

Reseñas

GABAUDAN, Helena Cortés, *El Señor del Fuego. Mitos y símbolos del herrero germánico. Un estudio sobre mitos, antropología, tradiciones populares y simbología*, Madrid, Miraguano Ediciones, 2004, 204 pp., 24 cm., il.

Mircea Eliade y William R. Smith son, sin ningún género de dudas, dos de los nombres más respetados, por derecho propio, en el campo de la religión comparada; sus obras son toda una exhibición de conocimientos no sólo sobre religión, sino sobre otras muchas materias como la filosofía, la literatura o la historia. Bien es cierto que una aproximación justa al fenómeno religioso queda incompleta sin el uso de esas disciplinas, pero no lo es menos que en muchas ocasiones el ejercicio interdisciplinar requerido puede ser bien complicado o innecesario y por mucho que el autor quiera convencer al lector de su sabiduría “eliadana”, el resultado final es mísero y, lo que es peor, falso. Desde un punto de vista conceptual, y siguiendo lo ya dicho por otros, i.a. Benson Saler (“Comparison: Some Suggestions for Improving the Inevitable”, *Numen* 48 (2001), pp. 265-275, esp. 268), la comparación es un ejercicio cognitivo inevitable donde lo no familiar se ve como familiar, de tal suerte que el ser humano por defecto establece comparaciones conceptuales. La comparación es, por lo tanto, un ejercicio inherente a la humanidad. Ahora bien, no estaría de más recordar lo apuntado por Mark Hobart: “[e]verywhere animals and people eat. Is this not a universal which underwrites all translation?” (“Summer’s Days and Salad Days: The Coming of Age of Anthropology?”, ed. L. Holy, *Comparative Anthropology*, Oxford, 1987, pp. 22-51, esp. 39). La existencia de estructuras universales (llámense o no “arquetipos de Jung”) y el peligroso juego de las traslaciones culturales, i.e. ver “algo” en una sociedad simplemente porque otra sociedad tiene o parece tener, ese “algo”, son aspectos metodológicos que durante el ejercicio de la religión comparada se descuidan con incómodo exceso.

Estas líneas iniciales no deben malinterpretarse; el libro reseñado no ha caído por fortuna en el *Omnikomparativismus* al que de vez en cuando uno debe enfrentarse en el complicado universo de la religión comparada. El hecho de que la autora haya seleccionado obras de Mircea Eliade sin someter a revisión algunos aspectos de su trabajo –de sobra bien conocidos por haber sido ágricamente criticados– es una decisión que por necesidad provoca cierto reparo y que pondrá a la defensiva a más de un lector. Sin embargo, ni es necesario crucificar a Eliade (actitud hartamente necia y cínica teniendo en cuenta las repercusiones positivas que ha tenido la inmensa obra del especialista rumano), ni será preceptivo criticar a Helena Gabaudan. Vaya por

delante que la autora del libro aquí reseñado ha sabido limitar sus pesquisas a un ámbito germánico bien definido, otorgando primer plano a las informaciones que deben ocupar tal posición (fuentes germánicas de carácter filológico-antropológico), y segundo plano, y tercero si se terciara, a las que obligatoriamente así deben figurar (todo lo demás).

El libro, escrito en el Institute für Nordischen Philologie de la prestigiosa Ludwig-Maximilians-Universität, en München, célebre por la amplitud y calidad de sus recursos, tanto humanos como bibliográficos, se divide en cinco capítulos, a los que deben añadirse una introducción, unas palabras finales a modo de conclusión y la bibliografía. El primer capítulo (pp. 17-31) expone las concepciones generales sobre la figura del herrero, haciendo especial hincapié en el simbolismo del fuego y los metales; elementos sempiternos y definidores de la fragua, es la habilidad para manipularlas lo que justifica el fondo religioso del herrero. El capítulo segundo (pp. 33-60) se centra en el herrero germánico, analizando sus funciones y el contexto histórico y cultural al que pertenece. No es casualidad que sociedades guerreras como la germánica, que dependen en gran medida del buen hacer de sus herreros, posean el folclore más rico en torno al trabajador del hierro. El capítulo tercero (pp. 61-115), el más extenso de todos, compara a los herreros de diferentes culturas y continúa con el análisis de otras características del herrero germánico. Como es fácilmente comprensible, en este capítulo es donde mejor se percibe la influencia eliadiana de la autora. En el cuarto capítulo (pp. 117-149) la autora se ocupa de cuestiones algo más específicas, más concretamente del papel ritual que desempeña el herrero como mago, curandero, adivino o maestro iniciático. El quinto y último capítulo (pp. 151-188) es un tratado filológico donde la autora estudia las diferentes fuentes filológicas en las que el herrero es protagonista. Este capítulo es quizás el más interesante del libro por tratar precisamente fuentes de primera mano, que van desde manuscritos hasta la “cajita” rúnica de Auzon. Las palabras finales (pp. 187-188), más que una conclusión, son un breve resumen (¡conclusión y resumen no son lo mismo!) de las páginas anteriores. La bibliografía (pp. 191-200) se presenta dividida en dos grandes bloques: el primero recoge las obras de carácter secundario, entendiendo esta etiqueta como obras de desarrollo elaboradas a partir de los trabajos que conforman el segundo bloque, es decir, el de las fuentes literarias (primarias). Cada uno de estos bloques posee además subdivisiones por temas y géneros concretos. El índice de materias (pp. 203-204) cierra este volumen.

Varios puntos discutibles, polémicos o simplemente erróneos serán comentados a continuación. Los de tipo lingüístico-filológicos, por ser los más numerosos y llamativos, en ocasiones resultan incluso hasta incómodos.

Sobre la etimología del nombre Temudzin (p. 47), sólo la primera parte *temu-* significa ‘herrero’, mientras que *-dzin* es un sufijo muy productivo de las lenguas mongólicas que indica agente. Por otro lado, la ortografía teutona *Temudschin* no es ni mucho menos la más corriente, ni siquiera en trabajos alemanes, estén o no especializados en mongolística, y para los lectores españoles es poco menos que una abe-

rración, sobre todo cuando existen formas más asentadas, como *Temujin* (la más tradicional desde un punto de vista mongolístico) o la misma *Temudzin*. La ortografía alemana se cuele igualmente a la hora de citar nombres fineses, p. ej. *Wäinämöinen* (p. 113), en el original *Väinämöinen*. Influencia germánica debe ser igualmente escribir los gentilicios en mayúscula. El descuido bibliográfico a la hora de completar información sobre temas ajenos a la especialidad de la autora es manifiesto en la p. 147 donde se alude a un espectáculo ruso y en la p. 17, donde a la presentación de un vocabulario eslavo especializado en el herrero mágico no le acompaña ningún ejemplo ni referencia alguna. Más difícil de comprender en una germanista es que no respete los nombres originales islandeses (véanse p.ej. títulos en la bibliografía); ciertamente es un esfuerzo tipográfico y hay una tradición simplificadora algo asentada, pero aún así, el nombre original debería primar sobre la versión simplificada. En la p. 152 la autora no especifica a qué lengua escandinava pertenece la locución *Volundr at hagleir* ‘eres un Wieland’. Para una germanista no es complicado identificarla, pero para un neófito esta sentencia puede parecer chino. La autora podría haberse beneficiado del reciente tratamiento etimológico que ha recibido la palabra “hierro”. Algunos especialistas, como C. Michiel Driessen, la consideran muy antigua dentro del paradigma indoeuropeo, siendo incluso posible reconstruir el correspondiente término: **g^helh₂-* ‘hierro’ y también **h₂é-h₂us-o-* ‘oro’ (“Evidence for **g^helh₂-*, a New Indo-European Root” y “**h₂é-h₂us-o-*, the Proto-Indo-European term for ‘gold’”, *Journal of Indo-European Studies* 31, 1-2 (2003), pp. 279-305 y 3-4, pp. 347-362 respectivamente). En cuanto al sustantivo agente del griego micénico *ka-ke-u* /k^halkeus/ (p. 50), no menos interesante hubiera sido citar el sustantivo de origen, documentado en griego *χαλκός* ‘cobre’, en micénico *ka-ko* /k^halkos/, así como el verbo denominativo correspondiente *χαλκεύω* ‘modelar bronce, trabajar con metales’. Así habría sido posible observar qué el origen último del término micénico para herrero deriva del cobre, uno de los materiales utilizados en la fragua que curiosamente no está relacionado de forma directa con los metales. La autora no cita a los traductores, pese a que ella misma destaca en este campo. La preocupación por la ambivalencia del término *primitivo* en p. 17 nota 5 es tan comprensible como fácil de solucionar: en los últimos años se ha introducido en el ámbito de la antropología el término *paleotécnico*, que aunque no está exento de problemas, sí que elimina el matiz peyorativo-evolucionista de *primitivo*.

Fuera del ámbito lingüístico-filológico, las traslaciones culturales antes mencionadas han jugado una mala pasada a la autora en un par de ocasiones. Por ejemplo, en el relato de *Welent-Wieland* (pp. 161-162) resulta sumamente complicado ver la relación etimológica-onomástica entre *Egil* e *Ícaro*, por mucho que se propongan una evolución fonética plausible, i.e. /ikaro(s)/ > */agila(z)/ > /egil/, a nuestro juicio totalmente *ad hoc*, y una justificación temática basada en la similitud (sic!) entre los mitos de *Egil* y *Dédalo*. Las implicaciones de semejante propuesta son inmensas: ¿qué ocurre con la cronología? ¿es el mito griego más antiguo que el germánico, tal y como parece indicar la lingüística histórica? Si se trata de un «préstamo de moti-

vos mitológicos», ¿cómo, dónde y cuándo ocurrió? ¿pueden describirse otros paralelos? En la p. 71 y en la nota 69 contigua, se califica a Alexander Slawik (1900-1997) de germanista, pese a que fue más laureado como orientalista. En la p. 27, a propósito de las culturas en donde es tabú tocar el hierro, la autora menciona que entre los esquimales no se puede tocar el hierro durante los cuatro días que siguen a la caza de la ballena blanca. En este caso dicho tabú está relacionado con los espíritus de la ballena que se han quedado “impregnados” en el arma, sea ésta de hierro o de cualquier otro material. Éste es uno de los muchos puntos en los que la autora se deja llevar por el espíritu eliediano y no consulta fuentes especializadas, para el caso p.ej. *Handbook of North American Indians*, vol. 5, *Arctic* (Washington 1995) o la magnífica monografía de Birket-Smith, *Los esquimales* (s.tr., Barcelona 1983), habrían bastado para aportar el matiz correcto de esta observación, precisamente contrario a la posición de la autora. En la p. 165 se comenta que el estereotipo de la historia de Medusina siempre acaba mal, pero existen ciertos ejemplos donde no siempre es así, p. ej. en el *Mahābhārata*, donde el amor que surge entre un humano y una ninfa de las aguas o *apsara* acaba triunfando.

Muy destacables por su utilidad son el esquema de la p. 37, que da cuenta de la evolución tipológico-conceptual de la figura del herrero, y la exposición del concepto de “ecotipo”, magníficamente ejemplificado con la oposición humano vs. no-humano (humano extraordinario).

En un principio las conclusiones que alcanza la autora no son ni originales, ni sorprendentes. Sin embargo, éste es un mal endémico, aunque no inherente, del ejercicio comparativo que afecta a la inmensa mayoría de obras enmarcadas en esta línea de investigación. Ahora bien, el mérito de HCG es haber desarrollado el tema en profundidad, consultando y manejando las fuentes primarias originales; ahí reside la diferencia entre suponer y constatar, entre creer saber lo que otros dicen saber y saber lo que se sabe. Helena Gabaudan es la primera autora que analiza extensa y comparativamente el concepto religioso del “herrero” en el mundo germánico, y resulta muy gratificante comprobar que una germanista española ha realizado este trabajo con tan acertada finalización.

José Andrés Alonso de la Fuente

KULEMZIN, Vladislav M., LUKINA, Nadezhda V., MOLDANOV, Timofei A. y MOLDANOVA, Tat'yana A., *Khanty Mythology*, Budapest, Akadémiai Kiadó-Helsinki, Finnish Literatura Society, 2006, 241 pp., il., map., 24 cm.

La serie *Encyclopaedia of Uralic Mythologies*, editada por Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál y Vladimir Napolskikh, nació en 1993 con el objetivo de organizar sistemáticamente materiales mitológicos de las poblaciones urálicas. La estructura de esta enciclopedia, un proyecto inmenso en su formulación original, incluye la

publicación de volúmenes monográficos dedicados a cada uno de los grupos étnico-lingüísticos de la familia urálica. Dichos volúmenes, lejos de contener únicamente un conjunto de artículos de carácter netamente enciclopédico, también recogen textos originales con sus respectivas traducciones, de modo que todos los términos tratados en la sección enciclopédica pueden analizarse en su contexto real diario, filológico y religioso. Hasta la fecha se han publicado cuatro volúmenes en ruso, pero su buena acogida ha hecho considerar a sus editores la preparación de versiones en inglés. Así, el primer volumen, *Komi Mythology*, apareció en 2003 (la versión rusa data de 1999 y puede consultarse a través de Internet: <http://www.komi.com/Folk/myth/>) con reseñas muy favorables (véase i.a. Nikolay Kuznetsov en *Folklore* 34 (2006), pp. 140-141). El presente volumen, segundo en la serie inglesa (en la rusa el segundo volumen está dedicado a los mansi, mientras que los khanty ocupan el tercero de la versión rusa) está dedicado a la mitología de los khanty, un grupo étnico localizado en el noroeste de Siberia, en los distritos autónomos de Khatny-Mansi y Yamal-Nenets, en torno al río Vasyugan, un afluente del Ob. El término *khanty* (ruso ханты) es en ruso un plural que ha pasado a ser utilizado como singular en la literatura especializada occidental, con un nuevo plural analógico *khantys*, aunque todavía puede encontrarse *khant* y el plural *khants*. Las ortografías alternativas *xanty* o *hanti*, debidas al modo en el que se translitera la palabra rusa, todavía son muy populares. El censo de 1989 arrojaba algo más de 22.000 khantys. Desde un punto de vista lingüístico, el khanty está altamente dialectalizado y las variedades más extremas son ininteligibles. Todos los hablantes khanty son bilingües con el ruso.

La estructura interna de este volumen es idéntica a la de sus predecesores: tras el mapa que localiza físicamente a los khanty (p. 5), sigue el índice de contenidos (p. 7) y el prólogo (pp. 9-11). A continuación se inicia una serie de artículos especializados que analizan con más detenimiento cuestiones de índole básicamente etnográfico-religioso y lingüístico-filológico: el primero sobre los khanty (pp. 15-29), el segundo sobre las fuentes escritas (pp. 30-38) y el último y más extenso sobre la concepción khanty del mundo (pp. 39-70). La parte enciclopédica (pp. 71-149) está organizada en lemmata ordenados por orden alfabético. En la parte central del volumen, sin paginación, se incluyen 30 fotografías en blanco y negro con paisajes, objetos samánicos, samanes, ceremonias, etc. El material “bruto” filológico al que antes se ha aludido incluye tres poemas en khanty con traducción al inglés y el alemán (pp. 151-205). La extensión de los poemas seleccionados asegura la correcta comprensión de todos los términos que allí aparecen; no hay lugar para las interpretaciones descontextualizadas por escasez de material. Las traducciones han sido revisadas por especialistas y algunas de ellas son inéditas. La bibliografía (pp. 206-220) no separa las obras en ruso del resto, como es costumbre en las publicaciones soviéticas-rusas. Esto es un acierto, porque aquella división se debía más a oposición tipográfico-alfabética (cirílico vs. latino) que de contenido. El índice onomástico (pp. 221-223) y el índice general (“General Index”, pp. 224-241), en realidad un índice analítico, cierran el volumen.

Los artículos enciclopédicos o lemmata presentan la siguiente fisionomía: término nativo khanty, dialecto al que pertenece, traducción aproximada inglesa, explicación (fenomenológica) y bibliografía. Cada artículo está firmado en teoría por uno de los autores de este volumen, aunque la inmensa mayoría de los artículos corre a cargo de Vladislav M. Kulemzin, seguido por Nadezhda V. Lukina. Los términos con entrada en el diccionario aparecen en cursiva. A la hora de utilizar el diccionario es importante señalar que los lemmata de la sección enciclopédica sólo enumera términos nativos khanty, p. ej. *ittərma*, *nāmət*, *pupi χot*, *tamrə*, i.e. el diccionario no proporciona entradas independientes a conceptos generales, p. ej. *alma*, *cosmovisión* u *oso*. Esta organización favorece a los especialistas en el campo, y margina en cierto sentido al comparativista. En este último caso, el lector deberá consultar primero la introducción (secciones “Beliefs about Vital Forces” e “Ideas about Living and Non-living”), donde se desarrollan muchos conceptos generales de la cultura religiosa khanty (¡pero no hay referencias en los índices!) y después, una vez se han adquirido ciertos rudimentos, deberá hacer una búsqueda más concreta en el denominado índice general (=analítico), donde sí se glosan conceptos generales.

