

Reseña de libros

Gemma Avenoza

Biblias castellanas medievales

San Millán de la Cogolla: Instituto
Orígenes del Español - Cilengua
(Serie Mayor, 2), 2011, 450 págs.

La investigación en el campo de las traducciones bíblicas medievales castellanas sigue dotándose de nuevas y fiables herramientas de trabajo. El libro que nos presenta Gemma Avenoza reúne, ordena, corrige y amplifica considerablemente las observaciones que hasta la fecha se habían realizado sobre la constitución material de los códices bíblicos castellanos medievales. La mayor parte de la información disponible sobre las diferentes versiones de la Biblia en castellano se encontraba dispersa en los estudios introductorios recogidos en sus ediciones individuales, las cuales basaban sus observaciones en descripciones realizadas hace décadas. La visión de conjunto y la puesta al día de los materiales que nos ofrece el trabajo que reseñamos lo convierten desde la fecha de su publicación en referencia indispensable para el análisis de los textos bíblicos castellanos realizados en la Edad Media.

Los doce primeros capítulos del libro se dedican al estudio monográfico de cada uno de los códices bíblicos conservados.

Los cinco últimos se centran en la descripción de libros exentos en códices no bíblicos, y de otros fragmentos localizados recientemente en archivos y bibliotecas. El propósito de cada capítulo es la caracterización de los testimonios bíblicos como proyectos codicológicos individuales. Sin embargo, tal y como explica la autora en la introducción, a cada volumen se le ha aplicado un mismo cuestionario codicológico, por lo que es posible encontrar sin dificultad similitudes y divergencias en su confección y establecer comparaciones precisas entre cualquiera de ellos.

Para cada uno de los códices examinados se nos ofrece la descripción material más completa realizada hasta la fecha. Para trazar la historia externa de cada manuscrito, se recogen y valoran todos los datos documentales conocidos sobre su origen, sus destinatarios y sus poseedores a lo largo del tiempo, incluyendo los detalles pertinentes al modo en que llegaron a las diferentes bibliotecas que ahora los albergan. En este apartado histórico se tiene en cuenta no sólo la documentación disponible en cada caso, como hemos dicho, sino también algunos aspectos materiales relevantes, como la presencia de heráldica en algunos códices, el origen de las guardas, de la encuadernación actual o las referencias existentes a las cubiertas originales,

atestiguadas en antiguas descripciones, así como los datos extraídos del estudio completo de las filigranas de los cuadernillos en papel (reproducidas en el Apéndice 2, págs. 355-374).

El examen material de cada códice es exhaustivo y se presenta con el apoyo visual de numerosos diagramas y reproducciones de los originales, que ayudan a seguir las detalladas explicaciones de la autora. Dichas reproducciones aparecen en blanco y negro en el texto impreso, aunque afortunadamente se recogen todas ellas en color en el CD-ROM que acompaña al volumen. En cuanto a la construcción física del códice, se identifican las tipologías en la constitución de todos los cuadernos (número de pliegos, material empleado y su disposición), y se establece la fórmula de su distribución dentro del códice. Para cada cuadernillo se aborda el estudio de las medidas tipo del folio y la identificación de las proporciones de las cajas de escritura (información que se ofrece de forma completa, junto a otros detalles codicológicos, en las tablas del Apéndice 4, págs. 395-420). Todo ello se complementa con el estudio pormenorizado de los pautados y de la disposición final del texto en el folio, incluyendo la forma y colocación de los reclamos, la presencia de prólogos, glosas, enmiendas o adiciones marginales de los copistas, de raspaduras, y de cualquier otro elemento peculiar presente en el códice (como las anotaciones marginales de sucesivos lectores o las llamadas de atención sobre pasajes particulares).

En los apartados dedicados a la decoración de los códices, destaca el análisis de los diferentes sistemas y programas iconográficos observados –con indicación y explicación de las variaciones en el códice– y la descripción del contenido y localización de todas las miniaturas, capitales historia-

das o iluminadas, orlas, y de otros elementos decorativos menores.

Cada capítulo dedica un apartado a los rasgos paleográficos más destacados de cada códice y a las observaciones preliminares de la autora sobre los posibles cambios de copista (el apéndice 3, págs. 375-394, recoge muestras seleccionadas de las diferentes manos detectadas). Lógicamente no falta en ningún caso la declaración de los contenidos textuales de cada manuscrito, detallando y explicando el orden de los libros bíblicos, y mostrando su localización precisa en el códice.

Las minuciosas descripciones que acabamos de señalar –cuya precisión viene abalada por la amplia experiencia de la investigadora en numerosos proyectos de documentación del libro medieval– se nos presentan no como una ingente acumulación de datos materiales para el uso exclusivo de codicólogos, sino que vienen acompañados de las interpretaciones y propuestas de la autora en relación a la datación, el origen geográfico y social del códice, la participación de artistas y talleres particulares, y la identificación de volúmenes encuadernados, o cuadernillos sueltos, como modelos utilizados para realizar las copias que conservamos. Aspectos que, como veremos a continuación, son ciertamente relevantes para el estudio del contenido de los códices.

En el marco general del estudio de las traducciones bíblicas, el mayor logro del volumen se encuentra precisamente en la destreza de la autora a la hora de relacionar los aspectos de creación material de los códices con sus contenidos y con las posibles relaciones textuales de los mismos. Este diálogo entre lo puramente material y lo textual se resuelve en ocasiones con el apoyo a las observaciones sobre la traducción efectuadas en la bibliografía (por

ejemplo para los códices J.ii.19, I.i.5 o Ac87), otras veces con la apertura de nuevas vías de investigación sobre el origen y relación de las traducciones a partir de las observaciones codicológicas (por ejemplo, cuando se analizan ciertos cuadernillos del códice de la Casa de Alba, los *Escritos* de I.i.3 o el orden de libros en I.i.4), y en otras ocasiones constatando la ausencia de evidencias en lo material para explicar las divergencias o convergencias textuales propuestas (por ejemplo, en la relación entre I.i.6/I.i.8 o entre I.i.7/I.i.5). En los párrafos que siguen destacamos algunos de los hallazgos en relación a estos aspectos, advirtiendo que en el marco de una reseña no puede discutirse en detalle la copiosa documentación aportada por la autora y que se requiere la lectura y valoración cuidadosa de la información recogida en cada capítulo a la hora de abordar nuevos estudios sobre los contenidos de cada traducción.

Los dos primeros capítulos analizan los códices escorialenses I.i.6 (págs. 21-40) e I.i.8 (págs. 41-52), los únicos traducidos íntegramente desde el latín. En cuanto al primero, queremos destacar la descripción de las iluminaciones y su comparación con las de algunos códices procedentes del *scriptorium* de Alfonso X y que podrían sugerir su confección material en dicho lugar –no así el origen de su traducción, que es cronológicamente anterior, como han mostrado repetidamente los estudios lingüísticos del texto– y que, por lo tanto, aporta nuevos datos para la discusión de si pudo o no usarse para la redacción de las partes bíblicas de la *General Estoria*. Respecto al segundo códice, destaca la confirmación por parte de la autora de que el tipo de letra empleado contrasta de forma evidente con el resto de las Biblias conservadas y hace sospechar su origen material en la Corona de Aragón, lo cual

es consistente con los orientalismos –más gráficos que lingüísticos– que muestra el texto conservado. Poco puede aportarse desde el punto de vista material sobre la cuestión propuesta tradicionalmente de que ambos códices presentan partes complementarias de una misma traducción, ya que las fechas y el origen geográfico de los mismos, como muestra Avenoz, son muy distantes. Sobre este punto habrá que esperar a un análisis lingüístico comparado de ambos códices, que arroje luz sobre la cercanía de la traducción o de las traducciones que contienen.

En el análisis del manuscrito I.i.4 (págs. 53-78), Avenoz nos ofrece multitud de datos que ayudarán a la fijación de las diferentes traducciones contenidas en el códice y de sus relaciones con las de los otros volúmenes conservados. La autora nos muestra que los diferentes cambios en la constitución material del códice pueden relacionarse con cambios en los modelos de copia empleados para su confección. En particular, se describen minuciosamente los problemas de ensamblaje en la copia para ubicar los libros bíblicos tomados de los modelos traducidos de la Vulgata (cuyo orden general sigue el códice) y el resto de los libros (cuyo modelo, o modelos, seguían el canon hebreo). En vista de los datos aportados por la autora, se requiere un análisis en profundidad de los contenidos para determinar si estos cambios de modelo son consistentes o no con variaciones en el tipo de traducción o en el de sus relaciones textuales.

Tres son los fenómenos materiales sobre los que llama la atención la autora en su análisis del códice escorialense J.ii.19 (págs. 79-89): una factura más humilde que el resto de los códices (menor tamaño, confección exclusiva en papel, decoración austera, y escritura menos elegante y ela-

borada); los rasgos tipográficos que mantienen la disposición en verso de algunos pasajes en imitación de manuscritos bíblicos hebreos; y –lo más novedoso del estudio– el cambio del programa iconográfico entre el Pentateuco y el resto del volumen, indicando así un cambio de modelo, que es consistente con las observaciones en la bibliografía sobre las diferentes traducciones que presentan ambas partes, tanto en sus relaciones textuales, como en el uso de la exégesis en la traducción. Efectivamente, si la primera parte es textualmente independiente de otros romanceamientos conocidos y hace uso en muchas de sus lecturas del Targum Onkelos, la segunda parte se relaciona textualmente con I.i.7 (*Jueces*) y con I.i.3 (*Samuel y Reyes*), presentando por lo tanto traducciones muy diferentes entre sí y respecto a la primera parte.

Se ha propuesto en numerosas ocasiones que los códices escurialenses I.i.7 (págs. 91-109) y I.i.5 (págs. 111-130) contienen dos partes complementarias de una misma traducción. Esta supuesta unidad se presume tanto por la distribución complementaria de sus contenidos, como por algunas características peculiares del tipo de traducción que ambos comparten. Como hemos dicho anteriormente, la organización y el propósito de la obra que estamos reseñando no es comparativa, pero la atenta lectura de ambos capítulos, y las puntualizaciones de la autora en este sentido, son suficientes para que el lector pueda extraer algunas conclusiones. Tras analizar las filigranas empleadas en ambos códices, Avenzoa no descarta que estén confeccionados en el mismo taller y en la misma época, aunque otras características materiales divergentes indican que estamos ante dos proyectos codicológicos distintos. Es decir, los códices no se realizaron como primer y segundo volumen de una Biblia completa, sino como primer y segundo

volumen de dos Biblias destinadas a dos encargos diferentes. Lógicamente esto no impide postular que puedan contener las dos partes de una misma traducción, la cual pudo muy bien usarse como modelo de copia para ambos proyectos dentro del mismo taller. En el análisis particular de los contenidos de I.i.5, encontramos uno de los pocos errores en la interpretación de la bibliografía por parte de la autora: Avenzoa (pág. 118) sugiere que se han propuesto 4 traducciones diferentes para el códice I.i.5, cuando en realidad la propuesta que encontramos en la bibliografía aducida es muy diferente: I.i.5 presentaría una única traducción que fue parcialmente reproducida en al menos otros dos códices, I.i.4 (*Profetas Posteriores*) y Évora (*Escritos*). El error bibliográfico, sin embargo, se convierte en una comprobación del acierto del método empleado, al asegurar la autora que no se encuentran apoyos materiales para distinguir modelos diferentes para I.i.5, lo cual no haría sino apoyar la hipótesis de que nos encontramos ante una traducción unitaria a lo largo de todo el códice.

Las observaciones de Avenzoa sobre I.i.3 (págs. 131-146) no han podido ser tan detalladas como para el resto de los códices, ya que el manuscrito se encuentra en mal estado de conservación y en espera de restauración, por lo que no se le ha podido someter al mismo cuestionario codicológico que al resto. En cualquier caso, con los datos que ya había reunido en el pasado, la autora propone que solamente se encuentran dos modelos de copia en la confección de I.i.3, de acuerdo con dos programas iconográficos bien diferenciados: un modelo para los libros traducidos del hebreo (consistente con la propuesta de que el códice contiene una traducción unitaria en todos los libros del canon hebreo) y otro modelo de copia para los li-

bros traducidos del latín. La autora detecta, sin embargo, un cambio en el sistema de reclamos y de manos a partir de *Cr*2 30:10 y hasta el final de los *Escritos*, que puede atribuirse a una posible sustitución de copistas, pero que habrá de ser investigado desde el punto de vista textual, por si supone, como en los otros casos observados, un cambio de modelo de copia que pueda sugerir también un cambio en el tipo de traducción.

