

Reseña de libros

James R. DAVILA, *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature*.— Leiden, Boston and Köln: E. J. Brill, 2001.— 342 págs.

Davila es uno de los mejores investigadores en el campo del judaísmo del Segundo Templo. En la presente obra realiza una aproximación al estudio de la literatura de las *Hekhalot* que difiere de la habitual: no persigue el significado de los textos, sino a los posibles protagonistas reales tras ellos. El autor intenta averiguar si el complejo textual que definimos como mística judía primitiva constituye sólo un corpus literario sin ningún entronque con una práctica ritual real o si nos encontramos ante un conjunto de textos que de alguna manera reflejan prácticas rituales llevadas a cabo en un momento determinado. Su hipótesis, que parte de intuiciones previas de Alexander y Gruenwald, ve en el personaje religioso que los antropólogos llaman «chamán», un paralelo claro de los *Yordé Merkabá*. Es evidente que D. analiza los textos desde una perspectiva dominada por la antropología y por el comparativismo cultural, y que surge como respuesta a la tendencia reciente de considerar las *Hekhalot* como composiciones exclusivamente literarias, y por ello ficticias.

Para probar su hipótesis, el autor presenta diez capítulos en los que procede a analizar el material bajo estudio. En el

primer capítulo introductorio (págs. 1-24) desarrolla un magnífico *status questionis* de la literatura de *Hekhalot*, insistiendo sobre todo en la metodología desarrollada por P. Schäffer; explica cómo el material está compuesto de macroformas y microformas, con las primeras como grandes compilaciones, y las segundas como unidades menores fluctuantes en su disposición. Así, se deben estudiar las relaciones entre unas y otras, pues las primeras funcionan como unidades organizadoras y transmisoras del material, mientras que las segundas nos proporcionan información con toda probabilidad más antigua. Una vez establecida la metodología de investigación, que necesariamente ha de combinar crítica textual, historia de la redacción e historia de las formas, D. describe brevemente las principales macroformas y hace una historia de la investigación de las mismas. La investigación ha experimentando un movimiento pendular. En uno de los extremos, G. Scholem consideraba la literatura de *Hekhalot* como el resultado de experiencias religiosas reales; en el otro D. Halperin entendía estas composiciones como el destilado final de tradiciones exegéticas asociadas a sermones sinagogales de Šabu'ot. La interpretación oscila entonces entre la consideración de estas composiciones como un constructo literario (M. Himmelfarb, M. D. Swartz) y la aceptación de su conexión con una práctica religioso-ritual real y encuadrable históricamente (el mismo

Davila, R. Lesses, P. Schäffer). En el resto del libro se busca definir antropológicamente la autoría y la situación vital de estas composiciones.

En el siguiente capítulo (págs. 25-54) se desgranar tres términos que han aparecido frecuentemente en las páginas anteriores: misticismo, magia y chamanismo. El autor recorre la literatura y las definiciones sobre los tres términos, haciendo una síntesis que encuadra su propia postura al respecto. Discute después la metodología que subyace a su análisis general. Incide en la falta de consenso sobre la definición de misticismo, y muestra las dificultades de la aplicación de tal término a la literatura de *Heḳalot*, señalando entonces lo inútil del término como definición de las prácticas que reflejan los textos. La palabra «magia» en relación con las *Heḳalot* también presenta dificultades, pero las afinidades entre los distintos *corpora magica* judíos y las *Heḳalot* sugieren conexiones entre ambos; por ello, sostiene una aproximación heurística, identificando rasgos que puedan definir a un texto como mágico, pero añade elementos de análisis tomados de la llamada «Sociology of Deviance»¹ y los modifica desde una perspectiva intercultural. Como consecuencia de ello, en su estudio evita el término «magia» y lo sustituye por el de «poder ritual», más neutro y más útil, pues le permite usar otros textos judíos de poder ritual como paralelos comparativos de la literatura de *Heḳalot*. Por último analiza el concepto de chamán, referido originalmente a un «religious functionary in Siberian society who acts as an intermediary between a human community and the divine realm» (pag. 43). Partiendo desde esta definición y basándose en Ake Hultkranz, enumera las seis características del chamanismo: Medios para convertirse en chamán; éxtasis o trance y técnicas ascéticas; desintegración e integración de iniciación; viaje a otro mundo; control de