A esta pequeña pega se unen otras en la misma línea crítica, es decir, la lectura del volumen en conjunto transmite el mensaje de «para el semi-especialistas», en el sentido de que los editores y los autores parecen dirigirse a un lector con conocimientos elementales en la materia. No se define en ningún momento la idea de familia lingüística urálica, ni el concepto de shamanismo, y muchos aspectos en la presentación de los capítulos iniciales dejan de lado detalles que alguien más o menos versado en la materia seguro conoce, pero que los neófitos deberían también conocer, y dada la naturaleza divulgativa-introductoria de esta colección, no se comprende porqué se ha optado por ignorarlos. Así, en p. 31 se califica a Zuev como estudiante de Peter Simon Pallas, lo cual es cierto, pero habría que añadir quizá que Zuev sólo tenía 18 años cuando hizo su primer viaje a Siberia, que ya por aquel entonces era doctorando y que su trabajo influiría muchísimo en el propio Pallas. En la misma página se comenta que M. A. Castrén no consiguió organizar y publicar los materiales que tan trabajosamente logró tras varios años en Siberia. Los autores deberían haber añadido que Castrén falleció muy joven (1813-1853) y que la cantidad de materiales por él reunida sólo puede calificarse como “inmensa”. Muchos consideran que incluso si Castrén hubiese vivido varias décadas más, mucho de sus materiales seguirían se poder ser publicados. En p. 32, hablando sobre Antal Reguly y Bernát Munkácsi, se comenta que el segundo interpretó las notas del primero, sin explicar que aquellas notas eran traducciones ciertamente malas y que era necesario que alguien revisara o rehiciera desde el principio (M. Hoppál, “Hungarian Contribution to the Study of Mansi Mythology. Life and Work of Bernát Munkácsi (1860-1937)”, *Studies on Mythology and Uralic Shamanism*, Budapest 2001, pp. 103-111). Los autores han obviado la cuestión dialectal khanty, magníficamente expuesta p. ej. en D. Abondolo (“Khanty”, ed. D. Abondolo, *The Uralic Languages*, London 1998, pp. 359-386, esp. 358-60), referencia que por cierto no aparece en la

bibliografía final. La importancia de esta cuestión trasluce cuando p.ej. se exponen las diferentes manifestaciones sobre la concepción del alma (pp. 50-52), cuyas diferencias precisamente coinciden en gran medida con la división dialectal, algo por otro lado completamente normal. Por el contrario, el sistema que los autores han preferido utilizar para transliterar (¡y transcribir!) el khanty, sea cual sea la variedad dialectal tratada, es el habitual empleado en la tradición uralística: muy complejo, con gran variedad de diacríticos que no se explican en ninguna parte. Juha Janhunen propuso hace ya casi dos décadas un sistema general de transcripción que excluía el uso de diacríticos y por lo tanto facilitaba la labor de los tipógrafos (“Towards a unified phonological transcription of the Siberian languages”, *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 81 (1987), pp. 151-174), pero los autores han preferido mantener la forma tradicional. Además, a esta carencia de bases, se une un discurso académico de tono elevado, sin duda fuera de las posibilidades del lector casual.

Sólo quedar esperar que iniciativas como ésta se hagan extensivas al resto de grandes grupos poblacionales de Siberia, p.ej. tungúsicos (evenquíes, eveníes, manchúes, etc.), túrquicos (especialmente yakutos, shores, kazajos, uzbekos, etc.), mongólicos (khamingianos, oiratos, etc), yeniséicos (solamente ketos, dado que el resto de grupos ya han desaparecido), etc., para los que existe una documentación igual o mayor que la disponible en el ámbito urálico y que ya ha sido parcialmente hecha pública en los célebres volúmenes de título genérico *Materiales para el estudio de X*, por supuesto todos en ruso y con al menos medio siglo de antigüedad. La utilidad de los capítulos introductorios será especialmente manifiesta entre aquellos que se dedican a la religión comparada (con las observaciones antes apuntadas) y que por diferentes motivos no pueden tener acceso, físico y/o intelectual, a obras clásicas de mayor calado.

José Andrés Alonso de la Fuente

REID, Anna, *The Shaman's Coat. A Native History of Siberia*, New York, Walter & Company, 2003, xii + 226 pp., maps.

El libro de Anna Reid [AR], publicado originalmente en 2002 (London: Weidenfeld & Nicholson), es una curiosa mezcla de periodismo, literatura de viajes y rigurosidad académica. No en vano, la autora se dedica profesionalmente al periodismo, aunque ha sido formada como historiadora y parcialmente antropóloga, según se deduce de la contraportada y los agradecimientos (p. xi-xii). El último de los aspectos señalados, aquél de la rigurosidad científica, es en lo que nos ocupa el más importante. Sin embargo, siempre es de agradecer que de cuando en cuando aparezcan publicaciones de tono semidivulgativo, bien escritas y con el objetivo de contar realmente *algo*. En el ámbito de la samanología (determinados especialistas utilizan el término inglés *shamanthropology*) son muy numerosos los trabajos que ni

siquiera alcanzan el nivel de divulgativos, i.e. la calidad del escrito es tan mediocre que más de un académico ajeno a la especialidad ha afirmado que sobre samanes uno puede decir lo quiera. Corrientes descontroladas de neosamanistas han contribuido decisivamente a este proceso de moldeaje estereotipado. Sea como fuere, el texto de AR puede incluirse tranquilamente entre aquellos que sin ser académicos por completo, adoptan un tono narrativo correcto, preciso y útil.

Las primeras páginas del libro dan cabida a un gran mapa de Siberia –en terminología especializada se prefiere hablar de «the Russian Far East», por cuanto lo que se analiza como “siberiano, perteneciente a Siberia” a veces no sólo incumbe a la Siberia geopolítica– (pp. vii-viii), el índice general (p. ix) y los agradecimientos (pp. xi-xii). En la introducción (pp. 1-9), AR perfila su posición con respecto a la “conquista” de Siberia por parte de Rusia y al papel que los samanes jugaron durante aquel “proceso adaptativo”. Tal y como relata la propia autora, a muchos se les “invitó” a saltar de un helicóptero en pleno vuelo, esperando que sus poderes sobrenaturales evitaran el terrible desenlace tras descender unos cuantos centenares de metros (p. 7). La persecución de los samanes alcanza su máximo pico durante el período stalinista, cuyas consecuencias son hoy en día todavía palpables. A la no existencia de samanes, se une una creencia tabuística generada en aquellos tiempos de represión, durante los cuales se alecciona a las poblaciones nativas siberianas para que renegaran de su herencia cultural. En esta línea de exposición, AR debería haber profundizado un poco más en la argumentación historiográfica que sostuvieron las autoridades soviéticas para legitimizar aquella caza de brujas: básicamente, se consideraba que el saman era una imagen anticomunista, una figura que establecía “clases” sociales: el saman ejerce de líder y los demás obedecen sus ordenes. Esta jerarquía, impuesta por el saman, habría destruido un estadio primigenio de “comunismo primitivo”, supuestamente practicado por las poblaciones nativas siberianas. Por si esto fuera poco, los primeros estudios antropológicos sobre samanes, producidos en la propia Rusia, no ayudaron en exceso a desmentir esta imagen falsificada del saman (¡y de sus congéneres!). Habrá que esperar hasta finales del s. XIX para escuchar las primeras voces en contra de estos juicios de valor superficiales, politizados y desvergonzadamente legitimados.

Como ya se ha apuntado, AR combina la historia científica, real y objetiva, con los recuerdos de su viaje a través de Siberia, que ameniza con las entrevistas realizadas a nativos y no nativos, de tal modo que el lector contrasta las opiniones de gente que tradicionalmente ha ocupado bandos bien distintos. Es una oportunidad de comprobar el carácter de los nativos, desde la tranquilidad y casi pasividad de los tuva (pp. 95-114) a la fiereza y el esfuerzo de los chukchies (pp. 174-98), pasando por las posturas semineutras de buriatos (pp. 64-94), khanty (pp. 38-63) y sakhas o yakutos (pp. 115-39) o la condición irrefutable de víctimas (que lo han sido todos, pero algunos en mayor medida) de los nivkh, ainu y uilta (pp. 140-73). La actitud de los no nativos está reflejada en menor medida, pero también oscila entre la absoluta neutralidad y los extremismos más encontrados. Al margen del primer capítulo (pp. 11-37),

que relata de forma concisa pero efectiva la historia de la conquista y colonización de Siberia, el resto se dedica monográficamente a la descripción de un determinado grupo étnico nativo siberiano (más bien euroasiático). La conclusión (“Afterword”, pp. 199-202), las notas (pp. 203-12), una bibliografía seleccionada y comentada (pp. 213-217), que compelta a la incluida en las notas, y un completo índice de materias (pp. 218-226) ponen punto y final al libro.

La selección de los grupos étnicos es muy homogénea, cubriendo gran parte de la diversidad existente en Siberia: los nivkh y ainu son lingüísticamente grupos aislados, mientras que los chuckchies pertenecen a una familia bien establecida (al menos en la última década), así como los tuva y yacutos (túrquicos), khanty (urálicos), buriatos (mongólicos) y uilta (tungúsicos). Una mención a los ketos (yeniséicos) habría completado la descripción etnográfica de la región, por otro lado inmensa, abarcada por la autora. Por desgracia, AR no se ha detenido un momento en detalles antropológicos o lingüísticos, dando preferencia a menudo a comentarios sin base científica alguna como que el yacuto recuerda a una mezcla de irlandés e italiano (p. 130). Por supuesto, AR ofrece este comentario como curiosidad narrativa, sin ni siquiera remitir al autor de dicha barbaridad (sólo se señala que fue un americano del s. XIX), pero una acumulación repetitiva de citas semejantes, a la par que un tratamiento insuficiente de cuestiones más básicas, decide al final la calidad general del texto. AR ha conseguido equilibrar la balanza, aunque en ocasiones el lector debe ser paciente. Otro ejemplo muy irritante de descuido informativo se observa en que la doble nomenclatura de muchos de estos grupos étnicos parece haber pasado desapercibida para la autora, que sólo repara en *sakha / yacuto*, levemente en *khanty / ostiaco*, pero no en *uilta / orok* (e incluso *ul'ta*). Igualmente, AR acepta utilizar *nivkh* bajo la premisa de que la forma rusa *gilyak* es aparentemente ofensiva. La autora no lo establece implícitamente así, al menos en los mismos términos que utiliza para distinguir entre *khanty* y *ostiaco* (por otro lado una apreciación francamente exagerada), pero eso es lo que se deduce del texto. Aclárese, en cualquier caso, que *gilyak* es en realidad la apelación que algunos grupos tungúsicos dan a los *nivkhgu* (plural de *nivx* en el dialecto de Amur) y que incluso los rusos hacen uso extensivo del término nativo *nivkh*, pl. *nivkhi* (R. Grant, *In the Soviet House of Culture*, Princeton, 1995, p. xix).

El objetivo del libro no es en ningún momento discutir o presentar cuestiones académicamente profundas o plantear un nuevo marco de investigación para el samanismo euroasiático. La autora sólo presenta una descripción “histórico-antropológica” que de hecho, y pese al título del libro, deja bastante de lado cuestiones samánicas. No estará de más indicar que aquella persona que busque ilustración en materia samánica, deberá recurrir a otro tipo de bibliografía, porque AR en este sentido no ofrece ningún tipo de formación académica sistemática y organizada sobre el tema. La impresión final del lector será más bien que AR busca (de)mostrar que la vida nativa siberiana no ha muerto, sino que en cierta medida, a pesar de las atrocidades de su historia reciente, sigue estando viva incluso a través de la figura (per-

seguida y maltratada) del saman. La última frase del libro es significativa y debe entenderse como una metáfora que alcanza a todas las manifestaciones culturales nativas siberianas: “[...] the shaman bowing in front of the Russian flying-doctor is not donning his coat again, because although he hid it under a suit and tie for a while, he never really took it off” (p. 202). A excepción de algunas consideraciones de detalle y de la incómoda práctica de situar las notas en una sección final, en vez de incluirlas a pie de página, el trabajo de AR puede servir incluso como lectura complementaria de una introducción a la samanidad euroasiática.

José Andrés Alonso de la Fuente

SIERADZAN, Jacek, *Szaleństwo w religiach świata*, Kraków, Wanda, 2007, 815 pp., 27 cm.

El libro aquí reseñado es la primera obra monográfica que se dedica en exclusiva al concepto de locura desde una perspectiva comparativa religiosa. Con anterioridad se habían realizado estudios de menor escala, en su mayoría concentrados en el análisis de aspectos concretos de la locura en un único sistema religioso. Jacek Sieradzan [JS], al contrario que sus predecesores, ha optado por investigar la manifestación total del fenómeno en varios sistemas, a la postre los más importantes: tradición grecolatina, shamanismo, judaísmo, cristianismo, hinduismo, budismo e Islam. Lejos de presentar breves resúmenes generales con la casuística particular de cada caso, JS intenta profundizar lo máximo posible en los entresijos de la formulación e interpretación de la locura en todos estos sistemas. Aunque la decisión pueda parecer arriesgada, lo cierto es que JS ha conseguido abordar la cuestión, sin duda muy compleja y amplia, con cierta capacidad crítica, y parece obvio que tanto el análisis material como las conclusiones son el fruto de reflexiones bien concienzudas.

JS comienza la introducción (pp. 11-26) haciendo varias aclaraciones técnicas, ya que en el texto se citan muchos nombres de origen indio, chino, japonés, coreano o tibetano, cuyos sistemas de transliteración, lejos de ser reconciliables entre sí, sólo complican la vida del investigador y por consiguiente del lector, sobre todo cuando éste es un lego en la materia. La solución adoptada por JS ha sido en cualquier caso bastante partidista, porque si bien opta por corregir *Rygweda*, a todas luces no la mejor opción, su propuesta es “Rigweda” (obviamente ajustándola a la ortografía polaca donde no hay <v>, sino sólo <w>, p. 11) en vez de la más internacional “Rigveda”. Esta postura sería válida si se argumentara que el nombre en cuestión se ha transliterado directamente del devānagari, y que así se hará con el resto de escrituras. Como se puede observar, ése no es el caso. En este sentido, la línea seguida por JS parece estar basada más en la comodidad para el lector polaco que en convenciones académicas.

El resto de la introducción se dedica a concretar los objetivos del libro (pp. 12-17). Aquí JS se ve empujado a reconocer que el shamanismo sólo lo emplea como

punto de partida, dada la antigüedad y sobre todo la relevancia del mismo en la configuración espiritual de los restantes sistemas religiosos, al menos desde un punto de vista teórico y con miras dirigidas al fenómeno de la locura en cuestión. Asimismo, JS apunta que empleará otros sistemas religiosos, además de los ya enumerados, para completar información, p. ej. el taoísmo en relación al budismo chino, etc. Igualmente, el autor expresa su simpatía por el término «especialista de lo sagrado» en sustitución del clásico *homo religiosus*. Los conceptos de *sagrado*, *profano* y su unión, *sacrofano* (los habituales *sacrum*, *profanum* y *sacrofanum* respectivamente) juegan un papel esencial. Este último es según JS el más importante, ya que «[i]nicio-wany dowiaduje się, że całe świat jest sacrofanum, a wszystkie jego elementy są znakami tajemnego języka, który poznaje, aby mógł odnaleźć swoje miejsce w plemienu i świecie» (p. 23) [trad.: Los iniciados llegan a saber que todo el mundo es sacrofano y que todos sus elementos son signos del lenguaje secreto que conocerá para poder situar su propio lugar en su grupo étnico y en el mundo]. En lo que respecta a la definición de la “locura divina” y la “sabiduría del demente” (en el original *szalona mądrość*, lit. ‘sabiduría loca’, en inglés *crazy wisdom*), JS opina que la primera incumbe al ámbito de lo sagrado, mientras que la segunda, muy particular y propia del taoísmo, budismo (tibetano) y sufismo, no parece insertarse en ninguno de los niveles antes apuntados, al menos en opinión del autor (pp. 17-20). En cualquier caso, para muchos autores (*inter alia* G. Feuerstein, *Holy Madness. The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus*, London 1992²) ambos términos son sinónimos. Por último, JS ofrece una serie de advertencias metodológicas e introduce la noción de “simbolismo liminal” (pp. 20-26), desarrollado previamente por especialistas del shamanismo, p. ej. J. Pentikäinen.

El primer capítulo (pp. 27-81) se encarga de la descripción de la locura y la anormalidad desde un punto de vista psicológico. El objetivo es definir, lo más claramente posible, el concepto de locura, así como los de normalidad y desviación. El tercer capítulo (pp. 82-94) se ocupa del shamanismo. Aunque el autor reconociera en páginas iniciales que el shamanismo es el punto de partida del fenómeno de la locura, tan sólo le presta atención durante poco menos de trece páginas. El tratamiento es algo superficial y deja a un lado las tendencias actuales de análisis fenomenológico shamanístico. Sin entrar en cuestiones de detalle (p.ej. sólo unos pocos consideran que entre los khoisan hay sámanes, tal y como se entiende el sáman en Eurasia), algunos especialistas ya han expresado su malestar ante el cada vez más frecuente uso gratuito de todo lo que tiene que ver con el sáman y su universo (véase i.a. Henry-Paul Francfort y Roberte N. Hamayon, eds., *The concept of shamanism: uses and abuses*, Budapest 2001 o Peter N. Jones, “Shamanism: An Inquiry into the History of the Scholarly Use of the Term in English Speaking North America”, *Anthropology of Consciousness* 17, 2 (2006), pp. 4-32). La lectura de alguno de estos autores habría permitido a JS evitar generalizaciones eliadianas muy típicas, como afirmar que el trance es un elemento totalmente definitorio del shamanismo. El propio JS parece haber tenido acceso a trabajos, básicamente de Siikala y Hoppál, que comentan cla-

ramente la existencia de multitud de grados ecstáticos y la no siempre obligatoriedad de su uso. Estos casos, aunque en efecto minoritarios y muy probablemente secundarios, pueden excluirse en una definición global de shamanismo, pero no puede dejarse a un lado en estudios comparativos como el que aborda JS. Asimismo, JS dedica un par de páginas a las fuentes shamánicas del hinduismo (pp. 352-353) sin hacer una sola referencia a la corriente romántica orientalista, que entre los ss. XVIII y XIX, amparados por la etimología sánscrita del término shamán (*cf.* *sramana* ‘monje budista’, pali *samana*), insistían precisamente en lo contrario, es decir, en que el shamanismo no era otra cosa que hinduismo (brahmanismo) y/o budismo en estado total de perversión y decadencia. Esta visión fue promulgada incluso por el expolarador polaco Ludwik Niemojowski (véase su *Siberian Pictures*, trad. Inglesa, London 1883), al que JS tampoco hace ninguna referencia, pese a ocupar un capítulo importante en la historiografía particular de los estudios sobre shamanismo. En general, hay una desidia palpable en cuestiones historiográficas. La postura que mantenía Peter Simon Pallas (1741-1811) sobre los shamanes como enfermos mentales es ostensiblemente diferente a la de Sergei Shirokogoroff (1887-1939): el primero los consideraba simplemente locos de atar, mientras que el segundo veía en su “enfermedad” un modo de adaptación social. La no profundización en estas cuestiones, puramente concernientes al shamanismo, generan algunas dudas en el sentido de que quizás idéntica actitud podría haberse mostrado en el resto de capítulos, pero dado que el autor de estas líneas no está capacitado para comentarlas, concederá el beneficio de la duda a JS y considerará que las lagunas en el capítulo dedicado al shamanismo son las típicas y bien conocidas por todos los especialistas del ámbito.