En su análisis de BNM 10288 (págs. 149-170), Avenzoza presenta, desde el punto de vista de lo material, dos novedades muy interesantes: a) la vinculación del tipo de algunos reclamos con un volumen de Valerio Máximo perteneciente al marqués de Santillana (ms. BNM 10807), y que parece confirmar la propuesta de que el marqués pudo ser el propietario (y quizá el promotor) del códice; y b) el estudio de la *marginalia* del códice, en particular de las glosas a los *Salmos*, de cuyas raspaduras hace la autora un interesante cotejo con las otras glosas castellanas al mismo libro conservadas en la Biblia traducida por Mosé Arragel.

En el título del siguiente capítulo: «Proyectos librarios inacabados: las Biblias de la Biblia de la Real Academia de la Historia, Cód. 87» (págs. 173-196), confirma ya Avenzoza lo que sus editores habían propuesto en el pasado: el códice Ac87 contiene dos proyectos codicológicos diferentes, reunidos en uno sólo con algunas décadas de diferencia, y por lo tanto, basados al menos en dos modelos de copia diferentes. La autora, tomando en cuenta sus observaciones materiales, realiza una propuesta —que define como complementaria a las que se habían realizado con anterioridad— que pasa por no descartar a priori, la realización de ambas partes del códice en un mismo taller,

y el uso probable en la segunda parte, del mismo modelo de copia que el empleado para la copia del códice BNM, lo cual a su vez pudiera explicar la relación textual de la primera parte de Ac87 con la Biblia de la Casa de Alba, teniendo en cuenta las posibles relaciones de taller sugeridas por Avenzoza entre este último códice y el que perteneció al marqués de Santillana.

En el siguiente capítulo, «La Biblia de don Luis de Guzmán, Gran Maestre de Calatrava, hoy Biblia de la Casa de Alba» (págs. 199-254), Avenzoza dedica 55 páginas a la Biblia más singular de las que se han conservado. Singular porque es la única que ofrece en sus folios iniciales información detallada sobre el traductor y artífice del comentario, Mosé Arragel, de su patrón don Luis de Guzmán y una descripción completa de la génesis y planificación tanto del proyecto codicológico como de la traducción y glosa, sin duda el más ambicioso trabajo de traducción y comentario bíblico ejecutado en la Edad Media en una lengua vernácula. En este nuevo y completo análisis de su historia y estructura, se ponen de manifiesto por primera vez ciertos aspectos materiales del códice que, cuando menos, despiertan algunos interrogantes sobre la autoría y el origen lingüístico de los modelos empleados para la traducción de algunos de los libros o de sus partes. En concreto se llama la atención sobre el cuadernillo 8º que contiene el inicio del *Génesis* y del que ya se sospechaba que había sido enmendado para mostrar lecturas más cercanas a la Vulgata que el original entregado por Arragel. La autora, efectivamente, llama la atención sobre este cuadernillo, que no sólo es peculiar en cuanto a su constitución, sino también por el error de ensamblaje textual con el siguiente cuaderno, al igual que por su programa iconográfico, distinto al de los siguientes cuadernillos, y por presentar

un tipo de mano diferente al empleado en los cuadernos subsiguientes. Pero aún de mayor importancia son las observaciones que realiza la autora sobre los cuadernos que contienen los libros de los *Salmos*, *Job* y *Proverbios*. Si ya se había propuesto que los *Salmos*, contra lo expresado por Arragel en su *Prólogo*, se habían traducido del latín, Avenzoza muestra cómo los cuadernillos que los contienen (al igual que los correspondientes a *Job* y *Proverbios*) están marcados con una R mayúscula en rojo (que indicaría algún tipo de revisión de los mismos) y que además parecen haber sido dispuestos en un lugar del manuscrito que no se corresponde adecuadamente con el plan general del códice. Queda por determinar si el análisis de la traducción de *Job* y *Proverbios* muestra algún tipo de corrección (como las del cuadernillo 8º) o si han sido traducidos directamente del latín (como los *Salmos*) y reubicados en el códice en el proceso de revisión efectuado por los frailes.

Los dos siguientes capítulos están dedicados a las Biblias castellanas depositadas en bibliotecas portuguesas: Évora XXIV/1-2 (págs. 257-266) y Ajuda 52-XII-1 (págs. 267-277), que presentan los mismos textos que I.i.5 y I.i.3 respectivamente, por lo que no encontraremos nuevas propuestas en cuanto a los contenidos, aunque sí interesantes datos históricos sobre su llegada a Portugal.

Una vez estudiados todos los códices bíblicos, Avenzoza dedica los siguientes capítulos (págs. 281-311) a la descripción de dos libros bíblicos exentos conservados en otras obras. El primero, «El libro del rey Hasueros», fue copiado entre los tratados que contiene el ms. 2015 de la Universidad de Salamanca. El segundo, la versión del libro de *Job*, traducida del latín y atribuida al Canciller Pero López de Ayala, se ha

conservado en dos manuscritos diferentes: el del Archivo Ducal de Alba (ms. 64) y el de la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 10138).

Se cierra el libro (págs. 315-335) con la descripción de algunos fragmentos bíblicos recientemente encontrados: Archivo de la Catedral de Córdoba (con unos pocos salmos que presentan el mismo texto que el códice I.i.3 y que han sido transcritos por la autora en el Apéndice 1, págs. 349-354), Archivo Distrital de Évora (fragmento de *Números*, con el mismo texto que el códice I.i.4, igualmente transcrito por la autora en Apéndice 1, págs. 343-347), Biblioteca Nacional, sin signatura conocida (versión latina y castellana interlineadas de unos pocos salmos, cuya versión castellana parece relacionada con la de la *General Estoria*), y Biblioteca Nacional, ms. 5456 (fragmentos del *Génesis* en hebreo, latín y castellano interlineados).

Además de los apéndices que hemos ido señalando en esta reseña, el volumen se completa con la abundante bibliografía citada y dos índices: el general y el de manuscritos citados.

La ingente cantidad de datos, tanto históricos como codicológicos, reunidos por la profesora Avenzoza, supone sin duda una aportación considerable al estudio de la constitución material de los códices medievales castellanos. Sin embargo, más allá de la valiosa información codicológica recolectada, son las múltiples propuestas de interpretación de los datos materiales en relación a los contenidos, las que convierten esta obra en una referencia básica para aquellos trabajos que en el futuro analicen estos textos desde el punto de vista de la traducción. En definitiva, tal y como hemos querido mostrar a largo de esta reseña, las descripciones recogidas e interpretadas cuidadosamente por la autora abren nuevas

vías de investigación, tanto para el estudio de las relaciones entre las diferentes traducciones bíblicas medievales, como para el entendimiento del contexto cultural de los traductores, los promotores y los receptores de las Biblias en romance que recogen estos códices.

F. JAVIER PUEYO MENA
Universitat de les Illes Balears

Aviva Ben-Ur

Sephardic Jews in America. A Diasporic History

New York-London: New York University Press, 2009, 321 págs.

Este libro parte de la base de que el estudio de las minorías y los grupos marginales de una sociedad arroja luz sobre esa sociedad en su conjunto, permitiendo comprender mejor su estructura, sus pautas de funcionamiento y su evolución. Resulta necesario, por tanto, tomar en consideración la historia de las minorías e integrarla en el discurso historiográfico general.

Si la población judía es minoritaria en Estados Unidos, los sefardíes y los *mizrahim* ('judíos orientales no sefardíes') constituyen sendas minorías dentro de una minoría. Según los datos que ofrece Ben-Ur, se calcula que sólo un 4 % de los judíos de Estados Unidos no son de origen germánico ni proceden de Europa del Este. Los sefardíes constituyen sólo una parte de ese minoritario 4 %.

El libro que comentamos no es tanto una historia de la emigración sefardí a Estados Unidos (aunque, desde luego, ofrece información y datos sobre ese pro-

ceso) como un intento de estudiar la imagen (y, más que nada, la invisibilidad) de los judíos sefardíes en la sociedad norteamericana en general, entre los judíos estadounidenses en particular y también en el ámbito académico. Trata además algunos de los problemas de los *mizrahim*, aunque de forma menos detallada, tomando como término de comparación la situación de los sefardíes.

Las fuentes utilizadas para el estudio son principalmente la prensa sefardí en ladino, documentos diversos (folletos impresos, cartas, memorias, fotografías, etc.) y testimonios orales recogidos en entrevistas, no sólo con inmigrantes sefardíes y sus descendientes, sino con judíos de otros orígenes y con no judíos.

Tras una breve panorámica sobre los orígenes de los sefardíes, su historia y su lengua (págs. 10-18) y unas precisiones terminológicas (sobre las palabras *Sephardim*, *Mizrahim*, *Levantine*, *Eastern Jews*, *Turkinos*, *Romaniotas*, *Arabic-speaking Jews*, etc.), se inicia el primer capítulo «Immigration, Ethnicity and Identity» (23-50), en el que se analiza la situación de la primera generación de inmigrantes sefardíes y *mizrahim* a Estados Unidos.

No resulta fácil establecer cuántos sefardíes entraron en Estados Unidos entre 1880 y las primeras décadas del siglo XX, ya que hasta 1899 en los registros de inmigración no se indicaba la religión ni la «raza» del inmigrante, sino el país de nacimiento; desde ese año se establece la práctica de indicar «Hebrew» como origen de los judíos; y a partir de 1910 se indica la lengua materna, que en el caso de los judíos inmigrantes es sistemáticamente «Yiddish and Hebrew», cosa que, naturalmente, invisibiliza como tales judíos a los que no hablan yiddish. Muchos sefardíes, además, inmigraron como ciu-

dadanos de sus países de origen o a como procedentes de países europeos intermedios a los que previamente habían emigrado (por ejemplo, de Francia), sin que conste su condición de judíos.

Ben-Ur analiza los rasgos identitarios de esos migrantes sefardíes; si en un principio tendían a reproducir en sus lugares de asentamiento las costumbres y formas de vida de su lugar de procedencia y a identificarse más por sus localidades de origen que por su condición de sefardíes (así, se documentan conflictos entre migrantes procedentes de los Dardanelos y de Esmirna, o entre salonicenses y búlgaros), poco a poco se va produciendo un «process of ethnicization», entendido como un fenómeno sociológico que «may be defined as the amalgamation of petty identities into an overarching identity» (pág. 42), en este caso bajo etiquetas como «Oriental», «Levantine Jews» o «Levantine Sephardim», que engloban tanto a sefardíes como a *mizrahim*. Fruto de ello fue el surgimiento de asociaciones específicamente sefardíes, como la Salonician Brotherhood, fundada en Nueva York en 1915, que en 1921 cambió su nombre «to the more ethnically inclusive Sepharadic Brotherhood of America» (pág. 42). También se analizan brevemente en el capítulo la evolución del ladino en ese contexto, la situación específica de los judíos sirios y la percepción de los términos 'oriental' y 'levantino' entre los propios sefardíes y sirios (tocando aspectos como la resistencia a aceptar el término 'oriental' por la posible confusión con los inmigrantes del lejano Oriente) o la percepción externa por parte de los no judíos: «A 1914 article in *The World* identified these immigrants, who “come from Turkey, speak a mixture of Turkish and Spanish, and are Hebrews,” as “a very mixed type of Jew”» (pág. 48).

El segundo capítulo, «Hebrew with a Sephardic Accent. A test Case for Impact» (págs. 51-80) indaga sobre la posible influencia de la minoría sefardí en la implantación de la pronunciación sefardí del hebreo entre los judíos norteamericanos a partir de los años 10 del siglo XX.

