

hombres que irán al cielo debido a su condición pecadora: el cielo no está asegurado, lo cual evidencia la diferencia entre el Cristianismo y el islam. En este sentido, E. Tornero afirma que existe la posibilidad de que autores europeos posteriores como Pico de la Mirándola, Erasmo y Montaigne pudieran utilizar la versión de Turmeda para algunas reflexiones sobre el puesto del hombre en relación con los seres vivos en sus obras, pese a que explícitamente no existan indicios. A ello hay que añadir el interés que la obra suscitó en ciertos medios cristianos y la influencia ejercida en varios niveles.

Pero no son únicamente estas influencias, los objetivos y los simbolismos lo que engrandece esta obra, sino que, a pesar de la advertencia que se nos hace en el epílogo de *La disputa*, el poder de la ficción es tal que nos atrae y cautiva desde el primer momento hasta el final de la obra.

CRISTINA HUERTAS ABRIL
Universidad de Córdoba

VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del (ed.), *Errores y Falsedades del Talmud. Obras completas de Jerónimo de Santa Fe, I*. Colección «España Judía», Serie ‘Polémica Judeo-Cristiana’ (Madrid: Aben Ezra Ediciones – Instituto de Estudios Humanísticos, 2006), 210 pp. ISBN: 84-88324-27-8

Con la edición de este libro se promete la publicación de las Obras Completas –que, tras la aparición de nuevos mss, integrarán al menos cuatro obras inéditas más– del judío converso Yehoshúa ha-Lorqui (castellanizado: Josué de Lorca), quien tras su conversión al cristianismo tomó el nombre de Jerónimo de Santa Fe.

A la edición de la obra le precede una amplia y muy documentada introducción histórica (pp. 9-86), sobre el autor y su época, su obra literaria (en hebreo y en romance), y sobre el opúsculo aquí editado: la ocasión histórica y cultural en que se editó, el contenido de la obra y su composición, además de los criterios que han guiado al editor en la edición del opúsculo.

A pesar de las lagunas existentes sobre su biografía, que incluso nos hacen dudar sobre la fecha de su nacimiento (c. 1360) y muerte (antes de enero de 1419), así como de su ciudad natal (Alcañiz [Teruel] o Lorca [Murcia]), e incluso del lugar en que adquirió su sólida formación médica en una época en que la mayoría de las Universidades tenía cerradas sus puertas a los judíos –competencia médica que le valió que el papa cismático Luna, Benedicto XIII, lo eligiera como médico personal y familiar de su corte–, de él se tienen datos inequívocos, sobre todo referentes a su actividad y al relieve de su figura a partir de su conversión (1411). Procedía de una familia judía ilustrada, cuyo padre, científico y poeta (de él se edita aquí por primera vez un poema, pp. 13-14), fue además un experto traductor del árabe al hebreo. De su padre

posiblemente aprendió Jerónimo el árabe, que llegó a dominar con maestría, como demuestra el refinado léxico especializado de su obra médico-farmacéutica; vivió en Alcañiz, donde ejerció como médico; y se convirtió al cristianismo –por influjo tal vez de Vicente Ferrer– no sin la severa crítica y el desprecio de sus correligionarios, los judíos, quienes compusieron con el acrónimo del nuevo nombre –Maestro Gerónimo De-santa Fe– el nombre hebreo *mgdf* (*megaddef*, “el blasfemo”). Pero su papel histórico más importante es el haber sido “sin duda el alma y el protagonista principal de la mayor convención científica que ha habido en la historia de estudiosos judíos y cristianos por su larga duración, casi dos años (desde el 15 de enero de 1413 al 13 de noviembre de 1414)”, convención conocida por la Disputa de Tortosa, que abrió la puerta a la conversión masiva de miles de judíos españoles, “hasta el punto de que aljamas enteras desaparecieron y otras quedaron muy disminuidas, casi extintas” (p. 49). Con todo, las conversiones comenzaron muy pronto, apenas iniciados los debates, debido no sólo a la contundencia de los razonamientos cristianos frente a la de los judíos, sino también, y especialmente, a la gran presión social a la que estaban sometidas las comunidades judías por las leyes y medidas adoptadas frente a ellas. En realidad, al judío no le quedaban muchas alternativas: su situación social se hacía “tan insostenible que no le quedaba más opción que la de desaparecer de aquella tierra o la de convertirse al cristianismo, con lo que acababan sus desgracias. Muchos escogieron esta última vía” (p. 51).