El cuarto capítulo (pp. 95-128) se concentra en la figura del mentiroso o pícaro (en inglés *trickster*), el idiota y el tonto. Los siguientes capítulos, todos de carácter monográfico, se dedican a las grandes religiones: el quinto capítulo (pp. 129-194) a la tradición grecolatina (aunque el autor insista en el calificativo de *starogrecka*, i.e. griega clásica o antigua), el sexto capítulo (pp. 195-226) al judaísmo, el séptimo capítulo (pp. 226-349) al cristianismo y el octavo (pp. 350-423) al hinduismo. Irónicamente, el capítulo dedicado al budismo (pp. 424-492) es bastante más corto de lo que cabría esperar, teniendo en cuenta que éste es el ámbito de especialización de JS a juzgar por la bibliografía personal que se cita al final del volumen. El décimo y último capítulo (pp. 493-523) se dedica al Islam.

En las conclusiones (pp. 524-529) JS mantiene que desde el punto de vista de la salud psíquica es imposible saber si el “místico” es en realidad un excéntrico o realmente sufre algún problema mental como consecuencia de sus creencias. Asimismo, el autor considera que muchas de las figuras principales de los diferentes sistemas religiosos analizados son amorales y tienen una naturaleza ambivalente, p.ej. Śiva, Yahve, Dionisos y en cierto sentido incluso Jesús. La locura de los dioses se observa por ejemplo cuando estos intentan confundir a sus seguidores. En este contexto, los místicos no serían otra cosa que el resultado de intentar asimilar esta doble naturaleza divina. Los ascetas son, siempre según JS, el mejor ejemplo de esta actitud, y

una prueba de ello es que resulta imposible distinguir entre ascetas excéntricos y ascetas mentirosos; sólo pueden ser clasificados si se comparan diferentes tradiciones, p.ej. cristianos vs. hindúes, porque desde la perspectiva interna no existen grados. JS también considera relativa la validez de conceptos como “normalidad” vs. “anormalidad”, “sabiduría” vs. “estupidez”, ya que para los místicos la sabiduría que adquieren es eso, sabiduría, pese a que para el resto, especialmente aquellos que no comulgan con sus ideas, no sea más que el fruto de la locura y el desvarío. Algunos místicos consideran que la locura es una prueba de existencia y ésta puede manifestarse de infinitas maneras, bien a través de la rutina diaria, bien como fenómeno religioso o incluso como enfermedad psíquica.

Tras los capítulos siguen las notas a pie de página (pp. 530-727). Pese a que en los últimos años se ha puesto de moda el dejar para el final del texto estas notas, lo cierto es que sólo resulta idóneo cuando apenas hay referencia en el texto. Sin embargo, esta práctica se convierte en inútil, incluso molesta, cuando las referencias son legión, como en este caso: 3081 notas a pie de página. Esto interrumpe abrupta y repetidamente el texto para tener que consultar la parte final del mismo. Además, el libro no posee marcadores para esta función, luego la actividad reiterada de tener que alternar partes del libro acaba por hacerse odiosa. Tras las abreviaturas (pp. 728-30) sigue la bibliografía (pp. 731-96) y un índice general (pp. 797-815).

Además de la disposición de las notas a pie de página, otro aspecto sumamente negativo es el idioma de redacción. Una monografía de semejantes dimensiones, aspirante a convertirse en la estudio semidefinitivo de la cuestión, no puede ser redactada bajo ningún concepto en polaco, mucho menos teniendo en cuenta que no parece haber a la vista ninguna traducción al inglés o al alemán. Sin embargo, y a pesar de este inmenso *lapsus linguae*, el volumen de JS es una contribución espléndida al campo de la religión comparada. Los temas que el autor analiza son muchos y muy diversos y aunque la tesis central de su trabajo –demostrar que en efecto los “místicos” intentan emular la naturaleza dual de la divinidad– queda bien clara, también se comenta en extenso otros problemas no menos interesantes de naturaleza teológica, epistemológica, etc. Aunque la profundidad y el tratamiento de algunos aspectos no sea uniforme, resulta obvio que ésta es una obra de obligada consulta y un paso adelante en nuestra comprensión de uno de los ámbitos psíquicos/psiquiátrico/psicológicos más interesante con reflejo en el mundo religioso.

José Andrés Alonso de la Fuente

Robert WALSH (2007). *The World of Shamanism. New Views of An Ancient Tradition*. Woodbury: Llewellyn, xii+325 pp.

El libro presentado por Robert Walsh [RW] es una curiosa combinación por un lado de conocimientos académicos muy extensos, especialmente en el ámbito de la

psicología, y por otro de un convencimiento manifiesto en la utilidad de las prácticas neosamánicas. Como resultado, RW contribuye a la discusión sobre el fenómeno del samanismo con una serie de apreciaciones muy interesantes que en absoluto caen en el simplismo o la superficialidad típicas de los textos de corte neosamanista. Por lo tanto, que ningún interesado en la cuestión desde un punto de vista académico deseché este libro simplemente porque en los agradecimientos (p. x) figure Michael Harner, padre del neosamanismo.

En el índice de materias (pp. vii-ix) se comprueba que el libro ha sido dividido en siete bloques temáticos (I “Who, Where, When, and What Is a Shaman?”, pp. 1-22, II “The Big Picture”, pp. 23-46, III “The Life of the Shaman”, pp. 47-84, IV “Diagnosing the Shaman”, pp. 85-121, V “The Shaman’s Universe”, pp. 123-76, VI “Shamanic Techniques”, pp. 177-234 y VII “Shaman’s Mind”, pp. 235-71), cada uno de ellos dividido a su vez en multitud de capítulos (hasta 36), todos de extensión razonablemente breve, en la mayoría de casos con una sección final para las conclusiones.

Los bloques primero y segundo son un repaso de carácter general (en algunos pasajes quizás excesivamente vago) de las bases académicas sobre las que se sustenta la samanología. Sin embargo, en su deseo de evitar exposiciones complejas y profundas, RW ofrece una visión muy desdibujada de la *communis opinio* actual, al menos en lo que se refiere a la samanidad euroasiática. Su definición de samanismo (“[s]hamanism can be defined as a family of traditions whose practitioners focus on voluntarily entering altered states of consciousness in which they experience themselves or their spirits interacting with other entities, often by traveling to other realms, in order to serve their community”, pp. 15-16) no es especialmente reseñable. Sólo distingue entre aquella samanidad que sigue sujeta a valores culturales en sociedades precientíficas y la samanidad que aparece, de forma artificial, durante la década de los 60 y 70 del pasado siglo y que alude poco menos que a todas las manifestaciones religiosas no católicas y no occidentales. RW se mantiene al margen de la discusión, que es muy importante, sobre si debe considerarse la posesión una característica más dentro del samanismo, o por el contrario, conforma otro tipo de manifestación religiosa al mismo nivel taxonómico que el samanismo. Un aspecto característico del samanismo tradicional es que el saman manipula a los espíritus, mientras que en la posesión son los espíritus quienes manipulan al portavoz religioso (véase p.ej. en p. 55 donde RW reproduce el relato de una posesión iniciática en Nepal). RW tampoco parece estar especialmente interesado en considerar si realmente hay “samanes”, entendido el término en su sentido tradicional euroasiático, en África o América del Sur. Por lo tanto, la definición se ajusta a una visión universalista eliadiana. De hecho, RW hace constantes alusiones de índole comparativo al budismo, taoísmo, judaísmo o cristianismo, aunque sin ánimo de adscribir las a la herencia común de un prototipo religioso ancestral.

Aunque profesor de antropología y filosofía, la psiquiatría, materia de la que también es profesor, y la psicología son sin duda los ámbitos de interés más destacados en

RW, o al menos eso es lo que se deduce tras la lectura del libro. Esto no es una crítica, sino más bien todo lo contrario. Muchos de los puntos discutidos por RW, típicos en la literatura especializada antropológica, adquieren un interés renovado cuando se analizan desde aquella perspectiva. Por ejemplo, es muy interesante la presentación del concepto psicológico de crisis de desarrollo (en inglés “Developmental crises”, capítulo 14, pp. 107-113), según el cual determinados pacientes experimentan una mejoría considerable después de vivir momentos de tensión muy acentuados. También conocidos como “emergencias espirituales”, RW iguala estos estados emocionales a los que seguramente se viven durante la iniciación samánica: la propia iniciación es un momento terrible, muy duro, según las propias descripciones etnográficas, pero tras ella el afectado se convierte en saman; todo el sufrimiento queda atrás y se inicia una nueva etapa vital, caracterizada por la renovación de las fuerzas mental y psíquica. Dentro de las emergencias espirituales se incluyen los episodios de posesión, que muchos psicólogos consideran terapéuticamente positivos si tienen lugar de forma controlada. Sea como fuere, “[s]hamanic cultur have long provided the types of support that contemporary therapists are now rediscovering” (p. 113). En el capítulo 12 (pp. 93-99), RW repasa las insidiosas calificaciones que durante varios siglos recibió la figura del saman: esquizofrénico, psicópata, histérico, etc. El autor señala muy bien que todos los antropólogos que así calificaron al saman no eran psicólogos o doctores, lo cual se percibe fácilmente en las paupérrimas descripciones de los estados de conciencia alterada, a partir de las cuales es imposible establecer un diagnóstico siquiera provisional. Esta carencia material, desde una perspectiva actual, es terrible, dado que impide realizar una investigación adecuada de la evolución del concepto de trance y éxtasis entre estas sociedades. El argumento, en cualquier caso correcto, de RW habría cobrado más fuerza si hubiera mencionado que los doctores que sí tuvieron la oportunidad de observar en primera persona a samanes siempre han emitido un juicio de lo más esclarecedor: los samanes son personas totalmente sanas. Un caso más o menos célebre es el del médico ruso V.V. Karelin que analizó al no menos célebre saman altai Mampyi. Karelin concluyó que estaba perfectamente sano y no dudó en hacer públicas sus conclusiones en la prestigiosa revista *Etnografičeskoe obozrenie* (1909, 1). Igualmente reseñable es la discusión que RW inicia al valorar la postura de Roberte Hamayón (capítulo 24, pp. 179-90, esp. 181-3), autoridad indiscutible en el campo del samanismo (euroasiático), y autora de trabajos capitales, tanto por tamaño como por relevancia. Uno de esos trabajos es un artículo en el que establece p.ej. que sólo el término y el concepto de “trance” es correcto cuando se habla de samanes. Sin embargo, RW considera que sólo “éxtasis” es válido y refuta desde un punto de vista psicológico las afirmaciones de Hamayón. Con independencia de que su opinión sea aceptada o no, lo cierto es que resulta francamente satisfactorio tener disponibles opiniones enfrentadas, pero bien fundadas, en cuestiones tan delicadas como ésta. Y es que la problemática samánica no siempre gira en torno a detalles semánticos. Ahora bien, en su discusión sobre qué es un espíritu (capítulo 19, pp. 143-9), parece ser que después de todo Hamayón está en lo cierto cuando lo define como un ente sobrenatural de idén-

tica naturaleza que el alma. Discusiones más profundas, de carácter ontológico, se tercian demasiado especulativas y por lo tanto inservibles a efectos de investigación. A favor del enfoque psicológico, que no niega la existencia de dichos entes, varios antropólogos han defendido el estudio de las tradiciones nativas partiendo de la base de que p.ej. los espíritus son reales, y no parte de la imaginación local como consecuencia de una limitación cultural por parte del observador (véase i.a. el excelente volumen de R. Willerslev, *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley 2007).

En esta línea de análisis hubiera sido francamente interesante que RW explicase por ejemplo cuáles son las posturas al respecto sobre la denominada “histeria ártica”, que los nativos yacutos denominaban *menerick* (ataques sistemáticos de histeria) y *emeriak* (imitación compulsiva), terminología utilizada por los propios rusos todavía a finales del s. XIX. Muchas de las manifestaciones fisiológicas y psicológicas del saman se consideran disociaciones, pero los propios psicólogos desconocen cuales son las motivaciones exactas de semejante tipo de comportamiento cuando afectan a personajes involucrados en materias espirituales (p. 96). Asimismo, en ocasiones un defecto de profesión ha provocado que RW dé por conocidos multitud de términos y conceptos propios de la psicología. Así, cuando RS habla sobre el interesante método Rorschach (en inglés “Rorschach Test”, capítulo 13, esp. pp. 103-105) sólo expone los resultados de una investigación particular llevada a cabo hace varias décadas entre los apaches mescaleños; en ningún momento se explica al lector en qué consiste (se trata de un método proyectivo de psicodiagnóstico para evaluar la personalidad: se muestra al paciente una serie de 10 láminas con manchas de tinta caracterizadas por su ambigüedad y falta de estructuración y las respuestas obtenidas son puntuadas según un baremo).

Por otro lado, la opinión general que los samanes merecen a RW es excesivamente condescendiente. El saman es descrito como un héroe, poco menos que en términos clasicistas, que representa los valores de la justicia, la sabiduría, la solidaridad, etc. Sin embargo, multitud de informes etnográficos y antropológicos pondrán rápidamente de manifiesto que la naturaleza del saman no es precisamente así (véase incluso p. 117), especialmente durante la época comunista, cuando muchos samanes, para no poner en juego su vida, jugaban con la de los demás, en algunos casos sin mucho arrepentimiento. En otras sociedades, p.ej. entre los yucagueros, el saman es una persona corriente que desempeña su función como saman a tiempo parcial, mientras caza y colabora con el resto de la sociedad como uno más. Véase incluso la diferencia que se observara hace ya décadas entre el samanimismo democrático de América, en el que cualquier persona puede ser saman (entre los jíbaros incluso no se ve mal comprar la habilidades de otro saman) y el samanimismo euroasiático, en el que la descendencia familiar establece quién y quién no es saman. No se han descrito nunca actitudes prepotentes por pertenecer a una familia determinada; lo único que se pretende subrayar es que esas características “nobles y merecedoras de ser imitadas” quizás no estén tan arraigadas en el fenómeno samánico como cree RW y quiere hacer creer al lector.

Al margen de un par de erratas en el texto, el libro ha sido magníficamente maquetado y su lectura es muy cómoda. Además, la prosa de RW es ligera y la presentación de los datos, sistemática y correcta dentro de lo aceptable, se acomete sin pasajes densos ni formulaciones rebuscadas. Un aspecto a tener en cuenta es que RW se ha ajustado a las convenciones de presentación de textos académicos sobre psicología, de tal modo que las notas “a pie”, marcadas mediante letras, aparecen al final del libro (pp. 273-82), mientras que las referencias bibliográficas aparecen, también a final, bajo el epígrafe de “Quotations Information” (pp. 283-96). La bibliografía (pp. 297-320) aparece numerada (aunque las obras estén glosadas alfabéticamente por autor) y el número asignado a cada obra es lo que aparece en el cuerpo textual. Un escueto índice analítico (pp. 321-325) cierra el volumen.

En conclusión, la lectura de este libro es recomendable por los muchos y valiosos comentarios (¡y aclaraciones!) que se realizan desde la psicológica, ausentes en textos “normativos” centrados en seguir una línea antropológica y etnológica en ocasiones algo excluyente. Sin embargo, a menudo resulta complicado diferenciar entre los pasajes que afectan al samanismo rigurosamente académico y los que analizan fenómenos neosamánicos, de tal modo que el hilo argumentativo de uno se mezcla con el del otro. Esto es especialmente remarcable en los dos últimos bloques, dedicados a las técnicas que emplea el saman para sanar y a la “mente” del propio saman (consciencia, estados mentales, etc.). Saber a qué “saman” se refiere en estas páginas, si al histórico o al “neo”, es una tarea ardua. Aclárese de antemano que las experiencias vividas por los neosamanes no tienen porqué ser idénticas a las de los samanes (p.ej. siberianos: el neosamanismo está orientado a la autosatisfacción (aunque para llegar a ella se deban mejorar aspectos sociales) y el samanismo tradicional, el antropológicamente descrito y culturalmente motivado, busca el beneficio de una comunidad. Por lo tanto, un ejercicio francamente recomendable en lo que respecta a la lectura de este libro sería el cotejo de las exposiciones o argumentaciones de RW con las más tradicionales y asentadas de autores como Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál, Andrei Znamenski, Piers Vitebsky o Roberte Hamayón, por citar unos cuantos especialistas de renombre y fácil acceso.

José Andrés Alonso de la Fuente
Universidad Complutense de Madrid/UPV

GÓMEZ ARANDA, Mariano, *Dos comentarios de Abraham ibn Ezra al libro de Ester, Edición crítica, traducción y estudio introductorio*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Madrid 2007. CXXVIII + 194 + 70* pp.

Este libro es una obra muy bien acabada, que pone al alcance del interesado, no necesariamente especialista, dos comentarios al libro bíblico de Ester escritos por el sabio judío español, tudelano de nacimiento, Abraham Ibn Ezra (1092-1167). Los

comentarios, compuestos con una diferencia de doce o quince años y en lugares distintos, Italia y Francia (o Inglaterra), ofrecen interesantes datos sobre las preocupaciones y las esperanzas de las comunidades para las que se escribieron, y posiblemente también son muestra de la evolución y maduración intelectual y científica del propio autor a lo largo de esos años en su viajar por el Norte de África y Europa.