Se analizan, entre otras cosas, la progresiva implantación de la enseñanza del hebreo en las escuelas judías por el método «natural» o de «hebreo en hebreo», en el cual se adoptó la pronunciación sefardí por considerarla más cercana a la original y más armoniosa y elegante; el distinto uso que a veces tuvieron la pronunciación sefardí y asquenazí del hebreo en las comunidades de Estados Unidos (por ejemplo, en algunas comunidades asquenazíes se adoptó la pronunciación sefardí para la enseñanza del hebreo como lengua secular, mientras se mantenía la pronunciación asquenazí en el culto sinagoga); y, sobre todo, la influencia de judíos de Palestina emigrados a Estados Unidos en los años 10 y 20, entre ellos algunos notables líderes e intelectuales sionistas como David Ben Gurion, Yitzhak Ben-Zvi, Eliezer Ben Yehuda y su hijo Itamar Ben-Avi (que habían sido expulsados por las autoridades otomanas en 1915). La conclusión es que la adopción de la pronunciación sefardí por parte de los judíos de Estados Unidos no se debe tanto a una hipotética influencia de la minoría sefardí, como a la de las organizaciones sionistas y de los judíos de Palestina: «Sephardic-inflected Hebrew gained ground in the United States thanks to Palestinian Jews, most of whom were Ashkenazic [...] The role of local Sephardim seems to have been secondary» (pág. 73).

El capítulo tercero, «East Meets West. Sephardic Strangers and Kin», págs. 81-107) trata de las dos comunidades sefardíes americanas, que desde un

punto de vista antropológico pueden considerarse como dos grupos subétnicos: los sefardíes occidentales asentados ya desde el siglo XVII («Western Sephardim») y los nuevos migrantes llegados a principios del siglo XX desde el Mediterráneo Oriental.

Los fundadores de las primeras comunidades sefardíes eran «descendants of Portuguese- and Spanish-speaking Iberian refugees who had immigrated to North America via Western Europe, the Caribbean, and South America» (pág. 81) y hacían gala de unos orígenes prestigiosos como descendientes de expulsados y perseguidos por la Inquisición (aunque, en realidad, en el siglo XX buena parte de los miembros de estas comunidades hispano-portuguesas no eran de origen europeo, sino sefardíes del Norte de África que migraron a América en el siglo XIX). Otra característica de los sefardíes occidentales en América «was their solid identification with the upper class» (pág. 83) y el hecho de que «[they] took great pride in their integration into Anglo-American society» (pág. 85). La congregación de más solera fue Shearith Israel (también conocida como The Spanish and Portuguese Synagogue), cuyos orígenes en Nueva York datan de 1654, de la cual dependían sociedades filantrópicas como The Spanish and Portuguese Sisterhood.

Ben-Ur analiza certeramente las dificultades de integración de los sefardíes orientales recién llegados en las preexistentes congregaciones de sefardíes occidentales, debido en parte a cuestiones de mentalidad y de clase social, pero también a razones lingüísticas (págs. 91-93) o las diferencias en el rito sinagoga (aunque unos y otros siguiesen la tradición sefardí, los de Oriente incluían en los oficios piyutim en ladino, por ejemplo). Se describen los intentos de unificación de sefar-

díes orientales, *mizrahim* y asquenazíes del Imperio otomano por medio de organizaciones seculares como la Federation of Sephardic Societies, fundada en 1912 (que luego tomó el nombre de American Sephardi Federation). Y, sobre todo, el esfuerzo por unificar los distintos ritos sefardíes a través de la iniciativa de David de Sola Pool y la Union of Sephardic Congregations in New York City, cuyo mayor logro fue la publicación en 1936 de un oracional en hebreo e inglés que se difundió no sólo en Estados Unidos, sino en otros países de Latinoamérica, Surinam, Brasil, los Balcanes y hasta la India, el Congo o Rodesia.

Si el capítulo tercero se dedica a los problemas de identidad entre sefardíes occidentales y orientales, el cuarto capítulo entra de lleno en los «Ashkenazic-Sephardic Encounters» (págs. 108-149); o, más bien, desencuentros, ya que en las primeras décadas del siglo XX el contacto entre unos y otros estuvo dominado por lo que Ben-Ur llama «Coethnic Recognition Failure», que define como «a person's denial of a fellow group member's common ethnicity due to mistaken identity» (pág. 108); es un fenómeno que puede darse en diversos contextos culturales (Ben-Ur ofrece algunos ejemplos), pero que en este caso se refiere a la dificultad de los judíos norteamericanos, de ascendencia mayoritariamente asquenazí, para reconocer como tales judíos a los sefardíes y orientales, ya que éstos no mostraban los rasgos que los asquenazíes consideraban signos identitarios judíos: «Levantine Jews, with their unfamiliar physiognomy, Mediterranean tongues, and distinct religious and social customs baffled their Ashkenazic brethren» (pág. 108). O, como señala con humor una de las informantes entrevistadas, Gloria

Ascher, «people who spoke something like Spanish instead of Yiddish and ate grape leaves instead of gefilte fish were simply not Jews!» (págs. 1-2). Sólo la progresiva integración de los sefardíes en organizaciones judías americanas y, sobre todo, los matrimonios entre sefardíes y asquenazíes a partir de la tercera generación de emigrantes han ido suavizando el desencuentro mutuo.

Esa falta de reconocimiento como judíos se hacía notar ya desde la llegada de los migrantes sefardíes y orientales a la isla de Ellis. Dado que los funcionarios de inmigración asquenazíes no eran capaces de identificarlos como judíos por su lengua o por sus apellidos, no les orientaban hacia la Hebrew Inmigrant Aid Society (HIAS), que era la organización de asistencia a los inmigrantes judíos, y en consecuencia los sefardíes y orientales no accedían al asesoramiento y apoyo que sí podían recibir los inmigrantes asquenazíes. Aunque a partir de 1911 se creó una sección de la HIAS llamada Oriental Bureau, destinada a recibir a los judíos procedentes de «Oriente» (lo cual abarcaba a sefardíes y *mizrahim*), el funcionamiento de este organismo fue intermitente, con interrupciones debidas a la falta de fondos económicos. Resulta significativo al respecto que, cuando en 1912 se publicó la *Guide to the United States for the Immigrant Alien* (una especie de vademecum para inmigrantes) las lenguas en que apareció fueron el italiano, el polaco, el yidish y el inglés, pero no había versión ni en ladino, ni en árabe, ni en griego, lenguas de más fácil acceso para los judíos orientales.

También los sefardíes se sintieron en un principio excluidos del movimiento sionista americano. La Federation of American Zionists (fundada en 1897 y que en 1915 contaba con más de cien or-

ganizaciones sionistas en Estados Unidos) no incluyó a ningún sefardí hasta que en 1915 se invitó a la Zionist Sepharadim Society de Nueva York a unirse; pero, aun así, los sefardíes siguieron sintiéndose un tanto marginados, entre otros motivos por razones lingüísticas, ya que las organizaciones sionistas americanas utilizaban en sus reuniones y publicaciones el yidish o el hebreo con pronunciación asquenazí.

Algo parecido sucedió hasta época reciente en el ámbito académico, donde los estudios sobre la historia y la cultura sefardíes han sido un tanto marginales. Ben-Ur señala, por ejemplo, que cuando en 1994 se creó el Center for Jewish History, no había en él ninguna organización sefardí: participaban el YIVO Institute (dedicado al estudio del yidish), el Leo Baeck Institute (sobre historia de los judíos en Alemania), la American Jewish Historical Society y el Yeshiva University Museum; sólo en 1998 se incorporó la American Sephardi Federation.

Especialmente interesante en este capítulo es el análisis del papel de la prensa periódica en relación con la identidad cultural sefardí. En págs. 126-139 ofrece algunos ejemplos de los estereotipos sobre sefardíes y asquenazíes difundidos en la cultura popular y los medios impresos; y en págs. 144-149 analiza la pervivencia de algunos mitos consecuencia de esa «coethnic recognition failure» hasta hoy, a partir de testimonios orales y de los medios de comunicación. Además, a lo largo de todo el capítulo se contempla el papel de la prensa en judeoespañol como instrumento de integración de los sefardíes en la sociedad norteamericana y como signo de identidad judía: «the Ladino press was an important medium through which Sephardim struggled to secure recognition as Jews by their coreligionists. Between 1910 and 1948 as many as nineteen Judeo-

Spanish periodicals appeared in the United States, all but two printed in New York» (pág. 111).

Uno de los más importantes periódicos en judeoespañol aljamiado, *La America*, editado en Nueva York por Moise Gadol entre 1910 y 1925 (al que Marc D. Angel dedicó un revelador estudio monográfico en 1982), no sólo ejerció una actividad didáctica, animando desde sus páginas a los sefardíes a aprender inglés y yidish como vía para conseguir empleo y publicando una serie de artículos en yidish y léxicos para la conversación en inglés, ladino y yidish, sino que sugería a los sefardíes que mostrasen a sus potenciales empleadores asquenazíes ejemplares de *La America* para convencerles de su condición de judíos: [los sefardíes] «were often able to convince incredulous employers of their Jewish identity “by showing our tabloid with [its] Hebrew letters,” peppered with announcements from the Ashkenazic Jewish press» (pág. 111). *La America* y otro periódico en judeoespañol aljamiado de Nueva York, *La Vara*, intervinieron en alguna ocasión para evitar in extremis la deportación de inmigrantes sefardíes: Ben-Ur cuenta, por ejemplo (págs. 23-24), el caso de Isaac Azriel, un salonicense de veinticuatro años que en 1915 se libró de ser deportado gracias a que escribió a *La América* contando su situación; había sabido de la existencia del periódico sefardí porque encontró casualmente un ejemplar tirado en la isla de Ellis.

El quinto capítulo del libro se dedica a «The Hispanic Embrace» (págs. 150-187), es decir, a las relaciones entre las comunidades sefardíes americanas y el mundo hispano, tanto de los hispanos de Estados Unidos como de España, incluyendo los departamentos de Hispanic Studies de algunas Universidades.

La similitud de sus respectivas lenguas facilitó el entendimiento mutuo entre hispanos y sefardíes. Ben-Ur presta especial atención a las relaciones entre sefardíes y puertorriqueños en Harlem en los años 10 y a la tendencia de los inmigrantes sefardíes a asentarse en ciudades con abundante población hispanohablante, como Los Angeles, porque la afinidad lingüística favorecía las relaciones con sus vecinos y, por tanto, su integración en la sociedad americana (págs. 152-158).

En este capítulo se dedica también un apartado a «Bridges to Spain» (págs. 158-178). Tras resumir brevemente la campaña de Angel Pulido, comenta una iniciativa de la embajada española en 1912 para repatriar sefardíes orientales de Nueva York a España y la reacción adversa del director de *La Vara*, Moise Gadol (pág. 160). Más interesante es el análisis que ofrece Ben-Ur del filosefardismo español en ámbitos académicos de Estados Unidos, y especialmente a la labor de Federico de Onís, profesor de la Universidad de Salamanca formado en el Centro de Estudios Históricos, que en 1916 se incorporó a la Columbia University para fomentar los estudios hispánicos. Onís impulsó la fundación del Instituto de las Españas (hoy Hispanic Institute), en el que creó en los años 20 una Sephardic Section para estudiar la cultura judeoespañola a través de proyectos de investigación y publicaciones sobre historia, literatura y folklore sefardíes; la sección, dirigida por Mair José Benardete, produjo varias tesis doctorales sobre la cultura sefardí de Estados Unidos y estimuló a varios estudiantes sefardíes a realizar investigaciones académicas sobre su propia cultura.

El capítulo sobre las relaciones de los sefardíes de Estados Unidos con la cultura hispánica incluye también un apar-

tado sobre «Masonic Connections: The La Fraternidad and Abravanel Lodges» (págs. 173-178), en el que se analiza la integración de sefardíes en logias masónicas de hispanos, y muy especialmente en La Fraternidad, la primera logia de hispanohablantes de Estados Unidos, hasta que en 1932 se funda la primera logia sefardí, Abravanel.

