



King's Research Portal

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication record in King's Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Weiss, J. M. (2019). La muerte y (re)nacimiento del autor: Flavio Josefo, 1492-1687. In P. Ruiz Perez (Ed.), *Autor en construcción: Sujeto e institución literaria en la modernidad hispánica (siglos XVI-XIX)* (pp. 38-70). (Humanidades; Vol. 149). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Citing this paper

Please note that where the full-text provided on King's Research Portal is the Author Accepted Manuscript or Post-Print version this may differ from the final Published version. If citing, it is advised that you check and use the publisher's definitive version for pagination, volume/issue, and date of publication details. And where the final published version is provided on the Research Portal, if citing you are again advised to check the publisher's website for any subsequent corrections.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the Research Portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognize and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the Research Portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the Research Portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact librarypure@kcl.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

AUTOR EN CONSTRUCCIÓN

Sujeto e institución literaria
en la modernidad hispánica
(siglos XVI-XIX)

Pedro Ruiz Pérez (ed.)

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

2019

LA MUERTE Y (RE)NACIMIENTO DEL AUTOR:
FLAVIO JOSEFO, 1492-1687

Julian Weiss
King's College London

Por nacer en el espino
la rosa, yo no siento
que pierde, nin el buen vino
por salir del sarmiento.
Non val el açor menos
por nacer en vil nido,
nin los enxemplos buenos
por los dezir judío.

Con estos versos, Sem Tob ibn Arduziel ben Yitzhak de Carrión, mejor conocido en castellano como Santob de Carrión, justifica la sabiduría que proporciona a sus lectores cristianos en sus *Proverbios morales*, compilados en la corte de Pedro I entre 1355 y 1360. Representan la ambigüedad de un autor que escribe en la frontera entre dos religiones, dos culturas y dos lenguas. En palabras de T. A. Perry (1987: 165), los escritos de Santob se caracterizan por «un modo de autodefinición, que ni pide excusas ni se humilla», pero que también refleja «la conciencia de un judío exiliado que escribe en una forma aceptable a la cultura que le acoge».¹ Si bien es cierto que busca reivindicar el valor trascendental de sus proverbios, al mismo tiempo reconoce que su *auctoritas* —su condición de *autor*— nunca dependerá exclusivamente de la calidad de sus «enxemplos buenos» como si existieran en un vacío social. Su propia autoridad, como la de sus proverbios, siempre será condicionada por las circunstancias de su recepción. Y de hecho, a mediados del siglo siguiente —concretamente entre 1445 y

¹ «a mode of self-definition, neither apologetic nor self-debasing [...] the consciousness of a Jew in exile [writing] in a form acceptable to his host culture». Para el ansia producida por el uso del castellano («the anxiety of vernacularization») y su condición de exiliado, véase también Wacks (2015: 97-126). Para los versos citados, sigo la edición de Perry (Santob, 1986: vv. 185-192).

1449—, el marqués de Santillana cita estos mismos versos en su famoso *Prohemio e carta* (2002: 510), precisamente para justificar la presencia de este «judío [...] rabí Santo» en su elenco de grandes trovadores cristianos. En un tiempo de creciente antisemitismo, que produciría las revueltas de Toledo de 1449 y los primeros estatutos de pureza de sangre, Santillana se da cuenta del valor coyuntural del poeta judío. Se aprovecha de su autoridad literaria o, mejor dicho, la reconstituye en y para nuevas circunstancias históricas, para reivindicar la dignidad de la poesía, un acto creativo que se remonta a los poetas hebreos de la Biblia y que define lo más noble del ser humano.²

Huelga decir que Santob no es un Foucault *avant la lettre*, pero sí anticipa lo que el filósofo francés define como la *función autor*. Aunque no utilice el término, parece tener conciencia de las implicaciones pragmáticas de la subjetividad autorial: el valor y significado del autor depende de la relación, sea dialéctica o conflictiva, entre la producción y la recepción de sus obras. Al igual que Juan Ruiz, se da cuenta de que ser *autor* no es una condición inmanente o estable: el sujeto autorial es un producto de la pragmática.³ Dicho de otro modo, es un papel que se interpreta, en un escenario que cambiará con el tiempo y el lugar y de acuerdo con un guión escrito por otros:

El autor no es exactamente ni el propietario ni el responsable de sus textos; no es ni su productor ni su inventor. [...] La función autor es, entonces, característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos dentro de una sociedad.

