

# Reseñas

ARMENTEROS, Víctor M., *Midraš Tanhuma Génesis (edición de S. Buber), introducción, traducción y notas*, Editorial Verbo Divino, Estella 2009, 491 pp. ISBN 978-84-81-8169-978-4.

La presentación del Midrás Tanjuma en traducción española marca sin duda un hito en la actualización de la literatura midrásica emprendida por Miguel Pérez con su *Pirque Rabbi Eliézer* que apareció como número 1 de la colección Biblioteca Midrásica en el año 1984. El que hoy comentamos lleva ya el número 31 de la colección y entre uno y otro se ha ofrecido al lector español un magnífico panorama de la exégesis rabínica. Dos grandes aciertos de esta publicación son tomar como texto hebreo la ya famosa edición de S. Buber, que a pesar de su antigüedad es todavía referencia válida, y seguir en los planteamientos generales las opiniones de S.A. Berman en su *Midrash Tanhuma-Yelammedenu...* de 1995, para todo aquello que tiene que ver con la rocambolesca historia de este midrás de cuyas tres versiones, una se conoce sólo por citas y referencias que aparecen en otras obras, incluso en el mismo Talmud de Babilonia. Esto nos da una idea de su extraordinaria antigüedad (siglos IV-V), y explica la atribución que del mismo se hace a Rabí Tanjuma Bar Abba, maestro palestino de finales del siglo IV, aunque a favor de la misma no haya otro dato que las múltiples ocasiones en que se le cita como autor de las homilías, y la actual edición provenga de un manuscrito de la Biblioteca Bodleina (Neubauer 154) de incierta datación que se ha caracterizado como una ‘recensión europea’.

La publicación de Buber en 1885 abrió un gran debate en torno a la que se denomina ‘literatura *Tanhuma-Yelammednu*’ a la que además del midrás Tanjuma se pueden asignar amplios pasajes de otras obras como Éxodo Rabbah y las Pesiqtas. El nombre *Yelammedenu* proviene del uso repetido de la frase ‘que nuestro maestro nos enseñe’ a modo de invitación introductoria de una aclaración de tipo legal (halájico). Armenteros, docente y director de los estudios de postgrado en la Universidad Adventista del Plata, la traduce sistemáticamente por ‘enseñanos, maestro nuestro’ cambiando el yusivo respetuoso de tercera persona por un imperativo coloquial en segunda. No deja de ser en mi opinión una licencia innecesaria y en cierto modo contradictoria con el uso del texto bíblico de la arcaizante versión Reina-Valera, cuya traducción no siempre sir-

ve al propósito del comentario rabínico. Puestos a opinar sobre detalles en los que disiento citaré el mantenimiento de la repetida contraposición entre exégesis y homilética, tan clásica y tradicional pero tan poco clara en mi opinión para distinguir las estructuras literarias básicas de la producción rabínica, y la excesiva generalización cuando en la contraportada se caracteriza todo el Midrás Rabbah como ‘homilético’.

La traducción es ágil, dentro de lo que cabe, aunque en ocasiones resulta muy interpretativa, y está muy bien anotada con un cuerpo de más de 1.400 notas de primera calidad en las que se ofrece un magnífico complemento al texto, difícil en sí mismo por lo escueto y conciso de la argumentación.

La presentación del texto es muy cuidada y clara. Supongo que han sido exigencias tipográficas las que han llevado las notas al final de cada capítulo y hay que entenderlo, aunque reconozcamos que la consulta resulta complicada. Por otra parte el especialista añora el formato de otros volúmenes de Biblioteca Midrásica en los que la traducción se acompañaba del texto hebreo, aunque para la mayor parte de los posibles lectores ese aspecto resulte absolutamente superfluo, y posiblemente en una obra de esta envergadura hubiera resultado un volumen difícilmente manejable al multiplicar por dos el número de páginas.

A los apéndices tradicionales en este tipo de obras, citas bíblicas e índice analítico, se puede sumar la lista completa de préstamos del griego y del latín que se recoge en la introducción como complemento de este magnífico trabajo.

Luis F. Girón Blanc  
Universidad Complutense de Madrid

BARBER, Malcolm, *El Juicio de los Templarios* (trad. ingl.), Editorial Complutense, Madrid, 2008 (2ª reimpr.), 438 pp. ISBN 84-897847-60.

En el marco de la academia anglosajona y en el momento de su primera edición (1978), esta obra pretendía llenar el vacío creado por la falta de interés en este ámbito historiográfico hacia el proceso que desembocó en la desaparición de la Orden del Templo de Salomón a principios del siglo XIV. Su autor, Malcolm Barber, profesor de la Universidad de Reading (Reino Unido), y reconocido especialista en la historia de esta Orden, observa, para dicho proceso, la atención a los principales actores, junto con las circunstancias políticas, económicas, religiosas, y mentales del contexto. El resultado hará trascender el marco y el objetivo iniciales del trabajo, justificando tanto su traducción al castellano, como sus sucesivas reediciones a lo largo del tiempo.

El autor parte desde el presupuesto de la impopularidad de la Orden templaria, la debilidad del poder papal, y las necesidades materiales de la monarquía francesa como fundamentos del proceso observado. La debilidad papal se muestra en la instrumentación legitimadora que hace el rey franco del episcopado y de la Inquisición francesa, así como de la Universidad de París, para la consecución del objetivo de eliminar al Temple. Así queda reflejado en la comparación de los desarrollos de los juicios de los tribu-

nales episcopales francos con los de la comisión pontificia, y en los diferentes concilios provinciales fuera del territorio francés encargados de entender del asunto. En Francia, el uso de la tortura y de la hoguera producen, a diferencia de otras provincias, rápidas confesiones y la efectiva desactivación de los intentos de defensa de la Orden.

Las acusaciones, que se podrían agrupar en herejía, homosexualidad, y avaricia, son analizadas por el autor como parte de una estrategia de la monarquía francesa, que busca asociar la imagen de la Orden con el ideario mental existente del *infiel* musulmán y del *hereje*, especialmente el cátaro. Además, permitirían asentar la idea de castigo divino a los pecados del temple en forma de la pérdida de Tierra Santa para toda la cristiandad, y de reclamar la invalidez de las donaciones realizadas a la Orden. Pero la efectividad de estas ideas y el recurso a la tortura tiene poco recorrido en otros territorios fuera de Francia y, a pesar de la definitiva disolución de la Orden, los promotores del proceso no lograrán una condena definitiva de la misma a nivel general. El autor concluye reafirmando que la conjunción de las circunstancias observadas y de la coyuntura mental son las que explican estos trágicos hechos.

El seguimiento escrupuloso de los acontecimientos, el análisis de las principales motivaciones de los protagonistas, y la determinación del grado de realidad de las acusaciones vertidas sobre los templarios, son anunciados por Barber en su introducción. Para ello, el autor se basa, como se aprecia en un potente aparato crítico, sobre todo en las ediciones británicas, francesas, y alemanas, principalmente de fuentes medievales publicadas durante la segunda mitad del XIX y el primer tercio del XX.

Resulta especialmente interesante su manejo de fuentes epistolares, fruto de la comunicación entre los embajadores de la corte papal y la del rey de Aragón, Jaime II. La visión del proceso desde una subjetividad diferente a la de los principales sujetos de observación en este trabajo, complementa de manera efectiva las informaciones que ofrece el resto de la documentación: resúmenes de las actas de juicios e interrogatorios, documentación de las cortes pontificia y real, documentación de diferentes concilios, y bulas papales que generó este proceso. De interés es también la observación del autor sobre los escritos y tratados anónimos, que sospecha promovidos por Felipe IV a modo de propaganda, así como su comunicación con los teólogos de la Sorbona.

Barber estructura la obra siguiendo un esquema temático que, aunque mantiene la cronología de los sucesos, es libre de detenerse en los aspectos que considera oportunos, sin las cadenas de la línea temporal que recorre el proceso. Dicho esquema comienza con la presentación de los protagonistas, que Barber asigna a la propia Orden, el papado y la monarquía francesa. Sin embargo, a lo largo de la obra veremos cómo la atención sobre los primeros los convierte en sujetos casi siempre pasivos a merced de los verdaderos agentes activos, el papado y la corona francesa, siendo esta última la estrella por excelencia.

Continúa la obra con el desarrollo de las detenciones, la reacción papal a las mismas, la creación de dos comisiones diferentes y los efectos que éstas tienen, el intento de defensa de los templarios y su final, ante la imposibilidad de llevarla a cabo, y el juicio en otros territorios al margen del reino francés, como un contrapunto a lo que ocurre en éste; finalmente, un análisis de las acusaciones, el final de la Orden, y

las conclusiones. Finaliza la obra con una breve edición de fuentes y con un comentario previo a la bibliografía que precede al aparato crítico.

Resulta especialmente destacable que el argumento básico de la conjunción de causas político-económicas, como explicación del proceso estudiado, venga enriquecido con el interesante análisis que hace Barber desde la observación de las mentalidades del contexto de las acusaciones. Pero además, sugiere estas mentalidades no sólo como elemento instrumental de la acusación en contra de los templarios, sino también como un factor no descartable en las motivaciones de la propia acusación. Esta posibilidad es tanto más destacable, cuanto más claro se presenta el beneficio material y político como la principal de las causas motivadoras de la acusación para los principales valedores de la misma. La sugerencia de que, además de dicho beneficio, los promotores del proceso actuaran “en conciencia” es pues perturbadora, por cuanto resulta la coartada legitimadora perfecta para perpetrar una supuesta injusticia. Sin embargo, el conjunto del discurso de la obra no deja mucho margen a esta opción. Quizá por ello se sitúa como una simple posibilidad, pero también, quizá se trate de una estrategia retórica tendente a debilitar un argumento que defendiera una importancia mayor de la misma.

La obra, en fin, cumple con los objetivos que anuncia en cuanto a la observación minuciosa de los hechos, en lo que atañe a los contextos franceses y a la corte papal, y el análisis de las motivaciones de los principales protagonistas. En ese sentido, se centra en los elementos observados tradicionalmente, las motivaciones económicas y políticas, y en las prácticas de tortura como medio de obtener los resultados buscados. Por otro lado, el análisis del contexto institucional, relacionado también con lo político, es notable. En cuanto a la determinación de la realidad de los “delitos”, de los que son acusados los miembros de la Orden, el autor consigue mostrar con claridad la inevitabilidad de la condena en el Reino de Francia, más allá de la realidad o falsedad de las acusaciones, en tanto que este es el objetivo del proceso que más interesa a la corona franca.

Sin embargo, la aportación más destacable sería el análisis de las acusaciones, arriba mencionado, desde sus elementos de sustentación en las estructuras mentales de la sociedad del momento. Este análisis nos ofrece una observación que trasciende los aspectos tradicionalmente abordados en torno a la Orden del Temple, políticos e institucionales, y, por supuesto, más allá de otro tipo de elucubraciones más popularmente aceptadas y, en consecuencia, difundidas a nivel general.