Se encuentran también en este capítulo algunas consideraciones sobre «The Crypto-Jewish Movement of the American Southwest» (págs. 178-182), es decir, sobre las comunidades de determinados estados de América (como Nuevo México u Oregón) formadas por quienes se proclaman criptojudíos, descendientes directos de los conversos perseguidos por la Inquisición. Un movimiento que investigadores como Judith Neulander consideran una «imagined community», un intento postmoderno de buscar la pureza étnica, o un criptojudaísmo «rediscovered or *reinvented* in the late twentieth century».

Para terminar, se dedican unas pocas páginas (182-187) a «The Arabic Embrace», es decir, a comparar las relaciones entre hispanos y sefardíes con las establecidas entre judíos *mizrahim* (especialmente judíos sirios) y árabes de Estados Unidos.

El capítulo de conclusiones «A View from the Margins» (págs. 188-192) incide en las ideas que constituyen la base epistemológica de esta interesante monografía (cómo esta «history from the margins can paint a more complete portrait of American Jewry», pág. 192) y recapitula sobre algunos de los motivos que pudieron causar la marginalidad de los sefardíes y orientales en el discurso historiográfico y en los estudios académicos sobre los judíos de Estados Unidos.

Se completa el volumen con un apén-

dice con estadísticas de población de judíos no asquenazíes en Estados Unidos desde antes de 1900 hasta 2004 (págs. 193-196), notas a los capítulos (págs. 199-295) y un índice que incluye nombres propios y temas (págs. 297-319).

Se trata, por tanto, de un libro fundamental para entender la presencia y participación de los sefardíes en la cultura judía norteamericana y en la historia de Estados Unidos, con un enfoque que integra los estudios históricos y la visión etnográfica y que será útil no sólo a los especialistas en cultura judía y sefardí, sino a todos los interesados en cuestiones como el estudio de las minorías culturales, las migraciones y la integración de los migrantes en sus países de acogida, o la visibilidad o invisibilidad de las minorías culturales y religiosas en la construcción de discursos históricos nacionales.

La única objeción que puede ponerse al libro se refiere al tratamiento de las fuentes en judeoespañol. Como viene siendo frecuente en estudios publicados en Estados Unidos en los últimos años, las citas de textos y testimonios sefardíes (citas de periódicos, de documentos en judeoespañol, de informantes entrevistados en trabajo de campo, etc.) se ofrecen al lector traducidas al inglés, sin dar el texto original en judeoespañol. Hubiera sido muy conveniente ofrecer los textos en su lengua original (aunque fuese, al menos, en nota), no sólo por razones de interés filológico, de rigor documental y de fidelidad a las fuentes, sino también como una forma de transmitir a los lectores uno de los elementos identitarios más característicamente sefardíes: el uso del judeoespañol o ladino.

Paloma DÍAZ-MAS
ILLA-CCHS, CSIC

Meritxell Blasco Orellana, Coloma Lleal Galcerán, José Ramón Magdalena Nom de Déu, Miguel Ángel Motis Dolader

Capítulos de la sisa del vino de la aljama judía de Zaragoza (1462-1466). Edición y estudio de tres manuscritos hebraicos y dos latinos del Archivo histórico de Protocolos de Zaragoza.

Zaragoza: Institución «Fernando el Católico» (CSIC), Excma. Diputación de Zaragoza, 2010 [*Fuentes históricas aragonesas*, 54], 175 págs.

Un siglo después que el Archivo histórico de Protocolos de Zaragoza se abriera a la investigación, sigue ofreciendo documentos de primer orden sobre la vida de los judíos en la ciudad.

El protocolo del notario Antón Maurán, del año 1465, ha conservado dos cuadernos y una hoja en lengua romance, escritos en letras hebreas cursivas. Un primer cuaderno contiene el pliego de condiciones del arriendo de la sisa del vino para el año vinícola que transcurriría entre el 26 de septiembre de 1462 y el 25 de septiembre de 1463. El segundo cuaderno contiene los capítulos del mismo arriendo, en este caso «a la gabella», entre las mismas fechas de 1464-1465. La hoja simple traslada la relación de 44 judíos de la ciudad que disponían de cargas de uvas para la producción de vino, en la temporada de 1465-1466.

La publicación de los tres manuscritos aljamiados se completa, en el libro que reseñamos, con dos instrumentos consignados en protocolos del propio notario Antón Maurán. Uno es el acta notarial del arriendo de 1464, por parte del pleno de la aljama, la cual integra, en letras latinas, los mismos capítulos que están, en letras hebreas,

en el segundo cuaderno aljamiado. El posterior documento transcrito es la sentencia arbitral dictada por Açach Cedosiello, en 1466, que resolvía las discordias surgidas, entre los arrendatarios, en la liquidación del ejercicio de 1464-1465.

Siendo ello así, el título del libro debe entenderse en forma algo diferente a como suena. No se trata de capítulos sobre la percepción de la sisa del vino, sino sobre su arriendo, y no contiene tales capítulos entre los años 1462 y 1466, sino los estipulados en 1462 y en 1464. Por otra parte, los adjetivos hebraico y latino no se refieren al idioma de los manuscritos editados, sino a su escritura. Todos los textos aquí editados están en romance. Uno latino, reproducido en el facsímil (pág. 171), no está transcrito.

La identidad de los responsables de cada apartado no ofrece dudas. La transcripción y la transliteración de los tres textos aljamiados están firmadas por los profesores Meritxell Blasco y José Ramón Magdalena (págs. 49-85, 109-129 y 131-135). La transcripción del acta notarial de 1464, en letras latinas, precedida de un análisis lingüístico, está firmada por la profesora Coloma Lleal (págs. 87-107). La transcripción de la sentencia arbitral de 1466, también en letras latinas, precedida de un estudio propio, más un estudio inicial sobre todo el conjunto, están firmados por el profesor Miguel Ángel Motis (págs. 7-47 y 137-152).

Los interesados por los textos aljamiados, entre los que se cuenta quien firma estas líneas, lamentamos que no se nos procure la reproducción facsimilar completa de los que aquí se publican. Hemos de contentarnos con el facsímil del segundo cuaderno, el de los capítulos del arriendo de 1464. Curiosamente, estos capítulos están repetidos hasta cuatro veces en el libro.

Primero, integrados en el acta notarial del arriendo, que comprende su 'lectura' coetánea, en letras latinas, consignada por el notario cristiano (págs. 93-105); luego, en la transcripción del cuaderno original aljamiado, en letras hebreas de imprenta (págs. pares entre la 110 y la 128), y su transliteración o 'lectura' en letras latinas (págs. nones entre la 111 y la 129); y, al fin, el facsímil del manuscrito en letras hebreas cursivas (págs. 155-172).

En cuanto al sistema de transcripción de los textos, los cuatro editores concuerdan en parte, y en parte difieren. Mantienen las líneas de los originales, las numeran en cada folio, no usan paréntesis curvos, y omiten casi todos los acentos. Discrepan en la puntuación. C. Lleal y M. A. Motis introducen comas y puntos. M. Blasco y J. R. Magdalena no puntúan los textos en letras hebreas, introducen comas y los dos puntos en las transliteraciones, pero no los puntos solos (si no es por inadvertencia, como en las págs. 51 y 113). C. Lleal y M. A. Motis colocan las tachaduras entre <>, las letras suculadas entre [], y los interlineados entre \ / . M. Blasco y J. R. Magdalena varían. En la transcripción de los capítulos de 1462, prescinden de los paréntesis angulares <>, y usan los paréntesis cuadrados [], tanto para indicar, al parecer, las tachaduras (págs. 50, 76 y 82), como para suplir letras o palabras (págs. 50, 72 y 82). En la transcripción de los capítulos de 1464, en cambio, no suplen letras, y colocan las tachaduras entre paréntesis cuadrados []. Olvidan señalar, sin embargo, que las lín. 4-8 del fol. 6v, pág. 122, están canceladas.

En las páginas introductorias se nos encarece que la edición de los textos aljamiados es «pulcra» (pág. 5). El facsímil, delator veraz, permite demostrar que la edición no alcanza un nivel satisfactorio.

Sometido a examen el primer folio (pág. 110), advertimos que קאפיטולוש debe ser קאפיטוליש (lín. 1), גאבילא debe ser גאביליה (lín. 2), ריל debe ser איל (lín. 5), גאבילה debe ser גאביליה (lín. 6), באשטאנמינט debe ser באשטאנמינט (lín. 6), פרינסיפיארה debe ser פרינסיפיאה (lín. 7), שלגונה debe ser אלגונה (lín. 12), שיאינדו debe ser שיינדו (lín. 14), y ביאיו debe ser ביאליו (lín. 16).

Se han omitido palabras, lo que arguye dejadez. Falta לי después del primer גובה (pág. 116, fol. 3v, lín. 12); פאגאר después de טינידו (pág. 116, fol. 3v, lín. 16); דיטו después del primer איל (pág. 120, fol. 5, lín. 15); פואדה después de נו (en la misma línea); y ני después de שישה (pág. 126, fol. 8, lín. 13). En los capítulos de 1462, se han omitido cinco líneas, si la numeración es correcta (pág. 58, fol. 143).

La transliteración o 'lectura' de las grafías hebreas también es mejorable. Los redactores de estos textos del siglo XV no alternaban, como los editores actuales, *capitulos* y *capitoles* (pág. 111, fol. 1, lín. 1; pág. 115, fol. 2v, lín. 16; pág. 125, fol. 7v, lín. 2 y 7); siempre escribían *capitoles*. Usaban, cuando convenía, el pronombre *otri*, como debe leerse en la pág. 112, fol. 1v, lín. 11; y pág. 126, fol. 8, lín. 11: אוטרי. Siendo tan fácil confundirlo con *otro*, se imponía doblar la atención. Aunque שינשי permita ser leído *sense* (pág. 63, fol. 146, lín. 3 y 12; fol. 147, lín. 2), debe transliterarse *sinse*. אינקורה no debe leerse *encurra* (pág. 61, fol. 145, lín. 3), sino *encorra*. Resulta chocante que, unas pocas páginas después que C. Lleal señale que la forma femenina de *vendedor* era *vendedera* (pág. 89), M. Blasco y J. R. Magdalena transliteran *vendedora* donde debían leer, precisamente, *vendedera* (וינדיירה: pág. 117, fol. 4, lín. 4; pág. 119, fol. 4v, lín. 14).

Las palabras hebreas de que están sembrados estos textos aljamiados, no han sido siempre bien traducidas. למטה no significa *hacia arriba* (pág. 53, fol. 136, lín. 1), sino *hacia abajo*. עשרה no significa *veinte* (pág. 67, fol. 150, lín. 13) sino *diez*. La cifra כא' no corresponde a 25, sino a 21 (pág. 51, fol. 135, lín. 5); תקי' no significa 400, sino 500 (pág. 55, fol. 139, lín. 11). מוסכמים, calificando a *adelantados*, no significa *aceptados*, sino *concordes* (pág. 73, fol. 157, lín. 6).

Otras traducciones, si bien pasables, no parecen las más apropiadas. La raíz hebrea נטך no dice relación a la pureza, sino a la idolatría. וינו טך no es *vino impuro* (pág. 53, fol. 137, lín. 8; pág. 61, fol. 145, lín. 2, y otros). Careciendo de traducción exacta, es preferible echar mano de eufemismos como *vedado* o *cristianego*, adaptándose a lo que expresan los mismos capítulos cuando interpretan el adjetivo (pág. 95, fol. 262r, lín. 9; pág. 127, fol. 8v, lín. 4). נאמן es un adjetivo de condición moral que no puede traducirse por el abstracto *crédito* (pág. 73, fol. 157, lín. 1), ni menos por *secretario* (pág. 75, fol. 158, lín. 11; pág. 77, fol. 159, lín. 3). יהי רצון no es un laico *Así sea!* (pág. 55, fol. 139, lín. 13), sino un religioso *Dios lo quiera!*

Los capítulos de 1464, a diferencia de los de 1462, reiteran que la aljama cede el cobro de la sisa del vino en arriendo «a la gabella». M. A. Motis y C. Lleal desconocen el significado de la expresión. Improvisan que se refiere al arriendo por vía de subasta (págs. 10 y 93), lo cual no se compagina con el hecho de que ambas series de capítulos presuponen que el arriendo va a ser cedido en subasta.

