

Reseñas de libros

Samuel G. Armistead, Joseph H. Silverman and Israel J. Katz (collected by)

Folk Literature of the Sephardic Jews IV. Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition. III. Carolingian Ballads (2): Conde Claros

Edition and study by Samuel G. Armistead. With musical transcriptions and studies by Israel J. Katz. Technical Editor Karen L. Olson

Newark (Delaware): Juan de la Cuesta, 2008; ISBN: 978-1-58871-058-1; 636 págs.+ 9 ilustraciones

Entre 1957 y 1980, Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman llevaron a cabo una serie de encuestas de campo para recoger versiones de romances sefardíes, tanto representativos de la tradición de Oriente (es decir, de las comunidades sefardíes de Turquía y los Balcanes) como de la de Marruecos. Las primeras encuestas se llevaron a cabo entre sefardíes emigrados a Estados Unidos, y años después se ampliaron con recolecciones en Israel, Marruecos y España, para las que contaron con la colaboración del musicólogo Israel J. Katz. Paralelamente, fueron prestando atención al corpus del romancero sefardí publicado

entre finales del siglo XIX y principios del XX en libritos aljamiados impresos en ciudades del antiguo Imperio otomano, como Salónica o Estambul.

Producto tanto de las encuestas como del trabajo de recopilación y edición de versiones aljamiadas fueron una serie de publicaciones en que los profesores Armistead y Silverman, con la colaboración de Israel J. Katz y, en alguna ocasión, también del investigador del CSIC Iacob M. Hassán, fueron dando a conocer esos materiales, acompañándolos de exhaustivos y profundos estudios.

Tras la muerte del profesor Silverman, el profesor Armistead continuó la labor con la publicación de varios volúmenes de la serie «Folk Literature of the Sephardic Jews», dedicados respectivamente a *Epic Ballads* (1986); *Carolingian Ballads (1): Roncesvalles* (1994); *Carolingian Ballads (3): Gaiferos* (2006); y este que aquí reseñamos, aparecido en 2008 y dedicado a *Carolingian Ballads (2): Conde Claros*, que se concibe como un segundo volumen de *Carolingian Ballads (1): Roncesvalles* (y, por tanto, empieza directamente con un capítulo titulado «Chapter 10»).

Los romances que tienen como protagonista al Conde Claros alcanzaron una gran popularidad en el siglo XVI, fueron muy conocidos, leídos, cantados (se con-

servan varias melodías del romance en cancioneros renacentistas), copiados y citados y, como consecuencia de esa intensa vida oral y escrita, se desarrollaron diversas variedades que cuentan distintos episodios de la historia, variedades que, a veces, se mezclan y contaminan entre sí o con otros romances, y que han pervivido en la tradición oral moderna bajo diferentes formas. Por tanto, la primera tarea imprescindible es desbrozar las distintas variedades de los romances del Conde Claros y sus respectivas relaciones entre sí, con otros romances, y con baladas y narraciones folklóricas de tradiciones no hispánicas.

Vaya por delante que los romances del Conde Claros son sólo aparentemente carolingios. Como señala el profesor Armistead, «The ballads concerning Count Claros of Montalbán must be characterized as Pseudo-Carolingian: Narratives which, in essence, have nothing to do with Charlemagne or the *chanson de geste* have been accommodated to a Carolingian milieu simply by designating the king as “Carlos el emperante” and by making a few strategic references to “París esa ciudad,” to “Francia la natural,” and to famous Carolingian heroes such as Oliveros, Roldán, Montesinos, Urgel de las Marchas and “el honrado don Beltrán.” More specifically, Count Claros is connected with the castle of Montalbán and is identified as the son of the famous Reinaldos» (pág. 9).

En efecto, los romances son producto de una serie de componentes narrativos semiautónomos, que a lo largo de su vida tradicional se han ido asociando y segregando «in an ever-changing, dynamic process that can be seen as paradigmatic of the oral tradition as a whole» (págs. 9-10).

El resultado es una especie de novelita en verso, fragmentada en varios episodios, que cuentan cómo el Conde Claros está enamorado de la princesa Claraniña y pide

a «Carlos el emperante» que le permita casarse con ella, a lo cual el emperador se niega (lo que constituye el argumento del romance *Conde claros y el emperador*); el Conde Claros no puede dormir por causa de sus amores contrariados y sale a media noche, magníficamente vestido, a visitar a Claraniña (*Conde Claros insomne*), se encuentra con ella y la seduce (*Conde Claros y la infanta*), motivo por el cual es aprisionado y condenado a muerte, aunque en unas versiones es perdonado y se casa con la princesa (*Conde Claros preso*), en otras es ejecutado y su corazón presentado a la princesa, quien muere de dolor y es enterrada junto a su amado (*Conde Claros degollado*), o bien los amantes consiguen huir al castillo de Montalbán (*Conde Claros y la infanta huyen a Montalbán*); en otra variedad de la historia, es la princesa quien resulta encerrada en prisión y condenada a muerte al descubriese que está embarazada, y su amante logra llegar hasta ella y liberarla haciéndose pasar por un fraile que va a confesarla (*Conde Claros en hábito de fraile*).

Ya en los textos de pliegos sueltos y de colecciones del siglo XVI, varios de estos episodios se dan unidos en un mismo texto, estableciéndose cuatro variedades de romances distintos: en uno (cuyo incipit es «Media noche era por filo») se presentan unidas las secuencias narrativas del *Conde Claros insomne* + *Conde Claros y la infanta* + *Conde Claros preso*; en otro («A caza va el emperador»), se unen *Conde Claros y el emperador* + *Conde Claros en hábito de fraile*; otro romance («A misa va el emperador») presenta unidos *Conde claros y el emperador* + *Conde Claros insomne* + *Conde Claros y la infanta huyen a Montalbán*; y por último otro romance («Dormiendo está el conde Claros») une las secuencias narrativas de *Conde Claros insomne* + *Conde Claros degollado*. El resultado, por tanto, son historias distintas,

producto de distintas combinaciones de esas secuencias narrativas.