José Manuel García Fontanes  
Universidad Complutense de Madrid

CASTILLO CASTILLO, Concepción y PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel, *Tradiciones populares judías y musulmanas. Adán, Abraham, Moisés*, Editorial Verbo Divino, Estella 2009, 340 pp. ISBN 978-84-81-8169-984-5.

Adán, Abraham, Moisés, tres personajes en los que se encarna el fundamento del mito bíblico y reposa la fe monoteísta. El primer hombre nos habla del Dios cre-

ador, el patriarca focaliza la elección y la promesa, aunque esta pueda ser bidireccional, y el caudillo y legislador da pie a la liberación y la estructuración social. Los tres son aquí tratados desde la perspectiva de las tradiciones populares tanto judías como musulmanas.

No se trata de textos canónicos, por más que estén profundamente enraizados en ellos, en el Pentateuco bíblico ambas tradiciones y en el noble Corán las musulmanas. En cierto modo distinguir entre textos populares y textos canónicos es un exceso, aunque la justificación sea evidente, pues no hay que olvidar que los denominados canónicos tienen grandes componentes de tradiciones populares, transmitidas oralmente de padres a hijos durante largos periodos de tiempo antes de quedar fijadas por escrito y convertirse en elementos de referencia. Así lo constatan y lo reconocen los autores en la introducción.

Estos textos se caracterizan por la imaginación y la fantasía. No quiere esto decir que tales elementos falten en la literatura canónica de ambas tradiciones, sobre todo si la consideramos en sentido amplio, pero aquí desbordarán cualquier límite, completando y amplificando lo canónico.

En los relatos del primer hombre tienen especial interés los referentes a la boda de Adán y Eva puesto que la literatura canónica de referencia carece de cualquier alusión a ella. Ambas tradiciones son similares, con profusión de detalles que reflejan y ejemplifican las costumbres sociales, llevadas al máximo en cuanto a esplendor y boato. Son también muy coincidentes en las consecuencias del pecado.

El monoteísmo de Abraham será elemento importante y recurrente en ambas tradiciones. El desarrollo canónico del tema es muy distinto en ellas, puesto que en el relato bíblico el patriarca no aparece como luchador contra el politeísmo y la idolatría y en el Corán sí. Sin embargo, aparte de las señales y prodigios que acompañan a su nacimiento, la lucha de Abraham contra los politeístas será central en las tradiciones populares de ambas. Esta lucha se concreta en la polémica con Nimrod, totalmente ausente en el relato bíblico, pero presente en el Corán y en las tradiciones judías anteriores al siglo VII, por lo que se podría decir que se muestra como uno de los temas en que la tradición popular judía ha recibido respaldo canónico en el Islam, aparte de ser también ampliamente desarrollada en las tradiciones musulmanas, sobre todo el tema del horno ardiente. Sin duda que el punto máximo de discrepancia entre las tradiciones es el tema de la descendencia abrahámica y del sacrificio no consumado del hijo, que en el caso judío es Isaac y en el musulmán se dan diferencias de interpretación entre el mismo Isaac e Ismael. También la construcción de la Casa de Dios en La Meca para albergar la Kaaba distancia a las dos tradiciones y en ese acto Ismael es presentado como antepasado de los árabes y musulmanes.

De los tres personajes que se tratan en este volumen es Moisés el que presenta mayores similitudes en la literatura canónica de ambas tradiciones. Sin repetirlos, el Corán hace alusión y completa de diversas formas los episodios del relato bíblico. También en la literatura popular coinciden en gran medida las tradiciones, aunque con diferencias curiosas como el número de las plagas, entre las que la tradición musulmana no incluye la muerte de los primogénitos. Por otra parte, ésta desarrollará

un tema totalmente desconocido en los textos judíos tanto canónicos como populares: se trata de la referencia a Jadir, que introducido a la presencia de Moisés por el ángel Gabriel, lo acompaña junto con Josué a un imaginario viaje por mar.

Nos informan los autores de que este libro ha surgido como resultado de su colaboración en el curso *Biblia y Corán*, desarrollado conjuntamente en el marco del máster de la Universidad de Granada *Culturas árabe y hebrea: pasado y presente*. Son pues materiales de investigación puestos al servicio de la docencia directa primero, y ahora presentados en forma de libro. La larga experiencia docente e investigadora de ambos profesores queda patente en lo acertado de la selección de los textos y en su perfecta articulación paralela y casi simétrica al tratar las dos tradiciones por separado, complementado todo ello con una introducción en la que se detallan las fuentes y los criterios que han llevado a la selección.

Al hablar de ‘monoteísmos’ siempre se piensa en tres y también aquí, tras las casi 300 páginas que responden al título, se añade un ‘anexo’ de 10 páginas sobre Adán, Abraham y Moisés en el Nuevo Testamento, que no es tradición popular sino texto canónico del cristianismo. Se completa la obra con índices varios y un glosario.

Hay, pues, que dar la bienvenida a esta publicación de la Editorial Verbo Divino, en la que frente a las diferencias y más allá de todas ellas, como se dice en la introducción, «los lectores encontrarán un sentimiento común (*sim-patía*) en la religiosidad de judíos y musulmanes»

Luis F. Girón Blanc  
Universidad Complutense de Madrid

DESTRO, Adriana y PESCE, Mauro *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*. Milano, Mondadori, 2008, 257 pp. ISBN: 978-88-04-58392-9.

No es la primera vez que, como consecuencia de una estrecha y fructífera colaboración científica, la antropóloga cultural Adriana Destro y el historiador del cristianismo Mauro Pesce (ambos profesores de la Universidad de Bolonia) publican conjuntamente un estudio sobre la figura de Jesús y los orígenes del cristianismo. Por citar solamente algunos de sus trabajos anteriores, cabría destacar *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Brescia, 1995; *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari, 2008 (= orig. 1995) o “Continuity or Discontinuity between Jesus and Groups of His Followers? Practices of Contact with the Supernatural”, en S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo*, Salamanca, 2006, pp. 53-70. Sobradamente conocidas son, a su vez, las obras que M. Pesce ha dedicado, desde hace ya muchos años, a la figura histórica de Jesús. Por señalar únicamente las más recientes, subrayaría *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano, 2004; *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*, Milano, 2006 (junto con C. Augias, traducida apenas hace unos meses al castellano y publicada por la editorial Debate bajo el título de *Investigación sobre Jesús. ¿Quién era el hombre que cambió el mundo?*, Madrid,

2009); “Alla ricerca della figura storica di Gesù”, en E. Prinzivalli (ed.), *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Roma, 2008, pp. 94-127; etc.

Como en el resto de las obras mencionadas, los autores de *L'uomo Gesù* se aproximan a la figura histórica de Jesús desprovista de cualquier connotación teológica. En esta ocasión, se presta especial atención al estilo de vida de Jesús y a sus relaciones con los lugares y las gentes de su tierra. Es cierto que con frecuencia las fuentes disponibles resultan muy parcas en la información que aportan sobre este particular. Sin embargo, los silencios de los Evangelios pueden de alguna forma completarse con otros escritos que contienen noticias y detalles que poseen una alta verosimilitud histórica. Tales serían, por ejemplo, los llamados evangelios judeo-cristianos (los de los Nazarenos, Hebreos y Ebionitas), el *Evangelio de Tomás* (muy antiguo en su fase original de redacción) y, por supuesto, las cartas auténticas de Pablo, principalmente la *Primera Epístola a los Corintios*, la *Epístola a los Gálatas* y la *Primera Epístola a los Tesalonicenses*, sin olvidar tampoco la *Epístola de Santiago* y la *Didajé*, una obra de finales del siglo I o de principios del siguiente, que nos transmite valiosas indicaciones que pueden servir para «reconstruir» la primitiva forma del «Padre nuestro», la eucaristía y las esperanzas escatológicas de Jesús. En este último sentido, la *Ascensión de Isaías*, obra redactada a finales del siglo I, resulta de gran relevancia para comprender los escenarios escatológicos y las esperanzas de contacto con el mundo sobrenatural de los primeros discípulos, y los *Hechos de los Apóstoles* son esenciales para acercarnos a las diferentes corrientes nacidas en las primeras comunidades seguidoras de Jesús (p. 7). Muchas son los estudios aparecidos en los últimos años sobre esta primera literatura cristiana. En castellano, resulta de gran utilidad, por ejemplo, la reciente obra de A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, 2007<sup>2</sup> (= 2006).

Puesto que todos los textos son, de alguna forma, productos culturales, y que entre éstos y la realidad histórica media a veces una enorme distancia, es necesario aplicar un riguroso análisis crítico sobre los documentos, tratando de establecer lo más exactamente posible los esquemas mentales de quienes fueron sus artífices. Nos hallamos ante expresiones documentales de personas y grupos humanos que reflejan su propia memoria y convicciones religiosas. No habría que olvidar que las narraciones evangélicas constituyen el resultado de largos procesos de acumulación y selección de informaciones transmitidas oralmente. El proceso de interpretación, ya sea antropológico o histórico, debe tener presente los mecanismos selectivos por los que se modela la memoria colectiva. Además, no habría que olvidar que el cristianismo antiguo se caracterizó durante sus dos primeros siglos por la existencia de una multiplicidad de corrientes y tendencias, sin que aún se pudiese establecer ningún criterio normativo que señalase que una doctrina determinada se erigía como ortodoxia sobre las demás. Ni siquiera los Evangelios sinópticos están libres de divergencias y si, como parece probado, concuerdan en numerosas ocasiones, tal convergencia textual no es mayor que la observada en otros escritos que posteriormente habrían de ser considerados como apócrifos. Ante la peculiaridad de las fuentes disponibles para el estudio de la figura histórica de Jesús y de las primeras comunidades cristianas, los

autores declaran ya en la Introducción de su obra los criterios principales que han seguido en su investigación. El primero de ellos consiste en la lectura crítica del modo de vida, las acciones y las palabras de Jesús dentro de su cultura y de su ambiente social. Y el segundo criterio toma como punto de partida la evidente diferencia que se aprecia entre las ideas y acciones de Jesús y las que caracterizaban a las primeras comunidades constituidas por sus seguidores. En este sentido, los autores consideran auténtica la atribución a Jesús de palabras y actos cuando están en contraste o no son coincidentes con los principios asumidos por las primeras congregaciones cristianas. De hecho, sería muy improbable que las comunidades primitivas le atribuyesen arbitrariamente actos que contradijesen sus propias prácticas y costumbres religiosas (pp. 12-13). Se trata de un método muy extendido en la investigación científica moderna e independiente (*vid.*, por ejemplo, G. Puente Ojea, *El mito de Cristo*, Madrid, 2000, pp. 18-20; *La existencia histórica de Jesús. Las fuentes cristianas y su contexto judío*, Madrid, 2008, en concreto, el capítulo “La evidencia interna como prueba de la existencia de Jesús”, pp. 1-16). En cualquier caso, advierten los autores de esta obra que “la storicità dei singoli episodi nei loro dettagli deve essere valutata con una critica rigorosa, dato che i racconti evangelici non si appoggiano su testimonianze dirette e sembrano mossi da un desiderio apologetico” (p. 92).