La lectura del «capítulo de no beber vino sino del gabellador», presente en el

arriendo de 1464 (pág. 111), y aún su mismo enunciado, es suficiente para deducir que gabella significa, aquí, monopolio. M. A. Motis comenta las dos series de capítulos como si fueran homólogas, pero una y otra parten de presupuestos muy distintos. Por los capítulos de 1462, la aljama cede en arriendo el cobro de la sisa del vino, y nada más. Por los de 1464, junto con el cobro de la sisa, cede en arriendo la exclusiva de la comercialización del vino judiego.

Los autores del libro no han coordinado sus trabajos. Según M. Blasco y J. R. Magdalena, שליח significa, unas veces *mensajero* (pág. 53, fol. 136, lín. 13 y 14; pág. 117, fol. 3v, lín. 19) y otras *emisario* (pág. 69, fol. 151, lín. 13 y 19; pág. 119, fol. 4v, lín. 1). Según M. A. Motis, significa *alguacil* (pág. 21), y según C. Lleal, nada menos que *merino* (págs. 87 y 88). Para el notario del siglo xv, mejor informado, significaba *nuncio* (pág. 92, fol. 259r, lín. 32).

M. A. Motis se preocupa por citar publicaciones propias –las cita más de cuarenta veces–, pero se inhibe ante el problema que los personajes que él designa como *Jucé Trigo*, *Rumí Abenlopiel* y *David Rodrich* (pág. 35), sus colegas hebraístas los interpreten como *Josef Qimhí*, *Tobí ben Lobell* y *don Rodrich* (pág. 133). A estas alturas, parece imposible que alguien confunda el oficio real de comisario de las aljamas de judíos y moros de Zaragoza, con un comisario de la sisa (págs. 17 y 22), designado por los adelantados de la aljama (pág. 47), y suponga, encima, que podía haber más de uno (pág. 16).

Jaume RIERA I SANS
Barcelona

**Concepción Castillo Castillo y
Miguel Pérez Fernández**

Tradiciones populares judías y musulmanas. Adán – Abraham – Moisés
(Prólogo de Emilio de Santiago)

Estella: Verbo Divino, 2009, 340 págs.

Este nuevo libro de la editorial Verbo Divino es el resultado de la experiencia docente compartida por dos grandes especialistas en las literaturas bíblicas y coránicas, profesores ambos de la Universidad de Granada, en un curso de Master sobre «Biblia y Corán».

A pesar de las grandes diferencias de tipo histórico o literario que se dan entre estos dos libros, hay una coincidencia que los autores ponen de relieve: la creencia por parte de judíos y musulmanes de que las dos obras son la expresión de la Palabra del mismo Dios, que se revela de este modo al creyente en unos libros, que por ser de inspiración divina, son sagrados; y como señalan los autores: «más allá de todas las diferencias, el hombre religioso es siempre el mismo: abierto al Dios Compasivo y Misericordioso y, por ello mismo, abierto a sus hermanos» (pág. 26).

Los personajes protagonistas seleccionados son Adán, Abraham y Moisés, tres personajes tipo que simbolizan tres estadios sucesivos en la formación de la fe monoteísta: la figura de Adán, el «padre de la humanidad», nos instruye sobre la creación y el Creador, sobre el origen divino del hombre y su caída tras el pecado; Abraham, «el hombre fiel», «el amigo de Dios», descubre al verdadero y único Dios y ejemplifica el seguimiento confiado del creyente; Moisés, «nuestro maestro», enseña a sus gentes las leyes y preceptos que han de regir las relaciones

con ese Dios único, cuyo nombre le ha sido revelado a él, para convertirse en el único pueblo elegido por Dios.

Los tres personajes tienen un desarrollo narrativo muy importante en la Biblia y, aunque en el Corán no se da un relato continuado de su historia, su presencia es también significativa. Pero ni la Biblia ni el Corán agotan los perfiles biográficos de ninguno de ellos ni sacian la curiosidad de lectores y creyentes que, desde muy antiguo, han encontrado en leyendas e historias populares, transmitidas oralmente, un complemento a los relatos canónicos. Las literaturas tradicionales, tanto judías como musulmanas, han recogido, fijado y transmitido estos relatos, de los que los autores del libro han hecho una selección en torno a los temas y motivos más señalados en las dos tradiciones.

El libro está, por tanto, estructurado en dos partes muy bien equilibradas, la primera, dedicada a las tradiciones judías (págs. 43-169), a cargo de Miguel Pérez, y la segunda, dedicada a las tradiciones musulmanas (págs. 173-293), a cargo de Concepción Castillo.

Además, al final del libro, se ofrece un Anexo (págs. 297-310) en el que Miguel Pérez expone, de forma breve y circunscrita al Nuevo Testamento, las tradiciones cristianas sobre estos tres personajes. Concluye que, frente al tono popular e inocente de las tradiciones judías y musulmanas, «los textos neotestamentarios son altamente teológicos».

En la Introducción (págs. 21-40) los autores explican el plan del libro y justifican la selección que han tenido que hacer por la abundancia de materiales; y así, partiendo de determinadas características del personaje en los textos canónicos, presentan las tradiciones para-

lelas en la literatura popular de las dos religiones. En el epígrafe III. Naturaleza de las fuentes, explican y presentan, de forma concisa y clara, el rico corpus de literatura tradicional judía y musulmana del que se han servido.

Aunque no es la pretensión de sus autores hacer un estudio comparativo de los tres personajes en las dos tradiciones, éste surge fácilmente de la lectura en paralelo de cada uno de los personajes. Así, por ejemplo, en los relatos sobre Adán, se perciben muchas semejanzas entre las dos tradiciones, como la envidia que su creación provoca entre los ángeles, o la descripción de la lujosa ceremonia de bodas de Adán y Eva, pero también el tratamiento de algunos motivos de manera muy diferente, como la entrada del alma en el hombre que recogen las fuentes musulmanas y sobre todo, la inferioridad de la mujer tras el pecado, en estas mismas fuentes. Es significativo que mientras a Adán se le imponen diez penas por su pecado, Eva cargará con otras quince más, entre las cuales, la de estar sometida al hombre (no sólo a su marido) y poseer menos inteligencia y religiosidad que él.

En los relatos de Abraham, hay grandes semejanzas en las leyendas relacionadas con su nacimiento y su ocultación, con su lucha contra la idolatría, o en sus relaciones con sus mujeres e hijos, pero las fuentes tradicionales musulmanas destacan su papel como constructor de la Casa (Kaaba), junto con su hijo Ismael, e incluso el de fundador del rito de la peregrinación tal y como, todavía hoy, observan los musulmanes.

El personaje de Moisés es el que más desarrollo narrativo tiene en los textos canónicos; ya en la Biblia, su biografía tiene tintes legendarios que las tradicio-

nes populares judías seguirán ampliando; el Corán sigue bastante fielmente el relato bíblico, e incluso lo amplía en algunos casos; especialmente llamativo es el episodio del viaje por mar con Josué y un personaje misterioso, un piadoso, al que la tradición dará el nombre de Jadir. Sus extrañas acciones enseñan a Moisés, y al hombre en general, a no sacar conclusiones precipitadas y, en definitiva, a confiar plenamente en Dios sin juzgar ni poner en cuestión su obrar.

Completan la obra un Índice de citas bíblicas y coránicas, una Guía de transmisores de la tradición, un Glosario de términos árabes y hebreos y un apartado que recoge Fuentes y Bibliografía.

El libro es recomendable, en mi opinión, por muchos motivos: desde el punto de vista metodológico, está muy bien organizado; la caracterización de las fuentes es clara y concisa; la selección de textos es muy acertada, y la traducción que han llevado a cabo, adaptando su lengua y estilo a nuestra época, permite una lectura fácil y agradable; la inclusión de notas explicativas sobre algunos términos o personajes secundarios, junto con el glosario final, facilitan mucho la comprensión de los textos a los lectores no especializados en las literaturas árabe o hebrea.

Es un libro dirigido, por tanto, a un público amplio y no necesariamente especializado, que puede disfrutar, simplemente, con la lectura de sus textos y, como señalan los propios autores, «encontrar un sentimiento común en la religiosidad de judíos y musulmanes».

Amparo ALBA CECILIA

Universidad Complutense de Madrid

**Alexander Fidora, Mauro Zonta
(edició a cura de)**

Vicente Ferrer, *Quaestio de unitate universalis*. מאמר נכבד בכלל (*Ma'amar nikhbad ba-kolel*). Text llatí i versió hebrea medieval amb traduccions catalana i anglesa. En col·laboració amb Josep Batalla y Robert D. Hughes.

Santa Coloma de Queralt: Universitat Autònoma de Barcelona, Obrador Edèndum, Universitat Rovira i Virgili, 2010, 367 pàgs.

La actividad intelectual en los territorios de habla catalana durante los siglos XIV y XV fue muy fructífera. Durante este período las autoridades civiles y eclesiásticas locales fundaron centros de estudios superiores, como por ejemplo, el *Studium generale* de Lérida (1300), la Universidad de Perpignan (1350), el *Studium generale* Luliano en Palma de Mallorca (1483), y la Universidad de Valencia (1499). Algunos de sus maestros, fueron discípulos directos de Duns Escoto, como el franciscano aragonés Antonio Andrés (1280-1320); otros se habían formado en el ambiente intelectual del tomismo incipiente, como el valenciano Vicente Ferrer (1350-1419) y el gerundense Nicolás Eimeric (Nicolau Aymerich 1316-1339). Algunos de ellos desarrollaron las *formalitates* escotistas, como los franciscanos Pedro Tomás (Pere Tomàs 1280-1340) y Guillem Rubio (fl. 1330); otros, en fin, fueron discípulos directos de Godofredo de Fontaines, como el carmelita rosellonés Guiu de Terrena (fl. 1326). Todos ellos, autores valiosos que fueron en su tiempo capaces de intervenir en los grandes debates de la época sobre cuestiones filosóficas, la especulación física o la teología.

Sin embargo, sus escritos han permanecido en gran parte inéditos, muy pocos han sido sometidos a una edición crítica y prácticamente ninguno ha sido traducido ni anotado. Un equipo editorial de reconocidos investigadores dirigido por Alexander Fidora, profesor de la Institución Catalana de Investigación y Estudios Avanzados (ICREA) y asociado a la Universitat Autònoma de Barcelona, se han propuesto publicar en la colección editorial *Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae*, aquellos textos de los siglos XIV y XV, inéditos o muy poco estudiados hasta ahora, con el fin de dar a conocer el patrimonio intelectual de los pensadores que con sus enseñanzas influyeron notablemente en la vida cultural de los países de habla catalana durante el período bajomedieval.

El primer libro de la colección, que aquí reseñamos, lo coeditan la Universidad Autònoma de Barcelona, la editorial Obrador Edèndum y la Universidad Rovira i Virgili, y esta dedicado al estudio de un texto filosófico del famoso predicador valenciano Vicente Ferrer, la *Quaestio de unitate universalis*, cuya edición consta de dos partes, precedidas por una amplia introducción en catalán y en inglés de Alexander Fidora (págs. 15-77). La primera parte (págs. 84-170) contiene la edición revisada del texto en latín de la *Quaestio de unitate universalis* (Ms. Viena, Dominikanerkloster 49/271, fols. 237r-241v [siglo xv]), acompañada asimismo de las respectivas traducciones al catalán y al inglés convenientemente anotadas para facilitar la comprensión del lector no especialista en filosofía medieval. Josep M. Llobet contribuyó a la revisión del texto latino de la *Quaestio*. Josep Batalla, de los promotores de la *Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae* se ha encargado de la traducción al catalán

del texto en latín y de preparar las anotaciones y Alexander Fidora coordinó y revisó las traducciones y las anotaciones. La segunda parte (págs. 171-354) contiene la versión hebrea del texto de Vicente Ferrer sobre la unidad del universal מאמר נכבד בכלל (*Tractatus sollemnis de universali*) realizada por el judío aragonés Eli Hábillo, traductor de obras de filosofía del latín al hebreo, en la segunda mitad del siglo XV. Mauro Zonta ha sido el encargado de la edición del texto hebreo, de la reconstrucción del texto en latín que sirvió de base y de la correspondiente traducción del hebreo al inglés que la acompaña (págs. 307-354). Cierran la cuidada y minuciosa edición, el glosario de términos latinos contenidos en el texto y sus correspondientes en hebreo (págs. 355-357), y los debidos e indispensables índices de autores y del léxico citados (págs. 359-367).