A la Disputa de Tortosa dedica C. del Valle unas documentadísimas y críticas páginas (pp. 29-52; cf. también pp. 25-29). Fue Benedicto XIII quien le encomendó a Jerónimo de Santa Fe la tarea de elaborar un plan para convertir a todos los judíos del reino mediante la instrucción y el debate. Se quiso en un principio que la sede de los encuentros fuese Alcañiz y con sólo los judíos allí residentes, pero éstos, conscientes de la envergadura del evento, sugirieron que en la disputa participaran todos los sabios judíos del reino de Aragón, lo que obligó a buscar otra sede: el palacio episcopal de Tortosa, donde tenía su sede oficial la Curia romana. Es importante señalar aquí un dato que, al decir de C. del Valle, nunca se ha tenido en cuenta: el hecho de que, según se desprende de la carta oficial que el Papa dirigió a las distintas aljamas, se convocara a un representante o embajador de cada una de las aljamas de Aragón. La Disputa comportó numerosas sesiones de estudio, debates y ponencias, tanto de parte judía como cristiana, de gran seriedad y altura científica, que involucraron, además del Papa, a numerosos personajes de relieve: cardenales y obispos, clero, autoridades civiles, y hasta el pueblo llano, judío y cristiano. Cabe resaltar el clima de respeto, educación y libertad con que se discutieron las proposiciones, sin que las discrepancias diesen lugar ni siquiera a enfados. Entre una sesión y otra pasaban a veces semanas e

incluso meses, y en algunos momentos “los judíos pedían más tiempo para consultar, examinar y reflexionar y se les daba tanto tiempo cuanto necesitaban y demandaban” (p. 37): una convención excesivamente larga –68 sesiones en total– que comportaron considerables tensiones y quejas hasta del mismo rey Fernando I, que pidió al Papa, también consciente de que se debía acortar el tiempo, la reducción de los interlocutores judíos en tres o cuatro solamente “ya que las aljamas no podían soportar por más tiempo los gastos que les originaban los miembros enviados a la corte papal” (p. 38). No era, sin embargo, la primera vez que se hacía una disputa entre judíos y cristianos; numerosas fueron ya desde el último cuarto del s. XII. El mismo Papa, siendo cardenal, había tomado parte en la Disputa de Pamplona (1379?), donde quedó bastante malparado, dado que “su formación no era teológica ni escriturística, sino jurídica”, por lo que “tenía ahora la ocasión de resarcirse de aquella derrota y así lo hizo con creces sirviéndose de un converso plenamente impuesto en el Talmud y en la literatura rabínica” (p. 29). Y así fue: Jerónimo de Santa Fe, gran conocedor de la Biblia y sus glosas, como también de la literatura rabínica, y hábil en el manejo del Talmud, fue el verdadero artífice y estratega de la convención de Tortosa, cuyas conclusiones y resoluciones fueron publicadas solemnemente en la bula *Etsi doctoris gentium* (Valencia, 11 de mayo de 1415, cuya traducción española se reproduce íntegramente en el Apéndice I, pp. 163-177), ratificadas por Fernando I el 23 de julio del mismo año. Estas conclusiones y resoluciones, a pesar del clima de respeto que había estado latente en las sesiones de la Disputa de Tortosa, no estuvieron exentas de medidas antijudaicas que presionaban sobre los judíos para conseguir su conversión, medidas que muy pronto fueron abrogadas por el papa Martín V, a quien los judíos españoles, según parece, recurrieron aprovechando el momento del cisma contra el papa Luna. Jerónimo, por su parte, en los cuatro años restantes hasta su muerte, se dedicó de lleno a la conversión de los judíos mediante la predicación, pero no ya en Alcañiz, sino en Tortosa y otras villas. No olvida C. del Valle rematar su exposición histórica sobre la conversión de los judíos con dos breves y puntuales capítulos dedicados al predicador dominico san Vicente Ferrer (pp. 55-60) y a la suerte de la judería de Alcañiz (pp. 61-64).

De la sólida formación rabínica de Jerónimo de Santa Fe da prueba su profundo conocimiento del Talmud y de la literatura midrásica. El opúsculo que C. del Valle edita por primera vez es prueba de ello. De ahí también la importancia histórica de esta obra, terminada antes del mes de agosto de 1413, es decir, en plena Disputa de Tortosa, contexto que sirve de marco a la obra y a su momento oportuno.