Los autores aclaran, asimismo, que la investigación sobre el Jesús histórico y sus disonancias con las iglesias cristianas posteriores no constituye ningún ataque frontal al cristianismo, ya que, por el contrario, admitir este principio “significherebbe cedere a una mentalità fondamentalista che ritiene che le chiese di oggi siano sempre e in tutto fedeli allo stile di vita e all’insegnamento di Gesù e che esse mettano in pratica una grande eredità monolitica e intoccabile, inverosimilmente slegata dalla evoluzione storica” (p. 15). De hecho, tanto la investigación histórica como la antropológica ponen de manifiesto la complejidad del cambio operado en las doctrinas y en los aspectos culturales de las diversas comunidades cristianas a lo largo de la historia. “In questo libro –afirman sus autores– sosteniamo che Gesù crede nel suo Dio tradizionale e non è il fondatore di un sistema religioso diverso da quello in cui è nato. Il suo stile di vita e il suo messaggio, il movimento che egli ha creato durante la sua esistenza non erano una religione, concetto peraltro assente dal giudaismo del suo tempo. Egli invitava a mutare comportamento in funzione di un profondo rinnovamento all’interno del mondo giudaico in cui viveva” (p. 15).

Jesús, en efecto, se mueve en un mundo judío marginal y precario, sometido al rigor de las necesidades y de los peligros cotidianos, en un ambiente ajeno a los modos de vida introducidos por un proceso de romanización al que se opone apelando al elemento más íntimo y fuerte de su cultura, es decir, al poder absoluto del Dios judío. Lejos del ámbito urbano, más expuesto a las influencias de las costumbres greco-romanas, Jesús dirige su «predicación» a las áreas rurales, donde habría de calar de forma más profunda su mensaje escatológico y liberador: “molti dati ci spingono a una conclusione: l’ambiente di Gesù, sul quale egli si è costruito l’immagine della propria terra, era quello dei villaggi della Galilea che attraversava. Esso includeva però alcuni luoghi per lui significativi della Giudea (soprattutto la città santa)” (p.



32). Había asumido como una necesidad imperiosa anunciar al pueblo judío la necesidad de un cambio de vida urgente para adquirir el derecho de ingresar en el glorioso «reino futuro». Todos sus esfuerzos estaban encaminados a empujar al pueblo elegido a asumir el ideal de liberación y regeneración imaginado por la utopía del jubileo levítico. Para ello, comienza con la transformación personal de su modo de vida, abandonando todo en pos de una existencia itinerante e incierta (pp. 50ss.). Rompe con todos los lazos que le unían a su propio ambiente y exige a sus discípulos un distanciamiento similar respecto de sus ocupaciones, sus bienes y sus familias. Jesús mismo era consciente de que sólo poseía su cuerpo, un cuerpo expuesto a los peligros y a las necesidades. Sin embargo, su descripción física está ausente de los textos conservados. Sólo interesaba su cuerpo, un cuerpo taumatúrgico, casi místico y abstracto, al que todo el mundo deseaba tocar para obtener la curación de sus dolencias y defectos (pp. 181ss.). Más allá de la oscuridad de los textos, cabría resaltar que la realidad histórica de Jesús se hace tangible en los detalles cotidianos, los cuales apuntan hacia una vida llena de privaciones y soledad. De hecho, de vez en cuando, Jesús se aleja voluntariamente de los demás. Después del baño de multitudes siente la necesidad de concentrarse en sí mismo, en su propio espacio interior. Se aislaba para orar y buscar una relación directa con la divinidad. Esta imagen constituye un rasgo esencial de la identidad del maestro percibida por sus discípulos y que habría de perdurar en la memoria colectiva de sus seguidores (pp. 55ss.).

Según la visión de A. Destro y M. Pesce, Jesús no había previsto ninguna sede estable para su movimiento, ni establecido ninguna forma de organización institucional para el grupo de sus discípulos, los cuales no disfrutaron nunca de la protección de ninguna autoridad. Pretendía inducir a la gente a transformar sus propias casas en lugares de acogida preparados y abiertos para los pobres. Aspiraba, de hecho, a que todo el pueblo de Israel recuperase su presunto espíritu originario de igualdad. De ahí que sólo se dirigiese a los judíos y que su actividad se circunscribiera únicamente a la tierra de Israel, a la que siente que pertenece por nacimiento y cultura. Exigía de cada oveja de la casa de Israel, y sólo de la casa de Israel, una conversión personal (p. 63; pp. 94ss.). Tal era su objetivo.

Al mismo tiempo, Jesús participaba de la vida ceremonial y religiosa propia del judaísmo de su tiempo. No renegaba del Templo ni de los sacrificios, aunque había desarrollado formas religiosas propias dentro del ámbito de las prácticas judaicas. Quizás la más simbólica y expresiva de todas ellas sea la costumbre de celebrar comidas en común. En su visión social, igualitaria e innovadora, la reunión en torno a una mesa constituía una ocasión privilegiada para la transmisión directa de su mensaje (pp. 119-120). En esas comidas conjuntas, denunciaba las condiciones de los esclavos, el servicio doméstico que evitaba que las mujeres escucharan el anuncio, la exclusión social de los pobres, etc. El banquete representaba el acto simbólico de la reunión de la comunidad en espera del reino inminente (pp. 110ss.). Sin embargo, Jesús se substrajo a la idea de decidir el camino por el que dicho reino habría de ser instaurado, aunque, sin duda, confiaba en el cambio interior y en que se produjeran pronto acontecimientos encaminados a la reparación de la tierra de Israel. Desde lue-

go, él no hizo nada para influir en las autoridades en favor de su movimiento ni trató de presionar al poder para procurar su favor, aunque no puede negarse, como afirman los autores, que “la reazione dei romani contro di lui e la loro decisione di sopprimerlo hanno tutti i caratteri di una decisione di tipo politico” (p. 213).

Apenas puede añadirse más, ni mejor, sin faltar al rigor histórico sobre aquellos aspectos cotidianos, cercanos y ambientales, que envolvieron el comportamiento de Jesús una vez que hubo decidido asumir una vida itinerante para dedicarse a la predicación urgente de lo que él consideraba el verdadero mensaje que habría de liberar al pueblo de Israel. El libro, además, cuenta con un importante aparato crítico y con un índice onomástico y de autores modernos que suple adecuadamente al ausente elenco bibliográfico.

Raúl González Salinero  
UNED, Madrid

DOUGLAS, Mary, *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. Barcelona, Editorial Gedisa. 2006, 310 pp. ISBN 84-9784-080-1.

La renombrada antropóloga británica Mary Douglas, desde su clásica obra *Purity and Danger* en 1966, ha realizado una importantísima contribución a la conceptualización y comprensión del sistema ritual hebreo. Esta obra escrita hace diez años atrás (1999), y que hace cuatro años ve su traducción en español, constituye un aporte vital para la investigación del tercer libro bíblico. Libro oscuro y poco atractivo para algunos, lleno de repeticiones y estrictas pautas ceremoniales, gracias a las contribuciones hechas por Douglas cobra renovada significación y actualidad. Para un completo reconocimiento actualizado del trabajo de Douglas en los estudios del ritual bíblico, (influyendo en autores de la estatura de J. Milgrom y B. Levine, entre otros,) pueden consultarse los artículos de R. Hendel, “Mary Douglas and Anthropological Modernism,” *JHS* 8 (2008), y “Remembering Mary Douglas: Kashrut, Culture, and Thought-Styles,” *JWUJS* 45 (2008) pp. 3-15.

“El Levítico se suele guardar en una suerte de campana de cristal: se puede mirar, respetar y admirar, pero se supone que el verdadero núcleo de la religión se encuentra en otras partes de la Biblia, especialmente en el Génesis, el Éxodo y el Deuteronomio, y en los textos de los salmistas y profetas. La tradición no hace justicia al Levítico. El objetivo de este estudio es reintegrar ese libro al resto de la Biblia” (p. 23), expresa agudamente en su introducción la autora.

Estructurado en doce capítulos, cada uno tan original como es típico de la autora, el primero lo abre con un paso metodológico fundamental, fiel a su trasfondo y especialización académica, que según Douglas ningún antropólogo puede omitir al estudiar una religión antigua, “situar la religión en alguna comunidad de fieles dentro de un contexto espaciotemporal existente” (p. 24). Si bien la práctica común es comparar

la religión bajo estudio con otras religiones de la misma esfera y región (citando a Morton Smith), ella cree que el consejo resulta imposible de seguir: “No carecemos de información acerca de las religiones de Canaán, Fenicia, Mesopotamia o Egipto. Pero la propia Biblia se desvinculó de manera tajante de cualquier vínculo regional... La religión del Pentateuco alega que no tiene nada en común con las religiones vecinas” (p. 24). En cuanto a la cronología, la autora adopta la perspectiva temporal del Levítico como obra compuesta en el siglo V a.C. Todo esto lleva a la autora a afirmar que el libro de Levítico no es una obra histórica, por lo que los lectores modernos occidentales deben hacer un esfuerzo deliberado para leerlo de otra manera, tarea que emprenderá a lo largo de su escrito, mediante dos novedosas sendas interpretativas.

La primera (capítulo segundo) nos ofrece una riquísima discusión filosófico-antropológica, donde presenta las diferencias del pensamiento analógico frente al racional-instrumental (pp. 35-62). Discute ejemplos de la cultura china (pensamiento confuciano), el enfoque de Ernst Cassirer, luces del totemismo por Claude Lévi-Strauss, definiciones de Suzanne Langer, discípula, amiga y traductora de Cassirer (pensamientos “presentativo” y “discursivo”), la argumentación de la filósofa inglesa Mary Hesse sobre el concepto de analogía, y los aportes teóricos de Marcel Detienne y Geoffrey Lloyd. Entonces, declara que el Levítico “tiene una inequívoca forma literaria arcaica que corresponde al estilo de pensamiento descrito como mágico-religioso o mitopoético. No es raro, pues, que nos resulte oscuro” (p. 61). El segundo camino de base para la interpretación de Douglas es la diferencia entre los dos estilos de escritura, uno en Deuteronomio y el otro en Levítico, en que el primero “emplea el lenguaje del sentimiento y de la causa y efecto”, y el segundo el lenguaje “de la posición y analogía”: “Una se dirige hacia fuera, a los lectores, y la otra, intrincada, mira hacia sí misma, hacia el embellecimiento del texto” (p. 64).

Muy interesante resulta la alta apreciación y sensibilidad literaria interna del Levítico por Douglas, particularmente en su compleja forma de paralelismo conocida como *quiasmo*, recurso literario fundamental de la literatura bíblica que profundiza al captar su forma circular, “en anillo”, de todo el libro, un *macroanillo*, lo que hace pensar a la autora, en conjunto con sus apreciaciones antropológicas, que “hay mucho que decir a favor de la posibilidad de que existiese un único autor, experto en el estilo mitopoético” (p. 55).