Una de las peculiaridades más señaladas de la obra de Ibn Ezra es el hecho de que escribió dos comentarios distintos a varios libros de la Biblia, no sólo al libro de Ester. En el estudio introductorio de Gómez Aranda, de más de cien páginas, se nos pone al corriente de las diferencias y semejanzas que se dan en este caso entre los dos comentarios que se editan, y se contraponen las opiniones de dos importantes investigadores del tema como Walfish y Davidowitz. El mayor detenimiento e interés en cuestiones gramaticales que se encuentra en el primero de ellos, o la más positiva y condescendiente valoración de las interpretaciones rabínicas en el segundo de los comentarios se explicarán por los intereses diferentes de los destinatarios, en el primer caso italianos y en el segundo franceses o británicos. Pero también hay que contar con la lógica y natural evolución del autor. No faltan opiniones que llegan incluso a pensar que si escribió un segundo comentario fue porque el primero no había llegado a las tierras en que en ese momento se encontraba y que además él mismo no disponía de un ejemplar del que había escrito primero.

Entre los contenidos fundamentales de los comentarios se señalan y discuten los siguientes: La ausencia del nombre de Dios en el libro de Ester; el origen y significado de los nombres propios; las observaciones de carácter histórico y las precisiones cronológicas; los usos y costumbres de la monarquía persa; las observaciones geográficas y el estudio psicológico de los personajes. Se analizan después los métodos exegéticos de Ibn Ezra con abundantes ejemplos, en los que quedará patente su preferencia por las interpretaciones literales y simples (*peshat*) y su distanciamiento de las opiniones rabínicas cuando estas son rebuscadas y especialmente cuando fuerzan la gramática del hebreo, a la que el propio Ibn Ezra había dedicado varias obras. Se analizan también las fuentes en las pudo beber y las influencias recibidas y aceptadas entre las que destaca la de R. Saadia Gaón (882-942).

El resto del estudio introductorio se dedica a la presentación de la edición crítica, con detallada descripción y valoración de los manuscritos utilizados para cada uno de los comentarios, para el primero nueve y para el segundo seis, y se añaden las razones que han llevado a descartar el resto por fragmentarios y poco fiables. El texto hebreo está editado con estupenda tipografía a dos tamaños (texto y aparato) resaltando en negrita el lema bíblico que se comenta. Los dos comentarios se presentan como lo que son, es decir como dos obras distintas, sin pretender compararlas ni recensionarlas en paralelo.

La traducción al español es sin duda una valiosa aportación. Gómez Aranda la hace con un lenguaje fluido a la vez que preciso, de fácil lectura. Además la dota de gran abundancia de notas explicativas, convenientes e incluso necesarias en algunos casos, y siempre complementarias de la lectura seguida del texto, sin apartarse, por

otra parte, ni un ápice del conciso, y por lo mismo no siempre sencillo, texto hebreo de Ibn Ezra. Valoro de forma especialmente positiva un detalle que sirve para situar al lector en el contexto más amplio del libro bíblico, el que el propio Ibn Ezra y sus lectores tenían, y me estoy refiriendo al hecho de que sin que se encuentre en los manuscritos –porque en el momento era innecesario– Gómez Aranda nos ofrece antes de cada comentario el texto completo del versículo bíblico del que se van a comentar algunas palabras o expresiones.

En cambio, y no sé si endosarla al autor de este estudio o al editor de la colección, echo en falta una nota biobibliográfica de A. Ibn Ezra, por breve que fuera y por más que en otros libros de la colección haya podido aparecer.

Nos encontramos pues ante una edición verdaderamente científica, un estudio pormenorizado y una bella traducción, conjunto que dignifica a la renacida serie de Literatura Hispano-Hebraica que se iniciara con magníficos trabajos de Millás Vallicrosa y Pérez Castro.

Luis F Girón

PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*. Biblioteca Midrásica 30, ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2008, 550 pp.

Exhaustivo en su concreción. Esta es la primera calificación que se me ocurre al terminar de leer el trabajo de Miguel Pérez Fernández (MP). Y si no me conformo con calificarlo simplemente de ‘exhaustivo’ es porque, como el propio subtítulo anuncia, el método se aplica sólo a una selección del evangelio de Marcos. A juzgar por las 370 páginas dedicadas al capítulo primero de ese evangelio, la aplicación de esta metodología al conjunto de la obra ocuparía –y ojalá que algún día sea una realidad– no menos de siete u ocho volúmenes como éste que comento.

Con meridiana claridad explica MP en la presentación en qué consiste el método propuesto, vía de análisis y profundización recorrida en cinco pasos. Y con la «sinceridad y modestia» que caracteriza toda su producción científica nos avisa de que no pretende «enseñar nada nuevo a los exegetas expertos». Simplemente ofrece un acercamiento multifacético al texto neotestamentario como posiblemente sólo él puede hacer hoy en España, desde la eminente madurez de una activa jubilación tras años de jubiloso servicio a la p(P)alabra. Desde siempre ha tenido MP una extraordinaria capacidad para apreciar los trabajos de sus colegas y de sus alumnos, no por el prestigio o la indización (indexación?) de la revista en que se publican, sino por su propio contenido, –señal, por otra parte evidente, de que no cita ‘de oídas’–, y para valorar así las aportaciones que otros –y muy concretamente los baremos de las agencias de evaluación– despreciativamente califican de ‘divulgativas’. Por ello su

bibliografía no está inflada como tantas ‘listas de internet’. Como el experto *pater familias* del evangelio (Mt 13,52) MP trae cosas nuevas, muchas, y viejas, las fundamentales. Me extraña, quizá por un error mío de apreciación, no ver citado a J. Bonsirven que en su día, en la primera mitad del pasado siglo, comenzó a llenar muchas lagunas en el conocimiento y la relación de textos rabínicos y el NT y que para más de uno –al menos para mí– fue el comienzo de un descubrimiento, aunque ciertamente no me consta ningún trabajo específico sobre el Evangelio de Marcos. Tiene el acierto MP de reseñar al principio del libro la bibliografía más citada que luego viene recogida de nuevo en la lista alfabética final. Quizá un prurito de exagerada precisión docente me lleva a sugerir la conveniencia de que obras tan clásicas –y por otra parte tan bellas– como el *Jesús de Nazaret* de Joseph Klausner, aparezcan en la bibliografía con su fecha de primera edición (1922, en hebreo y 1925, en inglés, al que fue traducida nada menos que por el benemérito H. Danby, al que tanto debemos los que nos hemos dedicado al estudio de la Misná), sin perjuicio, claro está, de citar una edición efectivamente asequible hoy. Quizá así consigamos que algunos noveles se enteren de que hay una historia que nos precede y ciertos evaluadores sepan que hay obras ‘científicas’ de hace cien años que todavía merecen ser leídas y por ende citadas.

Pero vayamos al método que MP nos propone y desarrolla. Son cinco los pasos. El primero es el reconocimiento y descripción de la *escena*, como en una obra de teatro o un guión cinematográfico, es decir ambientación, actores, diálogo y acción. El segundo paso es la identificación y presentación de los *textos-fuente*, que serán siempre textos bíblicos, lógicamente tomados de la única Escritura Sagrada existente cuando el evangelio de Marcos se compuso, es decir el Antiguo Testamento. Y si para una misma perícopa pueden aducirse diversos textos-fuente o, al contrario, si un mismo texto-fuente pudiera serlo para diferentes perícopas es porque de alguna manera está presente el principio rabínico de que «la Torah tiene setenta caras», y no creo que, como dice MP con toda prudencia, sea «un anacronismo» el afirmarlo, pues comparto totalmente su opinión de que sin hablar de dependencias literarias sí hay «un principio claro: si una enseñanza talmúdica, por ejemplo, aparece en el NT, es que esa enseñanza judía existía ya en la época neotestamentaria» (p. 14 y algo similar en p. 470).

El tercer paso es la relectura de la escena en el *macrotexto* en que está inserta para descubrir su aportación a ese conjunto y, puesto que el evangelio de Marcos (así como los otros tres) son posteriores en su redacción final a los escritos paulinos, habrá que incluir estos escritos en ese macrotexto, sin descartar tampoco otras partes del NT cronológicamente más tardías. Es lo que se denomina “exégesis canónica” es decir «la lectura de los diversos textos de la Biblia en el marco de su totalidad» –citando una reciente obra de Joseph Ratzinger (Papa Benedicto XVI)– y que no puede menos que traernos a la mente otro principio rabínico, fuente, motor y condición para toda la interpretación midrásica, tanto halájica como hagádica, según el cual «la Escritura constituye una unidad en la que no hay antes ni después». No en

vano se habla, y el propio MP utiliza la expresión, de midrás cristiano, aunque existen diferencias esenciales con el midrás judío que no son del caso.

Como cuarto paso del método propone MP el estudio de los que denomina *textos contextuales* (contextualizadores?), es decir que sirven para contextualizar la vida y la época, cultura, costumbres, religión, etc., tanto de Jesús de Nazaret como de los primeros transmisores. Aquí se aportan de forma privilegiada los textos judíos de la época: apócrifos del AT, Qumrán, Filón y Josefo y sobre todo los textos rabínicos, que con frecuencia tienen los mismos textos-fuente que los evangelios; pero también textos de la literatura helenístico-romana. Por último, el quinto paso será una *nueva relectura*, ya final, a la luz de todas las aportaciones textuales.

Con aplicación estricta de esta metodología nos diseccionará el autor todo el capítulo primero de Marcos y dos pasajes escogidos: la multiplicación de los panes y los peces (Mc 6,30-46) y la higuera que no dio fruto (Mc 11,12-14.20-24).

La cantidad de información que nos tralada (más de 900 notas a pie), la aguilata-da reflexión, la imparcialidad con que se citan opiniones diversas y el carácter abierto de las conclusiones que el lector puede juzgar a la luz de los textos aportados constituyen la riqueza de esta obra, que con la admiración y el respeto por el autor merece también una mención para la editorial Verbo Divino y para la colección Biblioteca Midrásica, dirigida por el mismo Miguel Pérez, que alcanza con este volumen el número 30 y que, como en todos los anteriores, nos ofrece al final una verdadera batería de índices que facilitan extraordinariamente la búsqueda de referencias.

Luis F. Girón
Universidad Complutense de Madrid

Morris, James W., *The Reflective Heart, Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations*, Fons Vitae, Louisville, 2005.

Paginación: Introducción (xii), más 316 pp. Notas hasta la 383. Bibliografía: 1. Lecturas recomendables. 2. Biografía y contexto histórico. Hasta la página 400. Índice hasta 420.

Esta publicación de Fons Vitae es la primera de una colección dedicada a explorar las *Futūḥāt al-Makkiyya* de Ibn 'Arabī, la obra más importante y extensa de este autor andalusí, que pretende hacer accesibles las enseñanzas del "más grande maestro del sufismo", combinando la traducción de amplios pasajes de esta obra con una serie de explicaciones y comentarios necesarios para contextualizar el texto y actualizar sus contenidos.

En esta obra concreta, el profesor J. Morris, que tiene en su haber numerosos estudios y traducciones sobre sufismo e Ibn 'Arabī en particular, explora las enseñanzas del maestro murciano desde una perspectiva poco frecuente entre los estu-

dios de este autor –al menos entre los estudios del arabismo clásico español–: la de la experiencia y la práctica espiritual. No está dirigido al lector especializado, como en otras obras del propio J. Morris o de otros autores como H. Corbin, M. Chodkiewicz, W. Chittick, P. Beneito o S. Hakim entre otros; sino que, desde una mirada erudita y penetrante, pero también práctica, sin reducir la compleja y profunda obra del maestro andalusí, nos introduce sin dificultad no sólo en el contenido sino también el significado (con la inclusión de aclaraciones a la terminología específica de este campo y una contextualización de las especulaciones más abstractas) del camino espiritual al que nos anima Ibn ‘Arabī. Para ello J. Morris no aborda el estudio desde el punto de vista del pensamiento de Ibn ‘Arabī con respecto a otros autores, sus fuentes o su “islamicidad”, sino que se centra en lo que el propio autor dice de sí mismo, dentro de su propio contexto y finalidad. Debido a la extrema longitud de la obra J. Morris se ha centrado en unas cuantas de las cuestiones más importantes de las enseñanzas espirituales de Ibn ‘Arabī.

De ahí que el subtítulo del libro, y el principal pilar sobre el que se estructura el estudio, sea lo que el profesor Morris traduce como “inteligencia espiritual”, que es el concepto de la realización o verificación de las realidades de cada cosa (*taḥqīq*), que se obtiene tras la transformación del corazón en un órgano de percepción espiritual e intelección, sobre el que orbitan el resto.

Para explicar como el maestro entiende el camino espiritual y los estados espirituales el autor ha escogido y organizado en diferentes capítulos temáticos los aspectos fundamentales del “tránsito” espiritual que nos propone Ibn ‘Arabī.

En cada uno de los capítulos J. Morris nos traslada al núcleo de la tradición islámica –cada capítulo se abre con una selección de aleyas coránicas y hadices claves para la comprensión de cada apartado–, luego un comentario al contexto, a las ideas principales, a los términos técnicos y de las fuentes en lenguaje sencillo y pedagógico. Esta sistemática se muestra desde la introducción, donde hace un excelente exposición de las cuestiones principales del sufismo, del pensamiento de Ibn ‘Arabī y de las dificultades –y medios para superarlo– que tiene el estudio de una obra como la de este autor. Además ya expone claramente la intención de este tratado: la de permitir a quien la lea, sea musulmán o no, el aprovechamiento de las enseñanzas espirituales que brinda el Maestro, que son de carácter universal. La introducción también nos conduce a una de las ideas principales, la del corazón como centro del ser y de la inteligencia genuina del ser humano. Así, a través de los procesos que narra en los capítulos del libro este corazón –facultad dinámica y transformadora– puede acceder a las diferentes formas de conocimiento de la Realidad trascendente.

El primero de los capítulos lo ha dedicado al Viaje. En este sentido muestra el uso que hace el Maestro murciano de los diferentes términos coránicos para el viaje, como son concebidos como diferentes formas que muestran el viaje espiritual del buscador, como viaje horizontal hasta la realidad del ser humano y luego como viaje vertical hacia la divinidad, al estilo del viaje a los cielos del Profeta (*mi‘rāṭ*). El segundo capítulo trata sobre los diferentes aspectos de la “Escucha” (*samā’*), de la

percepción del corazón para contemplar las realidades espirituales. Es a través del corazón, como órgano espiritual, que se pueden percibir las alocuciones que la realidad divina promulga a cada instante. Por lo tanto en este capítulo también trata sobre la purificación del corazón y su capacidad para descorrer los velos que lo cubren, hasta que se hace sensible a esa alocución divina siempre presente. Esta forma de conocer, a través del conocimiento directo que proporcionan las manifestaciones divinas (*taʿalliyāt*) es conocida en el sufismo como desvelamiento (*kašf*). Cuando el buscador desarrolla esta capacidad de percepción es capaz de entender perfectamente el significado sin que sea necesario ni tan siquiera una instrucción para conocer el lenguaje técnico, sino que lo comprende y lo usa de forma espontánea.

El siguiente capítulo lo dedica a la “Visión”. En este capítulo aporta los textos fundamentales sobre la discusión clásica sobre si es posible o no la visión de Dios. Puestos en antecedentes muestra toda la riqueza que Ibn ‘Arabī propone comentando las diferentes aleyas y hadices, mostrando un panorama mucho más complejo de lo que a primera vista pudiera parecer. Aunque Ibn ‘Arabī mantiene que la visión de la Esencia divina es imposible, sí que existe un cierto grado de visión en la manifestación divina. Y esa es precisamente la realización de la realidad divina en el cosmos. Esta capacidad es una función esencial del corazón purificado, y es a la vez consecuencia y resultado del actuar rectamente, que son las dos partes de uno de los hadices fundamentales del Islam, el que define el recto actuar como “adorar a Dios como si lo viesen, y si no Le ves Él te ve”. Quien realiza esta forma de conocer es capaz de contemplar no sólo como los significados internos del Corán y el hadiz se muestran a cada instante, sino también como el corazón pulido puede contemplar el cosmos entero como un libro divino lleno de significados.

El siguiente capítulo lo dedica al “Discernimiento”, que es la capacidad de apreciar los signos divinos en el Cosmos y en la propia alma. En este capítulo hace un estudio de los capítulos de *las Iluminaciones de la Meca* dedicadas a la figura del Mahdī y sus ayudantes y muestra el poder hermenéutico de esta figura islámica. Basándose en esta figura mesiánica del Islam hace su interpretación espiritual individual, mostrando su relación con la guía divina y el descubrimiento de esta guía en cada uno. Además estudia la implicaciones de esta guía en su transmisión a los demás (como señala en el epígrafe del título de este capítulo *Learning to “Translate from God”*), las consecuencias sobre el actuar y cómo se deben establecer las relaciones con el resto de almas una vez que uno ha recibido esta guía. Por lo tanto, si los demás capítulos se han dedicado al aspecto ascendente del camino espiritual, estos son los aspectos descendentes de la espiritualidad islámica, o sea, como lo obtenido de la dirección y conocimientos divinos incumben al transmisor y a quienes va dirigida tal guía.

El último capítulo está dedicado al “Retorno”, al análisis de los aspectos escatológicos de la obra de Ibn ‘Arabī y sus implicaciones tanto en su sentido universal, cosmológico y epistemológico. Así presenta un comentario del capítulo en el que el Maestro hace del teatro de sombras una parábola de la relación entre Dios y el

Cosmos, una de las mejores síntesis para la comprensión del Cosmos y su significado –sobre todo en su sentido operativo– para Ibn ‘Arabī. Es en este contexto donde el autor plantea las alternativas que nos propone Ibn ‘Arabī de contemplar el sentido de la existencia: como el espectador pasivo que se entretiene observando la obra, o como un espectador activo, que mira más allá del telón y pretende entender la realidad de la representación y el propósito de su autor. Por último cierra este capítulo con otras explicaciones sobre el sentido del regreso hacia Dios desde el punto de vista individual, como viaje espiritual de regreso al Origen.