La edición del texto revela una faceta desconocida de Vicente Ferrer: su pensamiento filosófico. Indudablemente, este aspecto quedó eclipsado por sus labores de predicador incansable, de pacificador político, de santo taumaturgo, etcétera. Muy poco se suele tener en cuenta que solo un año después de haber ingresado en la orden de predicadores en el convento de Valencia (1367), comenzó a recibir una sólida y profunda formación intelectual en filosofía y teología escolástica. Su rendimiento en estas materias debió haber sido muy patente ya que fue nombrado lector de lógica en el *Studium generale* de Lérida y de filosofía en el de Barcelona y durante su docencia filosófica dedicó un trabajo a la metafísica u ontología (la *Quaestio de unitate universalis*) de la que se ocupa la presente edición, otro a la lógica-semántica (*Tractatus de suppositionibus*), así como unos apuntes sobre la *Summa theologica* de Tomás de Aquino.

El opúsculo ontológico sobre la *Quaestio* le sirve a Vicente Ferrer para ubicar y fundar el estudio de la lógica, ya que versa sobre el problema ontológico de los universales, que está muy conectado con la lógica, pues trata del *status* metafísico de los conceptos o ideas, los cuales forman el «material» de la argumentación ya que el universal metafísico fundamenta al universal lógico, que es una reflexión sobre aquél, sacando las estructuras del pensamiento. De acuerdo con ello, el problema de los universales es el tema metafísico que más importancia y consecuencias tiene para la lógica, ya que desentraña el *status* ontológico de las entidades lógicas mismas y además permite hacer la transición de la metafísica a la lógica, mostrando su estrecha vinculación.

Esta vinculación se ve en que, después de estudiar ontológicamente el problema de los universales, resulta muy clarificado lo que constituye el objeto de la lógica misma: el ente de razón, según sus diversas modalidades (género, diferencia, especie, etcétera). Esto es lo que aborda Vicente Ferrer en una cuestión dedicada a discutir la base ontológica de la lógica: el problema de los universales. Después de ello se estará en óptimas condiciones para acceder al estudio de la lógica. Pero también nos muestra la edición del texto mucho del pensamiento metafísico suyo, ya que en este complicado problema se entrecruzan las principales nociones ontológicas, como son las de potencia y acto esencia y existencia, materia y forma, cuya estructura o naturaleza se nos manifiesta en la función que desempeñan en la solución teórica de este arduo problema. Por eso el problema de los universales, tratado por Vicente Ferrer, nos ofrece el núcleo esencial de su metafísica y nos prepara a su lógica.

Tal y como se desprende del texto editado Vicente Ferrer sigue puntualmente el procedimiento escolástico de la *quaestio*. Primeramente plantea con toda claridad el objeto de la cuestión, esto es, el problema preciso que va a debatir: los universales (págs. 85-98, 141-148). En segundo lugar, expone argumentos que apoyarían lo contrario de lo que él desea sostener, es decir dificultades u objeciones. Con eso se sabe qué es lo que no defiende, para obtener, por oposición, la tesis que hace suya y que defenderá con otros argumentos (págs. 99-116, 149-158). En tercer lugar, expone argumentos que van en contra de la tesis de sus opositores, y, por lo mismo, que desacreditarán lo que va en contra de su propia tesis y que apoyarán a la que él sostiene (págs. 117-120, 159-160). En cuarto lugar, expone su propia tesis o solución. Seguidamente, añade los argumentos que la prueban respondiendo a cada una de las objeciones que se puso en un principio; para ello le dedica a cada una un argumento en el que la deshace (págs. 21-139, 161-170). La *Quaestio* de Vicente Ferrer es un buen ejemplo de este género y nos muestra lo riguroso y exigente que era el método dialógico en la discusión en los escolásticos; el lector queda bien impresionado del rigor lógico y la excelente atención que se daba al trasiego racional en las comunidades científico-filosóficas de esa época.

El problema de los universales es el de qué corresponde a las expresiones generales de definición, de clasificación, y de enunciación; si se dice que no les corresponde nada en la realidad y que son meros nombres, se está en la línea o escuela nominalista, la cual se da con varios matices; si se dice que les corresponde algo en la realidad, se entra

en la escuela realista, también con varios matices. De entre esos matices de la última escuela, pueden destacarse dos principales: el realismo platónico, que también ha sido llamado realismo exagerado o realismo extremo, y el realismo aristotélico, que también ha sido llamado realismo moderado. En el realismo platónico se sostiene que el universal es una naturaleza, forma o idea que subsiste por sí misma independientemente de los individuos a los que se aplica. En el realismo aristotélico o moderado se sostiene que el universal existe en los individuos; es decir, lo único que existe de suyo son los individuos, pero el universal está en ellos como una naturaleza, esencia o forma que, por acto, es individual en cada uno y, en potencia, universal en todos ellos, pero sólo llega a ser universal por obra del intelecto, que abstrae esa naturaleza de los individuos mismos. Por ello, según el realismo moderado, se dice que el universal está materialmente (esto es, fundamentalmente o con fundamento) en los individuos, y formalmente (o propiamente) sólo en el intelecto. Vicente Ferrer, que dice seguir en todo a Tomás de Aquino, adopta y defiende el realismo aristotélico o moderado, que fue también el del Aquinense.

Comienza su *Quaestio* planteando cuidadosamente el problema. Para que quede bien claro, define primero lo que es el universal, y dice: «es la naturaleza que tiene unidad respecto de muchas cosas e independientemente de ellas (*de multis et preter multa*)». La universalidad es una cierta unidad que se da en la naturaleza relacionada con los individuos; por ello lo principal del universal es esa unidad. De abordar ese problema resultarían profundas consecuencias en la ontología de Vicente Ferrer que, como

es previsible, trata de seguir la de Tomás de Aquino. En otras palabras, pretenderá ser una metafísica aristotélica centrada en la realidad de la substancia individual (o primera) y que relegará a entes de razón todas las substancias segundas o universales. Sólo el individuo es real, como quería Aristóteles contra Platón, el universal está fundado en lo real pero es obra del intelecto; los nominalistas ni siquiera le concedían esa fundamentación real en las cosas, reduciéndolos a meros nombres. Vicente Ferrer se pregunta, pues, si esa unidad de la naturaleza universal se da en la realidad o sólo por obra del intelecto. Este es su planteamiento del problema.

Al problema, tal como quedó planteado, Vicente Ferrer responde negativamente. Su tesis o conclusión es que la unidad de la naturaleza universal, respecto de los individuos y sin los individuos, no es real. Para que se entienda el sentido de su tesis, explica lo que es *unidad real*, a fin de diferenciarla de la *unidad de razón* o meramente intelectual: «Se llama “unidad real” a aquella que compete a una cosa en el ser real por su naturaleza, y no en cuanto tiene ser en el intelecto». Por lo tanto, la unidad de razón será aquella que sólo compete a la cosa en cuanto pensada, o en cuanto tiene ser en el intelecto.

En efecto, su negación de la unidad real implica que sólo les concede unidad de razón. Esto conlleva el que sólo les concede realidad potencial en los individuos, no unidad actual. Y esta distinción implica a su vez la doctrina tomista relativa al acto y la potencia, según la cual el acto es la perfección de la potencia y la potencia es la limitación del acto. Asimismo, esto se refleja en la relación entre esencia y existencia (o *esse*), que sólo se identifican en Dios

por ser Él la perfección suma, y en cambio, ya que las criaturas son imperfectas y limitadas, en ellas esencia y existencia se distinguen realmente. Y también esto repercute en la relación entre materia y forma ya que, según el tomismo, la forma da la perfección específica y la materia da la limitación o delimitación, por lo cual la individuación tiene que venir en la línea del dominico valenciano.

No es de extrañar pues que el tratamiento de de Vicente Ferrer del problema ontológico de los universales fuera traducido por Eli Håbillo al hebreo. Durante la Baja Edad Media el estudio de la Lógica llegó a ser parte integral de la formación de los médicos medievales, por lo que es muy comprensible la difusión de ciertos textos de Lógica que fueron traducidos al hebreo, tanto en Aragón como en Castilla, en vista de la creciente valoración de los judíos por la medicina escolástica como un medio para ejercer la medicina, así como un modelo intelectual a imitar. Estos requerimientos indudablemente promovieron el estudio de determinados aspectos de la lógica escolástica, que a partir del siglo XIV se convirtió en indispensable para los médicos judíos que tenían interés en ser reconocidos por parte de las autoridades cristianas. Por esta razón vieron la necesidad de estudiar el método escolástico basado en la *quaestio* y la *disputatio* y el uso del razonamiento dialéctico para poder garantizar necesariamente conclusiones verdaderas. Es más, para conseguir su licencia en Provenza y Aragón, debían aprobar el examen de un tribunal mixto compuesto por miembros judíos y cristianos que solían seleccionar a los candidatos por medio del ritual escolástico de *questiones et responsiones, disputationes, rationes et argumentationes*. Este examen

además de dar conformidad a la aculturación de los candidatos judíos, les garantizaba el reconocimiento profesional por parte de las autoridades cristianas, de ahí que con este u otros objetivos más (que en otro lugar hemos expuesto) no solo se traduce el tratado de Vicente Ferrer sino que autores hispanohebreos incluyen secciones de Lógica en sus enciclopedias hebreas; utilizan los libros del *Organon* y se traducen también al hebreo los comentarios de Alfārābī y Averroes, y estos supercomentarios al modo de Yosef Caspí en su *Šeror ha-kesef* se incluyen en compendios de lógica en hebreo. Se traduce también el tratado de lógica de Al-Ghazzālī, *Maqāsid al-Falāsifa* ('Intenciones de los filósofos') y toda la sección de Lógica en la obra de Falaquera *Rešit Hoḡmah* no deja de ser más que una mera traducción del *Iḥsa al-'ulūm* de Alfārābī. Incluso se llevan a cabo también algunas traducciones al hebreo del tratado *Summulae Logicales* de Petrus Hispanus.

No quisiéramos poner fin a esta breve reseña sin felicitar a los editores por la magnífica edición, seria y rigurosamente presentada, que consideramos imprescindible para un conocimiento adecuado y sin simplismos al uso, de la notable manera de proceder que seguían los escolásticos: la *quaestio* o disputa, y los argumentos con los que Vicente Ferrer reflexiona de manera sutil y concisa sobre el estatus ontológico de los universales. Tras el brillante estreno del presente volumen nuestros augurios a la *Bibliotheca Philosophica Medii Aevi Cataloniae* para los mayores éxitos en los siguientes.

Moisés ORFALI
Bar-Ilan University

Javier García Gibert

La «humanitas» hispana: Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro

Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010 [*Acta Salmanticensia: Estudios filológicos*, 327], 239 págs.

García Gibert entiende el término latino *humanitas* como sinónimo de lo que él llama «viejo humanismo», concepto que expone y defiende en otro libro del mismo año¹ y cuya definición repite en éste (pág. 11): «entendemos por *humanismo* la tradición de una larga sabiduría, vertida por escrito, que tiene sus orígenes en la cultura grecolatina y en el posterior elemento catalizador cristiano y cuyo propósito no es otro que el ennoblecimiento armónico del ser humano en sus facetas ética y estética, existencial y espiritual». Volveré más adelante sobre esta definición.

La obra se plantea como un «recorrido sintomático» (pág. 10) por la «*humanitas* hispana» desde el último tercio del siglo XV hasta mediados del siglo XVII, con el objeto de constatar hasta qué punto la producción intelectual de ese período fue fiel a las directrices del «viejo humanismo» así definido, en concreto la producción más estrictamente literaria y escrita en castellano. En un primer capítulo («Cuestiones previas: los dos escollos», págs. 13-26), el autor desarrolla algunas consideraciones sobre su concepción del humanismo y su aplicación al caso español; sobre algunas de las mismas volveré también más adelante.