En el resto del libro, Douglas presenta su análisis del texto de Levítico, que pasa por un estudio del tabernáculo hebreo, en asociación con la montaña sagrada y el concepto de cuerpo, esencial para toda su interpretación (“El cuerpo vivo es su paradigma. En el espacio del cuerpo animal encuentra analogías con el tabernáculo y con la historia de la revelación de Dios a Israel, [p. 67]); estudia el lugar del culto a los muertos en la religión israelita y su visión negativa en todo el Pentateuco, visión similar a otras prácticas como la adivinación, aunque la autora no ve el concepto necesariamente negativo, como aplicado al oráculo sacerdotal de los *Urim* y *Tumim*. Aquí también aborda las funciones del sacrificio, oráculos y el uso de juramentos (pp. 133-158), mientras en las secciones finales de su libro se ocupa del concepto de expiación, regulaciones rituales por la pérdida de fluidos vitales, para el trato de la le-

pra, etc., y finalmente, el diseño y estructuración del tabernáculo, su espacio sagrado, y su definición en la coreografía del sistema ritual.

Con todo, lo que más ocupa lugar en la obra de Douglas, y en consecuencia constituye una de sus claves interpretativas, son el examen de las leyes alimenticias registradas en Levítico 11. Esta preocupación es temprana, como lo atestigua ya su primera publicación en 1966. De entre sus valiosas sugerencias y aportes, destacan su discusión sobre la función que cumplen los animales en el contexto de la alianza, su interpretación de las impurezas y el “contagio de lo sagrado” (refiriéndose a las leyes de pureza e impureza), y de manera especial, su propuesta de ver las leyes alimenticias, y en general, el completo libro de Levítico y su sistema de pureza-impureza, a la luz de la teología de la creación en Génesis. Nuevos estudios han tomado estas valiosas luces, dando cuenta por medio de un enriquecedor diálogo entre filología y antropología del importante lugar de éstas leyes en la construcción de la identidad religioso-cultural del antiguo Israel (R. Hendel, “Table and Altar: The Anthropology of Food in the Priestly Torah,” en *To Break Every Yoke: Essays in Honor of Marvin L. Chaney*. R. B. Coote and N. K. Gottwald, ed.; Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2007, pp.131-148).

Por último, después de esta concisa síntesis sobre los aspectos más relevantes de la obra de Douglas, existen dos críticas centrales que necesitamos considerar. La primera tiene que ver con su definición de Levítico como una expresión literaria *mitopoiética*, expresión que estudiada con más detenimiento, no se amolda ni hace justicia al corpus ritual hebreo. Este aspecto va de la mano con la segunda crítica, que es con respecto a la datación histórica del texto bíblico. Sabido es que el tipo de procedimiento estándar en el mundo bíblico-teológico académico es el método histórico crítico, el cual últimamente ha desencadenado, por algunos sectores, en un extremo minimalismo, que ubican la mayor parte del Antiguo Testamento (incluyendo el Pentateuco) hacia la época del Imperio Persa, una postura cercana a la postulada por Douglas. Si bien ella misma reconoce como antropóloga su falta de dominio filológico especializado en cuestiones cronológicas, y que, en consecuencia, la lleva a definir el libro de Levítico como una obra de poco valor histórico, aquí se presenta, precisamente, el punto más complejo, ya que recientes investigaciones han demostrado su antigüedad, con instituciones como el tabernáculo, su ordenación ritual del sacerdocio, y el establecimiento de su sistema de sacrificios, situados en la Edad de Bronce Tardío (para el tabernáculo, V. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*. JSOT Supplement Series 115, JSOT/ASOR Monographs 5. Sheffield, Sheffield Academic Press. 1992; D. Fleming, “Mari’s large public tent and the priestly tent sanctuary,” *VT* 50 (2000), pp. 484-498; para el sacerdocio israelita y sistema de sacrificios, R. Hess, *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007; G. Klingbeil, “‘Between North and South’: The Archaeology of Religion in Late Bronze Age Palestine and the Period of the Settlement,” en G. A. Klingbeil, P. Ray, and R. Hess, ed., *Critical Issues in Early Israelite History*. Bulletin for Biblical Research Supplements 3. Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, pp. 111-150).

El libro de Levítico, al contrario, *es una obra histórica*, y por tanto, debe ser leída originalmente como tal. La relación entre filología y antropología debe mantenerse en estrecha interacción y cooperación intelectual. Sin embargo, lo antropológico no puede estar por sobre lo filológico, como algunas recientes investigaciones intentan hacer (N. S. Meshel, “Food for Thought: Systems of Categorization in Leviticus 11,” *HTR* 101 (2008), pp. 203-229). No obstante, la contribución de Mary Douglas radica, más que en su originalidad y agudeza intelectual, significativas por cierto, en su mirada antropológica del mundo ritual bíblico, que toma el concepto de analogía como llave hermenéutica maestra, realizando la unidad literaria del libro, y finalmente, nos ofrece una fascinante mirada al interior de la experiencia religiosa del antiguo Israel, en la conexión entre sus ritos y algunos de sus más importantes principios cosmológicos.

M. Allan Bornapé  
Universidad Adventista de Chile

GÓMEZ BAHILLO, Carlos (coordinador); SANZ HERNÁNDEZ, Alexia; DEL OLMO VICÉN; Nuria y de ESPÉS MANTECÓN, Carlos Franco: *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*, Icaria Editorial, Barcelona, 2009, 387 pp. ISBN: 84-9888-105-9.

El presente volumen es una aproximación a la realidad de las confesiones religiosas minoritarias en Aragón. Forma de parte de un ambicioso proyecto, impulsado en estos últimos años por la Fundación Pluralismo y Convivencia, para estudiar el creciente pluralismo religioso de la sociedad española.

El estudio se divide en dos partes. La primera se dedica al análisis de los rasgos identitarios de las minorías religiosas en la sociedad aragonesa. En un capítulo titulado “Inmigración y religión”, la profesora Nuria del Olmo Vicén, del Departamento de Psicología y Sociología de la Universidad de Zaragoza, estudia la vinculación entre las religiones minoritarias y los flujos migratorios recientes. Aporta información valiosa sobre la adscripción religiosa de los distintos colectivos inmigrantes y adelanta conclusiones bien fundamentadas sobre los retos para su integración, subrayando el hecho de que los rasgos culturales funcionan también como signos de identidad. Para los inmigrantes, la religión vinculada a su procedencia geográfica se vivencia como garantía de conservación de la cultura de origen, por lo que su apego es existencialmente más denso que lo específicamente espiritual o cultural. En este sentido, concluye el texto que tratar con diferencias religiosas requiere entenderlas como formas culturales más amplias y abarcales.

Alexia Sanz Hernández, también profesora del Departamento de Psicología y Sociología de la Universidad de Zaragoza, escribe un interesante y oportuno capítulo sobre “Mujer y religión”, en el que compara ambas dimensiones –religión y género– como categorizaciones identitarias. Ofrece pertinentes claves interpretativas so-

bre la diversidad religiosa y el papel más o menos visible de la mujer en los diferentes contextos religiosos. En este sentido, analiza la relación entre el hecho religioso y la cuestión de género, tanto en lo que se refiere al significado del género en el contexto de la doctrina y las prácticas de culto u oración, como en lo relativo al significado del fenómeno religioso desde la perspectiva de la situación de la mujer en los colectivos inmigrantes. Se atiende a la inmigración femenina, sus peculiaridades laborales y sociales, y sus consecuencias para la constitución de los colectivos inmigrantes, principalmente en los aspectos de contenidos culturales e implicaciones para la vivencia y transmisión de las creencias y prácticas religiosas. Se matizan oportunamente las diferencias entre colectivos y mentalidades que, sin embargo, comparten la misma percepción de que la sociedad receptora secularizada no acierta a valorar en su justa medida la realidad que les es propia. De ese modo, la vida cotidiana se convierte por defecto en el contexto en que transcurre y se articulan formas de tolerancia, primero, y de creciente conocimiento mutuo, después. Se propicia, así, la redefinición del yo religioso por parte de las mujeres, compatible con la redefinición de su yo femenino en el marco de una dinámica cultural emocional y valorativa específica, propia de grupos en proceso de plena incorporación social.

En la segunda parte del libro, Carlos Gómez Bahillo, director del Departamento de Psicología y Sociología de la Universidad de Zaragoza, y Carlos Franco de Espés Mantecón estudian la evolución y consolidación de las confesiones minoritarias en Aragón. En concreto, pasan revista a los datos más importantes relativos a la presencia en la sociedad aragonesa de las comunidades evangélicas, las comunidades bíblicas, la Iglesia Cristiana Ortodoxa, el judaísmo, el Islam, el budismo y, también, la fe Bahá'í. Dedicar un capítulo a cada una de ellas, en que presentan la evolución histórica de cada confesión, las cifras y características generales de sus miembros, los aspectos más relevantes de inserción social, actividades, lugares de culto y asociación, así como los grupos de que se componen y sus divisiones internas.

En los sucesivos capítulos que componen esta segunda parte, se pone de manifiesto el proceso de pluralización religiosa por el que ha pasado la sociedad española en los últimos años. Toda esta información y análisis apunta hacia la necesidad de un mayor reconocimiento público y civil de la diversidad religiosa en nuestra sociedad. Es bien conocido como las confesiones evangélicas, judía y musulmanas disfrutan actualmente de plena libertad como entidades jurídicas reconocidas, disponen de bienes patrimoniales y otras necesidades para desarrollar sus actividades culturales y de carácter social, educativo, asistencial, recreativo, etc. Asimismo, tienen reconocida, a efectos civiles, la celebración del matrimonio y capacidad para la celebración de actividades y festividades en establecimientos públicos, derecho a la enseñanza religiosa en centros públicos, beneficios fiscales, etc. En cambio, otras confesiones entre las que se cuentan las confesiones bíblicas, como la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días o los Testigos de Jehová, aunque tienen reconocimiento de notorio arraigo, no cuentan aún con Acuerdo de Cooperación con el Estado. Otras confesiones minoritarias, como algunos centros budistas, o la Fe Bahá'í, por el momento sólo han sido reconocidas como entidades religiosas.

En definitiva, este libro es una ayuda esencial para introducirse en el mundo –en general, poco conocido hasta que uno se asoma a él– de las minorías religiosas en Aragón. Lo hace de una manera clara y rigurosa, con un análisis serio de los datos cuantitativos y cualitativos que desgrana con abundancia y orden. En este sentido, se agradecen los cuadros y tablas comparativas de cifras y de conceptos que ayudan a seguir el razonamiento y valorar las diversas aportaciones en su medida.

Asimismo se agradece la inclusión como anexo final de un Directorio de Entidades, de un breve pero claro comentario del marco jurídico vigente y, muy especialmente, la recopilación de un glosario de términos específicos del vocabulario usado por las diversas confesiones, que resulta de gran utilidad.