los espíritus; y servicio a la comunidad. Sobre esta base afirma: «My thesis is that the religious functionaries described in the Hekhalot literature correspond well to the model of shamanism outlined above, and that reading the Hekhalot literature alongside the model greatly illuminates the material and clarifies many difficulties, showing in particular the great likelihood that such functionaries really existed and engaged in the practices attributed to them» (pág. 49; en cursiva en el original). A continuación dedica los capítulos 3 al 7 a aplicar cada una de las características del complejo chamánico como medio de análisis de la literatura de *Heḳalot* y probar sus tesis. El capítulo 3 está consagrado a analizar los medios de convertirse en chamán; D. nos proporciona abundante material de distintas culturas (siberiana, inuit, lakota, japonesa) en el que se muestra cómo se escoge o más bien es escogido un individuo; el proceso puede incluir sueños, visiones, enfermedades de «iniciación», «unión con espíritus», herencia y marcas físicas. Como paralelo a estos procesos, D. utiliza algunos textos como la *Fisiognómica* de R. Yismael, que están relacionados de alguna manera con la tradición de *Heḳalot*. Sin embargo, no resulta evidente que fueran utilizados como método de elección para los protagonistas de las prácticas descritas en la literatura de *Heḳalot*. La existencia de los textos fisiognómicos de Qumrán (4Q186; 4Q561) apunta a un desarrollo interno judío, que no es en modo alguno extrapolable ni comparable con los procesos de iniciación chamánica. Aduce también D. otros textos de *Heḳalot Rabbati* (§ 234) en los que se apunta la excelencia moral y académica como requisito para el *Yored Merkabá*. No resulta evidente la conexión entre el sistema de elección chamánica y el sistema judío, aunque D. concluye que los rasgos apuntados por la evidencia «are reasonably consistent with shamanism» (pág. 73). Sin embargo, el panorama cambia radicalmente en los siguientes capítulos, porque la evidencia proporcionada por los textos de *Heḳalot* es mucho

¹ Howard S. BECKER, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York: Free Press, 1973).

más importante, lo que hace más convincente la comparación con los datos etnográficos. Así, se discuten y comparan los distintos epígrafes del complejo chamánico y se muestra de forma clara cómo aquéllos pueden iluminar la realidad que subyace a los textos de las *Heḳalot*. Destaca especialmente el paralelismo entre las técnicas de disolución-integración (págs. 126-155) que describe D. en diversos contextos chamánicos y la transformación ígnea de Enoc en Metatrón (*Heḳalot Zutarti* §§ 349, 361, 366). También son notables los contactos entre los viajes extracorpóreos (págs. 156-195); así, se muestra cómo la cosmología de las *Heḳalot* es muy similar a la del complejo chamánico en sus parámetros generales (pág. 189), con una estructura organizada en torno a siete firmamentos en el caso de la literatura de *Heḳalot* y al árbol del mundo, a través de cuyas raíces el chamán desciende, deteniéndose en varias etapas o tiendas.

Seguidamente, D. estudia el control de los espíritus que constituye un elemento central de ambas tradiciones. El espíritu o ángel puede ser invocado como guía celestial, o como mediador entre un mundo y el otro; en el caso de los *Heḳalot*, el «Príncipe de la Torá» es invocado con el fin de conseguir inmediato conocimiento de la Torá, y con las invocaciones al *Sar Panim* se persiguen bendiciones y protección. Estas invocaciones al «Príncipe de la Presencia» se asemejan mucho a otros textos de poder ritual de la Antigüedad tardía (así, los cuencos mágicos arameos), lo que podría introducir una evolución diacrónica, y entroncar más la tradición de *Heḳalot* con tradiciones de poder ritual más cercanas geográfica y cronológicamente. Esta última cuestión lleva a D. a estudiar los textos de *Heḳalot* y su relación con otros textos judíos de poder ritual (págs. 214-256); aquí encuentra el autor los principales datos para poder investigar la localización histórica y social de los *Yordé Merkabá*. Así, los amuletos metálicos, los cuencos arameos y los manuscritos de la Guenizá de El Cairo, que comparten motivos como