Al tratado que aquí se edita le precede otra obra, encargada también a Jerónimo por Benedicto XIII, que tenía gran interés en que se divulgaran entre

las comunidades judías “las razones que tenía Jerónimo para demostrar que en el Talmud se probaba que el Mesías ya había venido y que ese Mesías no era otro que Jesús” (p. 32). Interesaba que los judíos confrontaran el centro de su teología con la doctrina de la Iglesia católica, una confrontación que se juzgaba necesaria para que se pudiera obtener de ella la conversión de los judíos, último objetivo de la Disputa de Tortosa. De ahí que los argumentos debían ser contundentes, de modo que no se pusiera en tela de juicio la veracidad de la religión cristiana. A este cometido se entregó de lleno Jerónimo de Santa Fe, componiendo un tratado que fuese capaz de persuadir sobre todo al numeroso pueblo llano, menos obcecado que sus sabios rabinos. Pero, además de ese tratado –se le conoce precisamente con el nombre de *Tratado*– Benedicto XIII, que ya desde los comienzos de los debates de Tortosa había tenido palabras durísimas contra el Talmud, encomendó a Jerónimo otro que hiciese ver los errores y falsedades del Talmud y se desvelasen así sus calumnias contra la fe cristiana. Sólo disponiendo de una relación de estos errores se podían tomar medidas oportunas que, al aviso del Papa, eran urgentes. De esta urgencia adolece el tratado de Jerónimo, que tuvo que componerlo con cierta precipitación, sin un análisis detenido y sin ofrecer una compilación completa de los errores, como él mismo declara en la introducción (párrafo 6, pp. 92-93). El propósito del Papa era que ante el listado de errores pudieran los judíos hacer su réplica y dar ocasión a puntuales disputas, pero el opúsculo quedó sin respuesta. Es interesante que C. del Valle haya aludido, aunque brevemente (pp. 85-86), a otras confrontaciones con el Talmud de parte católica a lo largo de la historia, a partir del s. V-VI. Queda así el opúsculo de Jerónimo mejor encuadrado desde el punto de vista histórico-cultural.

El título de la obra, “Errores y falsedades del Talmud”, ausente en el único Ms que conserva esta obra (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 10276, fols. 40r-63v), ha sido propuesto por el propio editor, deduciéndolo –en forma abreviada– de las diferentes referencias descriptivas con las que el propio Jerónimo alude a su obra.

El texto original, según C. del Valle, fue escrito en romance castellano, como se conserva en el Ms. Sobre la versión latina, que no se publica desde hace varios siglos, el editor, tras una minuciosa confrontación entre los textos, afirma oportunamente que el texto castellano no es una traducción del latino, y que en éste hay variantes muy significativas, además de que faltan párrafos que están en el texto castellano.

El editor advierte que el opúsculo de Jerónimo fue revisado y completado, después del 20 de septiembre de 1414, por una comisión encargada del examen del Talmud, de la que Jerónimo era uno de sus tres miembros. Tal comisión concluyó con la plena convicción de que el Talmud había sido compuesto para

contradecir la fe cristiana, de ahí sus “muchas vanidades, cavilaciones, engaños, herejías, suciedades, errores”.

El opúsculo, precedido por una introducción en que el autor da cuenta del plan de la obra (pp. 87-93), está dividido en seis capítulos, que tratan de: 1. Aquello que va “contra caridad humanal e Ley de natura” (pp. 95-103), en que se expone cómo el Talmud ha dado lugar a idolatría, a maldecir a Dios y de los propios padres, e incluso a la sodomía; 2. Aquello que va “contra el servicio de Dios e la perfección divinal” (pp. 105-119), considerando a Dios como impotente, ignorante, inmundo, pecador y corpóreo; 3. De aquello que va “contra la Ley mosaica e contra las prophecías” (pp. 121-134), en que se muestra cómo el Talmud otorga mayor autoridad a los sabios que a las palabras de Dios en la Biblia, y considera a los santos padres como inicuos y pecadores, al par que estima justos a quienes la Escritura tiene por pecadores; 4. Sobre “las vanidades e burlas e vicios que son puestos en el Talmud” (pp. 135-146), es decir, sobre “cosas vanas, sucias y nefandas” que dan ocasión de pecado; 5. De lo que va “contra la sancta fee cathólica e contra el nuestro Salvador Ihesu Christo” (pp. 147-155): cosas abominables y torpes contra Cristo, la Virgen, los santos y la Iglesia; y 6. De aquello que va “en grand dapno e interese de los christianos” (pp. 157-161): cómo los judíos, apoyándose en el Talmud consideran lícito no sólo franquear los bienes de los cristianos, sino también engañarles en las cuentas, e incluso torturarlos hasta la muerte.