En definitiva, una obra necesaria en la situación actual de creciente pluralismo religioso, llevada a cabo con acierto y amenidad.

Pablo García Ruiz  
Universidad de Zaragoza

GÓMEZ GARCÍA, Luz, *Diccionario de Islam e islamismo*, Editorial Espasa, Madrid, 2009, 412 pp. ISBN 978-84-670-3089-1.

El diccionario publicado por Luz Gómez García, profesora del departamento de estudios árabes de la Universidad Autónoma de Madrid, es una obra de gran interés porque aporta al lector español informaciones muy difíciles de encontrar en castellano y agrupadas en un mismo libro. Las entradas que lo forman han sido extraídas, en su mayoría, de las hemerotecas de cinco diarios españoles de circulación nacional: El País, El Mundo, Abc, la Vanguardia y La Razón entre 1982 y 2008. Cada voz extraída de los periódicos va acompañada del extracto periodístico al que pertenece, el nombre del periódico donde fue publicada, el autor del artículo y la fecha de publicación. Existen también numerosas entradas que, aunque no aparecieran en los medios mencionados, han sido insertadas por iniciativa de la autora para enriquecer el conjunto y ampliar la información que pueda interesar al lector.

Formalmente, el diccionario está dispuesto según el orden alfabético de la lengua castellana y las entradas están resaltadas en negrita. Generalmente, las palabras no castellanas están seguidas por su original en el idioma correspondiente, sea éste el árabe –en la mayoría de los casos–, el persa, o el urdu. En el caso de otras palabras extranjeras, como las de origen turco o indonesio, la procedencia se hace constar entre paréntesis.

El sistema de transcripción al castellano de las voces foráneas está muy simplificado. Básicamente, se siguen las normas de la escuela española de estudios árabes para la transcripción pero con numerosas modificaciones para cumplir con el objetivo perseguido por la autora: “que un hispanohablante articule el vocablo de manera que sea reconocible por un hablante de la lengua original”. Esto significa prescindir de todos los signos diacríticos y de la consonante glotal /‘ayn/, introducir un sistema de acentuación de las palabras transcritas siguiendo las normas de la lengua castellana y adecuar la geminación de los vocablos transcritos al objetivo marcado.

En consecuencia, palabras árabes como /ħul'/ y /ħums/, -escritas /jul/ y /jums/ respectivamente- aparecen detrás de /juicio/; /habús/ aparece con /hachemí/, /hach/ sea la trascripción de /ħağğ/ y /chab/ es la trascripción de /ša'b/. Igualmente palabras como /daíf/, /máçhad/, /máulid/ y /máusim/, se escriben todas con tilde.

En cuanto al contenido explicativo de las entradas, resulta a la par interesante y didáctico por su alto aporte informativo para el lector hispanohablante que, careciendo de una especial preparación en lengua y cultura árabes, está interesado en sus manifestaciones o relacionados con ellas por profesión, trabajo o mera curiosidad, como diplomáticos, periodistas, policías o agentes sociales.

Al respecto, es importante recalcar el carácter meramente divulgativo de este diccionario. Con todo, considero que puede ser útil para el especialista como obra de consulta rápida en busca de alguna definición. Sin embargo, lo sería aún más si contara a pie de página o intercaladas en el texto las referencias bibliográficas. Cuando se hacen análisis y afirmaciones como las que aparecen en algunos lugares del libro –por ejemplo la explicación que se da del vocablo “islamismo”- se echan en falta las referencias sobre las que se ha apoyado la autora para formular sus juicios y aseveraciones. Igualmente, el profesional echará en falta la bibliografía utilizada cuando se innovan términos o expresiones como “islamismo hitista” o cuando se hacen traducciones de términos árabes propios de la cultura islámica, como “fitra”, donde la explicación no recoge todas las acepciones del término.

Es también muy compleja la traducción de las tradiciones del profeta de las que la autora no informa del criterio seguido, como tampoco informa al lector sobre la fuente de ciertos detalles. Por ejemplo, el título /joya/ que, con seguridad, está correctamente tratado, la autora no brinda al lector ninguna información sobre la fuente de la que procede el dato proporcionado, como tampoco refiere porqué distingue entre “califa” y “jalifa” como si fueran instituciones distintas.

Cierto que es muy difícil hallar el equilibrio entre investigación y divulgación -incluso, algunas editoriales incluyen como condición contractual que no se utilice aparato crítico- pero en una obra como ésta sería deseable un sistema de referencias mínimo que, sin abrumar al lector no especializado, ofrezca ciertas referencias que constituyan un sello de garantía para el especialista.

Expresadas estas mínimas objeciones, creo que el diccionario es una iniciativa tan útil como novedosa y valiente, para homogeneizar en castellano el uso de las palabras del ámbito árabe-musulmán en muchos campos profesionales. A la par debe destacarse que, en aras de esa divulgación informativa, se incluyen varios cuadros de gran interés.

La seleccionada bibliografía temática final es interesante y los índices muestran tanto una edición esmerada como dispuesta a que el libro sea de indudable utilidad al lector: se ofrecen índices terminológicos, onomásticos, dinásticos, étnicos, toponímicos y de organizaciones, empresas e instituciones relacionadas con el mundo islámico. Finalmente, la preocupación informativa y divulgadora concluye con una cronología general de la historia del Islam muy útil para fijar y relacionar acontecimientos.



Por todo ello, hay que dar la bienvenida a esta obra como instrumento adecuado para navegar por los mares de esta cultura, muy presente hoy en nuestra sociedad.

Soha Abboud-Haggar  
 Universidad Complutense de Madrid

GONZÁLEZ DE LA LLANA, Natalia, *Adán y Eva, Fausto y Dorian Gray: Tres mitos de transgresión*. Aach, 2009, Shaker Verlag, 286 pp. ISBN: 978-3-8322-7988-2.

Toda reseña debe dar cuenta sucinta y lo más cabalmente posible del contenido fundamental y de las más valiosas aportaciones del libro sobre el que da noticia y así lo haremos aquí también. Pero permítansenos en este caso anticipar la relevante innovación y su propio contexto que, a mi parecer, resultan ejemplares en este trabajo y en la corta, pero ya apasionante y madura, trayectoria científica de esta joven profesora e investigadora, que viene desarrollando tales labores en los últimos años en diversas universidades de Alemania. Este trabajo es fundamentalmente la tesis doctoral de González de la Llana, la primera, creo, que manifiesta en España, y me atrevo a señalar que en una buena parte de la tradición europea, un nuevo y riguroso enfoque interdisciplinar entre literatura y religión, que, más allá del ya atractivo y jugoso planteamiento que el título sugiere, ha propuesto, con sobresaliente y eficaz resultado, una poderosa “contribución al desarrollo teórico y práctico de una metodología válida (para tal finalidad), a partir de un modelo cuya funcionalidad y validez se ha demostrado aquí (en la tesis) y que puede utilizarse para nuevos análisis”, como ella misma expresa en la segunda de sus aportaciones finales (p. 256). Tal ambición interdisciplinar forma parte del núcleo esencial de un intenso trabajo que silenciosa, pero eficazmente, vienen realizando en los dos últimos lustros profesores y alumnos de diversas materias y que está propiciando el fecundo diálogo entre los estudios de literatura comparada y de religión en el seno de la Universidad Complutense de Madrid, especialmente en los Departamentos de Filología y en el propio Instituto de Ciencias de las Religiones. El trabajo de la autora es, además, una de las primeras tesis y desde luego un fruto ya excelente de las promociones iniciales de Licenciados en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universidad Complutense, algunos de los cuales además, se han acercado, como es el caso, al Programa de Doctorado de Religiones del citado Instituto. Queremos indicar con tal recordatorio no sólo la evidente valentía de esta tesis al abrir nuevas y necesarias perspectivas en campos fronterizos, tan difíciles y complejos, sino también su relevante cooperación a la apuesta estratégica que el grupo citado de profesores y alumnos está realizando en la apertura interdisciplinar y la lectura crítica contemporánea de los estudios literarios.

Al tratar de describir ya sucintamente las principales aportaciones del trabajo, no será insensato abordar la inicial perplejidad que la significación del título provoca:

¿es posible plantear una relación estructural, profunda, significativa entre tres textos aparentemente tan distantes y diferentes? Más aún, ¿qué alcance nos va a otorgar que el nexo relacional y sobre todo su mejor comprensión hermenéutica y hasta antropológica sea nada menos que un “mito de transgresión”? Para iniciar la respuesta, la autora hace gala de un vasto conocimiento de la mejor tradición interpretativa y de la crítica actual de diversas disciplinas, que han trabajado ya muchas veces, aunque seguramente con desigual intensidad, estos textos, incluida la perspectiva de la investigación psicológica, cuya formación y competencia académica también atesora la doctora González de la Llana. Tales pertrechos propiciarán una lectura tan inteligente y sutil como comprensiva y apasionante sobre la significación más profunda, más clásica y por ello permanente, pero también menos convencionalmente “eclesiástica” del poderoso texto que sostiene el relato de Adán y Eva de Génesis, al igual que sucede, con las debidas y evidentes diferencias temáticas y epocales, con las escrituras de Goethe o de Wilde, a partir del potencial significativo que adquiere la conceptualización y finalidad de un cabal “mito de transgresión”.

Aunque sólo atisbaremos la saludable sacudida de tal empeño al final de toda la obra, ésta nos anuncia noblemente desde el principio la raíz de su visión, que no será otra que “el punto de vista de la estructura mítica que pretendemos defender” (p. 2). El estudio científico de la relación entre literatura y religión la llevará a buscar “un mutuo hontanar (que) parece ser el deseo insatisfecho producto de la crisis de la existencia humana” (ibídem). Malinowski, Luckman, Habermas, Otto, Durand y Eliade son convocados, al describir tal pretensión en una especie de innovadora sinfonía que busca noblemente la explicación del objeto del trabajo en las “estructuras de significado” que darían cuenta de la cosmovisión de la Religión como universo simbólico y al mismo tiempo al carácter universal de aquella que la literatura, como arte, manifiesta. Religión y arte, literatura en este caso, se encuentran, nutren y expresan simbólicamente la significación de una visión del ser humano que mantiene a través del “mito” su permanencia social.

Esta teoría del mito y la propia metodología que la autora va a desplegar en su trabajo se admite especialmente deudora de las aportaciones de G. Durand, en su obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (Madrid, Taurus, 1981) entendiéndolo a aquél como “un sistema dinámico de símbolos y arquetipos que, bajo el impulso de un (determinado) esquema, tiende a componerse en relato” (p. 9). Para su sustento tendrá el auxilio de los últimos avances de las propias disciplinas neurológicas (cf. Rubia Vila) y, desde luego, los ya clásicos estudios sobre el arquetipo jungiano y los del simbolismo de M. Eliade, afirmando la pertenencia de los mitos de transgresión de los tres relatos citados al doble imaginario antropológico y cultural que caracteriza la obra del autor francés, para enriquecerlo, a nuestro entender, con una aportación original sobre su profunda dotación de sentido.

