomía y astrología compuesta en 1256, o el *Livyat hen* de Leví ben Abraham ben Hayyim (1235-1305), compuesta en Provenza en 1276 y que incluye citas extensas del capítulo nueve del *Rešit Hojmá*. Su popularidad también está atestiguada por la cantidad de comentarios que se escribieron sobre ella en época medieval. El *Mišpeté ha-Mazalot* se ha conservado en unos veinticinco manuscritos, lo que demuestra que gozó de mucha menos fama que el *Rešit Hojmá*, aunque el gran científico medieval Gersónides conservaba una copia de aquella en su biblioteca particular. En la segunda mitad del s. XIII estas obras fueron traducidas al latín, al francés, al castellano y al catalán, entre otras lenguas europeas.

En resumen, el volumen que aquí reseñamos es un texto de referencia obligada para aquellos que quieran conocer los principios básicos y fundamentales de la astrología medieval. Está editado con elegancia y absoluto rigor científico, plagado de explicaciones científicas imprescindibles entender de forma fácil y sencilla los enrevesados conceptos astrológicos. Se trata de una obra de extraordinario valor que no puede faltar en ninguna biblioteca especializada en historia de la ciencia o en judaísmo medieval.

Mariano Gómez Aranda
ILC, CSIC