En la tradición oral moderna, los avatares del Conde Claros resultan todavía más complejos, debido a fusiones con otros romances de temática más o menos carolingia.

El capítulo 10 de este libro (en págs. 1-124: el titulado «Chapter 10» y primero del libro, como hemos dicho) se dedica a estudiar las versiones tradicionales que presentan contaminados los textos de *Conde Claros y el emperador* + *Conde Claros insomne* + *La jactancia del conde Vélez*. De esta variedad recogieron Armistead, Silverman y Katz sendas versiones de Salónica y Tetuán, que se editan con su música y se estudian, poniéndolas en relación y comparándolas detalladamente no sólo con otras versiones de la tradición sefardí oriental y marroquí y con versiones de la Península Ibérica (en castellano y en catalán), de Argentina y portuguesas (de Portugal, Azores y Madeira), sino con baladas de otras lenguas y culturas (como la escocesa, la alemana, la escandinava, la griega o la balcánica), que narran historias parecidas.

El capítulo 11 (págs. 125-388) está dedicado al estudio de las versiones de *Conde Claros y la infanta* + *Conde Claros fraile* que, en la tradición sefardí, se presentan unidas a versos de otro romance carolingio, *El nacimiento de Bernardo del Carpio*. De esta variedad recogieron Armistead, Silverman y Katz varias versiones de Tetuán y de Larache, que editan y estudian también en su contexto hispánico e internacional.

En este caso, se trata de romances que –en sus variantes separadas o que presentan unidas las dos narraciones sobre Claros– fueron y son difundidísimos, con numerosas versiones y citas en pliegos sueltos, colecciones y libros de música del siglo XVI y en la tradición oral moderna. Entre

los sefardíes se da en Marruecos y en unas pocas versiones de Grecia, pero tienen una amplia difusión en el ámbito del castellano (tanto en Castilla, Andalucía, Asturias y Canarias como en Latinoamérica), en catalán y, sobre todo, en el ámbito del gallego y del portugués, donde se han recogido numerosas versiones de Portugal, Azores, Madeira y Brasil. La narración de *Conde Claros y la infanta* tiene además contrapartidas en baladas inglesas (difundidas tanto en Inglaterra como en Escocia y América), alemanas y en una balada húngara.

El impresionante y detallado estudio de las versiones de los romances se complementa con un «Appendix: supplementary notes» (págs. 389-461) de adiciones y observaciones complementarias; una impresionante bibliografía (págs. 463-561); la clasificación temática de las modalidades del romance y sus contaminaciones, según el catálogo del romancero sefardí basado en los fondos del Archivo Menéndez Pidal y publicado por Samuel G. Armistead en 1978 (pág. 563).

El libro incluye también una colección de útiles y exhaustivos índices, que hacen más fácil la consulta del volumen y el acceso a la abundante información que aporta sobre múltiples aspectos: índice de informantes (págs. 567-568), de títulos de romances y baladas mencionados (págs. 569-576), de títulos de poemas épicos y narraciones caballerescas («Epics, sagas, romances», en págs. 577-578), de otras obras literarias mencionadas (579-581), de primeros versos (págs. 582-587), de melodías de romances (pág. 588), de «Motifs and Tale-Types» (págs. 589-595), de motivos o «Topoi» (págs. 596-604), de «Proverbs, Proverbial Phrases, and Traditional Expressions» que aparecen en las distintas versiones (págs. 605-606), de «Motes» (pág. 607) y de canciones y romances incluidos en *De musica libri septem* de Francisco de Salinas

(págs. 608-610), una de las fuentes musicales del siglo XVI en la que se incluyeron versiones del Conde Claros.

Se cierra el volumen con un muy trabajado glosario en el que no sólo se ofrece el significado de cada palabra, sino que para cada una de ellas se remite a las fuentes en que está documentada o estudiada (págs. 613-636) y unas páginas (sin numerar) de ilustraciones, en las que se reproducen hojas de libros de música, de textos impresos y de manuscritos que contienen el romance y la fotografía, tomada en 1962, de Luna Elaluf Farache «peerless informant from Tetuan».

En resumen, se trata de otra aportación fundamental del profesor Armistead al conocimiento del romancero que, tomando como base una serie de versiones sefardíes, amplía su horizonte de estudio a su difusión en fuentes impresas del siglo XVI, a las variedades de la tradición oral de las distintas lenguas hispánicas y a la baladística europea en general, de la cual el romancero hispánico constituye una rama.

Paloma DÍAZ-MAS

ILLA-CCHS, CSIC, Madrid

Jordi Canals (estudio preliminar y edición crítica)

De los sonetos, canciones, mandriales y sextinas del gran poeta y orador Francisco Petrarca. Traduzidos de toscano por Salomón Usque (Venecia: 1567)

Trento: Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Filologici, 2009; ISBN: 978-88-8443-287-2; 316 págs.

El libro presenta una cuidadosa edición crítica anotada de la primera traducción castellana del *Canzoniere* de Petrarca, publicada en 1567 en Venecia en la imprenta de Niccolò Bevilacqua¹. Este trabajo tiene su origen en la tesis doctoral que Jordi Canals dedicó a la versión del cristiano nuevo Salomón Usque Hebreo o Salusque Lusitano, y en otros varios estudios publicados posteriormente sobre la obra restante atribuida o atribuible al traductor portugués.