Seguramente por tal ambición, el desarrollo del trabajo se estructura sobre cuatro ejes fundamentales que desbordan, con gran fecundidad, la mera caracterización pormenorizada de los tres relatos, para proporcionar un análisis profundamente antropológico y cultural. Actúa, sin duda, el primero de ellos, el de Adán y Eva de Gé-

nesis, como verdadera referencia de un relato de origen o fundacional, lo que no resulta baladí para comprender el alcance sustancial del mismo en todo el imaginario occidental, pero que abre, al mismo tiempo, una atractiva lectura para otras posibles comparaciones de diferente matriz.

Ocupara el primer apartado, dedicado propiamente a *La transgresión*, ochenta densas páginas de la obra, a partir de un lúcido hilo conductor, *la libertad, el anhelo y la temporalidad*, que abarcará a los tres relatos: libertad como cualidad indispensable para cualquier transgresión; el deseo, como motivo para el “pecado”; y, finalmente, la conciencia de la temporalidad, de la muerte y finitud esencial del ser humano (pp. 15 y ss.). La búsqueda del conocimiento que centrará en este epígrafe el potente análisis de la “caída” en el Génesis, se ve perfectamente cuando entronca la misma obsesión en la tradición *fáustica*, que, por cierto, resume la autora con gran acierto y profundidad, evocando transmisión diacrónica, pero también analogías y diferencias entre los tres más grandes, el de Marlow, el del propio Goethe y el de Thomas Mann, y completado con el estudio en los tres de la ambivalencia del bien y el mal. Este largo apartado concluye con unas páginas, especialmente originales, no sólo para demostrar la pertinente comparabilidad de lo hasta aquí analizado con el tema, aparentemente diverso, del Retrato de Dorian Gray, sino también para extraerla de un análisis vibrante sobre el árbol de la vida y la pérdida de la inmortalidad, que nos conducirá Diosa, a la Gran Madre y a la relevancia del ámbito femenino, al que luego se volverá. El puente para entender la tragedia de los personajes del Retrato será la raíz profunda del “pecado” de Dorian Gray, que no será otro que la “caída” en la tentación de la *hybris*.

El segundo gran apartado abarca igualmente otras más de setenta páginas, igualmente densas y de apasionante lectura, centradas ya con mayor detenimiento en “*El Bien contra el Mal*” y abre, junto al análisis riguroso de sus diferentes puntos, una perspectiva que imaginamos verdaderamente fructífera para posteriores desarrollos que tienen aquí una fuente fecunda e incluso un modelo para trabajos de temas diferentes, pero con análogas preocupaciones. Si un resumen introductorio de tema tan prolijo y complejo como la *Simbología bien-mal* se resuelve con evidente acierto, el análisis de los personajes corruptores, la serpiente, Mefisto y Lord Henry, resulta sencillamente admirable en la combinación de una erudición que se disfruta con deleite con la disección psicológica y moral de cada uno de tales protagonistas. Igualmente fructífero resulta el abordaje del personaje antagonista, la personificación del bien, Dios en Génesis y Fausto, alguien no tan explícito en el Retrato, que inteligentemente la autora acerca un símbolo cristiano, constitutivo de nuestra cultura, sobre el que echamos de menos un mayor desarrollo. Finalmente, la autora nos regala como epílogo de este gran apartado un capítulo importante sobre *el papel de la mujer/lo femenino*, que, pululando en los tres textos, merecía un análisis detenido, riguroso, cultural y antropológico, como el que aquí se nos ofrece y que abre igualmente no pocas sugerencias para nuevas miradas y contrapuntos.

El apartado siguiente establece, de forma más concisa, pero no menos rigurosa, el desenlace que permite caracterizar plenamente el “mito de transgresión”. Podemos asistir al desenlace de los relatos siguiendo el análisis que se realiza de *El “castigo”*

y/o la “salvación”. Si bien el hilo conductor del mismo resultaba previsible, debemos enfatizar que la autora busca en este difícil capítulo una posición que va más allá de cualquier dimensión religiosa para incorporar no sólo las características antropológicas del “mito de caída”, sino apreciaciones psicológicas y literarias que otorgan mayor ambición a la finalidad propuesta, hasta el propio atrevimiento, tan sugerente, que otorga a la variante positiva del amor femenino que supone la elección del Fausto de Goethe.

El capítulo que da paso a las Conclusiones y que se titula *Variantes del mito* resulta igualmente satisfactorio por cuanto, tras corroborar las múltiples analogías que sustentan la tesis presentada y su significación permanente, resultaba de sumo interés conocer mejor aún los diferentes contextos culturales de las tres obras y más aún la contribución de tales obras a caracterizar precisamente los cambios en las mentalidades, es decir en la propia percepción del sujeto. El trabajo realizado aquí nos lleva a comprender lo que en sus palabras resume “podríamos decir que nuestros tres personajes (obras) representan al *hombre mítico*, al *hombre ilustrado* y al *hombre moderno*” (*sic*, p. 216), explicándolo brevemente a modo de gran y primera impresión final.

Sólo resta animar al lector a disfrutar de la lectura sosegada del último capítulo dedicado a las conclusiones. Si sus primeras páginas nos ofrecen a un tiempo una densa síntesis de todo el trabajo en ningún momento pierde la profundidad requerida para demostrar cuanto al principio se prometía, debo recomendar especialmente al lector que se detenga en las tres últimas de las quince aportaciones más visibles del trabajo. En ellas se encuentran con verosimilitud sus importantes innovaciones, pero también y sobre todo, a mi entender, una fecunda perspectiva para muy importantes interpelaciones a las que sin duda la propia autora y no pocos relevantes investigadores querrán seguir respondiendo.

Francisco Javier Fernández Vallina  
Universidad Complutense de Madrid

TOLA, Fernando y DRAGONETTI, Carmen, *Filosofía de la India*. Barcelon, Kairos, 2008, 736 pp. ISBN: 88-4724-5688-4.

La obra que nos ocupa lleva por título *Filosofía de la India* con el subtítulo *Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “Filosofía” occidental*. Al observar el sumario se aprecia que el propósito de la obra es claro. En primer lugar sientan los autores lo que denominan “Las cuatro tesis” señalando con precisión su objetivo, a saber, que tanto Occidente como la India reflexionaron sobre los mismos temas filosóficos y de la misma manera (1ª tesis), que en ambas filosofías aparecen elementos a los que califican de “irracionales” (2ª tesis), que sí existió una auténtica Filosofía en la India (3ª tesis) y que la comparación entre ambas debe limitarse a la producida con anterioridad al s. XVII (4ª tesis).

A partir de este punto de partida estructuran la obra en tres partes dedicada la primera a debatir sobre las opiniones de grandes filósofos occidentales que negaron la existencia de una Filosofía en la India centrándose básicamente en las opiniones de

Hegel intentando refutar dicha opinión ampliamente secundada entre muchos pensadores incluso actuales occidentales. La segunda parte de esta obra, una vez aceptada la existencia de la Filosofía india como tal, pasa a desarrollar las líneas maestras de dicho pensamiento comparando su temática filosófica con los mismos problemas tal y como han sido tratados en la Filosofía occidental. Dentro ya de la Filosofía india se centran, después de un primer examen dedicado a sus comienzos, a la explicación de una de las principales corrientes del pensamiento indio que comenzaría con la reflexión filosófica contenida en los Vedas, continuaría con las *Upaniṣads* para terminar en el *Vedānta* con sus tres subramas (el Advaita *Vedānta* de Gaudapāda y Śaṅkara, el Dvaita *Vedānta* de Rāmānuja y el *Viśiṣṭādvaita* de Madhva). Esta línea de pensamiento descrita se completaría con lo que los autores denominan “Cumbre del racionalismo indio: el sistema filosófico *Sāṃkhya*”. Esta segunda parte concluiría con unas consideraciones temáticas sobre diversos temas filosóficos.

Antes de nada es preciso hacer una serie de consideraciones generales. El estudio de la indología en occidente tal y como señala Halbfass ha ido de la mano de la Filología desde que Sir Williams Jones (1749-1836), fundara en 1784 la *Royal Asiatic Society*. En torno a dicha Sociedad giraron autores tan importantes como Charles Wilkins (1749-1836) y Henry Thomas Colebrooke (1765-1837). De su mano saldrían las primeras traducciones de textos clásicos del pensamiento indio de altísima calidad. Esta tradición de los estudios sobre la India de la mano de la Filología ha marcado un sesgo determinado en estos estudios hasta que Deussen (1845-1919), dentro de la tradición continental, intentara sintetizar dicha tradición filológica con la perspectiva filosófica de esta materia. No obstante, el peso de la tradición de los estudios indios cae del lado de la Filología.

Precisamente por esto, esta obra de Tola y Dragonetti presenta uno de sus grandes méritos, el de tratar de presentar su trabajo sintetizando el ángulo filosófico, pues de filosofía trata el libro a la postre, con el enfoque filológico. Hay que resaltar la profusión de textos con los que se fundamentan cada una de las opiniones defendidas presentando no sólo la traducción de los mismos sino el texto original, bien sea en védico, sánscrito, griego, latín o cualquier otra lengua viva. Además de ello, cada vez que se presenta un concepto filosófico se acompaña la palabra sánscrita que lo designa permitiendo una mejor comprensión del mismo con independencia de que se comparta o no con la traducción presentada.

En este sentido, y como ejemplo, algunas traducciones son discutibles. Por ejemplo, en la pág. 68 se presenta la definición que da Patañjali en sus *Yogasūtras* del Yoga. Tola y Dragonetti traducen el *sūtra* segundo del libro primero como: “El Yoga es la represión de los procesos de la mente” (*cittavṛttinirodha*). Si se compara este texto con el que estos autores dan en su obra *The Yogasūtras of Patañjali*. Delhi: Motilal, 1987, el texto de este *sūtra* es diferente pues incluye la palabra *yoga*; así el texto sería pues *yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ*. En su texto traducen la palabra *nirodha* como “represión” cuando los mismos autores la traducen como “restricción” (*restraint*). La palabra “represión” no se consideraría muy acertada pues lo que persigue el Yoga de Patañjali es precisamente la detención de la actividad mental consciente.

La segunda consideración de tipo general hace referencia a la amplitud del proyecto abordado. Si lo que se pretende conseguir es probar la existencia de una verdadera Filosofía en la India desde tiempo inmemorial e ir comparando el tratamiento de los principales temas filosóficos que han realizado la Filosofía occidental y la india el trabajo se presenta titánico. Es por ello que hay que considerar desde esta perspectiva las posibles críticas de contenido.