los nombres angélicos e incluso algunos fragmentos textuales, muestran que este material era usado con fines muy diversos (curaciones, exorcismos, protección apotropaica, etc.) en el seno de grupos judíos. Esta vez, D. muestra convincentemente (págs. 257-305) que los autores de estos textos eran practicantes de poder ritual que cumplían funciones muy similares a las de los chamanes en sus comunidades. Aunque no iletrados, no pertenecían a la élite rabínica ni en lo social ni lo cultural, sino que se movían en un nivel inferior. Existe, no obstante, una diferencia entre ambos mundos: el chamán busca en su viaje el beneficio de la comunidad a la que pertenece; el *Yored* puede tener varias motivaciones, pero los beneficios alcanzados son siempre individuales y personales.

Todos los argumentos son retomados en el capítulo final (págs. 306-312) donde D. describe las implicaciones que tienen sobre la comprensión de la literatura de *Heḳalot* como conjunto; reafirma que los *Yordé Merkabá* se corresponden bien con la tipología chamánica-sanadora definida por Winkelmann. Así, el extraño contenido de los textos cobra una cierta unidad orgánica, al mostrar que las invocaciones angélicas están íntimamente relacionadas con la ascensión celestial, una unidad que había sido negada por algunos autores (Halperin); de igual manera, se muestra que los textos no son ficciones literarias, sino que fueron usadas al menos en su manifestación de microformas. Sin duda, D. ha escrito una obra que cambiará nuestra manera de abordar los repertorios textuales que constituyen nuestra principal fuente para el estudio del judaísmo, al trasladar nuestro centro de atención del texto al autor y al usuario. Este libro, original y creativo en su aproximación al corpus de *Heḳalot*, presenta nuevas posibilidades de investigación y propone soluciones a problemas antiguos. El autor ha demostrado que la literatura de *Heḳalot*, al menos en su nivel de microforma, responde a un contexto de prácticas de unas determina-

das técnicas. Sin embargo, en ocasiones lleva demasiado lejos su comparación antropológica con el complejo chamánico. El principal problema que se plantea es que el modelo escogido, propio de una cultura fundamentalmente ágrafa, difiere grandemente de una sociedad letrada como la que da origen a la literatura de *Heḳalot*, por lo que, a pesar de las semejanzas, se plantea una contradicción inicial de difícil resolución: si las realidades sociales son tan diferentes, ¿cómo se explican las semejanzas existentes entre ambos modelos? Además, cuestiones como la reinterpretación de aspectos cúltricos y sacerdotales propios del judaísmo, no son desarrollados; por otro lado, algunas de las características extrapoladas del complejo chamánico son perfectamente explicables dentro del contexto cultural de la *oikoumene* mediterránea, especialmente aquéllas referidas al control de los espíritus y al exorcismo. Este último aspecto, ya atestiguado en Qumrán (cfr. 11QPsAp^a), es un desarrollo visible en el conglomerado cultural del cambio de era, pero, sorprendentemente, D. prefiere encuadrarlo en su esquema chamánico. De igual manera, D. no indica cuál es el lugar de esta literatura dentro de los distintos *corpora* de poder ritual, con los que muestra muchas semejanzas (cuencos y amuletos); estos textos están a su vez relacionados con otras prácticas rituales frecuentes en toda la *oikoumene*, y resulta poco probable que todos respondan a la comparación con el complejo chamánico². Este libro, de lectura obligada para el especialista tanto por los resultados obtenidos como, sobre todo, por la metodología empleada, tendrá una influencia fundamental en nuestra

² Sin embargo, E. R. Dodds dedicó el capítulo quinto de su *Los griegos y lo irracional* (Madrid, 1989 [ed. original inglés, 1951]) a investigar el peso de lo chamánico en la cultura clásica, especialmente en lo referente al desarrollo de la dicotomía puritana cuerpo-alma. La proximidad de culturas como la escita o la tracia dan un apoyo cultural a ese desarrollo, que no se encuentra en la obra de Davila.

aproximación al estudio del judaísmo en la Antigüedad tardía.— P. A. TORIJANO.

Benjamin H. HARY (ed.), *Corpus linguistics and modern Hebrew: Towards the compilation of the Corpus of Spoken Israeli Hebrew (CoSIH)*.— Tel Aviv: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies-Tel Aviv University, 2003.— XI + 240 págs.