La edición crítica de la versión castellana de la primera parte del *Canzoniere* de Petrarca (págs. 99-281) aparece precedida de un estudio preliminar, en el que se pretende contextualizar el autor, el traductor y la obra a través de tres capítulos distintos: «1. Traducciones castellanas de la obra de Petrarca en lengua vulgar» (págs. 9-25); «2. Vida y obra de Salomón Usque» (págs. 27-52); «3. Salomón Usque y la traducción poética» (págs. 53-59). Sigue un último capítulo titulado «4. Descripción bibliográfica» (págs. 61-79), en el que se proporcionan las equivalencias necesarias de la ordenación de poemas adoptada por el traductor portugués con la asumida en esta edición crítica, procurando reflejar la forma final dada a la obra por el vate de Arezzo.

Hay que añadir la presentación de una «Bibliografía» muy bien estructurada (págs. 81-96), tanto de las obras de Salomón Usque (subdividida en cuatro partes: Poesía, Teatro, Traducción, Informes) y de Francesco Petrarca («Ediciones modernas de la lírica en lengua vulgar» y «Traducciones castellanas del *Canzoniere* [siglo XVI]»), como de una extensa «Bibliografía general», aunque faltan algunos títulos fundamentales, a mi parecer, como mostraré más abajo.

Con objeto de facilitar y hacer más comprensible la lectura de la obra, el autor presenta unos rigurosos «Criterios de edición» de los que se sirve (págs. 97-98), añadiendo en la parte final del volumen un

«Aparato» (págs. 283-284) y un «Glosario» de gran utilidad (págs. 285-316).

Pese al excelente trabajo de edición, anotación y comentario de esta versión castellana de Salusque Lusitano, debo expresar un profundo desacuerdo con el autor en relación a la cuestión central de identificación entre el mercader (pero también humanista, poeta, bachiller en Artes y Medicina por el Estudio de Salamanca, lector en la Universidad de Lisboa, diplomático... y traductor reconocido de Petrarca) Duarte Gomes y Salomón Usque Hebreo / Salusque Lusitano. Pese al indudable avance de la investigación en los últimos años en el ámbito de la historia de los judíos portugueses, muy en particular en relación a los difíciles caminos que los «Senhores do Desterro de Portugal» tuvieron que recorrer en la Europa del Quinientos, el autor de este libro sigue dando por válidos los viejos argumentos esgrimidos por Cecil Roth en su artículo de 1943². Sin embargo, la validez de esos argumentos y de las conjeturas del reputado historiador han sido puestos en duda, en muchos aspectos, merced a los nuevos datos desvelados desde entonces, así como a la nueva documentación estudiada y presentada en bibliografía, que no siempre es citada por el autor de este libro. Son, por consiguiente, cada vez más los investigadores que defienden en la actualidad lo que había sido aceptado sin discusión hasta que Roth publicara su artículo. Entre aquellos que, en desacuerdo frontal con Roth, defienden que se trata del mismo personaje, se encuentran, además de mí mismo, Herman P. Salomon³, Gabriella Zavan (aunque sin llegar a tomar una posición inequívoca⁴) y, más recientemente, Aron di Leone Leoni⁵. Hay que hacer notar, además, que Jordi Canals cita con frecuencia tres estudios de Renata Segre, pero no se sirve de los trabajos principales que Leoni ha venido publicando desde la década de los ochenta del siglo pasado, cuyo conocimiento sería esencial para conocer la historia de

la «Nação Portuguesa» en las principales comunidades de la diáspora, que es, en el fondo, la historia del traductor de la versión castellana de Petrarca, tanto en Londres como en Amberes, en Venecia como en Ancona, y, sobre todo, en Ferrara.

Gabriella Zavan logró desmontar, uno por uno, los argumentos de Cecil Roth, poniendo a nuestra disposición datos novedosos acerca de la extraordinaria figura de Duarte Gomes, que estaba lejos de ser un simple mercader, como deja transpirar casi siempre el autor de este libro. Zavan, sin embargo, no llevó su argumentación a las últimas consecuencias, es decir, nunca llegó a asumir de manera inequívoca que el mercader y el traductor fueran una y la misma persona. Esta asunción tendría, además, una consecuencia inevitable: el autor de la versión castellana del *Canzoniere* no podría ser el mismo que el de los informes de Constantinopla atribuidos a Salomón Usque y redactados a fines del siglo XVI. En su libro, la propia Zavan precede al estudio de un manuscrito de la *Relatione di Salamone Usque Hebreo* (1596), hasta entonces inédito, guardado en la Bibliothèque Nationale de France.

A la luz de los datos conocidos hasta el presente acerca de Duarte Gomes - Salomón Usque - Salusque Lusitano - David Zaboca, estoy convencido de que se trata de un único personaje, distinto del Salomón Usque autor de los informes de Constantinopla de finales del XVI, pues hay noticia segura de la muerte de Duarte Gomes en fecha anterior a 1575.

El notable estudio de Zavan contenía una cautela evidente en relación al problema de la identificación de los personajes, lo que no le impidió distanciarse de las posiciones y conjeturas de Cecil Roth, en buena parte debido a los sorprendentes descubrimientos que, entre tanto, había hecho acerca de la vida y obra de Duarte

Gomes, tanto a partir de las declaraciones realizadas en dos procesos inquisitoriales incoados contra el humanista portugués por el *S. Uffizio di Venezia* (1555 y 1568), como en otros varios textos que le fueron dedicados en diversas obras de autoría de miembros de un círculo literario veneciano, al que el propio Duarte Gomes pertenecía. En mi opinión, una de las informaciones principales traídas a colación por la investigadora italiana es el segundo testimonio contemporáneo –el del humanista Girolamo Ruscelli–, según el cual Duarte Gomes era un talentoso traductor de Petrarca. El primer testimonio, conocido ya desde hace tiempo, era el del médico y humanista Amato Lusitano, antiguo compañero de Duarte Gomes en el Estudio salmantino.