Como ya se indicó previamente, la primera parte trata de defender la existencia de una auténtica Filosofía en la India señalando a Hegel como el responsable principal de la generalizada opinión en contra. Sobre este tema se echa en falta alguna referencia, por mínima que sea, a la fundamental obra de Ben-Ami Scharfstein, *A comparative History of world Philosophy from the Upanishads to Kant*, State University of New York, 1998 cuyo capítulo primero lleva por título “Las tres tradiciones filosóficas”. Scharfstein analiza con rigor y exactitud la misma cuestión argumentando con solidez la existencia de tres grandes tradiciones filosóficas en el mundo, la griega, la india y la china. En la obra de Tola y Dragonetti se olvida de la china y quizás deberían haber incluido alguna referencia a dicha obra tan esencial y los argumentos allí empleados. Abundando en esta idea, Scharfstein lleva como hilo conductor con extraordinario acierto el planteamiento de temas capitales dentro de la filosofía exponiendo las soluciones que a cada uno de ellos les da cada una de las tres tradiciones mencionadas.

En el mismo sentido, si bien se cita a Deussen, no se hace referencia a su monumental obra *Allgemeine Gesichte der Philosophie* publicada entre los años 1894-1917 siendo un trabajo inigualable en su tiempo. Dicha obra en varios tomos pretende ser una historia de la filosofía general dedicando sus tres primeros volúmenes a la filosofía india incluyendo por primera vez muchas traducciones de sus textos fundamentales.

Si antes se ha señalado que el presentar este trabajo desde una perspectiva filosófica es un de sus grandes méritos, quizás por la amplitud del objetivo propuesto es donde aparece la parte más endeble de la obra. Si se detiene el lector en el análisis que los autores realizan de la doctrina del *sat-kārya-vāda* del sistema *Sāṃkhya* en la p. 530 y ss. realizan una comparación del principio *ex nihilo nihil* en la filosofía griega citando a Meliso, Aristóteles, Empédocles y otros. Sin embargo, sorprendentemente no se hace referencia alguna a Parménides el cual representa precisamente un giro fundamental en el pensamiento griego dado que, con él, se produce el paso del paradigma de la *fisis*, al paradigma del ser afirmando con rotundidad en su poema que es imposible el paso del no ser al ser y viceversa (Parm. 8.10). Probablemente sea Parménides, en la filosofía griega, el mayor representante de un pensamiento análogo a la doctrina *sat-kārya-vāda*.

Otro ejemplo que aparece en esta obra cuyo contenido sería al menos discutible es cuando, a partir de la p. 516 se discute el concepto de “dualismo”. Se citan (p. 517) unos textos de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant cuya interpretación resulta dudosa. Se podría estar ante una confusión conceptual al contraponer dualismo a idealismo al interpretar de este modo los textos kantianos. En el plano de la Metafísica, al idealismo se lo opone el realismo; frente a los que defienden la postura de la existencia de un mundo independiente del sujeto (realistas metafísicos) se encontrarían aquellos que sostienen la única realidad del sujeto preceptor (idealistas metafísicos). Un ejem-

plo de las dificultades que aparecen en la configuración del dualismo tal y como se expone en esta obra aparece cuando, a continuación (p. 518) se pone el ejemplo de dualismo en el caso de Platón al contraponer el mundo inteligible con el sensible. Precisamente Platón es un buen ejemplo de lo que se quiere explicar aquí. Propiamente, para Platón la única y verdadera realidad en la del mundo inteligible por lo que sería un autor realista desde el punto de vista metafísico dado que el mundo de las ideas existe por sí mismo con independencia de cualquier sujeto preceptor si bien dicha realidad no sería material sino ideal. La naturaleza del mundo sensible será uno de los grandes problemas de su pensamiento pues oscilará al hablar de “imitación” o “participación” respecto al verdadero *cosmos noetós*. En cualquier caso, la auténtica realidad nunca es material por lo que emplear la palabra “materia” al referirse al problema de los dualismos o de la dicotomía realismo/idealismo es dudoso generando confusión. A este respecto recuérdese que las concepciones de la materia han ido cambiando en el propio pensamiento occidental hasta el punto que el energetismo del s. XIX consideraba que la única realidad física era la energía, no la materia.

En cualquier caso, la presente obra, dado el esfuerzo gigantesco de presentar los textos tanto en la lengua original como su traducción para fundamentar las tesis que se quieren defender; dado que consigue sintetizar una tradición filológica con la filosófica de los estudios indios; teniendo en cuenta que el análisis comparativo de temáticas filosóficas muestra cómo problemas similares han surgido en ámbitos distintos con respuestas o soluciones, a veces semejantes otras divergentes, que forman parte del patrimonio de la humanidad. Todo ello hace que el presente trabajo sea un libro básico y punto de partida obligado para profundizar en el estudio de la Filosofía tanto occidental como india.

Para terminar, resaltar la excelente bibliografía recogida al final de cada capítulo, idea muy acertada, y otra global al final de la obra pues representa un recurso de fuentes de valor inigualable. Únicamente recordar alguna ausencia que se considera necesario recordar como es la obra de Ben-Ami Scharfstein y la de Deussen ya citadas anteriormente así como la de Franklin Edgerton, *The Beginnings of Indian philosophy: selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upanisads, and Mahabharata*, London, G. Allen and Unwin, 1965 no sólo por la importancia del autor sino porque se enmarca en la misma línea del presente trabajo analizando y rastreando a través de los textos de la literatura india la aparición y configuración de la temática específicamente filosófica.

Emilio García Buendía  
Universidad Complutense de Madrid

TULISOW, Jerzy (2009): *Folklor ludów tunguskich*. Warszawa: DIALOG. 353 pp., il., mapa. ISBN 978-83-61203-33-9.

Los grupos étnicos tungúsicos se extienden por gran parte de la región oriental euroasiática (aprox. 70,000 individuos). Uno de estos grupos, el ewenki (*eβenkii*, an-

tes ‘tunguso’, de ahí el nombre genérico ‘tungúsico’), se hizo muy popular a finales del s. XVII cuando el término *schaman*, tomada de aquella lengua, llegó a tierras europeas de la mano de un explorador holandés, Nicolaas Witsen, que había presenciado *in situ* algunas de las ceremonias practicadas por lo aborígenes del lugar. En efecto, el castellano ‘chamán’—más correctamente *saman*— es de origen ewenki, aunque ha llegado a las lenguas europeas primero a través del holandés, y después del alemán e inglés. En el caso español, el término en cuestión ha sido tomado del francés. La forma rusa ‘shaman’, que erróneamente suele considerarse como punto de origen, no se utilizó regularmente hasta finales del s. XIX, cuando el testimonio de Avvakum (s. XVII) fue hecho público mediante la edición del manuscrito donde se describen los devenires de aquella figura religiosa en Siberia. Por lo tanto, ni Witsen ni el resto de lenguas europeas necesitaron del intermediario ruso para absorber el término *saman*. Sea como fuere, el resto de manifestaciones religiosas no sólo de los propios ewenkíes, sino del resto de sociedades clasificadas como tungúsicas, ha sido sistemáticamente ignorado en trabajos recientes, y no tan recientes sobre religión, especialmente en el ámbito de la samanidad. El trabajo de Eliade tampoco supone excepción ninguna en este sentido, ya que los “testimonio tungúsicos” (no ha de olvidarse, de segunda mano siempre y empleados de forma poco crítica) allí descritos son puntuales y nada sistemáticos.

Por lo tanto, pese a la celebridad conseguida con la adopción “europea” del término *saman*, la religión, mitología y el folclore de los pueblos tungúsicos siguen siendo materias desconocidas fuera de los círculos especializados, que por motivos más o menos obvios (las lenguas académicas de difusión en el ámbito de la tungusología son el ruso, el japonés y, cada vez más, el chino) se mantienen extraordinariamente cerrados no sólo al neófito, sino incluso a muchos otros especialistas (obras recientes de carácter muy general ofrecen breves resúmenes sobre la fenomenología religiosa de los grupos tungúsicos más importantes. De una calidad excelente son los contenidos en M. N. Walter y E. J. N. Fridman, eds., 2004, *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Oxford, vol. 2, pp. 551-557, 582-586, 597-601 y 615-618 sobre samanidades ewenki, manchu, oroqen y sibe, respectivamente). Sin embargo, a efectos prácticos dichos resúmenes son insuficientes y sólo tienen un valor orientativo, por lo que su uso está más que restringido). Todo esto podría generar la impresión de que el estudio de la religión tungúsica es secundario o está en déficit una vez comparado con otros grupos étnicos vecinos en Eurasia, por ejemplo los túrquicos o los mongólicos. Nada más lejos de la realidad. El problema es que los grupos túrquicos y mongólicos han tenido un protagonismo geopolítico muy destacado en el concierto euroasiático, con multitud de episodios en común con las sociedades europeas e indoiranias fronterizas, mientras que los tungúsicos, a excepción de los manchúes, siempre han estado a la sombra de aquellos. Asimismo, la bibliografía sobre religiones túrquicas y mongólicas es relativamente más accesible, pero únicamente porque el ámbito es más popular. Por último, dada las características de la situación tanto histórica como actual, la tungusología exige (u ofrece) todavía a día de hoy una gran cantidad de trabajo de campo en lugares mucho menos



atractivos que las diferentes repúblicas túrquicas modernas o Mongolia, p.ej. la isla de Sakhalín, el sudeste de China o regiones del Círculo Polar Ártico, por lo que requiere de una preparación etnicolingüística muy específica. Por desgracia, el trabajo pseudopionero de Jerzy Tulisow (JT), profesor en Varsovia de lenguas y culturas centroasiáticas (su ámbito de especialización es el manchú, siendo autor de una gramática, un curso iniciatorio y una colección de narraciones populares), no va a solucionar este problema bibliográfico, al menos para la mayoría de interesados en la materia, puesto que su trabajo ha sido publicado en polaco, lengua tan innaccesible como pueda serlo el ruso. No obstante, para aquellos que puedan disfrutar de esta lengua eslava, descubrirán en la obra de JT una sorpresa agradable.

El libro se divide en tres partes, y cada una de ellas, a su vez, en un número dispar de capítulos. Pero antes de pasar a su análisis deben comentarse varios aspectos de la introducción (pp. 9-21). En primer lugar, prácticamente todo lo dicho en ella es en la actualidad discutible. Pese a que este libro haya sido publicado en el año 2009, JT ha empleado para la introducción referencias bibliográficas claramente desfasadas. Por ejemplo, la clasificación de las lenguas tungúsicas adoptada por JT (*grosso modo*: septentrional, con ewenki, ewen, oroqen, solon, negidal, y meridional, con nanai, orok, udege, oroch, ulcha y manchú) era la tradicional hace medio siglo, pero hoy en día está superada y con seguridad puede considerarse errónea. JT ha decidido prescindir de los trabajos de G. Doerfer (p.ej. “Classification Problems of Tungus”, en M. Weiers, ed., *Tungusica. Beiträge zur nordasiatischen Kulturgeschichte*, pp. 1-26, Wiesbaden 1978) o J. Janhunen (p.ej. *Manchuria. An Ethnic History*, Helsinki 1996, esp. pp. 31-90, nótese que este libro es citado por JT y no hay duda alguna que lo ha leído con especial atención), actualmente aceptados por gran parte de la comunidad tungusológica sin discusión alguna. Y se dice “ha preferido” porque resulta inimaginable que JT no conozca dichas referencias (tal y como se deduce en la discusión sobre este tema en pp. 47-52). La deducción más sencilla es que JT simplemente ha preferido mantener la versión tradicional, que por otro lado es más fácil de explicar al público neófito. Sirva entonces como advertencia aquí que no tiene aplicación práctica en la actualidad. Otra serie de indicaciones en la introducción también podrían ser comentadas en idéntico tono, no obstante se dejarán a un lado por ser excesivamente técnicas. Además, como la nota anterior sobre la clasificación de las lenguas, éstas no afectan en demasía al tema central del libro.