La lingüística de corpus, en su orientación para la lengua escrita, es una disciplina bien conocida de los estudiosos de la lengua hebrea, que tradicionalmente han basado sus trabajos en el corpus bíblico como material esencial de trabajo. Lo que resulta totalmente innovador es la compilación y estudio de un corpus lingüístico de la lengua hebrea hablada en Israel. Éste es el proyecto emprendido por Shlomo Izre'el y Benjamin Hary a finales de los años 90 y de cuyos prolegómenos es testigo el libro al que está dedicado la presente reseña. Los artículos que componen este volumen son las versiones revisadas de una serie de contribuciones presentadas en la Universidad de Emory (Atlanta, USA), en el año 2000, con ocasión de la celebración de un simposio internacional en torno a la lingüística de corpus aplicada al hebreo hablado actual. Estos mismos artículos, en hebreo, junto con otras contribuciones adicionales, aparecieron previamente en *Te'uda 18* (Tel Aviv 2002), editadas por Shlomo Izre'el.

Los contenidos están divididos en cuatro secciones distintas: lingüística de corpus en general, lengua y sociedad en Israel, estudio del hebreo hablado en Israel y, finalmente, la compilación del *Corpus de Hebreo Hablado Israelí (CoSIH)*, según el acrónimo inglés).

La primera sección la constituyen dos artículos de tipo general de John Sinclair, director del prestigioso *Tuscan Word Center*. Sinclair plantea el marco teórico y sistematiza la metodología a seguir en este tipo de estudio. Ofrece asimismo un estado de la cuestión de la lingüística de corpus.

La segunda sección consiste en tres artículos referentes a la situación socio-lingüística en Israel. Eliezer Ben-Rafael aborda la cuestión de la diversidad lingüística y sociológica israelí y sus efectos tanto en el uso de la lengua hebrea como en su valoración por los distintos grupos. Otto Jastrow describe a continuación un proyecto estrechamente relacionado con el *CoSIH*: la compilación de un corpus de dialecto árabe palestino, llevado a cabo por las universidades de Haifa y Heidelberg. Finalmente, la contribución de Elana Shohamy y Bernard Spolsky trata sobre la política lingüística israelí en el ámbito de la educación y, más concretamente, la tendencia de las autoridades a asimilar el polilingüismo como parte esencial de la sociedad israelí.

El tercer grupo de artículos lo inicia Shlomo Izre'el en lo que constituye -en mi opinión- una de las contribuciones más interesantes de este volumen: la cuestión de la emergencia/renacimiento del hebreo israelí. Frente al concepto tradicional de renacimiento («revival») de la lengua hebrea en Israel, el autor antepone el de «surgimiento» o «emergencia» («emergence»), teniendo en cuenta las profundas diferencias que separan al hebreo actual del hebreo hablado y escrito en estadios anteriores de la lengua. Asimismo, Izre'el examina el proceso por el que la lengua hebrea se convierte en lengua vernacular, en el marco teórico de las lenguas pidgin o criollas.

Yaakov Bentolila analiza y demuestra la influencia del factor generacional en la variación lingüística y, más específicamente, en la pronunciación del hebreo entre judíos sefardíes. Shmuel Bolozky estudia la variación fonológica y morfológica en hebreo hablado, con algunas comparaciones muy interesantes con el hebreo bíblico. El último artículo de esta sección es el Geoffrey Khan en torno a la sintaxis del hebreo moderno. Khan hace un repaso de las distintas orientaciones que se han seguido en los trabajos sobre la sintaxis

del hebreo moderno y finaliza con una desiderata sobre el tipo de rasgos que se han de tener en cuenta en el futuro corpus para que se pueda utilizar como fuente de información sobre la gramática del hebreo hablado (entonación, acento, etc.).