He proseguido la investigación sobre la notable personalidad de Duarte Gomes en varios trabajos publicados, no recogidos en este estudio. Ya en la recensión crítica al libro de Gabriella Zavan señalé mi discrepancia en relación a la cuestión de la identificación Duarte Gomes - Salomón Usque, dedicando también un estudio al análisis específico del paso de Duarte Gomes por la Universidad de Salamanca, en calidad de estudiante, y por la Universidad de Lisboa, como docente⁶. Un año después, salió publicado un artículo sobre los «Senhores do Desterro de Portugal» (en expresión feliz de Samuel Usque), donde prestaba una atención particular a las figuras de Duarte Gomes, Abraham Usque, Samuel Usque y Diogo Pires, individualidades sobresalientes de lo que designo como humanismo judaico-portugués⁷. Más recientemente, tras la publicación de esta edición crítica, he vuelto a presentar un nuevo estudio centrado en un documento extraordinario: otro proceso inquisitorial incoado contra Duarte Gomes, a fines de 1542, poco después del tercer Auto de fe celebrado en Lisboa, a consecuencia del cual éste huyó de Por-

tugal rumbo a Amberes en compañía de su familia más allegada, en circunstancias sobremediana difíciles⁸.

La cuestión de la identificación de Duarte Gomes con Salomón Usque podría ser considerada, a simple vista, como un aspecto marginal en el terreno del estudio y de la edición del libro publicado en 1567. Lo cierto es que esa cuestión se revela como central para la comprensión de múltiples aspectos relacionados, directa e indirectamente, con la versión castellana de Salusque Lusitano / Salomón Usque Hebreo, puesto que, por sí solo, condiciona el propio análisis e interpretación de varias circunstancias capitales que están en su génesis y que hicieron posible que un judío portugués publicara en la *Serenissima* la primera traducción en castellano del *Canzoniere* de Petrarca.

Las comunidades judaico-portuguesas dispersas por las plazas europeas establecieron sólidas redes asentadas en relaciones culturales, familiares, lingüísticas y comerciales, manteniendo un contacto asiduo con los que habían quedado rezagados en Portugal, pero también con aquellos que representaban, de alguna forma, el país en el exterior. Canals no logra entender la razón por la cual Salomón Usque dedica una extensa canción en italiano al cardenal Carlos Borromeo (pág. 43). Ahora bien, es perfectamente comprensible que alguien como Duarte Gomes dedicara su poema al hombre que, desde 1560, había ascendido a la púrpura cardenalicia y nombrado «Protector de Portugal» de manos de su tío, el papa Pío IV⁹.

Al situar el nacimiento del traductor portugués en una fecha muy avanzada, el autor de este libro no otorga la importancia debida a la influencia del petrarquismo en Portugal (se limita a hacerlo en relación a España), como si el traductor hubiera sido educado y formado fuera de Portugal, su-

puestamente en Ferrara, en calidad de hijo de Abraham Usque (pág. 28). Llega, incluso, a dudar de que el traductor hubiera nacido en Portugal, lo que le impide percibir, por ejemplo, como muy bien señalara Vanda Anastácio (en un artículo tampoco mencionado¹⁰), que la versión castellana de Salusque Lusitano esté plagada de influencias directas de la lengua materna del traductor, el portugués, que en muchos casos fueron leídos como «italianismos léxicos y morfosintácticos» (pág. 54), cuando, de hecho, son lusismos.

En realidad, está probado que tanto Duarte Gomes como Duarte Pinel, *alias* Abraham Usque, salieron de Portugal en los primeros años de la década de los cuarenta, rumbo a Amberes, a raíz de procesos movidos contra ambos por la Inquisición de Lisboa. La razón no asiste a Canals cuando duda de la identificación entre Duarte Pinel y Abraham Usque, basándose en las vacilaciones de Cecil Roth (pág. 28). Se puede entender, de alguna forma, el titubeo de este último aceptando, a la luz de lo que entonces se sabía, que un humanista portugués, autor de una gramática latina (Lisboa, 1543) y –hoy lo sabemos gracias a un notable trabajo de Herman P. Salomon¹¹ tampoco mencionado– maestre-escuela de lenguas clásicas en la capital del reino, pudiera ser más tarde el mismo judío portugués que, en Ferrara, hizo tanto por la divulgación de la cultura judía y de las lenguas y literaturas portuguesa y castellana.

Naturalmente, estas observaciones no pretenden quitar mérito al minucioso trabajo crítico realizado por Jordi Canals, cuyo libro pone a disposición de todos los interesados una bellísima edición crítica de la primera versión castellana, aunque parcial, del *Canzoniere* de Petrarca. Espero, simplemente, que estas notas breves puedan contribuir a fomentar un amplio y esclarecedor debate sobre los temas y cues-

tiones variados que esta versión castellana ha suscitado siempre.

António M. Lopes ANDRADE
Universidade de Aveiro

¹ Aparte de los dos ejemplares de este libro conservados en la Biblioteca Nacional de España y en la Biblioteca de Catalunya, mencionados como «los únicos existentes en la Península Ibérica» (pág. 15, n. 6), debe anotarse la presencia de otro en la Biblioteca Nacional de Portugal, en cuyo frontispicio figura el nombre de Salusque Lusitano.

² C. ROTH, «‘Salusque Lusitano’ (An Essay in Disentanglement)», *The Jewish Quarterly Review* 34 (1943), 65-85, publicado luego en su *Gleanings. Essays in Jewish History, Letters and Art* (New York, 1967), 179-199.