Los capítulos restantes desarrollan un recorrido cronológico por autores y obras. El segundo capítulo («Instinto

y sensibilidad humanísticos en el siglo XV», págs. 27-56) trata en especial sobre el Marqués de Santillana, el tema de las armas y las letras en el siglo XV, las *Coplas* de Jorge Manrique y *La Celestina*. El capítulo tercero («Singularidad del humanismo español renacentista», págs. 57-92) se centra en el siglo XVI y toca los temas de la Biblia Políglota Complutense, los debates sobre la legitimidad de la conquista española del Nuevo Mundo, la actividad de humanistas como Juan de Maldonado y Juan Lorenzo Palmireno, el humanismo «divulgativo» y el caso de Antonio de Guevara, la aspiración «popular» pero no «vulgar» de los autores de la época, las novelas *El Lazarillo de Tormes* y *El Abencerraje*, la mística de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, y la obra de Luis de León.

El capítulo cuarto («Humanismo y Contrarreforma», págs. 93-138) aborda el tema de la influencia de la Contrarreforma en la literatura española de la segunda mitad del siglo XVI en adelante, para concluir que el efecto de ésta fue incluso beneficioso para la preservación del «viejo humanismo», en relación con aspectos esenciales del mismo tales como la defensa del libre albedrío o la concepción de la *miseria hominis*. Estos temas se ejemplifican con la obra de Calderón de la Barca y de otros autores. El breve capítulo quinto («El humanismo español y la crisis epistemológica del siglo XVII», págs. 139-153) se refiere al clima contrarreformista español en relación con la conocida crisis intelectual que afectó a Europa durante el siglo XVII: dado el desinterés por la verdad «científica» del genuino humanismo (de acuerdo con la concepción de García Gibert), un desinterés que se habría visto favo-

recido por las directrices ideológicas de la Contrarreforma, tal crisis no habría tenido efecto en España, donde se habría optado, a contracorriente, por una «noble vía muerta» en materia epistemológica.

Por último, el capítulo sexto («Aproximaciones finales: el viejo humanismo en tres grandes literatos del período barroco», págs. 155-225) ejemplifica la argumentación desarrollada en los capítulos anteriores con algunos aspectos de la obra de tres cimas de la literatura barroca española: Miguel de Cervantes (en concreto, el tema del libre albedrío y el motivo del abrazo en su obra), Francisco de Quevedo y su soneto *Retirado en la paz de estos desiertos*, y Baltasar Gracián, cuya obra constituye para García Gibert «la última *paidéia* humanista a la antigua usanza que se dio en Europa» (pág. 225). Cierra el libro una bibliografía de obras citadas y un índice onomástico.

En cuanto a la producción, es muy esmerada la edición del texto castellano, sin apenas erratas; no lo es tanto, sin embargo, el cuidado de las citas latinas.

La obra tiene el mérito de abordar de manera unitaria y coherente, y al mismo tiempo breve, la rica historia de la literatura española del Siglo de Oro, encuadrándola con acierto en la tradición del humanismo, la actitud intelectual que encauzó la historia del pensamiento europeo moderno. Sin embargo, cuando se trata de caracterizar el trasfondo general ante el que se presenta el caso concreto de España, es posible que el libro no haga del todo justicia a la amplitud y la profundidad de dicha tradición humanística en su conjunto. A este respecto me gustaría añadir algu-

nas observaciones, que no afectan a la calidad del núcleo temático de la obra.

García Gibert entiende que un «escollo filológico» (págs. 21-26), consistente en el prejuicio de considerar el conocimiento del griego y la expresión en latín como rasgos sustanciales de lo humanístico, habría impedido a muchos estudiosos (entre ellos al profesor Luis Gil) apreciar la grandeza del humanismo español, dado que éste habría brillado mucho más en la producción vernácula. Ahora bien, aunque la expresión generalmente vernácula del humanismo español pueda considerarse en efecto meritoria, la insistencia con la que García Gibert menciona lo «erudito» del uso de la lengua latina puede inducir al lector a no valorar adecuadamente la importancia nuclear que de hecho tuvo la comunicación en latín para el desarrollo del humanismo. Por una parte, habrían podido ejercer sin duda poca influencia en España las fundamentales obras, por ejemplo, de Desiderio Erasmo y de Justo Lipsio, si hubieran estado escritas en neerlandés y no en latín (Lipsio, por cierto, era flamenco y no holandés, como se afirma en la pág. 117). A la inversa, parece muy razonable considerar que el humanismo español habría podido ejercer una influencia mayor en Europa si se hubiera expresado más a menudo en latín. A este respecto cabe mencionar, como anécdota significativa, las traducciones al latín que hizo de *La Celestina* y de *Diana enamorada* el alemán Kaspar von Barth en 1624 y 1625 (teniendo en cuenta casos como éstos también habría que matizar la opinión de García Gibert, en la pág. 142, de que una traducción latina de Homero resultaba anacrónica a principios del siglo XVII).

Por otra parte, también es sabido

que la lengua latina moduló decisivamente el registro literario vernáculo. No cabe dudar en general del conocimiento del latín de los escritores españoles, incluso a menudo de su actividad «filológica» (como en el notable caso de Francisco de Quevedo): incluso parece acertada la intuición del profesor IJsewijn de que el aprendizaje del latín debió de tener mucho que ver con la calidad de la producción poética en español de autores como Garcilaso de la Vega o Luis de León².

Otras matizaciones pueden hacerse sobre la concepción de García Gibert acerca de las relaciones entre la «nueva ciencia» del siglo XVII y el humanismo. El autor entiende como humanismo genuino, según la definición reproducida al principio, aquel «cuyo propósito no es otro que el ennoblecimiento armónico del ser humano en sus facetas ética y estética, existencial y espiritual». Sin negar la validez de esta descripción, parecería preferible definir el humanismo atendiendo al conocido lema de Erasmo (*ad fontes*) y presentarlo como una aspiración a restituir la sabiduría humana a partir de las fuentes antiguas (griegas, latinas y bíblicas): esta sabiduría del ser humano se refiere a sí mismo, como enfatiza García Gibert, pero también a Dios y al mundo, cuyo conocimiento también habría de «ennoblecere» al ser humano en no pequeña medida. Una definición en esa línea es por ejemplo la adoptada recientemente por el profesor Magne Sæbø³, quien al tratar sobre el humanismo incluye a autores como René Descartes y Galileo Galilei, a los que precisamente García Gibert pone como ejemplos de la «disolución» del humanismo. Por mencionar sólo un dato ilustrativo, de entre los muchos posibles, sobre la nada tajante

separación entre la «nueva ciencia» y la tradición humanística, puede tenerse en cuenta que desde hace algunas décadas despiertan un considerable interés los trabajos teológicos inéditos de Isaac Newton, en los que éste muestra una absorbente dedicación a «las lenguas muertas», «el saber antiguo», «la pureza del cristianismo original» o «la exégesis de la vieja Patrística», temas que García Gibert considera intereses del «verdadero humanismo» (pág. 151). En definitiva, la relación entre el humanismo y la «nueva ciencia» del siglo XVII no se deja describir en unos términos de oposición tan claros y esquemáticos como los que parece que se adoptan en esta obra.

Podrían añadirse también algunos matices sobre el tratamiento que recibe en el libro la tradición textual grecolatina, pilar del humanismo junto con la tradición bíblica (de esta última se ocupa el propio García Gibert en un libro anterior)⁴. De la legión de autores de la Antigüedad griega y latina que fueron leídos y bien conocidos por los escritores españoles del Siglo de Oro, en el índice onomástico figuran unos treinta, la mitad de ellos mencionados sólo una o dos veces y más bien a título de inventario. Por supuesto en modo alguno cabe exigir exhaustividad en este punto, pues el libro no se plantea estrictamente como un estudio de tradición, pero en él se encuentran algunas afirmaciones sobre tradición quizá algo precipitadas. Así parece la afirmación de que Catulo no fue uno de los «verdaderos puntales poéticos del pensamiento humanista» (pág. 80), pese a que es un poeta al que por ejemplo Quevedo tradujo y conoció bien⁵, y cuya presencia podría defenderse precisamente en el soneto quevediano que comenta García Gibert

(págs. 182-201), en el verso *con pocos pero doctos libros juntos*: recuérdense las alabadas *tribus chartis... doctis* de Catulo 1, 6-7, uno de los más conocidos pronunciamientos de la tradición helenística sobre la necesaria brevedad y elaboración de la obra literaria, tan productiva en la poesía latina clásica. Por citar algún otro ejemplo, tampoco se menciona en el libro a Petronio, y apenas a Apuleyo; sin embargo, el influjo directo de los dos «novelistas» latinos se hace notar en un hermoso pasaje del *Persiles* cervantino (3, 17), y la obra del segundo de ellos probablemente está más presente en Cervantes de lo que por regla general se considera⁶.

Por último, podrían albergarse algunas reservas ante las frecuentes referencias al «alma española», la «singularidad hispánica», etcétera. En varios casos parecería más fructífero adoptar una perspectiva menos «nacional». Así ocurre con el humanista valenciano de origen judío Juan Luis Vives, a quien se suele considerar en el mismo grupo que el holandés Erasmo de Rotterdam, el inglés Tomás Moro y el francés Guillaume Budé: Vives (cuya lengua materna muy probablemente no era el castellano, y cuya obra conservada está escrita por entero en latín), abandonó España cuando todavía era un adolescente, se formó en París y pasó la mayor parte de su vida en Flandes, donde murió. El gran hebraísta extremeño, Benito Arias Montano, cuya obra y cuya espiritualidad se vio especialmente influida por su entorno flamenco de Amberes, constituye otro ejemplo insignificante en ese sentido.

En todo caso, estas observaciones se refieren a cuestiones de trasfondo; aunque a mi parecer relevantes, no afectan en absoluto a la calidad del núcleo de la

obra de García Gibert. El principal mérito del libro, fruto de la profunda lectura y el excelente conocimiento por parte de su autor de los clásicos españoles, reside en el rico recorrido que ofrece por la literatura del Siglo de Oro. Con esta obra García Gibert demuestra abundantemente (por si cupieran dudas) que Garcilaso, Fray Luis, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Quevedo, Calderón, Góngora, Cervantes, Gracián, escribieron en pleno y consciente acuerdo con las tradiciones más genuinas del humanismo europeo.

Pablo TORIBIO PÉREZ
ILC-CCHS, CSIC

¹ J. GARCÍA GIBERT, *Sobre el viejo humanismo: Exposición y defensa de una tradición* (Madrid 2010).

² Cf. J. IJSEWIJN, *Companion to Neo-Latin Studies. Part I: History and Diffusion of Neo-Latin Literature*. Second entirely rewritten edition (Lovaina 1990), 107.

³ M. SÆBØ, «On Humanism», en *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation. Volume II: From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. M. SÆBØ (Göttingen 2008), 33-39.

⁴ J. GARCÍA GIBERT, *Con sagradas escrituras: Diez ensayos sobre literatura bíblica* (Madrid 2002).

⁵ Cf. F. MOYA DEL BAÑO, «Catulo, Ovidio y Propertio en el *Anacreón* de Quevedo», en *Koinòs lógos: Homenaje al profesor José García López*, eds. E. CALDERÓN, A. MORALES, M. VALVERDE (Murcia 2006), 699-711.

⁶ Cf. A. PÉREZ VEGA, «El origen del nombre del Quijote y el hallazgo de un ejemplar español de la editio *princeps* sevillana de *El asno de oro* de López de Cortegana», en *Pro tantis redditur: Homenaje a Juan Gil en Sevilla*, eds. R. CARANDE HERRERO – D. LÓPEZ-CAÑETE QUILLES (Zaragoza 2011), 349-364: 360-361.

Danièle Iancu-Agou, Élie Nicolas (eds.)

Des Tibbonides à Maïmonide: Rayonnement des Juifs andalous en pays d'Oc médiéval

Paris: Les Éditions du Cerf, 2009. 256 págs.