Con este contenido, con los numerosos párrafos traducidos y con sus acertados comentarios J. Morris nos permite acceder de manera fiel al pensamiento y al objetivo del autor andalusí, facilitando el estudio a quien busque sumergirse en el océano que es el Maestro murciano. Es evidente que no es un estudio al uso al que nos tenía acostumbrado el arabismo clásico, que atrás ha dejado muchas de las complejas discusiones sobre la “originalidad” o las influencias filosóficas en las obras de Ibn ‘Arabī. El profesor J. Morris aborda el tema desde el propio autor y el camino que nos ofrece seguir. Sus años de estudio de la obra y de los ambientes tradicionales donde todavía se enseña muestran que ha sido capaz de entender bien su propósito, y es gracias a ello a lo que puede transmitir con claridad sus contenidos y ofrecernos ejemplos cercanos a nuestro mundo cotidiano. Es verdad que en algunos casos recurre a algunos de ellos que pueden resultar demasiado simples por lo cercanos que nos parecen, y que a veces su traducción de algunos términos pueda ser poco “ortodoxa”, acercándose a términos de uso en la Nueva Era. Pero, como dice el Corán, “hemos enviado a cada enviado hablando en la lengua de su pueblo” (C. 14: 4), con lo que J. Morris, siguiendo la estela de otros autores que han estudiado a Ibn ‘Arabī, consigue hacernos partícipes de las enseñanzas universales, que pese al tiempo transcurrido siguen siendo necesarias para el ser humano y que pueden ser todavía posibles, si transformamos las *Futūḥāt* en un poderoso espejo en el que contemplar como lo espiritual sigue estando presente en la vida cotidiana.

Aunque este libro está dirigido al público general, y no al ámbito académico, claro lo deja, también puede ser útil para el ámbito de la Islamología y el estudio de las religiones, porque no deja de ser una exposición temática muy interesante del autor por excelencia del sufismo. Sus introducciones y la ingente cantidad de texto traducido –aunque algunos capítulos ya hayan sido traducidos en otras obras– permitirán a quien se esté iniciando en estos estudios hacerse eco de las principales discusiones, temas, argumentos no sólo del sufismo, sino también de teología y legislación islámicas. Además, tanto la bibliografía, como las lecturas recomendadas y el aparato crítico, aportarán para el interesado muchas fuentes con las que seguir estudiando este campo.

Amina González
Universidad de Sevilla

RAMELLI, Ilaria (dir.), *Allegoriste dell'Età Classica: Opere e Frammenti*, Milano, Bompiani, 2007, XLVIII + 948 pp. ISBN 978-88-452-5842-8.

La serie “Il pensiero occidentale” de la editorial Bompiani viene ofreciendo en los últimos años instrumentos de gran utilidad para los estudiosos de la filosofía clásica. Aunque la colección no se ciñe sólo a obras antiguas, la atención a la antigüedad greco-latina y cristiana es predominante. Las ediciones tratan de reflejar esta vocación de herramienta útil al servicio tanto del estudioso como del interesado: se trata de hacer de cada volumen un compendio unitario que reúna todos los materiales sobre un determinado tema o autor específico. El texto original suele tomarse de la edición *standard* (aunque a veces incorpora interesantes novedades editoriales) e ir acompañado de una traducción al italiano y de comentarios, notas y ensayos complementarios.

En uno de los volúmenes aparecidos en 2007, Ilaria Ramelli reúne todas las fuentes sobre la alegoría filosófica clásica: designa así toda la alegoría antigua que no es judeo-helenística o cristiana, y previa a la practicada por el helenismo tardío a partir del siglo II d. C., de impronta fundamentalmente neoplatónica, y en la que la polémica anti-cristiana es ya patente. La autora complementa así su estudio teórico, con G. Lucchetta, *Allegoria I: L'età classica*, Milán, 2004, que se basa sobre estas mismas fuentes que se ofrecen aquí traducidas y comentadas. Con una sola excepción –el *Papiro de Derveni*– no se ofrece en esta ocasión el texto griego, porque la mayoría aparecen ya en otros volúmenes de la colección, y porque su inclusión en éste haría imposible recoger todos los textos en un solo tomo. Sin embargo, cuando un término griego parece necesario para la comprensión (como en las frecuentes interpretaciones etimológicas), se inserta en los textos traducidos, que aparecen trufados de palabras griegas entre paréntesis. Siguiendo esta misma lógica, el texto del *Papiro de Derveni* sí se ofrece en el apéndice (siguiendo la edición de G. Betegh con complementos procedentes de la de Kouremenos-Parassoglou-Tsantsanoglou), porque la traducción sin el texto sería difícil de comprender.

Tras una introducción general de R. Radice a los principios de la alegoría filosófica y a los autores tratados, se suceden quince capítulos: estoicos antiguos (donde Ramelli añade algunos fragmentos y reordena los recogidos por Von Armin); Apolodoro (donde también hay algunos nuevos respecto a Jacoby, procedentes de los escolios a Esquilo); Crates; Paléfato; dos *Historias Increíbles* anónimas (una atribuida a Heráclito, la otra conservada en un manuscrito vaticano); Conón; Cicerón; Cornuto; Heráclito el gramático; Queremón de Alejandría; (ps.-)Plutarco, *Vida de Homero* y *Las fiestas dédalas que se celebran en Platea*; la Tabla de Cebes; Filón de Biblos; y como apéndice, el *Papiro de Derveni*. Cada capítulo va seguido de “notas” o “comentarios”, una etiqueta que parece depender de su longitud y profundidad (aunque algunos de los segundos, como los de Crates y Queremón, parecen más bien “notas” por su brevedad). Los comentarios largos, como a Cicerón, Cornuto, Heráclito o Filón, con indicación de los textos alegorizados paralelos (prin-

principalmente Homero), discusión de las dificultades, y bibliografía secundaria siempre actualizada, son de gran ayuda para resaltar los aspectos clave de estos textos. Se echan de menos una bibliografía general y sobre todo un *index fontium*, aunque es claro que estas faltas se deben al carácter complementario de esta obra respecto al estudio teórico anteriormente señalado. Asimismo, a las ediciones de Bompiani puede achacárseles cierta prisa en los últimos estadios de revisión (p. e. la confusión de Apolodoro con Apolonio en el prefacio). Sin embargo, pese a los escasos errores puntuales, el conjunto es de gran altura, y la traducción aúna casi siempre fidelidad al original con buena calidad literaria.

Si bien en época tardoantigua la impronta de la alegoría es fundamentalmente neoplatónica, la alegoría clásica tiene un claro fundamento estoico. Resaltar esta continuidad, patente a través de los textos y subrayada en los comentarios, es uno de los grandes aciertos de esta obra. Acabar con el apéndice del *P. Derveni* es también una excelente decisión, porque el comentario columna por columna pone de manifiesto las grandes coincidencias de la exégesis del comentarista de la teogonía órfica con las alegorías estoicas posteriores: desde Crisipo a Filón de Biblos, los métodos y contenidos son muy similares a los que el papiro ya presenta en pleno desarrollo en el siglo IV a. C. El comentario de Ramelli al *P. Derveni* parte de los ya existentes pero añade un enfoque nuevo que presenta el orfismo casi como un proto-estoicismo, en la dirección apuntada últimamente por Luc Brisson, Francesc Casadesús y Gabor Betegh: aunque los dos primeros se inclinan por revisar la datación del papiro para encuadrarlo en contexto estoico, parece cada vez más evidente que el comentarista de *Derveni* es antecesor directo de Crisipo, un siglo y medio antes de éste, y que en la poesía órfica y sus primeros alegoristas se deben buscar los antecedentes filosóficos de la Estoa.

Esta obra permite observar con claridad el uso que filosofía hizo de la literatura para entroncar en ella sus sistemas cosmológicos, y la continuidad y evolución de sus métodos exegéticos desde época clásica a época imperial. No sólo la filosofía, sino la crítica literaria y filológica (p. e. las ediciones de Homero) se enriquecen en gran manera con estos materiales. Además, la obra contiene múltiples aportaciones de gran interés en el análisis de pasajes particulares. Será, por tanto, un instrumento de referencia para el estudioso de la filosofía y literatura de época helenística, un campo en que la investigación encuentra nuevos textos e interpretaciones con bastante mayor asiduidad que en otros campos más trillados de la *Altertumswissenschaft*.

Miguel Herrero de Jáuregui

RAMELLI, Ilaria (dir.), *Gregorio di Nissa, Sull'anima e la resurrezione*, Bompiani, Milano 2007, 1352 pp, ISBN 978-88-452-5974-6

En este mismo número se hace la recensión a otra obra publicada en 2007 en la serie de Bompiani "Il Pensiero Occidentale", y a ella (p. 333) nos remitimos para

señalar los rasgos que hacen a esta colección un excelente instrumento de acceso a las fuentes filosóficas antiguas. La autora de ambos volúmenes, y de otras obras en los últimos años dentro y fuera de las series de Bompiani, es Ilaria Ramelli, cuya abundante y prolífica producción no está en absoluto reñido con su calidad filológica y la profundidad de sus análisis.

Este volumen presenta el *De anima et de resurrectione* de Gregorio de Nisa, una obra que es ejemplo culminante de la síntesis lograda por los Padres Capadocios entre el cristianismo y la filosofía griega. Si la tradición bíblica postulaba la resurrección de la carne, de lo que los cristianos habían hecho incluso seña de identidad frente al mundo helénico, un pilar del platonismo era la inmortalidad del alma. En el *De anima*, continuando el camino trazado por Orígenes, Gregorio de Nisa logró conciliar ambas tradiciones sobre un tema central como es éste, en una síntesis que aún sigue perdurando en el cristianismo de nuestros días. Está comúnmente aceptado considerar esta obra la versión cristiana del *Fedón* (cfr. p. 959ss), y en cualquier caso es una de las obras culminantes de la Patrística cristiana por su calidad teológica y literaria, modelo de adaptación del cristianismo a los más altos niveles de la *paideia* griega. El trabajo de Ramelli pone esta obra a disposición de la comunidad científica con un buen número de nuevos instrumentos para profundizar en ella.

De estos instrumentos, los principales son la traducción italiana y la nueva edición de Ramelli, que introduce bastantes novedades respecto al texto de la *Patrologia Graeca* de Migne, y que por vez primera tiene en cuenta la versión copta. Le sigue un pormenorizado comentario que da razón de las decisiones textuales. Además, el texto va precedido de una extensa introducción a Gregorio de Nisa, a su pensamiento, y a las implicaciones filosóficas de la obra (siguiendo el orden del texto). Y tras el comentario textual, acompaña al *De anima* la traducción (y reimpresión del texto griego de la edición de Downing 1986) de un opúsculo del mismo Gregorio que complementa al *De anima*, el *In illud: Tunc et ipse filius*, que comenta el pasaje de 1 Cor 15,28: «también el hijo se someterá al que sometió a todos los seres». En esta breve obra defiende la doctrina, ya sostenida por Orígenes, de la apocatástasis, esto es, de la salvación universal y la reconstitución del universo en Dios al final de los tiempos.

La segunda parte del volumen son dos ensayos explicativos sobre los grandes temas de las dos obras editadas y traducidas: el primero, específicamente sobre la apocatástasis en el pensamiento de Orígenes y Gregorio; el segundo, sobre el platonismo en el *De anima* y en otras obras del Capadocio. El estado de la cuestión y el estudio sistemático de las doctrinas y su presencia en los textos es ejemplarmente claro y completo. Rematan la obra dos apéndices que recogen dos trabajos específicos, el primero sobre la tradición siríaca y copta del texto de la obra, y el segundo sobre su recepción en el neoplatonismo inglés del XVII. Una muy completa bibliografía sobre Gregorio de Nisa y sobre la apocatástasis culmina la obra, en la que se combina la unidad del tema con una gran variedad de direcciones.

En efecto, el *De anima* no sólo es digno de estudio por sí mismo, en su texto y sentido; también lo es hacia adelante, como un paso esencial en el avance de la esca-

tología y antropología cristianas, y en su recepción posterior en las diversas latitudes espacio-temporales del cristianismo; y hacia atrás, en su relación con Orígenes y otros escritores cristianos, y desde un punto de vista más general, con la *paideia* griega tradicional. En esta obra la forma y el fondo alcanzan un perfecto enlace (y a su vez superación) del platonismo que, a su vez, era el último reducto intelectual y espiritual del paganismo resistente en el siglo IV d. C. En cierto modo, esta obra es a la prosa filosófica cuyo modelo era Platón lo que los poemas doctrinales de Gregorio de Nazianzo son a la poesía hexamétrica teológica del paganismo, cuyo modelo eran Empédocles u Orfeo (*cf.* *Adamantius* 13 (2007), pp. 231-247): a saber, una integración en la tradición cristiana de fórmulas y contenidos que permitía rechazar de plano la alternativa pagana al tiempo que se incorporaban los esquemas formales y conceptuales.

Esta obra permite calibrar muchas de las vertientes de este proceso. Es cierto que dada la extensión del volumen y su complejidad, en ocasiones se hace difícil avanzar en su lectura, pues hay que estar atento al texto griego, a la traducción, a las notas textuales, a la introducción sistemática y a los ensayos posteriores. Pero es admirable la capacidad de la autora para recoger y exponer con claridad los problemas centrales que toca esta obra: entre otros, la relación de Gregorio con el pensamiento de Orígenes, su integración de platonismo y tradición bíblica mediante el uso de la interpretación alegórica, su rechazo a las fórmulas transmigracionistas que algunos seguidores de Orígenes propugnaban (no él mismo, probablemente, *cf.* pp. 204-206). El conocimiento y disfrute del *De anima* más allá de los márgenes la patrología especializada, dentro y fuera de Italia, se verá muy beneficiado por esta excelente obra de conjunto, que merece la más calurosa bienvenida.

Miguel Herrero de Jáuregui
Universidad Complutense de Madrid

ROIG LANZILLOTTA, Lautaro, *Acta Andreae Apocrypha. A new perspective on the nature, intention and significance of the primitive text* (Cahiers d'Orientalisme XXVI), Patrick Cramer Éditeur, Genève, 2007, 329 pp. ISBN: 978-2 9700530-1-9. 12 planchas con fotografías del manuscrito, de los folios 507^r a 512^v. Amplia Bibliografía e índices (de autores modernos, de lugares citados y analítico de materias).

Este libro no es una tesis doctoral, pero presenta externamente la estructura, el rigor y el método de un trabajo de este estilo: un orden lógico en el tratamiento de los temas, absoluta claridad de exposición, planteamiento del estado de la cuestión, delimitación precisa de la tarea a realizar, conclusiones razonadas siguiendo un esquema resumitivo de lo anteriormente elaborado, etc. Todo ello hace de la pre-

sente obra un texto de meridiana claridad y de un gran rigor y orden expositivo que anima a leerlo y a meditar sobre su contenido. El autor continúa en este volumen una investigación previa: “Vaticanus graecus 808 revisited. A re-evaluation of the oldest fragment of *Acta Andreae*”: *Scriptorium* 56 (2002) 126-140.

El título de la obra presente es quizá un tanto más amplio que lo en realidad ofrece puesto que el autor reduce modestamente en el decurso de su investigación el contenido la frase “primitive Text” de su título. Se trata de una análisis riguroso de una mínima porción en realidad de lo que puede barruntarse que constituía el texto primitivo de los Hechos de Andrés (*Acta Andreae* = AA). El trabajo está precedido por un excelente estado de la cuestión o historia de la investigación hasta el año 2000, en el que discute con gran rigor y sin que le duelan prendas las verdaderas aportaciones y los errores de trabajos precedentes. Únicamente nos ha parecido desproporcionada la extensión concedida al librito corporativo de J. N. Bremmer del año 2000 sobre los AA en comparación con otros trabajos analizados.

La presente obra de Roig Lanzillota (RL) es bienvenida porque centra la atención de los estudiosos de la Antigüedad clásica sobre un campo de investigación difícil y complejo al que no se ha prestado aún suficiente consideración. Basta parar mientes en el interés acaparado por otra sección de los apócrifos neotestamentarios, los Evangelios, y el número de estudios a ellos dedicados, para comparar luego aun superficialmente el tiempo y energías que los estudiosos han otorgado a los *Hechos apócrifos de los Apóstoles* (*Acta apostolorum apocrypha* = AAA): hay una gran diferencia en el monto de la bibliografía que estudia uno y otro campo. A pesar de que en los AAA tenemos las primeras novelas cristianas y una excelente muestra –según algunos estudiosos– de la teología aparentemente “popular” –precisaremos este término más adelante– del cristianismo de los siglos II y III, ni siquiera poseemos una edición moderna y completa de cada uno de los hechos apócrifos principales por separado, por no decir que el número de los AAA menos importantes, que suman cerca de quince, esperan aún en gran parte una edición satisfactoria (una excepción, los *Hechos de Felipe*). Queda una gran tarea filológica por hacer; por ello afirmábamos que este libro es bienvenido.

Otro aspecto que puede interesar a los estudiosos de la filología clásica y a animarles a transitar por este ámbito es la inmensidad del campo abierto –este libro lo muestra esplendorosamente– gracias a una comparación más detallada del mundo ideológico cristiano de los siglos II y III con la filosofía, la historiografía y la novelística estrictamente helénicas. En los AAA se plantea muy claramente la cuestión de la helenización del cristianismo: en qué grado la teología cristiana, diferente de la “estrictamente” judía (aunque en verdad nada hay “estrictamente judío” en una época transida por la cultura griega) se va conformado sobre la base de un mundo conceptual muy helénico. En otro lugar hemos defendido que esto ocurre desde Pablo de Tarso mismo y que la teología propiamente cristiana o es griega o no es (“On the Hellenization of Christianity. One Example: The Salvation of Gentiles in Paul”, en A. Hilhorst et alii, *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and other Earley Jewish Studies*

in Honour of Florentino García Martínez, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 667-684). En los Hechos de Andrés tenemos un ejemplo excelente de este aserto.

La presente obra de RL discute en primer lugar si podemos o no dilucidar cuál era el contenido de los primitivos Hechos apócrifos de Andrés, y concluye con realismo que dado el estado de los estudios sobre la notable variedad de textos dispares existentes tal delimitación no es posible.