³ H. P. SALOMON, *Deux études portugaises. Two Portuguese Studies* (Braga, 1991), 63-66, fue uno de los primeros en discrepar frontalmente de la tesis de Roth.

⁴ G. ZAVAN, *Gli ebrei, i marrani e la figura di Salomon Usque* (Treviso, 2004), 67-78.

⁵ En su monumental obra póstuma, A. di Leone LEONI [*La Nazione Ebraica Spagnola e Portoghese di Ferrara (1492-1559): I suoi rapporti col governo ducale e la popolazione locale ed i suoi legami con le Nazioni Portoghesi di Ancona, Pesaro e Venezia*. Tomo I [-II]. A cura di L. Graziani Secchieri (Firenze, 2011), 391] defiende también, de manera inequívoca, que «Duarte e Salomon Usque fossero la stessa identica persona».

⁶ A. M. L. ANDRADE, «A figura de Salomão Usque: a face oculta do humanismo judaico-português», en Miguel GONÇALVES *et alii* (orgs.), *Gramática e Humanismo*. Actas do Colóquio de Homenagem a Amadeu Torres (Braga, 2005), vol. II, 15-25.

⁷ A. M. L. ANDRADE, «Os ‘Senhores do Desterro de Portugal’: Judeus portugueses em Veneza e Ferrara em meados do século XVI», *Veredas – Revista da Associação Internacional de Lusitanistas* 6 (2006), 65-108.

⁸ A. M. L. ANDRADE, «From Lisbon to Venice: the Trials and Tribulations of the New Christian Duarte Gomes», *Hispanic Research Journal* 13 (2012), 55-70.

⁹ Ch.-M. De WITTE, «Saint Charles Borromée et la Couronne de Portugal», *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira* 7, núm. 1 (1966), 114-156.

¹⁰ V. ANASTÁCIO, «Pensar o Petrarquismo», *Revista Portuguesa de História do Livro*, ano VIII, núm. 16 (Lisboa, 2005), 41-80. Reproduzco íntegramente la siguiente anotación de esta investigadora sobre la cuestión lingüística (nota 72): «A interferência com o português é a única explicação para traços que não existem nem em italiano nem em castelhano e que Jorge Canals Piñas apelida de “llamativos” no cuidadoso trabalho contrastivo que leva a cabo entre o castelhano de Salomon Usque e a língua italiana. Para citar apenas um exemplo recordaremos os casos de emprego de s- líquido no início de palavras como *sculpir*, *scrivir*, *sparzir*, etc. (que traduzem uma pronúncia típica do português); as aféreses em *ora* por *ahora*, *namorado* por *enamorado*, *cativo* por *cautivo*, *lias* por *leías*, etc., a substantivação do infinito, e o emprego, no masculino, de palavras que são femininas em castelhano como *costumbre*, *fuate*, *lumbre*, *miel*, *sangre*, *labor*, todas elas masculinas em português. O mesmo se poderá concluir da utilização sistemática que faz Usque de “nos” por “nosotros”, também característica da língua portuguesa».

¹¹ H. P. SALOMON, «O que tem de judaico a *Menina e Moça?*», *Cadernos de Estudos Sefarditas* 4 (2004), 185-223: 193-198, 221-223.

Arturo Prats Oliván

La Disputa de Šelomoh ben Re'uben Bonafed con la aljama de Zaragoza

Granada: Editorial Universidad de Granada, 2010; ISBN: 978-84-338-5156-7; 144 págs.

El volumen, de formato menor, contiene la traducción anotada de doce breves composiciones de escarnio, en hebreo, del siglo

XV. La traducción está precedida de una presentación general (págs. 7-25), más una particular para cada texto.

Al parecer, formaba parte de la tesis doctoral del traductor (pág. 22). Si allí hubo labor filológica, en el libro que reseñamos no se manifiesta. No se relacionan los «numerosos» manuscritos conservados (ibíd.). Se parte del texto establecido por Hayyim Schirmann en 1946. Sólo en un par de pasajes se discute su lectura y vocalización (págs. 41 y 105).

Las concordancias han permitido al traductor identificar fácilmente las diccionarios bíblicas que, como es sabido, forman la base textual de las composiciones literarias hebreas medievales. Añadidas algunas expresiones talmúdicas, las notas alcanzan la cota de 1.374.

Para interpretar los textos, el traductor se ha ayudado de diccionarios, como se comprende, y también de comentarios bíblicos, y aún de las versiones de las Biblias de Alba y Ferrara.

El esfuerzo se ha empleado todo en dar una traducción aceptable, sin aspirar a conferirle nivel literario. Aclarar el entramado histórico de los hechos y los personajes, no ha sido prioritario. Cita un artículo de A. Blasco (SEF 67, 2007, págs. 71-109) donde se publica el contrato estipulado por la aljama de Zaragoza con el rabino objeto de las iras del poeta (págs. 17 y 35), pero no aprovecha los datos que aporta, ni siquiera la fecha. Curiosamente, no cita un artículo propio sobre el género literario al que se adscriben las composiciones traducidas (SEF 66, 2006, págs. 69-88).

La geografía no ha importado. Suplanta Agramunt, en Cataluña, por 'Agramonte', en Aragón (pág. 74). Deja 'Rivera de Urgel' sin identificar (pág. 106). No tiene escrúpulo en denominar 'italiano' un individuo nacido en Sicilia (págs. 28, 29), como si no existiera el estrecho de Mesina.

Ignora que Sicilia era reino por sí, infeudado directamente por la Santa Sede, y lo considera «parte del reino de Aragón» (págs. 28 y 38).