El comentario en notas da cuenta puntual y de modo oportuno de las diferencias del texto romance respecto a la versión latina; pero, además, explícita o completa –a excepción de algunas fuentes aún por identificar– las citas y alusiones a los textos talmúdicos o de la literatura rabínica (labor en la que ya se aplicaron A. Posnanski [1923] y M. Orfali [1987]): notas todas que enriquecen en gran manera la edición.

En Apéndice I (ya antes aludido) se transcribe la bula de Benedicto XIII; y en Apéndice II (pp. 179-183) se reproducen unas notas muy interesantes desde el punto de vista histórico sobre la Disputa de Tortosa tomadas por Isaac Natán, según el Ms Ginzburg, 113/1 fol. 76r-77r, que hacen expresa referencia al papa Luna, a Jerónimo de Santa Fe, a Pablo de Santa María, a Vicente Ferrer, y a los conversos en general.

El libro se concluye con unos utilísimos índices, precedidos por un “Vocabulario” de palabras romances, muchas de ellas derivadas del latín y del italiano, o con grafía y fonética difícil, y su equivalente en castellano actual (pp. 185-187): un índice bíblico, con sólo textos del AT (pp. 189-190); un índice talmúdico y midrásico (pp. 191-193); y un índice onomástico y de materias (pp. 195-201), que para todo lector e investigador constituirá un

instrumento muy útil de consulta. Sigue, por último, una bibliografía (pp. 203-207), y un *abstract* en inglés (pp. 209-210).

En resumen, la obra de Jerónimo de Santa Fe es, sin lugar a dudas, un punto de referencia importante no sólo para el conocimiento de la vida religiosa española del s. XV, sino también para sus relaciones e implicaciones con los estamentos socio-políticos y culturales en un momento crucial, puente entre los últimos años de la Edad Media y los albores del Renacimiento español.

Es de felicitar al editor, que ha puesto a disposición del lector con tanta erudición, viveza y claridad –y añadiríamos, amenidad– el contexto histórico de esta obra del médico converso alcañizano y que ha ilustrado con ajustadas y esclarecedoras notas el interesante opúsculo que abre la edición de las obras completas. Su experto conocimiento en judaísmo español medieval y renacentista, patente en toda su exposición, hace de esta obra una excelente edición, con notables y novedosas observaciones que siempre procura justificar debidamente.

De igual manera cabe felicitar a Aben Ezra Ediciones, por su compromiso en publicar las obras completas de tan interesante converso alcañizano, así como al Instituto de Estudios Humanísticos, tan solícito en recuperar el legado histórico y cultural de Alcañiz, e impulsar su estudio, siempre fiel a su lema: “Flectimur, non frangimur undis”.

ÁNGEL URBÁN
Universidad de Córdoba

VOILE, Brigitte, *Les coptes d'Égypte sous Nasser: Sainteté, miracles, apparitions*. «Moyen-Orient, [8] (Paris : CNRS Éditions, 2004), 287 pp. ; ill. ISBN 2-271-06270-5

D'emblée, l'A. explique, dans sa longue *Introduction* critique et programmatique (pp. 11-40), que sa recherche, à l'origine une thèse d'une à Paris, tourne autour du miraculaire comme objet d'histoire sociale. Nous sommes dans les années 1960, quand le saint homme et thaumaturge, Cyrille VI, est patriarche durant la seconde partie de l'époque nassérienne, où l'Égypte connaît des ruptures profondes, sinon dramatiques. Le défi est bien celui de retracer la dynamique socio-historique d'un phénomène en soit atemporel. Dans le sillage, du reste, de recherches analogues, p. ex. sur *Naples et ses saints à l'âge baroque*, de J.M. Sallmann (Paris, 1994), ou sur la Syrie aux Ve-VIe siècles, de P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley, 1982 ; trad. fr. Paris, 1985).

L'ouvrage est divisé en trois grandes parties comportant un total de huit chapitres. La première partie (pp. 43-102) établit les « Prémices et données