Los textos conservados en torno a los AA son: varias versiones en latín y en griego de la “pasión” de Andrés, denominadas “*Epístolas* griegas y latinas; una pasión armenia y un primer relato del martirio; un segundo relato del martirio (Passio; Passio altera, denominada Conversante et docente; Martyrium prius; Martyrium alterum; Narratio del mismo martirio; un fragmento importante, que RL considera el más primitivo, conservado en el Vaticanus graecus 808 de los discursos de Andrés; los Hechos de Andrés y Matías en tierra de los antropófagos; un *Epitome* de los antiguos Hechos confeccionado por Gregorio de Tours; un resumen de esta obra atribuida al Pseudo Abdías; un par de fragmentos coptos de hechos de la vida del santo; y dos versiones al menos de una Vita Andreae (manuscritos Escorialense y Parisino) compuesta por Epifanio el Monje. La mayoría de estos textos pueden encontrarse en edición diplomática en M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* II/1, Leipzig 1898 y en la edición de J. M. Prieur, *Acta Andreae* (Turnhout, 1989). Estos textos aparecen también descritos en A. Piñero-G. del Cerro, *Hechos apócrifos de los apóstoles I, Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, B.A.C., Madrid, 2005, 110ss.

Del análisis y estudio de esta maraña de textos concluye RL con razón que los investigadores ni siquiera se ponen de acuerdo sobre si los primitivos AA estaban formados o no por dos partes bien diferenciadas: una primera que consistía en las “peregrinaciones” apostólicas de Andrés, y una segunda que contenía casi exclusivamente el martirio.

Dado el carácter y abigarramiento de los textos, tras un somero análisis concluye RL que es imposible una solución intuitiva y casi a priori del problema. Por ello decide proceder a una comparación textual de todos los documentos conservados. De ella deduce que todos, excepto el Vaticanus graecus 808 (sigla “V”, del siglo XI), ofrecen muestras claras de revisión y transformación textual. El estudio debe por tanto concentrarse en este largo fragmento, pues es el único que muestra una tendencia a “no transformar” el texto recibido. Si los demás testigos pueden considerarse “versiones transformantes”, no es por efecto de una corrección en sí del texto recibido, sino por el deseo de acomodarlo y adaptarlo a los gustos literarios del período histórico en el que se compusieron (pp. 99-100). Este hecho impide en verdad una auténtica reconstrucción de un arquetipo textual de los primitivos AA en conjunto. La literatura de milagros, de martirios y hagio-biográfica se desarrolla –la primera– en los siglos IV y V, y las dos últimas en los siglos VIII al X.

Una vez separado el *Vaticanus graecus 808* como caso excepcional del resto de los documentos, RL ofrece dos ilustrativos *stemmata* (pp. 74 y 93) que ayudan a comprender el desarrollo evolutivo de los textos transformadores. En síntesis, el

análisis textual comparativo de RL (pp. 66-100) me parece convincente para llegar a la selección del Fragmento V.

RL considera, sin embargo, que es razonable suponer como potencialmente pertenecientes a los Hechos primitivos de Andrés aquellos episodios que aparecen en número representativo de testimonios textuales. Serían los siguientes: rescate por Andrés del apóstol Matías de manos de los caníbales; encuentro con demonios en Nicea; referencia a Sosios; un episodio en la isla de Lesbos; curación de Maximila; otras curaciones, en especial de un ciego y de un leproso; llegada de Andrés a Patrás y sus episodios posteriores que afectan a Egeates, su hermano Estratocles, la mujer del primero, Maximila, y finalmente el martirio de Andrés.

Opino que una buena pista para colegir *grosso modo* cuáles son estos episodios constituyentes y su tenor general puede ser la ofrecida por la obra de Gregorio de Tours, *Liber de Miraculis Beati Andreae Apostoli*, así como el resumen del Ps.-Abdías, no porque sea una traducción al latín, sino por dos argumentos internos que nos parecen suficientemente convincentes:

1. Gregorio es sustancialmente fiel a los primitivos AA en aquellas partes que también poseemos en otros textos (en concreto el Fragmento V, a partir del capítulo 34 del Martirio general = V 2). Por ello, parece plausible que también lo sea en los pasajes previos en los que describe las largas peregrinaciones del Apóstol. No sería aventurado concluir que, de la misma manera que esos capítulos resumen los sucesos finales de la vida del apóstol Andrés, los capítulos anteriores hayan hecho lo mismo con sus peregrinaciones apostólicas.

2. Una razón quizá más poderosa la tenemos en las mismas palabras de Gregorio que vienen a ser una declaración de intenciones: “He encontrado un libro sobre las virtudes de san Andrés, que por su excesiva verbosidad era llamado apócrifo por algunos. De él me pareció bien que, corregidas y aclaradas solamente las virtudes, omitidas aquellas partes que resultaban molestas, se incluyeran en un único volumen pequeño los milagros dignos de admiración, lo que resultaría agradable para los lectores y evitaría la envidia de los detractores” (*Repperi librum de uirtutibus S. Andreae qui propter nimiam uerbositatem a nonnullis apocryphus dicebatur. De quo placuit ut retractatis enucleatisque tantum uirtutibus, praetermissis his quae fastidium generabant, uno tantum paruo uolumine admiranda miracula clauderentur, quod et legentibus praestaret gratiam et detrahentium auferret inuidiam*). La obra de Gregorio de Tours, publicada por M. Bonnet, ha sido reeditada en la colección *Scriptores Rerum Merouingiarum*, Tomus I, pars II, por Bruno Krusch [Hannover 1969]. El texto se encuentra también en la obra de J. M. Prieur, *Acta Andreae*, [CCSA 5 y 6] Tournhout, 1989, pp. 564-651). No parece haber duda de que el libro encontrado por Gregorio *de Uirtutibus Andreae* es el de los Hechos Apócrifos de este apóstol. De todo su material, excesivo por su retórica (denominada por él *uerbositas*) Gregorio “corrige”, “aclarar” pero también “omite”. Por ello decíamos arriba que ciertamente podemos tener en Gregorio de Tours los episodios principales de la presunta primera parte de los AA, pero que sólo podemos colegir *grosso modo* cuáles eran estos episodios constituyentes.

La siguiente sección de la obra que comentamos contiene una cuidadosa reedición del Fragmento V. Creo que RL tiene razón cuando justifica esta nueva edición; esta justificación es pertinente dada la existencia previa de una colación diplomática del texto. En primer lugar la reedición sirve para confirmar o rechazar el trabajo de Bonnet. El resultado es totalmente positivo y tranquilizante: en la transcripción y propuesta de *emmendationes* del sabio suizo sólo se percibe un único error, afirma RL: la omisión de *euergesiôn* en el folio 507v, segunda columna (línea 44 de la edición de RL). Esta confirmación de la acribía de Bonnet es sencillamente admirable, reconfortante y aseguradora también para quienes hemos utilizado igualmente el trabajo de este estudioso para ofrecer un “*texte établi*” (al estilo de las colecciones “*Belles Letres*” y “*Sources Chrétiennes*”), no estrictamente crítico, es decir no basado en nuevas colaciones de los manuscritos, sino reelaborado a partir de las ya existentes.

La segunda razón que justifica el trabajo de RL es el ofrecimiento de un triple aparato en su nueva edición. El primero de paralelos con otros textos de AA: gracias a él el lector conoce en todo momento si una cierta sección de V ha sido conservada, eliminada o transformada en los otros testigos. El segundo es también de paralelos, pero conceptuales, a saber la presentación de textos que tiende a contextualizar las ideas del autor de los AA dentro del mundo de las ideas religiosas y filosóficas del helenismo grecorromano y en general de la Antigüedad tardía. El tercer aparato, exhaustivo, es el crítico propiamente tal.

En mi opinión, el aparato conceptual de RL ofrece textos paralelos en verdad interesantes, pero en ocasiones sólo en un sentido muy lato; es decir, la base comparativa es a veces tan tenue o mínima que el lector ha de esforzarse mucho para encontrarla. Un ejemplo: compare el lector las líneas 85-88 del manuscrito V con el texto de Filón ofrecido en el aparato por RL. De todos modos esta sección de “paralelos” se desarrolla posteriormente en otra dirección en el capítulo V de la obra que comentamos “El pensamiento de los AA en el contexto amplio del mundo religioso y filosófico de los primeros siglos de la era cristiana” (pp. 191-266). Aquí el resultado es totalmente satisfactorio.

La traducción al inglés del Fragmento V ofrecida por RL es literal y exacta. Aquí hubiéramos deseado el añadido, quizá en voladitos, de los números de las líneas tal como parecen en el texto griego para una mayor facilidad de comparación de este texto con su versión. Por otro lado, nos parecen de una enorme riqueza ilustrativa las notas filológicas a la traducción, muy amplias, a veces dos tercios de la correspondiente página frente al texto griego. Realmente estas notas ayudan a comprender el texto y a precisar, en la mayoría de los casos y como decíamos, los paralelos conceptuales al texto griego del Fragmento V ofrecidos esquemáticamente en el segundo aparato crítico.

Apenas hay nada negativo que observar en el capítulo IV de la obra de RL: “*Analysis of AA’Fragment in Codex Vaticanus graecus 808*”: el carácter general del pasaje; análisis literario (argumento; personajes, estilo y vocabulario; estructura textual; análisis conceptual de los discursos del apóstol Andrés; su relación con los per-

sonajes). Echo de menos un análisis, siquiera algunos párrafos expresamente dedicados a la ampulosa retórica de los discursos de Andrés, pues ello puede ayudar a la hora de clasificar intelectualmente esta “novela” dentro del cristianismo de la época. Por poner algún ejemplo de tal retórica, restringiéndome al Fragmento V:

El discurso del párrafo 10 de Va 808 contiene pasajes tan reiterativos como la presentación de lo que no somos (οὐκ ἐσμὲν) -tres cosas- y lo que somos con cuatro ἐσμὲν y genitivos, que continúan con el verbo elícito hasta un número de once, interrumpidos por una laguna (párrafo 1). Lo mismo ocurre con las seis recomendaciones con μή, mediante las cuales Andrés intima a Maximila: *no* hagas, *no* te dejes derrotar, *no* te muevas, *no* temas, *no* te dejes vencer, *no* te entregues (37). Este mismo fenómeno lingüístico se repite con los doce adjetivos precedidos de ὅτι (“que”) dentro del mismo discurso (38). Con quince adjetivos expone Andrés una serie de virtudes que deben adornar a Maximila, once de los cuales están compuestos con alfa privativa: ἄσπιλον, ἀμοίχευτον, ἄθρυπτον, (“sin mancha, libre de adulterio, inflexible...”) etc. (par. 8).

El par. 10 del Vaticanus 808 es todo él un compendio de uso retórico. Cuando Andrés está hablando en una ocasión con Estratocles, profiere en primer lugar dieciséis interrogaciones, las cinco primeras con τί, τίς, τί, διὰ τί, πρὸς τίνας (“qué, quién, qué, por qué, para quiénes”). Siguen otras treinta y siete, introducidas por μή (“no”), lo que arroja una cifra total de cincuenta y tres interrogaciones sin solución de continuidad. El párrafo 11 de V contiene ciertas famosas expresiones de Andrés: “Tengo al que buscaba; encontré al que deseaba; poseo al que amaba; descanso en el que yo esperaba” (Piñero-del Cerro I 129).

En este capítulo IV de la obra de RL es absolutamente fundamental el último apartado “Sentido e intención del Fragmento V” en el que es preciso un mayor determinamiento porque luego nos ayudará a decidir qué tipo de cristianismo ofrecen los AA. Según RL -con razón, con argumentos que se verán complementados en el capítulo siguiente-, el autor de AA mantiene una concepción dualista del hombre. Éste se halla compuesto de dos partes esenciales: el hombre trascendente y el terrenal/inmanente (ésta última se divide a su vez en otras dos partes: alma y cuerpo; hay, pues, una combinación de esquemas bi- y tripartito).

Este esquema parece claramente platónico a primera vista (*Fedro* 247b 7). En apariencia la división es idéntica, pero esta impresión es engañosa porque en Platón el *nous* es el principio que guía al alma sin degradarse, como sostiene el autor de los AA. El esquema es más bien aristotélico, como señala RL, ya que los *Hechos* no identifican al hombre trascendente y único verdadero con el “alma superior”, sino con el intelecto. Éste no tiene propiamente una facultad discursiva, sino que goza de una aprehensión inmediata, distinta de la facultad discursiva del alma. Esta facultad califica la parte más elevada de ella, que está vuelta hacia el intelecto; la parte menos elevada del alma está orientada, por el contrario, hacia la percepción sensorial y el cuerpo propiamente tal.

Según el autor de los AA, el intelecto es consustancial con la divinidad, pero –por una causa inmediata que el Fragmento V no explica claramente– sufre un proceso de degradación (“devolution” es el término inglés empleado por RL) que lo involucra con el alma y la materia, como hemos visto. Las causas mediatas de esta degradación del intelecto son la ignorancia, el error, e incluso el conocimiento discursivo.

Las etapas de este proceso degradativo no tienen que ver con ningún pecado original –dicho sea de paso este fragmento de los AA apenas citan o tienen en cuenta la Biblia; luego insistiremos en este aspecto– sino que es una pérdida de su carácter prístino, probablemente por una dirección incorrecta de su actividad intelectual (p. 186).

Sea como fuere, el intelecto humano se dispersa y se enajena de sí mismo –una verdadera “alienación”– al contactar con la materia. El intelecto pierde su carácter unitario (adecuación de la facultad y de su objeto) y se muestra incapaz de conocerse a sí mismo: se produce una interrupción de su incesante actividad que se pensaba a sí mismo –es decir, lo inteligible en sí, o Dios– con lo cual se ve de inmediato alejado de su entorno natural, la trascendencia. Para el autor de AA, ello supone que el intelecto pierde sus características intrínsecas. De ahí sigue el proceso de dispersión y degradación del intelecto, es decir lo mejor del ser humano, en la materia.

Ahora bien, esta degradación exige imperiosamente un proceso de reversión al estado original: es la *epistrophé* o reversión/conversión. RL argumenta convincentemente cuáles son sus precondiciones según el autor de V: Dios como causa eficiente y final; vuelta a la conciencia de la consustancialidad del intelecto con la divinidad, y cuáles son los estadios de esta conversión que suponen una reorganización de la percepción, de los afectos y de la racionalidad. De este modo alcanza el ser humano, finalmente, el objetivo: al reorientar la voluntad y el conocimiento el intelecto consigue recobrar la situación perdida y vuelve a la consustancialidad con Dios. En conjunto, esta exposición del origen de la caída del ser humano en la materia y sus terribles consecuencias queda muy clara y convincentemente explicada en el capítulo IV de la obra de RL que comentamos.

También comparto plenamente la exposición de RL en el capítulo V acerca del marco conceptual, filosófico/teológico, del desconocido autor del Fragmento V de los Hechos de Andrés. No puedo menos de subscribir en líneas generales la descripción del mundo ideológico del autor en lo que afecta a la cosmología y cosmogonía, su teología/teodicea, la antropología epistemología y la ética. Los análisis y la amplia comparación de textos aducidos por RL para encardinar el pensamiento del autor dentro del pensamiento medioplatónico que incorpora amplias precisiones y puntos de vista aristotélicos son también convincentes. Con razón, del mismo modo excluye RL influencias expresas del neopitagorismo (contra Flamion). En mi opinión, el único “pero” podría ser quizá el resaltar con demasiado énfasis la vinculación del desconocido autor de los AA con la gnosis. Lejos de mí rechazar de plano esta afirmación, pero pienso que deben hacerse algunas precisiones.

Ciertamente hay puntos de contacto importantes y reales del Fragmento V con el pensamiento gnóstico cristiano de los siglos II y III, en especial con el *Evangelio*

de la Verdad de Nag Hammadi: la ignorancia/error como responsable de la degradación; el exilio del intelecto en la inmanencia; la creación de la materia como substancia que se hace concreta a partir de los afectos (implícitamente de la Sofía gnóstica, como eón divino, después de su lapso, aunque el texto nada diga de ello); la dispersión de la unidad primaria del intelecto y la necesidad de volverlo a rescatar del ámbito de esa dispersión, la materia; la *epistrophé*, la reversión/conversión, que comienza como un “despertar del sueño” y una recuperación por la memoria (V 206-207) de lo perdido a través del olvido; finalmente, la salvación del verdadero cristiano, el gnóstico (aunque el Fragmento V de los AA no lo nombra jamás así; *gnósis* aparece sólo una vez, en el capítulo 58,1 y no en el Fragmento V, aunque *gnorízo* está testimoniado unas 14 veces: véase el *Index graecus* de los AA en el vol. II de la edición Piñero-del Cerro nombrada más arriba, p. 1337; sólo una vez también aparece el sintagma típicamente gnóstico “la raza que se ha de salvar”: V 18, lín. 5 = 254) que se logra a través del conocimiento, sin insistencia alguna en el efecto salvífico de la muerte y resurrección de Jesús mesías.

Pero una vez admitido estos paralelismos, sin duda importantes, para valorar el carácter gnóstico de un escrito, el Fragmento V nada sabe de elementos esenciales del pensamiento gnóstico: apenas hay rastro alguno del mito cosmogónico y de las especulaciones estrictamente gnósticas sobre los Primeros Principios; nada se oye de eones, del Pleroma, del lapso de Sabiduría; y en especial del Demiurgo, de esta necesaria e importante distinción entre los “dos poderes en el cielo” sin la cual no hay propiamente un sistema gnóstico. Puede argüirse, —como hace RL— que el Fragmento V es breve y truncado, y que quizás estos elementos aparecieran en lo que se ha perdido... Es posible razonar así, pero el argumento de lo “posiblemente perdido pero que sí estaba o podría estar en otros pasajes” es en extremo débil. Por lo demás RL se atiene a lo que ha encontrado en el texto que investiga.