Publicado el libro con precipitación o atolondramiento, los deslices eran inevitables. Empieza el comentario al texto 2 diciendo que «en el texto 1 Bonafed acusaba a siete dirigentes» (pág. 56). No hay nada de ello. Es en el propio texto 2, no en el 1, donde el poeta interpela nominalmente a siete dirigentes. Indica el metro de las composiciones en verso, pero no su rima. Menciona al erudito [Eliezer] Ashkenazi, dejándolo desnudo de referencias (pág. 120). Atribuye al comentarista Raší, de Troyes, el gentilicio ‘Yarhi’ (pág. 38), propio de los personajes relacionados con Lunel. Duplica una entrada bibliográfica (pág. 140). ‘Radaq’ debe escribirse con q final, no con k (págs. 84, 86, 89 y otras). ‘Astrología’ (חכמת ההכונה) es lapsus por Astronomía (pág. 116). En el contexto de un discurso sobre una corona para un rollo de la Ley, *hekal* no significa ‘palacio’, sino ‘departamento sinagogal donde se guardan los rollos sagrados’ (pág. 130). No existiendo balcones en el siglo xv, mal podían los jóvenes trepar a ellos (pág. 27).

Los despistes se extienden al título del libro. Dado que las invectivas no tuvieron réplica ni respuesta conocida, no pueden calificarse de ‘disputa’, palabra que implica diálogo. Las invectivas, por otro lado, no tuvieron por blanco la aljama judía de Zaragoza, sino algunos de sus dirigentes, y en concreto el rabino oriundo de Sicilia que la aljama contrató como predicador, maestro, asesor jurídico y redactor de cartas literarias.

Jaume RIERA I SANS
Barcelona

Luis Suárez

La expulsión de los judíos – Un problema europeo

Barcelona: Ariel, 2012; ISBN: 978-84-344-0025-2; 477 págs.

Luis Suárez in his new book quotes (p. 344) Queen Isabel of Castile declaring in July 1477 that in principle “All the Jews of my Reign are mine and under my shelter and protection, and it pertains to me to shelter and protect them and to maintain them justly.” This statement of policy complied very well with the teaching of St. Augustine of Hippo (354-430 CE). The great Theologian put in writing that Jews have the right to live in the Christian commonwealth and practice their religion. How is it then that the same Queen Isabel, fifteen years later signed, on March 31 1492, a decree that banished the Jews from her realms? Luis Suárez Fernández is one of the few scholars today who are able to suggest an authoritative resolution to the enigma. As is well known he is the author of many studies that concern the Jews of Spain, notably among them the pioneering *Documentos acerca de la expulsión de los judíos* (Valladolid, 1964) about the expulsion of the Jews.

Since the publication of this work in 1964 Suárez has continued his work in this field of studies and is able to present in this new book (which is a second, extended version of a work with the same title that appeared in 1991) not only his understanding of this chapter of history but also recent archival discoveries.

Two concepts –“Convivencia” and “Expulsion of the Jews” – which are employed frequently by students of Medieval Spain are rejected by our author. It is his opinion that a peaceful and pleasant side by side existence for Jews and Christians never

occurred in Iberia, not even when most of the Peninsula was under Moslem rule. In reconquered Christian Spain the term “Tense Coexistence” (p. 196) is about as far as our author would go. The Spanish society and its religious leadership observed with much envy and hostility any success of the Jews, whether in the social sphere, in political life, or particularly in the economic realm. As for “Expulsion” Suárez (even though he uses the term) maintains that the monarchs who issued the decree of 1492 did not have expulsion in mind. Rather, they wished to abolish from their territories the practice of “Talmudic religion” (p. 320). That Judaism became Talmudic, which it was not in the time of St. Augustine was demonstrated already by the trials of Paris (1240) and Barcelona (1263). Even if nobody said it in so many words, this demonstration released the Christian authorities from their required obedience to the ruling of the important Father of the Church. Rightly, our book starts its story in the capitals of France and Catalonia (pp. 55-80).

European abandonment of the Augustinian doctrine started in the last years of the High Middle Ages sometime around the year 1250. Beforehand, with the awakening of Europe around the year 1000 CE and the emergence of the credit economy, Jews were not only welcomed in Christian territories but actually encouraged and solicited to come and install themselves there. They were considered useful and important to the development and wellbeing of the continent to such a degree that people ignored the teaching of the Church about the depravity of usury and even about the role of the Jews as Christ killers. More than that: in Germany Jews had to take the oath not to leave the localities in which they were living. When in 1210 they wished to leave England, King John denied their application. French territorial lords were competing with each other to keep “their” Jews under their rule. It is

only with the stagnation of the economy in a context of an uncontrolled population-growth that political authorities realized that they did not need the (impoverished) Jews any more. The point that Professor Suárez’s book tries to make, namely that the search for a “final solution” of the Jewish problem existed in Spain at least since the middle of the 13th century is right in my opinion. Unanswered, however, rests the question of why it took two and a half centuries to come to its realization. Instead of confronting the problem, our author turns to history of events. In both versions of the book he discusses the pressure exerted on Jews by religious fundamentalists -whose voice was heard at that time, and that resulted in the upsurge of persecutions in 1391. A report of the long religious disputation of Tortosa that comes next is followed by the history of conversions to Christianity of important Jewish personalities as well as by the installment of a new, national Inquisition in Spain. The last part of the book starts with the expulsion of the Jews from Andalusia and then deals with the expulsion from all of Spain.