La última parte del volumen está dedicada específicamente al proyecto piloto de compilación del corpus del hebreo hablado en Israel. Giora Rahav, miembro del equipo *CoSIH*, comienza esta sección presentando las distintas posibilidades a la hora de elegir los hablantes objeto del trabajo de campo, con las ventajas y desventajas que supone adoptar una de las dos metodologías existentes: elección de hablantes por el sistema estadístico o al azar, o diseño a priori del grupo/s de hablantes que se desea incluir en el estudio. En el siguiente trabajo, Benjamin Hary y Shlomo Izre'el exponen de forma detallada las características del proyecto *CoSIH*. Es de destacar, en mi opinión, el carácter innovador del diseño y, más concretamente, el énfasis que se hace en el contexto social de la lengua, frente al tradicional interés de estos trabajos en ofrecer información de tipo gramatical y lingüístico fundamentalmente. Es un proyecto de una enorme complejidad, reflejo en sí mismo de la complejidad lingüística y demográfica que existe en Israel actualmente. Tal y como señalan los investigadores principales del *CoSIH*, los datos obtenidos de este corpus tendrán implicaciones en numerosas áreas, entre las que se encuentran la lingüística teórica y aplicada de la lengua hebrea, historia de la lengua hebrea, didáctica de la enseñanza de la lengua hebrea como primera y segunda lengua, etc.

Finalmente, cierra esta sección (y el libro) el artículo de Regina Werum, con una serie de reflexiones y valoración en su conjunto de la metodología seguida en este proyecto, contemplada en el conjunto de la lingüística de corpus.

El lector de este volumen ha de tener en cuenta que, por desgracia, el proyecto *CoSIH* actualmente está a la espera de re-

cibir nueva financiación que permita continuar y ampliar el trabajo ya realizado en el proyecto piloto. Este grupo de artículos representa el enorme potencial de un proyecto que no sólo aportará valiosísima información lingüística sino que nos ayudará a conocer más en profundidad los entresijos de la sociedad israelí.— M.^ª A. GALLEGU.

Aron di Leone LEONI, *The Hebrew Portuguese Nations in Antwerp and London at the time of Charles V and Henry VIII. New documents and interpretations.*— Jersey City, N.J.: Ktav Publishing House, Inc., 2005.— XVIII + 268 págs.

La publicación del último libro del investigador italiano Aron di Leone Leoni representa un hito en la historiografía de los cristianos nuevos portugueses en los Países Bajos, Inglaterra y, por ende, en la Italia septentrional del siglo xvi. Traza el recorrido de aquellos individuos que, después de la conversión forzada de 1496 y del establecimiento, en 1531, de la Inquisición en Portugal, escogieron la vía del exilio en la Europa del norte, en gran parte bajo dominio imperial directo por entonces.

Autor de monografías publicadas en revistas científicas tanto en Italia como fuera de ella, Aron Leoni ha dedicado sus afanes a la historia de los judíos ibéricos y a sus descendientes, sobre todo a los de origen portugués en el norte de Italia, recurriendo a una variedad de enfoques y de fuentes. Desde la historia interna comunitaria y la producción intelectual, pasando por la problemática de su papel en el comercio internacional, Leoni ha intentado reconstruir la vida sociocultural de las incipientes comunidades del norte de Italia siempre encuadrándolas en el marco más amplio de la Europa del Quinientos. Como en sus contribuciones previas, el autor demuestra un dominio tanto de la historiografía judía como de la europea en general, pero también una familiaridad con los principales archivos

europeos que contienen datos acerca del paso de los cristianos nuevos por Italia y el norte de Europa, tanto en Bruselas, como en Londres, Lisboa, Vaticano, Venecia, Módena, Milán, Ferrara, Pavía, Pesaro y Ancona, entre otros, documentación que utiliza a lo largo de la obra.

El libro está dividido en dos partes: La primera, un análisis detallado del establecimiento de los cristianos nuevos en Amberes e Inglaterra, y su trasvase a Ferrara e Imperio Otomano, y la segunda, un amplio apéndice documental. En realidad, el autor presenta tres historias que se complementan. Por una parte se ocupa del establecimiento de los cristianos nuevos en Amberes en los años 20 del siglo xvi —gracias a su importancia para la actividad comercial en la «feitoria», su afinamiento allí y la expulsión de los Países Bajos en 1549. A largo de su exposición, el autor presenta las veleidades y ambigüedades de la política imperial en los Países Bajos y las verdaderas actitudes de Carlos V en materia religiosa. Leoni encuadra las posiciones del soberano en los grandes debates en materia religiosa del siglo xvi y se aleja de los esquemas maniqueos y simplistas que tanto han abundado en la literatura histórica en torno al tema. Una segunda historia es la del asentamiento de los cristianos nuevos en la Inglaterra de los Tudor entre 1540 y 1543. Por último, a caballo entre las dos previas, la narración del asentamiento de los cristianos nuevos en los territorios de los Este, en particular en Ferrara, dedicando varias páginas al estudio de las redes humanas que permitían, subvencionaban y facilitaban la huída de los cristianos nuevos portugueses de los territorios imperiales del norte de Europa, siempre más inhóspitos, a Ferrara.