Por ello sugeriría que el autor del Fragmento V se halla en una de las múltiples modalidades del cristianismo del siglo II, en un estadio interpretativo del cristianismo absolutamente intelectual. ¿Es quizás el autor de V un neoconverso, totalmente penetrado de helenismo, que busca una explicación racional al problema de la salvación al igual que *mutatis mutandis* el autor del Cuarto Evangelio, quien sin dejar de ser cristiano naturalmente no hace apenas hincapié en su teoría de la salvación del creyente en el misterio de la cruz —como Pablo—, pero sí en la aceptación de la revelación impartida por el Redentor? Se podría decir, pues, que todo lo que RL atribuye al ambiente gnóstico es más bien una preparación para él: se trata de una atmósfera intelectual absolutamente transida de un platonismo medio aristotelizante, popularizado ya entre las clases de cultura media elevada del Imperio en el siglo II, en un momento en el que la Segunda sofística ha elevado el tono culto y semifilosófico incluso del lenguaje novelesco. Esta adscripción al platonismo medio visto con las correcciones aristotélicas, obviamente con un barniz de cristianismo, da razón suficiente del ambiente intelectual de los *Hechos de Andrés* sin que sea necesario calificarlo de “gnóstico”. En todo caso de “protognóstico”.

Esta reflexión nos lleva de paso a rechazar igualmente que pueda clasificarse la teología del autor del Fragmento V como un “cristianismo popular”, aunque RL no insiste en ello -todo lo contrario- pero sí algunos comentaristas. La abundancia de retórica en el texto de V/AA y la notable densidad de trasfondo filosófico en su pensamiento teológico nos impide, como se ha hecho, clasificarlo de “teología popular”. Más a pesar de representar un cristianismo bastante culto, tuvo un buen éxito a juzgar por su supervivencia. Como señalamos más arriba, debe añadirse que la notable retórica de escuela que muestran los AA impiden esta adscripción a la “literatura popular”.

Por lo demás, estoy de acuerdo con el autor en lo que afecta a la fecha de los AA, y también respecto a la autoría y localización, que son absolutamente inciertas, por lo que es mejor no arriesgar en especulaciones inútiles. Los ecos del pensamiento filosófico y la acumulación de posibles paralelos apuntan –para la composición del Fragmento V- a un momento que se sitúa entre el 150 y el 200 d.C.; en mi opinión más bien hacia el principio de este lapso temporal que hacia el final. Los AA tienen en sí mismos un algo de arcaicos desde el punto de vista “filosófico-religioso-cristiano”, como si su autor, reciente converso a la nueva fe cristiana como apuntamos, siguiera todavía anclado en postulados filosóficos, que se transparentan claramente a través de sus lucubraciones doctrinales. Su cristología es indecisa y elemental. Del Jesús bíblico no se recoge ningún hecho concreto, todo son referencias lejanas o teóricas. Nada hay de la Trinidad e igualmente faltan en AA detalles sobre ritos sacramentales o sobre la organización jerárquica. En una palabra, los AA parecen ser los menos cristianos de todos los Hechos apócrifos. Todo ello hace pensar, según nuestra opinión, en una época temprana, anterior a la de los otros grandes Hechos (de Juan, Pedro, Pablo Y Tomás). Es probable que los AA sean los más antiguos de todos.

Finalmente, una palabra interesada por mi parte para complementar nuestra valoración de la obra de RL y la brevísima noticia [claramente un añadido de última hora cuando ya estaba maquetado el volumen con sus notas correspondientes] en la p. 40 del tomo I de la obra general sobre los *Hechos apócrifos de los apóstoles* compuesta junto con Gonzalo del Cerro por quien escribe este comentario (B.A.C., Madrid). Dado que RL publica su obra en 2007, probablemente no llegó a tiempo para su consideración el segundo volumen de los Hechos apócrifos de la B.A.C. que había visto la luz en junio del 2005 y que presenta como novedad la confección de los primeros *lexica* griegos y latinos –que ocupan casi 300 páginas del segundo volumen, excluidos los artículos, conjunciones y preposiciones- de los cinco grandes Hechos apócrifos, más los primeros índices generales, de materias, lugares y citas de la Escritura también de estos Hechos. Que yo sepa tales *lexica* e índices orientativos de conjunto nunca se habían realizado antes. El tenor generalista, la necesidades de los lectores de lengua castellana, que jamás habían tenido en sus manos el texto de los AAA, y en concreto el tratamiento del arduo problema textual de los AA en esta obra de Piñero-del Cerro elude expresa y conscientemente un pronunciamiento sobre los complicados problemas del establecimiento del texto en con-

creto de los Hechos de Andrés: “Es preciso dejar en manos de los especialistas el problema de la reconstrucción exacta del texto original de los AA a base de las distintas elaboraciones que se han hecho de los materiales de la leyenda, tarea aún no plenamente realizada”, escribimos en I 125. Ahora bien, admitido este extremo, el estudio general de las obras dispersas transmitidas por la tradición de los AA, de sus aspectos literarios, el establecimiento del texto de los fragmentos considerados más pertinentes, etc. en estos dos volúmenes generalistas de la B.A.C. abonan del todo punto las líneas maestras del planteamiento de trabajo de Roig Lanzillota y permiten opinar con conocimiento de causa que va en la mejor dirección posible. Es una investigación que promete buenos resultados, pero que probablemente necesita el empuje del descubrimiento de nuevos materiales para resultar definitiva.

Antonio PIÑERO
Universidad Complutense de Madrid

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval*, Estudios y ensayos BAC Historia, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, 206 páginas, ISBN 978-84-7914-882-9.

No uno, sino tres son los textos que componen la didascalía con que Emilio Mitre presenta al lector un libro que es reflejo de una carrera docente e investigadora de más de cuarenta años. Estos textos, como tantos otros nacidos en el seno de Concilios o en rebeldía contra la Iglesia ortodoxa, redactados por santos o por herejes, o bien escritos siglos más tarde por algún conocedor de la materia, ilustran toda la obra. Salpicados en los ocho capítulos que componen el libro, estos pasajes nos permiten comprobar la calidad de la investigación previa a la composición del volumen, y con ello, la veracidad de lo allí narrado, algo que los filólogos solemos agradecer.

El autor no se conforma con presentar la materia que da título al volumen, sino que ofrece al comienzo de su obra, tras la introducción y precediendo al primer capítulo, “Una breve reflexión bibliográfica” que agrupa y comenta la bibliografía consultada –comenzando por su artículo “Herejía y comunidades nacionales en el Medievo”, publicado en el primer número de esta revista¹– y se convierte en un buen punto de partida para el investigador que desee encaminarse en la misma dirección.

El grueso de la información aparece distribuido por capítulos divididos a su vez en apartados que van de los cuatro a los siete, y siguen a un apunte al tema del capítulo. El último de estos apartados coincide siempre en el título “En conclusión”, título engañoso, pues no leemos allí las conclusiones sobre el tema tratado, sino que en

¹ *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 1 (1996), pp. 85-104.

él se pone fin al capítulo –en este sentido, podríamos decir que lo concluye– y en ocasiones sirve de introducción al capítulo siguiente.

Tal y como el autor expone en su introducción, los capítulos siguen un orden cronológico. Los tres primeros estudian los ocho siglos que abarca la Tardía Antigüedad o Alto Medioevo. En el capítulo I “Herejía y desintegración política del Imperio en Occidente” descubrimos que sólo San Agustín logró salvar a la Iglesia del donatismo que sacudía el norte de África, y conocemos cómo por primera vez la Iglesia ejecuta a un maestro sin que con ello logre dar muerte al movimiento generado en torno a él, el priscilianismo. El capítulo II “Arrianismo y nicenismo” expone la enorme virulencia que adquirieron los enfrentamientos entre estas dos facciones cristianas y ayuda a entender estos y otros conceptos, como el del constantinismo o el de vandalismo al que por primera vez se acerca al tema de herejía e Iglesia. El capítulo III “Ortodoxia y configuración política del Occidente”, trata de pelagionismo y adopcionismo y de cómo coexistieron dos imperios que se consideraban defensores de la pureza de la fe, lo que evidentemente traería consecuencias espirituales.

Los dos siguientes, los capítulos IV y V, titulados respectivamente “La herejía y la teocracia pontificia” y “La monarquía francesa, ¿tuteladora de la ortodoxia?”, abarcan desde los inicios del siglo XI hasta el final del XIII. En el primero de ellos el autor expone cómo se hizo frecuente la acusación de herejía para quienes se declararon contrarios a la hegemonía pontificia y a la exaltación de su autoridad, entre los que cabría destacar a Gregorio VII, al que E. Mitre llama “violento fustigador de los vicios eclesiásticos”, al estudioso Juan de Salisbury y a Pedro el Venerable, quien cuestionaba la violencia ejercida contra el disidente. El capítulo V, además de definir los conceptos de catarismo y bogomilismo, explica cómo se promueve un “orgullo nacional marcado por la pureza de la fe erigida en importante seña de identidad política” (p. XIX).

Los tres capítulos restantes abarcan la llamada Baja Edad Media. El capítulo VI, “La crisis de la Baja Edad Media: los grandes principios y su cuestionamiento” sigue informándonos sobre los protagonistas de los principales movimientos heréticos de la época. Entre ellos se encuentran el autor anónimo de *Rex pacificus*, Marsilio de Padua, considerado renovador del pensamiento político, el franciscano inglés Guillermo de Ockham y el gran reformador, también inglés, Juan Wyclif. El penúltimo capítulo, “Guerras de fines del Medioevo: occidente y la instrumentalización de la idea de herejía”, como bien se deduce de su título, trata del enfrentamiento entre naciones, destacando la guerra de los Cien Años, un conflicto internacional, pero también dedicará unas páginas a estudiar un personaje por todos conocido, Juana de Arco, cuya muerte se inscribe en la pugna ortodoxia-heresía. El capítulo VIII “Del conflicto académico a la herejía y a la guerra” se refiere a dos maestros que movidos por una inquietud académica y social, y movidos por un sentimiento nacional, crearon sendos movimientos condenados por la Iglesia. Éstos fueron el inglés Wyclif, algunos de cuyos pensamientos ya se leían en el capítulo VI, y el bohemio Hus, defensor del wyclifismo. Ambos consideraban necesario el uso de la lengua

común de sus pueblos para la redacción de la ley divina, pues así sería accesible a todos y se vincularon en gran medida al reformador alemán Martín Lutero quien escribirá tiempo después “todos somos husitas sin saberlo”.

En epílogo “Entre las apostillas y el colofón histórico” se resumen hechos destacados del fin de la Edad Media y se anuncia que no con él se termina el manejo político de la acusación de herejía. Se emplean también estas páginas para declarar que el legado del Medievo se extendió hasta la Edad Moderna.

Cuando parece que el libro termina, pues ya se ha pasado revista a los principales movimientos heréticos y a los enfrentamientos entre el Estado y la Iglesia, e incluso entre diferentes facciones de esta última, nos topamos con el primero de los tres apéndices que lo acompañan: “El debate ortodoxia-herejía y las relaciones franco-españolas en el Medievo (Conversación a tres: Emilio Mitre Fernández, Martín Alvira Cabrer y José Emilio Martínez Tur)”. Tras una breve introducción en que el autor se presenta a sí mismo a sus interlocutores, prometedores investigadores, leemos sus intervenciones como si del guión de un debate televisado se tratara en que dos de los participantes ponen punto y final a la conversación declarándose de acuerdo con su maestro.

Los otros dos apéndices son de naturaleza diferente, aunque muy semejantes entre sí por ser páginas de consulta, donde los datos expuestos a lo largo de la obra aparecen convenientemente organizados. En uno de ellos se ofrece una “Cronología de las Herejía y de su marco político”; en el otro, un listado en orden cronológico de los “Pontífices de la Baja Edad Media”. Ambos nos obligan a afirmar la perfección formal de la obra, que cuenta con todo lo necesario para erigirse en lectura obligatoria para los interesados en estas cuestiones.

Silvia PORRES
Universidad Complutense

JOSSA, Giorgio, *Gesù Messia? Un dilemma storico*, Roma, Carocci, 2006. Un vol. di pp. 144.

Dopo una breve *Premessa* (p. 9), l'*Introduzione* (pp. 11-20) presenta, in modo sintetico ma attento e lucido, la storia degli studi sulla messianicità di Gesù, dalle prime ricerche sul Gesù storico alla scuola della *Formgeschichte* di Bultmann, a quella della *Redaktionsgeschichte* fino alle ricerche europee ed americane contemporanee¹. Il cap. 1 indaga *Le diverse valutazioni dell'attesa messianica al tempo di Gesù* (pp. 21-42), dalla convinzione che un'attesa messianica davidica fosse molto

¹ Aggiungo oggi A. Guida - M. Vitelli, *Gesù e i messia di Israele: Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Trapani, 2006, con mia rec. in *Review of Biblical Literature* 8 (2007), <http://www.bookreviews.org/BookDetail.asp?TitleId=5827>.

diffusa all'epoca alla negazione di un'attesa messianica in generale a quel tempo, fino alla negazione di una diffusa attesa messianica di tipo davidico. Nel cap. 2 l'A. studia *Le principali testimonianze sull'attesa messianica al tempo di Gesù* (pp. 43-64), esaminando il messianismo davidico dei gruppi farisaici e dei ceti popolari; quindi si interroga sull'esistenza storica di pretendenti al titolo di Messia davidico prima e dopo Gesù; infine presenta le testimonianze relative al messianismo celeste della tradizione apocalittica. Il cap. 3, cuore dell'intero studio, dimostra *La "storicità" del Vangelo di Marco* (pp. 65-72): tale Vangelo è presentato come «storia messianica di Gesù» e come «storia kerygmatica» e ne sono analizzati alcuni episodi e temi principali: la resurrezione e il suo legame con la messianicità di Gesù; la storia della passione; la confessione di Pietro; il segreto messianico e l'enigmaticità che lo avvolge. L'ultimo capitolo mette a fuoco *La pretesa messianica di Gesù* (pp. 87-126), suddivisa in due: Gesù come Messia figlio di David e come Messia Figlio dell'Uomo. Seguono le conclusioni (pp. 127-130), le note finali, essenziali ma ricche di riferimenti alla critica e alle fonti (pp. 131-40), una bibliografia scelta (pp. 141-42) e l'indice degli autori (pp. 143-44).

Dopo una lunga tradizione di studi che aveva o messo in ombra o negato la messianicità del Gesù storico – a partire da J. Weiss, che nel 1892 interpretò la messianicità di Gesù come puramente escatologica, e da W. Wrede, che interpretò la messianicità di Gesù in Marco come pura costruzione teologica dei discepoli, fino alla *Formgeschichte*, che vide la pretesa messianica di Gesù come frutto dell'interpretazione dei discepoli, e soprattutto con la *Redaktionsgeschichte*, che, spostando l'attenzione esclusivamente sul pensiero teologico degli evangelisti, mise completamente in ombra la figura storica di Gesù e la sua messianicità –, Jossa recupera a buon diritto questo aspetto, ponendosi in una corrente di studi contemporanei che sono tornati a prestare attenzione al tipo di Messia quale Gesù si presentava nella sua esistenza storica. Il ritorno degli studiosi all'interesse verso il Gesù storico, dopo le tendenze teologiche ed antistoriche della *Form-* e della *Redaktionsgeschichte*, è stato opportuno; tuttavia, l'interesse prevalentemente se non esclusivamente etico della cosiddetta *Third Quest* ha fatto considerare Gesù o come un predicatore popolare del tipo degli stoico-cinici suoi contemporanei (B.L. Mack; J.D. Crossan) o come rivoluzionario, specialmente dal punto di vista sociale (E. Schüssler-Fiorenza; M. Borg; R.A. Horsley): ne emerge nel complesso una figura di elevatissima moralità, un grande riformatore religioso e sociale, ma senza alcuna pretesa messianica e alcun interesse escatologico. Questi due elementi sono stati invece rivalutati da Robert Gundry e Martin Hengel, alle cui opere l'A. si ispira; nel suo commento a Marco², il primo critica, nella *Form-* e *Redaktionsgeschichte*, la pretesa di risalire alla tradizione orale precedente i Vangeli stabilendo il carattere secondario di certi versetti e la storicità di queste o quelle parole di Gesù in base al criterio di dissomiglianza. Per Gundry, tutti i passi messianici di Marco, sia escatologici sia terreni,

² R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids. 1993.

sono attendibili: Marco scrisse in base ai ricordi di Pietro, senza che ci sia bisogno di ipotizzare stadi antecedenti al suo Vangelo. La storicità della presentazione di Gesù come Messia risulta anche da due articoli di Hengel, che ritiene pienamente storica la risposta di Gesù a Caifa in Mc 14,62 e tutti i riferimenti messianici di questo Vangelo – dalla titolatura di Gesù alla sua azione e predicazione –, senza contrapporre Messia davidico o terreno e Figlio dell’Uomo di tradizione danielina o Messia celeste, che in Gesù si fondono³. Jossa, che in questo libro approfondisce il suo precedente *Dal Messia al Cristo*⁴, mantiene tuttavia quest’ultima distinzione (p. 20) e ritiene che il termine Messia in senso proprio vada applicato soltanto al Messia escatologico (p. 22 e *passim*). La convinzione generale, ulteriormente rafforzata dopo la pubblicazione degli scritti di Qumran, dove si allude più volte al «germoglio di David»⁵, è che ai tempi di Gesù ci fosse forte attesa di un Messia davidico in ambito giudaico, in base alle allusioni al discendente di David dotato di tratti regali e messianici in numerosi passi dei profeti e dei salmi, a quelle dei *Salmi di Salomone*, ad es. il 17, che l’A. (p. 46) vede giustamente come radicate nella tradizione vetero-testamentaria, e a quelle, pur meno consistenti, delle *Diciotto Benedizioni*, e in base all’interpretazione messianica, non giustificata⁶, delle numerose figure di rivoluzionari e aspiranti re d’Israele elencati da Giuseppe in tempi vicini a quelli di Gesù, per i quali l’A. giustamente osserva che non è attestata da Giuseppe né una pretesa messianica né la discendenza davidica (pp. 53-56). Soprattutto, la pretesa messianica di Gesù è reiterata nei Vangeli, che fanno pensare ad un’attesa messianica viva nell’Israele del tempo: quando però si incominciò a considerare i Vangeli come prodotti letterari e teologici privi di valore storico, fu messa in dubbio non solo la presentazione di Gesù stesso come Messia, ma anche l’attesa messianica all’epoca. Infine, è stato sottolineato da più parti come il ruolo del Messia non fosse così centrale e preponderante nel Giudaismo come si è portati a credere⁷: Jossa replica tuttavia a p. 47, non a torto, che non è probabile una ten-

³ M. Hengel, “Setze dich zu meiner Rechten!” *Die Intronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110, 1*, ed. M. Philonenko, *Le Trône de Dieu*, Tübingen 1993, pp. 108-94; *Idem, Jesus der Messias Israels*, in *idem*, A.M. Schwemer (Hrsg.), *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, Tübingen 2001, pp. 1-80.