This book, like its predecessor provides an almost complete overview of the history of the Jews in Christian Spain. However while its sub-title promised a comparative European perspective we are left with our thirst in this respect. With the exception of a chapter on the expulsions from England and France some two centuries earlier (pp. 81-98) nothing is said about the banishment of Jews from most important cities in Germany or from the neighboring county of the Provence that occurred close to the year 1500. How is it that they all happened at the same time? Neither the success of the inquisition nor why the loud cries of so many Jew-baiters were tolerated is explained. Was it related in any dialectical way to the crisis that Christianity traversed then in terms of In-

stitutional solidity –the great Schism– or the challenge to the theological discipline by figures like Jan Hus or Martin Luther? Also, accepting for a moment the claim that Spain wished at that time to enter modernity by becoming religiously monolithic, the question emerges why did Isabel and her husband Ferdinand not seize the occasion in 1492 and banish the Moors from their united kingdoms as well? Is it because they were still useful in what they were expected to do? Let us hope that another, third version of “The expulsion of the Jews” will include the missing comparative dimensions of the story.

Joseph SHATZMILLER
Duke University

Paola Tartakoff

Between Christian and Jew. Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391

Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012; ISBN: 978-0-8122-4421-2; 209 págs.

La autora, que actualmente es profesora de Historia y Estudios Judíos en Rutgers University, ha publicado anteriormente algunos artículos en los que estudia el fenómeno de la conversión de judíos en los reinos hispánicos de la Corona de Aragón, así como del papel que desempeñan la Inquisición papal o la Corona en ese proceso social y religioso.

Con anterioridad a los tumultos de 1391, los judíos convertidos al cristianismo constituían en la Corona de Aragón una problemática compleja tanto para las autoridades civiles y eclesiásticas, como

para sus antiguos y nuevos correligionarios; las actitudes de ambas partes hacia ellos son el objeto de estudio de este libro.

Se toma como hilo conductor de la narración el proceso inquisitorial incoado a comienzos de los años cuarenta del siglo XIV contra los judíos Jantó Almulí y su esposa Jamila, de La Almunia de Doña Godina, y Jucef de Quatorze, de Calatayud, por haber inducido a Petrus (ol. Alatzar) a elegir el martirio antes que seguir siendo cristiano. Este neófito desata la preocupación de los inquisidores al hacer mención en sus confesiones a una práctica sistemática por parte de judíos para intentar rejudaizar apóstatas, convenciéndoles de que, una vez hubieran cometido el pecado de la apostasía, debían santificar el Nombre de Dios, reafirmando-se en la fe judía. La trascendencia pública de semejante acto, y el consecuente riesgo de que cundiera el ejemplo entre otros convertidos al cristianismo, había movido a fray Sancho de Torralba, comisario inquisitorial en Aragón, y a Bernardo Duque, comisario del obispo de Tarazona, a llevar a los presuntos conspiradores ante el inquisidor fray Bernat de Puigercercós para emprender este proceso. Centrando su atención en la situación de los neófitos, la autora estudia nuevos aspectos que se desprenden del proceso, ampliando los que en 1979 había analizado su primer estudioso, Josep Perarnau¹, cuyo principal interés había sido, más que el convertido, la praxis de la jurisprudencia inquisitorial. Sirviéndose de una nutrida bibliografía y de textos documentales, en especial del Archivo de la Corona de Aragón y el Archivo de la Catedral de Barcelona, la autora ofrece una exposición ágil y prolífica en ejemplos de múltiples de esos aspectos de los judíos convertidos al cristianismo en la Corona de Aragón con anterioridad a 1391.

Pese a que la Inquisición medieval había sido creada para combatir las herejías

que se daban en el seno del cristianismo, se conservan testimonios claros de procesos incoados contra judíos. La autora recoge los tres motivos por los que estos podían ser procesados: blasfemia, “judaización” de cristianos y “rejudaización” de convertidos. Los indicios de blasfemia solían hallarse en obras de contenido halájico, tales como *Misné Torá* y, sobre todo, el Talmud, del que se habían llegado a quemar ejemplares en 1319 y 1321 siguiendo las instrucciones de los inquisidores Bernard Gui y Jacques Fournier respectivamente, aunque también se utilizaron en procesos los testimonios de testigos que simplemente habían afirmado haber escuchado blasfemias en boca de judíos. Menos frecuentes parecen haber sido las acusaciones de proselitismo judío ante los cristianos (neófitos fundamentalmente), aunque no por ello menos preocupante ante el riesgo de perder almas cristianas en favor del judaísmo. Los convertidos constituían, a los ojos de la Iglesia, una demostración de la superioridad del cristianismo, por lo que perderlos suponía un gran peligro. Por ello, la “rejudaización” sistemática de convertidos, cargo del que acusan a Jantó Almulí, a su esposa Jamila y a Jucef de Quatorze, había suscitado esa preocupación. Aunque la autora no hace hincapié en ello, también podían constituir una blasfemia las prácticas heréticas comunes en el judaísmo y el cristianismo, como recoge Asunción Blasco en 1987 al comentar los tres casos en los que según Nicolás de Eymeric en su *Directorium Inquisitorium* los judíos caían dentro de la acción inquisitorial. A lo largo del proceso, los acusados reaccionaron de diferentes maneras, muchas veces intentando llegar a acuerdos para reducir o esquivar la pena. Algunos de esos intentos, como los que buscaban acuerdos con la Corona, de carácter económico casi siempre, no fueron casos aislados, sino, por el contrario, una práctica frecuente.

Es cierto que antes de los tumultos de 1391 también hubo bautismos forzosos de judíos, pero un buen número de convertidos abrazaron el cristianismo sin aparente presión. A esto contribuyó una legislación favorable, no solamente en la Corona de Aragón, en la que existían antecedentes desde mediados del siglo XIII tras el Concilio de Lérida (1243), y que Jaime II fue recuperando e implantando parcialmente entre 1296 y 1311. Así, se protegían las propiedades y la herencia de los neófitos y se multaba a quien los ridiculizase. También se dieron varios casos, más avanzado el siglo XIV, como recoge la autora, en los que la conversión sirvió de moneda de cambio para la reducción y condonación de penas, como el perdón de Jaime II al convertido Ramon Fuster por matar a un judío, o el del neófito Pere Despla que había prometido a Pedro el Ceremonioso la conversión de su mujer e hijos a cambio de la excarcelación (pág. 65). La conversión suponía para el clero la disminución de un acérrimo enemigo al mismo tiempo que la reafirmación de la Iglesia como Nuevo Israel.