La primera parte (pp. 23-53) es un breve repaso a la historia de los diferentes pueblos tungúsicos, prestando especial atención a sus primeras andanzas (pp. 25-44) y una presentación de su “tipo” antropológico y lingüístico, i.e. cultural (pp. 45-53).

La segunda parte (pp. 55-88) se ocupa de las “naciones” tungúsicas en tiempos contemporáneos, pero adoptando la perspectiva historiográfica de los estudios tungusológicos, desde sus primeras manifestaciones en China, tanto por chinos como por misioneros cristianos (pp. 57-65), pasando por lo que JT denomina “la belle époque”, i.e. mediados del s. XIX, cuando comienzan los primeros estudios científicos sobre la cultura tungúsica, con notable presencia polaca (pp. 66-77). Por último, se hace un repaso a las tendencias e intereses de la tungusología en tiempos más recientes (pp. 78-88).

La tercera parte, la más extensa (pp. 89-260), aborda de lleno cuestiones relativas a la religión, mitología y folclore. JT está interesado sobre todo en abordar estos ámbitos desde los textos. A excepción de la tradición manchú, el resto de naciones tungúsicas carece de literatura escrita, por lo que en su caso JT recurre a la literatura oral, transcrita por antropólogos y lingüistas tras muchas horas de trabajo de campo. Huelga decir que JT facilita la referencia bibliográfica exacta de todos los textos citados, de modo que los interesados en profundizar en cuestiones lingüísticas no tendrán problemas en este sentido para buscar y encontrar el material requerido. Este dato resulta importante porque algunas de las traducciones de JT son, cuanto menos, cuestionables. Sin embargo, son detalles de índole lingüística y filológica que no alteran en absoluto el fin último del texto, que es servir como ejemplo ilustrativo de la riqueza oral –y también escrita si es posible!– tungúsica. Para evitar problemas metodológicos y terminológicos acerca de qué tipo de géneros pueden identificarse en aquellas composiciones, en algunos casos JT decide aproximarse a una clasificación gramatical, más que literaria, y distingue entre textos “imperativos” (pp. 110-126) e “interrogativos” (pp. 127-147): las primeras se caracterizan por contener órdenes, deseos, etc. y se dividen entre maldiciones y bendiciones; las segundas son básicamente adivinanzas, bien expresadas mediante una simple pregunta, bien mediante diálogos más o menos elaborados. JT también hace sitio a la lírica general (pp. 148-177), que se manifiesta como poesías y canciones (de celebración, nanas, lamentos, etc.), y a la épica (“modus irrealis”, pp. 178-217 y “modus realis”, pp. 218-245). Este último género es muy llamativo: está claramente diferenciado en las tradiciones de cada sociedad tungúsica, p.ej. en nanai *telungu* vs. *ningman* (desde un punto de vista etimológico el primer término está emparentado con palabras que expresan ‘antaño, pasado’ y el segundo con léxico samánico ceremonial). En el primer grupo abundan narraciones sobre animales y dioses, mientras que en el segundo el protagonista principal es el hombre y el saman. Aquí queda clasificado el texto manchú (clásico) *Nishan saman-i bithe* o ‘Memorias de la saman Nishan’ (la palabra manchú *bithe* también puede traducirse como ‘libro, texto, diario, anotación’), sin duda la pieza literaria autóctona tungúsica más importante y la fuente nativa más temprana sobre samanidad que se conoce (el autor de esta reseña publicará en breve una edición crítica de este texto). A este respecto, resulta irónico que nuestro conocimiento actual sobre dicho texto sea infinitamente mayor que sobre la propia samanidad manchú. El último grupo de géneros ha sido calificado por JT de “auxiliar” (pp. 246-260). Estos se definen negativamente, i.e. todo lo que no puede incluirse en las cuatro grandes clases antes señaladas e incluyen juegos de palabras, cancioncillas, etc. Con independencia de que este sistema de clasificación propuesto por JT sea más o menos idóneo, lo cierto es que la presentación del mismo es muy sólida: el lector puede apreciar de forma panorámica manifestaciones “literarias” comunes a todas las sociedades tungúsicas (esto incluye lógicamente motivos y temas) y al mismo tiempo permite a JT descender, cuando procede, a cuestiones de detalle que, aún siendo todavía de dominio común tungúsico, definen a cada tradición en sus propios términos (p.ej. el tipo de rima manchú, etc.). Los modelos preestablecidos según principios puramente crítico-literarios no permiten semejante

flexibilidad de tratamiento y además, habrían exigido de JT una introducción mucho más amplia y, como no, tener que abordar por vez primera cuestiones peliagudas que nada incumben al lector neófito.

El libro finaliza con las conclusiones (pp. 261-268) y un anexo dividido en dos partes. La primera (pp. 271-278) es un análisis musicológico de una pieza sibe, a cargo de Anna Gruszczyńska-Ziółkowska, estudiante de JT, y el segundo (pp. 279-281) ofrece la notación musical de otras siete piezas sibe y una nanai. Tras esto siguen una serie de índices (onomástico, pp. 283-291, toponímico, pp. 293-297, étnico-lingüístico, pp. 299-302 y de materias, pp. 303-309), que con seguridad serán tremendamente útiles para el neófito (los índices incluyen todas las variantes de un nombre concreto, que en el campo de la tungusología, dada la falta de sistematización, a menudo se multiplican hasta la exasperación), la bibliografía (pp. 311-350), que merece comentario aparte, y la lista de ilustraciones (pp. 351-353). La bibliografía ha sido confeccionada de forma un tanto arbitraria: mientras que sus casi 40 páginas parecen indicar que JT tiene intenciones de confeccionar una lista lo más completa posible (cuidado con las numerosas erratas, p.ej. p. 321 donde el trabajo básico de Gorcevskaja es dado—según la transliteración cirílica utilizada por JT—como *Očerk izučeniya tunguso-man'čžurskix jazikov*, en vez del correcto *Očerk istorii izučeniya tunguso-man'čžurskix jazikov*), lo cierto es que se echan de menos algunas referencias. Por citar algunas: A.F. Anisimov, *Religija èvenkov v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proischoždenia pervobytnyx verovanij*, Moskva 1958, I.M. Suslov, *Materialien zum Schamanismus der Evenki-Tungusen an der mittleren und enteren Tunguska* (ed. K. Menges), Wiesbaden 1983, G. Stary, “A New Altaic Science: Nishanology”, en B. Brendemoen, ed., *Altaica Osloensia*, pp. 317-323, Oslo 1991, o las colecciones de textos editadas por investigadores japoneses, p.ej. Toshirō Tsumagari (solon), Shinjiro Kazama (nanai), etc. En general, obras escritas en otra lengua que no sean el inglés, francés o ruso han sido sistemáticamente omitidas, con la consiguiente pérdida de obras de referencia actuales compuestas en chino, japonés, y otras no tan recientes, en alemán, que actualizan, a menudo notablemente, lo dicho en bibliografía cronológicamente anterior. Esta puntualización de carácter bibliográfica no debe entenderse como una crítica a la calidad del texto escrito por JT, que seguramente conozca las referencias antes enumeradas, así como otras muchas que no ha decidido citar por unas razones u otras. Sin embargo, el lector debe ser consciente de que la bibliografía sobre religión, mitología y folclore tungúsicos podría haberse ampliado con facilidad.

Otra serie de observaciones que podrían tenerse en cuenta para nuevas ediciones: en el mapa con la distribución de los grupos actuales tungúsicos (entre pp 48-49), la isla de Sakhalín está señalizada, según la leyenda, como hábitat de las naciones nanai, ulcha y orok. Sin embargo, la distribución de dichas poblaciones en la isla de Sakhalin es muy dispar. Según el censo de 2002, la población orok no supera los 350 individuos (de hecho, éste es el total de la población orok). Esto contrasta con las “pequeñas” comunidades ewenki y nanai, que superan varios millares de individuos. En la leyenda se emplea el mismo color para estas tres sociedades—nanai, ulcha y

orok—con la consiguiente pérdida de especificidad (añádase que no se ha intentado delimitar gráficamente la extensión territorial que ocupan unos y otros). El mejor mapa en inglés con los pueblos tungúsicos es S. Wurm, ed., *Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia, and the Americas*, Berlin & New York 1996, vol. 1, Map 107, aunque existe una multitud de mapas igualmente idóneos en otras lenguas. Por otro lado, resulta incomprensible la distinción entre las abreviaturas bibliográficas en pp. 18-19 y las reproducidas en pp. 311-313. Con independencia de que unas se hayan dedicado a libros monográficos y ediciones textuales y las otras a revistas y volúmenes colectivos, la falta de una indicación sobre la existencia de una y otra lista pone en aprietos al lector, que necesitará armarse de tiempo y paciencia para notar la diferencia en su localización.

Uno de los aspectos más atractivos del libro es la cantidad ingente de material gráfico que acompaña al texto. JT ha realizado una muy buena selección de diapositivas, mapas y demás complementos, que servirá de gran ayuda para ilustrar varios de los puntos discutidos en el libro. Debe tenerse en cuenta que para la mayoría de lectores, mucho de lo discutido es totalmente nuevo. Ni siquiera los manchúes, que han desempeñado un preeminente papel histórico en el continente euroasiático, pertenecen al imaginario de ningún país europeo (quizás Rusia pueda presumir de un “conocimiento popular” algo más extenso). Por lo tanto, esta iniciativa de JT no puede menos que aplaudirse.

En conclusión, este texto es una magnífica introducción a la religión, mitología y folclore de los pueblos tungúsicos, confeccionado por un especialista de reconocido prestigio que no sólo ha hecho acopio de una biblioteca especializada sobresaliente, sino que además ha viajado extensamente por la región, de modo que puede relatar de primera mano sus experiencias al respecto. JT, que es historiador y arqueólogo por formación, no presta atención a cuestiones lingüísticas o antropológicas, pero puesto que tampoco está en la obligación de hacerlo, las notas negativas que ocupan gran parte de esta reseña no deberían influir a la hora de consultar esta magnífica obra.

José Andrés Alonso de la Fuente  
Universidad Complutense de Madrid /Universidad del País Vasco