⁴ G. Jossa, *Dal Messia al Cristo*, Brescia, 2000, in particolare la Parte I.

⁵ Alle pp. 48-50 l’A. argomenta giustamente, a mio avviso, che pure nei testi qumranici, dove pure prevale il Messia sacerdotale di Aronne, conformemente alla caratteristica sacerdotale della comunità, non è affatto scomparsa la figura del Messia davidico (sono analizzati i testi che ne parlano, 4QpGen^a; 4QFlor; 4QpIsa^a; 4QSerekHaMilhamah): ciò significa che essa era ancora assai importante.

⁶ L’A. opportunamente richiama alle pp. 32-34 come già H. Kreissig, *Die Soziale Zusammenhänge des jüdischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des I. Jahrhunderts v.u.Z.*, Berlin, 1970, avesse posto in dubbio questa esegesi messianica, mettendo in luce gli elementi sociali ed economici dei movimenti descritti da Giuseppe.

⁷ Cfr. soprattutto R. Kimelman, “The Messiah of the Amidah: A Study in Comparative Messianism”, *Journal of Biblical Literature* 116 (1997), pp. 313-20, che si concentra in particolare sulle *Diciotto Benedizioni*, ridimensionandone fortemente l’afflato messianico, in quanto l’azione umana è ivi minimizzata rispetto a quella divina.

denza del Giudaismo del tempo di Gesù a minimizzare il ruolo del Messia davidico, in quanto il messianismo giudaico è sempre considerato all'interno dell'iniziativa divina. Vari critici, pur senza negare che l'attesa messianica caratterizzasse la spiritualità giudaica al tempo di Gesù, hanno negato che essa si rivolgesse prevalentemente alla figura terrena del Figlio di David: è una linea variamente rafforzata da Schweitzer, che spostò l'attenzione dal Messia terreno al celeste e negò che prima di Gesù alcuno avesse avanzato pretese messianiche, da Weiss, da Horsley e da Pomykala, che insistono sulla molteplicità di gruppi nel Giudaismo dell'epoca, con visioni messianiche differenti, e negano il carattere messianico davidico dei rivoluzionari descritti da Giuseppe, ricordando inoltre che anche la tradizione davidica, a sua volta, non sempre è messianica. Mi sembra opportuno, in favore della diffusa presenza del messianismo davidico nella Palestina del I sec., il richiamo dell'A. (pp. 50-51) alla testimonianza di Giuseppe, secondo cui in *BI* 2,56-60 i Giudei erano spinti alla guerra contro Roma dalla profezia della Scrittura per cui dalla Giudea sarebbe venuto il salvatore del popolo, e a quella di Egesippo (*ap. Eus. HE* 3,12 e 19-20) relativa alla ricerca, per volere imperiale, dei discendenti di David in età flaviana, considerati membri della stirpe regale. Soprattutto, acuto appare l'argomento addotto dall'A. a p. 51-52: se fosse vero che Gesù non avesse mai avanzato pretese messianiche e che l'attesa del Messia davidico non fosse stata viva nel Giudaismo dell'epoca, perché mai i primi Cristiani avrebbero definito Gesù Figlio di David per sostenerne la messianicità, con tanta insistenza, nei Vangeli e in Rm 1,3-4? E comunque, nei Vangeli Gesù è anche il Messia celeste della tradizione apocalittica, fondata su Dn 7,13-27 – in cui però il Figlio d'Uomo o Essere Umano è Israele – e rappresentata a Qumrān, nel Libro delle parabole dell'*Enoch* etiopico, databile poco prima dei Vangeli, ove il Figlio d'Uomo è una figura ormai individuale e messianica che giudicherà il mondo alla fine dei tempi, e in *4Esdra*⁸, databile verso il 100 d.C., che, come i Vangeli – e forse, sospetterei, in “concorrenza” con essi –, assimila il Messia davidico a quello celeste. Nei Vangeli, Gesù è non più il generico *bar enosh* danielico, «essere umano»⁹, ma, con determinativo, ὁ Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου, «il Figlio dell'Essere Umano» che ha le caratteristiche del Messia escatologico della tradizione apocalittica, e del Servo sofferente di Dio, e ha già in terra i poteri straordinari di perdonare i peccati e di cambiare la Legge, che l'A. ricorda a p. 61 e che vorrei ricordare non essere attestati nella tradizione messianica, specialmente il secondo: cambiare con piena autorità la Legge data da Dio a Mosè («sta scritto ... *ma Io vi dico*») era in potere soltanto di Dio: già nei Sinottici, con questo, si annun-

⁸ Su cui cfr. il mio *La colpa antecedente come ermeneutica del male in sede storico-religiosa e nei testi biblici*, in I. CARDELLINI (cur.), *XIV Convegno di Studi vetero-testamentari dell'ABI: Origine e fenomenologia del male: le vie della catarsi vetero-testamentaria*, Roma-Ciampino, Il Carmelo, 5-7.IX.2005, ed. I. Cardellini, *Ricerche Storico-Bibliche* 19 (2007), pp. 11-64.

⁹ La genericità dell'appellativo aramaico risulta bene dal siriano, dove esso è derivato dall'aramaico e dove il frequentissimo sostantivo *barnosho* significa semplicemente “persona”, “essere umano”, “uomo”.

cia anche la divinità di Gesù, che si fa chiarissima in Giovanni, dal Prologo alle formule teologiche Ἐγώ εἰμι.

È urgente, dunque, comprendere la portata storica dei Sinottici. L'A. accetta la priorità di Marco rispetto agli altri due, idea introdotta per la prima volta da K. Lachmann, C.G. Wilke e C.H. Weisse nel 1835-38, con la formulazione della teoria delle due fonti per i sinottici (Marco e la fonte Q dei λόγια, risalente al 50 ca. e comune anche al *Vangelo di Tommaso*); successivamente, nell'ambito della *Redaktionsgeschichte*, W. Marxsen, pur senza negarne l'antiorità, attribui a Marco soltanto valore «kerygmatico», non storico: riguardo alla pretesa messianica di Gesù, B. Bauer la considerò come una creazione letteraria di Marco; Wrede, Schmidt e Bultmann negarono al Vangelo valore storico, come poi B. Mack. Invece, M. Hengel e R. Gundry considerarono Marco dotato sì di sviluppi teologici, ma comunque anche di un'attendibilità storica. L'A., che condivide sostanzialmente questa posizione, si domanda in che misura Mc sia storico, e lo definisce una «storia kerygmatica», ossia la vera storia di Gesù, fondata su fonti e tradizioni preesistenti e «interpretata alla luce della risurrezione e fatta oggetto di predicazione» (p. 72). Come attestano At 2,36 e Rm 1,3-4, la resurrezione conferì a Gesù dignità messianica e sovranità: che Marco conoscesse questa tradizione è confermato, secondo Jossa, da Mc 9,9. L'insistenza, in Mc, sul “segreto messianico” si spiega con il fatto che la messianicità vera e propria di Gesù, collegata anche all'ambito escatologico come in Mc 14,62, non si era ancora pienamente manifestata prima della resurrezione. Analizzando la narrazione della morte e resurrezione di Gesù, la parte della sua vita probabilmente fissata per prima nella tradizione e formante un *continuum* coerente ed attendibile, Jossa rileva giustamente (p. 78) che l'accusa di messianicità, sia pur declinata in forme diverse («Messia Figlio di Dio» e «re dei Giudei»), è quella che fa condannare Gesù sia dal sinedrio sia da Pilato, ragion per cui la pretesa messianica dev'essere stata avanzata da Gesù già in vita: in Mc 8,27-29 Pietro lo dichiara Messia nello stesso giorno in cui, non casualmente, egli incomincia a parlare apertamente della sua morte: per lasciare tutto e seguire Gesù, i discepoli dovevano avere la speranza che potesse essere il Messia, che fu confermata solo dalla resurrezione. La confessione di Pietro veniva a Marco dalla tradizione, come pure il segreto messianico. Per la caratterizzazione di Gesù come Messia figlio di David, l'A. alle pp. 87-105 analizza i tre episodi marcani che lo presentano come tale, tutti, non a caso, situati dopo la confessione di Pietro – la notevole tesi dell'A. in proposito è che nella prima parte della predicazione non è in evidenza la persona di Gesù, ma il suo messaggio; dopo la confessione petrina è finalmente posto il problema della sua identità –: l'ingresso a Gerusalemme (11,1-10), la questione del Figlio di David in 12,35-37 e la risposta a Caifa in 14,62a. Il primo episodio nei sinottici è narrato con connotazioni messianiche via via sempre più marcate; già in Mc, comunque, viene dopo la proclamazione di Gesù «figlio di David» da parte di Bartimeo e le acclamazioni della folla esprimono la speranza della venuta del regno di David, idea messianica popolare. A p. 90-91 l'A. ha ragione di escludere il significato poli-

tico dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme, contro cui infatti non vi fu un intervento romano. Il secondo episodio riguarda l'esegesi del Sal 110 operata da Gesù stesso, da cui emerge che il Messia figlio di David è il Κύριος: la prima figura non è abolita, ma superata, così come Gesù dice di non voler abolire la Legge, ma completarla – mutandola con autorità eccezionale. La terza ed ultima tappa è la risposta a Caifa, ove cade il segreto messianico: Gesù non è solo Figlio di David, ma anche il Figlio di Dio. Altri tre episodi marcani sono poi studiati per la caratterizzazione di Messia come Figlio dell'Uomo, espressione che, secondo la persuasiva argomentazione di Jossa, precisamente Gesù sembra avere introdotto come titolo¹⁰: il primo episodio è il detto sul rinnegamento di Gesù in 8,38, dove Gesù non si identifica apertamente con il Figlio dell'Uomo poiché è ancora in terra, mentre quel titolo si riferisce alla sua manifestazione gloriosa escatologica. Per questo, i detti sul potere del Figlio dell'Uomo di rimettere i peccati sulla terra in 2,10 e di essere padrone del Sabato in 2,28 non sono da Jossa considerati originari, ma derivati da un uso impreciso dell'evangelista o della sua fonte, così come l'attribuzione della Passione al Figlio dell'Uomo in 8,31. Nella risposta a Caifa in 14,62b, di fronte alla quale il sommo sacerdote si straccia le vesti come davanti ad una bestemmia, è individuato un composto del Sal 110 e di Dan 7,13, in riferimento alla gloria del risorto, assiso alla destra della potenza, e alla sua parusia, quando verrà sulle nubi. Secondo Jossa, questo esprime già la concezione cristologica dei primi Cristiani, nella sequenza resurrezione-esaltazione-parusia. Con posizione che non sarà probabilmente condivisa ampiamente, ma riposa su considerazioni degne di attenzione, l'A. sostiene che la risposta a Caifa conteneva originariamente l'accento alla venuta sulle nuvole da Dan 7,13, ma non quello all'insediamento alla destra di Dio dal Sal 110: tolto questo secondo elemento, la venuta sulle nubi può essere intesa in riferimento all'esaltazione, non alla parusia. Infatti, Dan 7,13 allude alla parusia nell'esegesi cristiana, ma in quella giudaica del passo al tempo di Gesù si riferiva all'esaltazione ed intronizzazione del Figlio dell'Uomo per opera di Dio. Ad aggiungere il riferimento all'insediamento alla destra di Dio sarebbe stata la comunità cristiana primitiva, che avrebbe presto affermato il potere del Figlio dell'Uomo sul peccato e sulla Legge, potere che, evidentemente, è di Dio. L'evento della resurrezione, infatti, dischiuse ai discepoli il mistero della persona di Gesù, «Signore e Messia», che «è entrato nella sfera divina e ha assunto un potere sovrano».

Un rilievo metodologico dell'A., infine, merita di essere ricordato: a p. 33 egli osserva che «L'esegesi neotestamentaria non aveva in quel tempo [*sc.* negli anni Settanta del Novecento] nessuna abitudine (e ancor oggi l'ha troppo poco) a uscire dal suo angusto recinto teologico per utilizzare le ricerche di carattere storico». Mi auguro che questa abitudine si affermi sempre più, per una ricerca sempre migliore in un ambito così fondamentale per il Cristianesimo. L'analisi di Jossa è un esempio

¹⁰ Soltanto sulla sua bocca, infatti, essa compare nei Vangeli, e se Paolo non la usa è chiaramente perché egli non era con Gesù durante la sua vita terrena, e dunque non gliela udì pronunciare.

egregio di tale impostazione, ed anche grazie a questa propone un percorso di tutto rilievo nella storia degli studi sul Gesù storico¹¹, un terreno d'indagine ampiamente percorso ed ancor oggi controverso, eppure assolutamente imprescindibile.

Ilaria RAMELLI
Univ. S. Cuore, Milano.

BELTRÁN, Miquel y FULLANA, Guillerma, *El Dios de Maimónides*, Libros Certeza, Gerona, 2005, ISBN 84-96219-44-5, 2005, 257 pp.

En la investigación académica española encontramos reiteradamente un grave problema con relación a la bibliografía. Podríamos decir que tanto la filosofía española como la iberoamericana comparten, en mi opinión, el mismo defecto de “endogamia bibliográfica”. Los autores de lengua castellana lamentablemente no citan a los autores de otras lenguas y esto provoca que nos estemos citando unos a otros sin leer, o por lo menos consultar, la amplia bibliografía en lengua inglesa de muchos temas que nos atañen en forma directa. El caso es que esta obra rompe con este defecto y podemos encontrar dentro de ella muchas notas a pie de página donde los autores nos dan una muestra de lo interesante que resultan las investigaciones filosóficas que pueden citar obras de autores extranjeros como Drews, Edwards, Cobb, Moore, Feldman, Ivry, Wolfson, Pines, Gershenzon, Altmann, Bertman, Efros, Wettstein, Blenkinsopp, Guttman, Samuelson, Karppe, Kahn, Teicher, y otros. Como se puede ver la lista de autores leídos, estudiados y analizados en profundidad por Beltrán y Fullana es amplia. Esto nos lleva a pensar en la riqueza que puede alcanzar una investigación filosófica cuando podemos leer a historiadores de la filosofía en otras lenguas, sobre todo, en inglés.

La obra realiza importantes aportes al estudio de la filosofía de *Rambam*, en primer lugar, estudia cómo se produjo la irrupción de la filosofía dentro del judaísmo. Cita por supuesto, varias opiniones; tanto la de Guttman (1974) que entiende que el esfuerzo dentro del judaísmo, desde Saadia Gaon en adelante, fue intentar la justificación de la religión a través de la racionalización; como la de Samuelson (1994) que afirma que la filosofía es ajena a lo judío, puesto que la especulación griega no casa con la práctica y a la espiritualidad del judaísmo. Esta confrontación de ideas, en el seno mismo de la investigación actual, encuentra una excelente exposición en la obra que analizamos.

Es importante el estudio que realizan Beltrán y Fullana sobre el pensamiento de Guyot (1906), que intenta probar que Plotino, a través de Numenio, conoció a Filón

¹¹ *Cfr.*, oggi i rilievi metodologici di I. Ramelli, “Fonti note e meno note sulle origini dei Vangeli: osservazioni per una valutazione dei dati della tradizione”, *Aevum* 81 (2007), pp. 171-185; Ead., rec. di R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, Grand Rapids, – Cambridge 2006, in *Aevum* 82 (2008).

y su concepto de Dios, que sería heredado por toda la filosofía judía posterior, y que prefiguraría la idea de la *Guía de Perplejos* de Maimónides. Precisamente la problemática de la *Guía* en relación a los “atributos divinos” y el concepto filosófico de un Dios innombrable, tiene en este libro un importante estudio.

Los autores (p. 174) destacan una relación hasta ahora no estudiada entre el pensamiento de *Rambam* y el de Spinoza, cuando manifiestan que «Se contempla la materia como una manifestación del poder creador, de la acción de Dios, y por eso Maimónides no duda en tratarla como un atributo, uno de los modos en los que Dios se nos manifiesta, prefigurando en dicha concepción a Spinoza». Interesante análisis de ambos autores sobre una relación aún no estudiada, y que creemos indudablemente abre un abanico de posibilidades sobre el tema.

La obra también realiza una importante aportación (siguiendo las teorías de Gershom Scholem) sobre la influencia de la *Guía* en la cábala de Abraham Abulafia (p. 219). Y en esta misma línea (pp. 220-221) citan los autores a Moshé Idel, importante investigador de la cábala, que considera revolucionaria la concepción que Maimónides muestra de la historia de los secretos de la Torá.

Es importante la cita de los estudios de Heschel (1996) sobre la influencia del helenismo en el judaísmo cuando dicen (p. 67): «Tampoco Heschel cree que sea empresa fácil discernir con claridad qué sea el genuino judaísmo, dado que la helenización de la teología judía se remonta hasta Filón, y por tanto, es incluso anterior a la consolidación canónica del Talmud. No creemos que se equivoque este autor cuando afirma, que el impacto de Filón sobre la teología fue radical...»

Los autores anotan el enfrentamiento entre Crescas (*Or Adonay*) y Maimónides, al afirmar (p. 166): «Crescas aseguró que los atributos negativos de la filosofía podían sugerir la falsa conciencia del Señor que quiere permanecer en la oscuridad, y que si negamos uno de sus atributos que no debiera ser negado de él, descendemos a la rebelión, pudiendo llegar a repudiar su divinidad»

La obra *El Dios de Maimónides* es un libro indispensable para aquellos que deseen mantenerse actualizados con relación a la bibliografía más moderna sobre *Rambam* y para poder repensar algunas ideas fundamentales sobre la filosofía judía medieval.

Mario SABAN