Sin perder ni un ápice de rigor científico, el autor logra insuflar vida a personajes a veces fascinantes que ha rescatado del anonimato de los documentos archivísticos. Por la obra pasan personajes bastante conocidos como Carlos V, Enrique

VIII, Maria de Hungría, Nicolás Perrenot de Granvelle y los duques de Este, Alfonso I y Hércules II, pero también otros no menos importantes –que el autor presenta en toda su complejidad– como el funcionario imperial Johannes de la Foia o Johannes Vuysting, –quien se destacó por su persecución de los cristianos nuevos en su paso a las tierras italianas. Al mismo tiempo dedica dos capítulos enteros a presentar biografías, a veces incluso bastante extensas de miembros importantes de la comunidad de cristianos nuevos afincada en Amberes en la década de los cuarenta. Así pues, dedica varias páginas en que proporciona nuevos datos sobre figuras tan notorias como Diego Mendes, Beatriz de Luna, Juan Micas, Manuel Bichacho (*cf.* SEF 59 [1999], págs. 77-100) y Gabriel de Negro. En otros, muchos, casos, se trata de personas que salen a la luz por primera vez, gracias a la labor del investigador italiano.

Tras las primeras 125 páginas, divididas en 22 capítulos, Leoni ofrece al lector un largo apéndice documental que sirve de apoyo a su estudio. Aquí se hace patente el trabajo minucioso del historiador italiano, curtido tras años de estudio en los principales archivos y bibliotecas de Europa. Presenta una riqueza inagotable de fuentes que impresionan por su vastedad. El corpus documental está constituido por 67 piezas, en su mayoría procedentes de los *Archives Générales du Royaume* de Bruselas aunque también los hay de los archivos de Milán y de Módena. Los documentos, cronológicamente ordenados abarcan el período 1529-1550, aparecen escritos en una variedad de lenguas (francés, italiano, latín, portugués y castellano), y son de diversa índole: correspondencia diplomática, (entre la que destacan las cartas de María de Hungría), informes acerca la presencia de los cristianos nuevos en los Países Bajos, Milán y Ferrara, decretos imperiales, listas de cristianos nuevos, deposiciones sacadas de procesos y do-

cumentos notariales. Se suma a esto una bibliografía actualizada y un valioso índice onomástico. Con esta obra el autor nos presenta un cuadro vivo y tangible de lo que fue el mundo de los cristianos nuevos portugueses en Amberes, Londres y los territorios del ducado de los Este. Una seria contribución para esclarecer un capítulo aún oscuro en la historia de los sefardíes y sus descendientes en la Edad Moderna.– J. N. NOVOA

Dov Schwartz, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*.– Leiden: Brill, 2005.– 251 págs.

Eruditos judíos entablaron en la Edad Media una fascinante relación intelectual con las ciencias. Lo hicieron por medio de la lengua hebrea, que había sido utilizada en el pasado con fines eminentemente litúrgicos y religiosos, pero que a partir del siglo XII fue también usada para expresar ideas relacionadas con las disciplinas más importantes de la ciencia medieval. Centenares de manuscritos hebreos, dispersos en los archivos de Europa –y en su mayoría apenas estudiados hasta ahora–, son testimonio de esta admirable relación. En la Edad Media las ciencias no eran consideradas una ocupación autónoma como en la actualidad: científicos judíos fueron conocidos principalmente a través de su actividad como comentaristas de la Biblia, y científicos cristianos se destacaron como clérigos. Solamente su ansiedad por saber cómo las obras de Dios se revelan en la naturaleza les otorgaba la necesaria justificación para continuar sus actividades científicas. Dos disciplinas de la ciencia medieval se dedicaban a estudiar la conexión entre cielo y tierra. En primer lugar la astrología, dotada de un respetable «status» científico por su relación con las matemáticas y la astronomía, pero considerada una actividad peligrosa y subversiva por su determinismo esencial que amenazaba socavar los fundamentos de la religión. En segundo lugar la magia astrológica o magia astral, que presumía