La conmemoración del octavo centenario de la muerte de Maimónides en 2004 dio lugar a la celebración de un buen número de cursos, congresos, coloquios, seminarios y reuniones científicas en numerosos lugares del mundo. En diciembre de ese año se reunió en Montpellier un grupo de científicos para debatir sobre diversos aspectos de la cultura de los judíos de Languedoc en la Edad Media. Su interés se centró en las aportaciones de la familia de origen sefardí de los Ibn Tibbón al pensamiento judío medieval y particularmente en su contribución a la difusión de la filosofía y las ciencias profanas, que recibieron un importante impulso a raíz de la traducción al hebreo de la *Guía de perplejos* de Maimónides llevada a cabo por Samuel Ibn Tibbón. El libro que aquí reseñamos recoge las ponencias presentadas en este congreso.

Una parte de los artículos se centra en aspectos históricos y arqueológicos, como el de Claude Raynaud, «*Du castrum à la ville: Lunel au Moyen Âge*» (págs. 35-59), que analiza la situación de Lunel en el siglo XIII y discute sobre algunas referencias en documentos de la época al cementerio judío de esta ciudad y a un edificio que la tradición oral ha identificado como la sinagoga medieval. Michel Chalon y Patrick Florençon, en su artículo «*Témoignages sur la présence des juifs à Lunel au Moyen Âge*» (págs. 61-72), aportan testimonios documentales y topográficos que atestiguan la

presencia de judíos en Lunel a partir del siglo XIII.

Paul B. Fenton presenta en su artículo «De Lunel au Caire: une lettre préservée dans la *guéniza* égyptienne» (págs. 73-81) la traducción y análisis de una carta escrita por Yonatán ha-Cohén de Lunel, talmudista y autoridad rabínica de la ciudad, a Maimónides. Se trata de un importante documento histórico, que desgraciadamente no se ofrece en la lengua original, en el que su autor presenta al sabio cordobés a Samuel Ibn Tibbón y le recomienda como traductor. Esta misiva anuncia así la posterior colaboración que se establecerá entre estos dos sabios sefardíes y demuestra que la difusión del pensamiento maimonideano en Languedoc está íntimamente unida a la labor de traducción llevada a cabo por los Tibbónidas.

El artículo de Gad Freudenthal, «Transfert culturel à Lunel au milieu du XII^e siècle: qu'est-ce qui a motivé les premières traductions provençales de l'arabe en hébreu?» (págs. 95-108), defiende la tesis de que el interés de algunos intelectuales de la zona de Lunel como Meshul-lam ben Jacob y sus hijos, en la segunda mitad del siglo XII, por la integración de las ciencias profanas filosóficas en el pensamiento judío fue lo que despertó la actividad de traducción de obras científicas y filosóficas al hebreo que llevó a cabo la familia de Ibn Tibbón y que se centró, en primer lugar, en obras de carácter teológico y moral como *Los deberes de los corazones* de Bahya Ibn Paquda o *La corrección de los caracteres* de Ibn Gabirol.

Ram Ben-Shalom, en «The Tibbonides' Heritage and Christian Culture: Provence, c. 1186-c. 1470» (págs. 109-119), demuestra que los sabios judíos de Languedoc, como los Ibn

Tibbón, mostraron su interés por hacer uso de las ciencias desarrolladas por sus homólogos cristianos con el objeto de servir de argumento en los debates y polémicas que tenían entre ellos. Analiza el caso de un judío arlesiano, Isaac Natán, y la documentación hebrea y latina que demuestra que este literato provenzal del siglo XV se aproximó en sus trabajos a la teología cristiana para proporcionar a sus correligionarios del pensamiento cristiano que pudiera servir de base a la argumentación religiosa.

La traducción de obras de astronomía llevada a cabo por los Ibn Tibbón es estudiada en el artículo de Béatrice Bakhouché, «De la *Sphère de Ptolémée* au *Livre de la science des étoiles* ou de Gérard de Crémone à Moïse Ibn Tibbon» (págs. 131-141). La autora compara la traducción latina de Gerardo de Cremona de *La esfera de Ptolomeo* con la hebrea de Moisés ibn Tibbón, titulada *Libro de la ciencia de las estrellas* y que toma como base no el texto original griego sino una versión árabe anterior.

Dos de los artículos publicados se centran en aspectos concretos de la filosofía de Maimónides. Miquel Beltrán, en «L'invisibilité de Dieu chez Maïmonide» (págs. 159-167), analiza la visión del sabio cordobés sobre la inmaterialidad de Dios y sobre el conocimiento de la naturaleza divina, que sólo se puede adquirir mediante la percepción intelectual de una realidad que es invisible e incorpórea. Esther Starobinski-Safran, en «La conception maïmonidienne du refus de l'idolâtrie» (págs. 169-189), analiza las razones que llevaron a Maimónides a rechazar la idolatría en su *Libro del conocimiento*, y las compara con los argumentos expuestos en su carta de la astrología.

El libro contiene además aportaciones de otros autores como Gérard Nahon, Simon Schwarzfuchs, Abraham David, Yael Zirlin, Danièle Iancu-Agou y Mireille Loubet. También cuenta con un artículo póstumo del muy querido profesor Ribera Florit, fallecido en 2007, titulado «La controverse maïmonidienne en Provence et en Catalogne» (págs. 193-211), que se centra en el aspecto sociopolítico de los debates y polémicas sobre ciencia y religión que tuvieron lugar en la época medieval en esta área geográfica.

Se trata de una publicación con interesantes análisis sobre la labor de difusión de la ciencia y la filosofía llevada a cabo por los Ibn Tibbón en Lunel y que es paralela a la actividad de otra familia judía sefardí, los Qimhí, que divulgaron los avances de la gramática y la exégesis de Sefarad en Narbona en un contexto similar. Este libro presenta también valiosos puntos de vista para aquellos investigadores interesados en la historia de los judíos de Lunel, que no ha sido abordada todavía de manera global y exhaustiva.

Mariano GÓMEZ ARANDA
ILC-CCHS, CSIC

Josefina Rodríguez Arribas

El Cielo de Sefarad. Los Judíos y los astros (Siglos XII y XIV)

Córdoba: Ediciones El Almendro, 2011 [*Colección Estudios de Cultura Hebrea*, núm. 17], 429 págs.

Josefina Rodríguez Arribas's book on astrology among Jews in medieval Spain in the 12th and 14th centuries first provides the reader an introduction to basic medieval astronomical tenets and terminology. This

introduction is completed by an outline of the history of astronomy and astrology in al-Andalus focussing on the reception of Arabic science in medieval Muslim and –to a lesser degree– in Christian Spain. The body of the book consists of studies on the astrological teachings of three outstanding Jewish scholars of Spanish origin – Abraham Bar Hiyya (died after 1136), Abraham Ibn Ezra (1089/92-1164/67) and Yosef ben Eliezer Bonfils (1335-1388). In an appendix the author translates selected passages from the works of these authors, some of them never translated into a European language before (especially Abraham Bar Hiyya's *Letter to Yehudah Barzillai* and selections from Yosef Bonfils's supercommentary on Abraham Ibn Ezra).

Josefina Rodríguez Arribas's book accurately reflects the author's important contributions to this field of research, which have partly become known to the scholarly community through a series of articles published in scientific journals and collective works during the past few years. Concomitantly, she attempts to provide a comprehensive image of these three Jewish scholars by including detailed bi-bibliographical information, which always relies on the most recent research carried out in the respective fields.

The lion's share of the first chapter on Abraham Bar Hiyya is dedicated to a presentation of the contents of the his *Letter to Yehudah Barzillai*, where the author elucidates important aspects through references to Arabic sources and parallels, and an analysis of the chapter on historical astrology (or astrological history) in the treatise on eschatology *Megillat ha-Megalleh*.

In the longest, second chapter of the book, J. Rodríguez Arribas discusses the astrological teachings of Abraham Ibn

Ezra. Here the reader can find (in addition to summaries of the his books on nativities [*moladot*], mundane astrology, election [*mivḥarim*], interrogation [*šeelot*] and medical astrology) sections on Ibn Ezra's cosmology, his astrological exegesis and his attitude to and usage of astral magic in his biblical commentaries. These pages are probably the richest and analytically most penetrating parts of the book, and they supplement the earlier studies of Dov Schwartz and others. A final section is devoted to the description of astrological techniques such as found in Abraham Ibn Ezra and his Greco-Arabic sources.

In the final, third chapter on Yosef ben Eliezer Bonfils, the discussion mainly reverts to the topic of historical astrology, which seems to be one of the main points of interest of the author. It is undoubtedly one of the greatest merits of this book that the author has not shunned the hard and difficult task of close textual analysis.

Her book is an important step towards a solid historical investigation of the rich and largely untapped Hebrew sources for the history of astrology in medieval Spain, the very place, where one of the most important –if not *the* most important– encounter of Judaism with scientific astrology took place. Josefina Rodríguez Arribas mastery of the Hebrew and Arabic sources allows her to carefully reconstruct many technical aspects of medieval scientific astrology in the Hebrew language, which have never been discussed from such an angle before. Accordingly, her book will be very useful for scholars interested in the development of the sciences in medieval Judaism, of their tenets and of their terminology. It goes without saying that time is not yet ripe for writing of a comprehensive history of Jewish astrology in medieval Spain, and even though the title might seem to insinuate this, the present book

does not intend or pretend to do so. In fact, reading the book rather makes it clear how much material still awaits intensive investigation, which is, after all, not surprising in the field of Jewish studies, which was largely neglected for decades.

Too little is known about the actual astrological literature read, used, translated and written by Jews in medieval Spain and other parts of the Jewish diaspora to reconstruct the complete landscape of Jewish astrology in medieval Spain. The outstanding importance of Abraham Ibn Ezra notwithstanding, the astrological library of medieval Jews was much richer than the authors dealt with in the present book. It includes numerous other translations, epitomes, scientific encyclopaedias, and even a couple of original works, which do not find a proper place in the present book. Whereas the impact of astrology on a number of Jewish religious thinkers and philosophers discussed in the present book has attracted considerable scholarly interest in recent years (in addition to the scholars dealt with by the author of the present book one could also mention Kabbalah, Naḥmanides and the halakhic disputes about astral magic in which Shelomo ben Adret was involved), the Jewish reception of astrology in general as a phenomenon of medieval Jewish cultural history still lacks a thorough investigation.

Accordingly, even if it is true that scientific astrology was part of the canon of medieval sciences, the question whether, where, when and how it became a part of a *curriculum* of Jewish learning (p. 39) still needs to be studied systematically. Also the question of the possibly “esoteric” character of astrology in Jewish tradition remains a tricky one, because at least for Abraham Ibn Ezra, who is mentioned as one of the protagonists of esoteric usage

of astrology (*ibid.*), it rather seems to be the case that scientific astrology as such was purely exoteric, and that only biblical *exegesis* based upon astrological principles became an esoteric discipline par excellence. As the author correctly points out in her chapter on Yosef ben Eliezer Bonfils (pp. 271-284), the decipherment of Abraham Ibn Ezra's astrological interpretations was one of the major motives for the reception of astrology in the circles of neo-Platonic Jewish thinkers in the 14th century, the sudden interest of Jews from Spain in scientific astrology, apparently both from a theoretical and a practical point of view, and in astral magic still remains a riddle to be further elucidated with an open eye to the Muslim and Christian surrounding cultures respectively.

Philological research on hitherto unpublished astrological texts, their techni-

cal and linguistic analysis in comparison with their Arabic sources, terminological studies, the elucidation of the religious and philosophical dimensions of these texts, the study of their relevance for Jewish social and cultural history –all these aspects combined will yield a better understanding of what astrology meant to Jews in medieval Spain– and elsewhere.

The cover of *El Cielo de Sefarad* shows the zodiac taken from the famous mosaic of synagogue in Bet Alpha in the Galilee (6th century), and there can be no doubt that Josefina Rodríguez Arribas's books provides us with a set of precious stones for an even larger and by no means less fascinating mosaic yet to be reconstructed – that of the history of Jewish astrology

Reimund LEICHT

The Hebrew University of Jerusalem