La suerte que corrieron los convertidos tras el bautismo no fue igual para todos. Hubo casos de éxito en lo político: algunos ostentaron cargos lucrativos, a veces incluso de carácter administrativo como Joan Ferrand que fue nombrado en 1307 alguacil de judíos y musulmanes de Teruel por Jaime II, y en lo religioso como el teólogo neófito Ramon de Tàrrega. Lo habitual para ellos, sin embargo, era el recelo de sus nuevos correligionarios y la pobreza (se emitieron licencias para que pudieran ejercer la práctica mendicante), algunos después de haber tenido una posición privilegiada como judíos, algo que criticó Ramon Llull por considerarlo un inconveniente para atraer nuevas conversiones. Estas situaciones producían muchas veces la vuelta al judaísmo de convertidos, asunto que, como ilustra el caso de Petrus,

preocupaba considerablemente a las autoridades eclesíásticas.

Para los judíos tampoco fueron irrelevantes los apóstatas. El suyo no era sólo un caso de idolatría, uno de los más graves pecados, también suponía un peligro para la familia del apóstata –además de su patrimonio y herencia– y para la seguridad de la comunidad, pues los judíos podían ser acusados de conspirar junto a apóstatas arrepentidos, y por ello se empleaban en evitar cualquier tipo de sospecha al respecto. Así en 1325 un judío llamado Aquinet fue denunciado por la aljama de Vilafranca del Penedès por no llevar la señal establecida para los judíos por la ley, por lo que podían recaer sobre él las sospechas de que se hubiera convertido. Aunque no de forma homogénea, en todos los casos la aljama mantenía relación con los apóstatas, a veces intentando –como los Almulí y Jucef de Quatorze, en el caso de Petrus– atraerlos de vuelta al judaísmo, porque prevalecía (si bien con variaciones) la premisa de Raší de que un judío no dejaba de serlo pese a haber pecado. Para recuperar para su fe a los apóstatas se insistía en una serie de ideas arraigadas en la conciencia colectiva de los judíos, en las que la autora detecta un sentimiento anticristiano explícito y los enmarca dentro de la polémica judeocristiana, como la idea de que sólo en la fe y en la Ley de Moisés hay salvación para las almas, tal como declaraba en 1314 ante el tribunal de Bernard Gui el convertido relapso Johannes de Bretz, o, en 1320, ante el de Jacques Fournier, el neófito Johannes (antes Baruch) que, bajo la misma idea, prefirió la muerte a aceptar de nuevo la fe cristiana al saber que no podría regresar al judaísmo; o bien la idea de que Jesús había sido un impostor que se había apropiado del Nombre de Dios y María era una adúltera, tal como se refleja en diferentes versiones de *Toledot Yešú*, una serie de historias sin codificar de matriz judía en

torno a la vida de Jesús, que circulaban en ámbitos domésticos y privados con ligeras variaciones, pero eran extensamente conocidas. Precisamente una de esas versiones (latinada) aparece contenida en el proceso inquisitorial contra Jucef de Quatorze, que había sido acusado por Petrus de habérsela contado cuando intentaba “rejudaizarlo”, y sobre la cual ya se había llamado la atención², con anterioridad a la nota publicada en 1990 por Riccardo di Segni (pág. 164). Al apóstata que retomaba su antigua fe, se le sometía verosímelmente a un rito de “rejudaización” que está recogido en varias fuentes, y muy detalladamente en el *Directorium inquisitorium* de Bernard Gui, del que da cuenta la autora.

Pese a las diferencias demográficas, económicas y sociales entre judíos y musulmanes, ambos habían sido objeto del proselitismo cristiano y formaban parte de esa dinámica social y religiosa que implicaba la conversión. También los judíos del Noroeste de Europa, por estar bajo dominio cristiano, tenían una situación parecida, o al menos comparable. Sin embargo, en los reinos hispánicos la situación se recrudecería tras los tumultos de 1391, la implantación de la Inquisición moderna y las expulsiones del periodo 1492-98, sucesos tras los que se generalizó la imposición del bautismo.

Este libro es una obra muy adecuada para acercarse al estudio de la Corona de Aragón bajomedieval por su naturaleza didáctica y su aproximación a diversos aspectos de la misma de manera introductoria, pero sobre todo es un interesante ejercicio de historiografía, en el que a partir del estudio de un grupo minoritario (el de los judíos convertidos) en relación a otros grupos socio-religiosos (los judíos y los cristianos) y al Estado, se especula y se intenta deducir cómo funcionaba la dinámica de una sociedad, como si se tratase de una lente de aumento que permite a la autora

alcanzar una visión general mirando a través de ella. Ese primer grupo no es visto sólo como parte del conjunto, sino también como su reflejo. Ésa es la intención declarada de la autora en los prolegómenos del libro, y acierta en su ejecución.

Carlos LEO ROCA
Universidad Complutense de Madrid

¹ J. PERARNAU, «El procés inquisitorial barceloní contra els jueus Janto Almuli, la seva muller Jamila i Jucef de Quatorze (1341-1342)», *Revista catalana de Teologia* 4 (1979), 309-353.

² E. FELIU, «Un antievangelí jueu de l'edat mitjana: el *séfer Toledot Iesu*», *Estudi General* 9 (1989), 237-261: 243, nota 19, donde se reproduce el texto latino pertinente.