de enlazar las fuerzas ocultas de las estrellas para cambiar el destino del hombre, era considerada como indecorosa y de muy mala fama por sus notorias conexiones con la idolatría y la adoración de los cuerpos celestes. No es de sorprenderse entonces que muy poco esfuerzo haya sido invertido en el estudio de textos medievales hebreos que se ocupan de la magia astral. Sin embargo, un profundo cambio de actitud se nota últimamente a consecuencia de las investigaciones realizadas en los últimos años por Dov Schwartz. Su último libro, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, viene a compendiar en una traducción inglesa su contribución en el campo de la magia astral judía medieval.

Tres partes, que cubren tres temas principales, y sus correspondientes períodos cronológicos, se pueden discernir en este libro. La primera estudia la contribución de tres prominentes intelectuales judíos del siglo XII, época en que la magia astral asume por primera vez un rol de importancia en la cultura medieval judía. En primer término Yehudá ha-Leví, quien criticó fuertemente la actividad científica de su tiempo y señaló al judaísmo como una alternativa de la ciencia, y a la magia astral como uno de los componentes de la misma. A continuación Abraham Ibn Ezra, quien –en opinión del autor– aceptaba la realidad de la magia astral pero la condenaba por sus consecuencias anti-religiosas, sosteniendo que el judaísmo era capaz de ofrecer alternativas más eficaces que la «espiritualidad» (*ruhaniut*) que el mago podía hacer descender de las estrellas. Finalmente Maimónides, el más acérrimo antagonista de la magia astral, quien reconocía –en ciertas condiciones– la realidad de las *segulot*, propiedades especiales y ocultas de las formas materiales.

Una segunda parte examina desarrollos posteriores de la magia astral en España y Provenza en los siglos XIII y XIV, época en que la magia astral se convierte en una doctrina coherente e institucionalizada. En

aquel contexto, Schwartz estudia la actitud de Naúmánides y sus discípulos, la de un círculo de pensadores neo-platónicos, y la de los super-comentaristas medievales de Abraham Ibn Ezra, con respecto a la magia astral. El autor se concentra también en la controversia que hizo erupción en España y en Provenza con respecto a la realidad y a la justificación halájica de la magia astral. Una amplia gama de ideas y personajes es examinada con respecto al debate en Provenza, pero la controversia en España es estudiada casi exclusivamente en relación a los argumentos de Abraham Altatib contra Salomón Franco.

Una tercera parte estudia la transmisión de la magia astral a los intelectuales judíos de Bizancio a fines de la Edad Media, escenario cultural y geográfico apenas conocido hasta ahora. Aunque Schwartz ha localizado puntos de vista propiamente bizantinos, también ha detectado claras conexiones e influencias del pensamiento hispano-judío en la creación de una teología bizantina basada en la magia astral. El libro concluye con un epílogo que analiza las conexiones entre la magia astral y la historia de la ciencia, y las repercusiones que tuvo el desarrollo de la magia astral medieval judía sobre la historia de la ciencia.

Schwartz ha concentrado todas sus energías en los aspectos filosóficos, teológicos y halájicos y ha postergado aspectos técnicos y prácticos de la magia astral y la astrología. No obstante, el autor ha conseguido en este libro transmitir con vigor y persuasión las principales conclusiones de su investigación: paralelamente al racionalismo aristotélico, se desarrolló durante la Edad Media otra corriente, que no basaba sus conclusiones en deducciones lógicas y matemáticas sino en la experiencia empírica. La magia astral –junto con la astrología y la medicina– formaba parte de aquella corriente alternativa. Schwartz ha demostrado que no obstante la tenaz oposición de Maimónides, la magia astral supo instalarse en el centro de gravedad de una

nueva teología judía que llevó a cabo una radical reinterpretación de las escrituras sagradas, de textos post-bíblicos fundamentales, y de las prescripciones rituales de la religión. La magia astral, a pesar de ser vista por algunos círculos conservadores como una práctica supersticiosa e idólatra, se convirtió en parte integral del consenso filosófico-racionalista, entre los intelectuales judíos medievales sefardíes y provenzales.

Otra conclusión fundamental de este libro es que «thinkers concealed their openness to scientific traditions that differed from conventional approaches because these traditions were spurned by contemporary intellectuals» (pág. 229). Es este un *leit motiv* que puede ser ubicado y observado en todos los períodos cronológicos y todas las partes de este libro. Esta posición ha sido defendida por Schwartz con gran elocuencia en lo que hace al círculo de admiradores de Abraham Ibn Ezra, activos en España en el siglo XIV. Pero menos convincentes son sus argumentos con respecto a los intelectuales judíos del siglo XII, especialmente cuando intenta detectar ocultación y disimulación en el pensamiento del enigmático Abraham Ibn Ezra. De esta forma, Schwartz se acerca peligrosamente a la posición de los super-comentaristas de Abraham Ibn Ezra en el siglo XIV, que desde un ambiente cultural e histórico sumamente diferente, se empeñaron en encontrar ocultación y disimulación en los comentarios bíblicos de su admirado maestro. Muy propio de este enfoque es el análisis que ofrece Schwartz a los comentarios bíblicos en los que Ibn Ezra expresa su opinión sobre los *terafim* (Gen. 31:19) y el pecado del becerro de oro (Ex. 31:18). El autor llega a afirmar que Ibn Ezra incurre en flagrantes contradicciones con el objeto de ocultar su genuina posición con respecto a la magia astral. Intentar dilucidar de este modo algunos pasajes abstrusos de Ibn Ezra es –en mi opinión– sumamente problemático. Especialmente cuando se pueden ofrecer otras interpretaciones,

menos conflictivas y más armoniosas con el pensamiento de Ibn Ezra. Es también sorprendente que Schwartz no haya otorgado la atención necesaria al barcelonés Abraham Bar Hiyya, genuino pionero en la emergencia de la ciencia medieval judía. En una famosa epístola enviada a Yehudá ben Barzilai, la máxima autoridad rabínica en Barcelona en la primera mitad del siglo XII, Bar Hiyya subrayaba el carácter científico de la astrología y su afinidad con la astronomía (considerada de base matemática y científica, y vista como un instrumento indispensable de la fe porque proveía de un adecuado fundamento teórico al calendario). Pero en el mismo marco, Bar Hiyya se esforzó por separar nítidamente la astrología de la magia astral, que condenaba Bar Hiyya por sus conexiones con la idolatría y la adoración de los cuerpos celestes.

El libro está dividido en ocho capítulos que fueron extractados y reelaborados por el autor a partir de varios de sus artículos independientes y libros anteriores. Todo este material, escrito originalmente en hebreo por el autor, fue traducido al inglés por David Louvish y Batya Stein. Fue esta una empresa digna de encomio ya que hace accesible a los lectores que no conocen el hebreo moderno, este nuevo campo de investigación. En general, los traductores han sabido verter al inglés en forma fidedigna las complejas ideas que el autor expresó en su idioma. Un ingrediente fundamental del libro son las citas de fragmentos de textos medievales hebreos y las referencias a la astrología medieval. En este sentido, mucho menos precisa –y en ocasiones hasta poco feliz– es en algunos casos la traducción del hebreo al inglés de algunos términos claves. Un ejemplo es la muy frecuente expresión hebrea *hesi ha-šamayim* (o sea, la intersección sobre el horizonte del meridiano y la eclíptica), que ha sido traducida como «the sky's midpoint» (pág. 21) pero que debería haber sido traducida como «midheaven». Otro caso es la importante expresión hebrea *mišpeté*

ha-koḳabim (Latin: *iudicia astrorum*; Árabe: *ahkâm al-nujûm*) que ha sido traducida como «laws of the stars» (págs. 131, 137), pero que debería haber sido traducida como judgments of the stars. En otro orden de cosas, el índice del libro ha sido compilado en una forma tan abreviada que limita significativamente su utilidad: ninguno de los personajes principales del libro ha sido introducido

y ninguna de las entradas principales ha merecido una sub-entrada. Sin embargo, estas sutilezas editoriales e imperfecciones de traducción no disminuyen el valor positivo de este libro: este ensayo inaugura, afortunadamente, la exploración de este fascinante campo de investigación que demuestra la importancia de la magia astral en la formación de la filosofía y la teología medieval judías.— S. SELA.