Y al teorizar la función discursiva del autor, Foucault insiste en el hecho de que los autores «en primer lugar, son objetos de apropiación».⁴

Como «objeto de apropiación», el caso de Santob es análogo al de otro judío que vivía entre dos mundos y que escribía en un estado de exilio li-

2 Para el programa ideológico de la *Carta proemio* y un análisis de su contexto cultural y fuentes, véanse Weiss (1990: 165-228) y Gómez Moreno (1990).

3 Para la aplicación de la teoría de la pragmática a la literatura medieval, véanse los estudios reunidos por Avenozza *et al.* (2017).

4 Foucault (2014: 33-48 [33 y 40]); cito la traducción española de Corina Yturbe. La versión original francesa es de 1969.

teral y metafórico: me refiero a Josefo, hijo de Matityahu, mejor conocido como el historiador judío romanizado Flavio Josefo, quien en el primer siglo de la era cristiana escribió cuatro obras que en la Edad Media y la primera modernidad rivalizarían en popularidad con cualquier libro, a excepción de la Biblia.⁵ Estas obras son: los siete libros de *La guerra judía*, que culmina en la destrucción de Jerusalén por Vespasiano y Tito; los veinte libros de *La antigüedad de los judíos*, que trazaron la historia del pueblo judío desde la Creación hasta la revuelta judía; su *Vida*, una breve autobiografía, probablemente concebida como apéndice al libro anterior; y, finalmente, *Contra Apión*, en dos libros, que refuta las calumnias de egipcios y griegos mediante una defensa ardiente de la antigüedad del pueblo judío, sus creencias religiosas, sus costumbres y sus formas de vida.

A grandes rasgos, la recepción de sus obras en el mundo cristiano premoderno —su modo de existencia y de circulación— sugiere que Josefo fue apropiado por los cristianos bajo el signo de la muerte: la muerte literal de los judíos y la muerte simbólica del judaísmo. A simple vista, diríase que, en los discursos apologéticos de la Iglesia católica, Josefo desempeñaba el papel de testigo. Sus escritos, sobre todo *Las antigüedades*, demostraban la supuesta superioridad de la nueva fe cristiana frente a la antigua Ley mosaica: para los primeros padres de la Iglesia Josefo servía de bisagra ideológica entre *Sinagoga* y *Ecclesia*. Impulsados en particular por Eusebio, se recurría a ciertas alusiones a Jesús y, posiblemente, a san Juan Bautista para crear el famoso (aunque muy controvertido) *testimonium Flavianum*, que les permitía demostrar que el historiador judío más auto-

5 Es inmensa la bibliografía sobre Flavio Josefo; para una orientación general sobre su transmisión manuscrita e impresa siguen siendo imprescindibles las bibliografías de Schreckenberg (1968, 1972, 1977, 1979), aunque inevitablemente algunos datos no son del todo fiables, sobre todo con respecto a su recepción hispánica. Para estudios críticos, las bibliografías de Feldman (1984, 1986) todavía ofrecen un excelente panorama, y destacan la importancia y calidad del proyecto inacabado de María Rosa Lida de Malkiel sobre la influencia de Josefo en la literatura ibérica (véase también Yacov Malkiel, 1968-1969). Tres volúmenes colectivos recientes, Goodman y Weinberg (2016), Chapman y Rodgers (2016), y Schatz (2019), dan una buena muestra de nuevas líneas de investigación. Véase también la página web *The Josephus reception archive*, auspiciada por la Universidad de Oxford (<<http://josephus.orinst.ox.ac.uk/archive/jra>>), aunque hasta la fecha carece de información sobre Iberia.

ritativo aceptaba la venida del Mesías.⁶ Además, una lectura unidimensional de *La guerra judía* transformó a Josefo en testigo ocular de la ceguera sectaria de los judíos y de su resistencia irracional a la lógica del Imperio romano; de forma directa e indirecta, al narrar la destrucción de Jerusalén, Josefo autorizaba la esclavitud y el exilio de los judíos. Para que interpretara bien este papel, Josefo tenía que ser acreditado: así, refrendado por san Jerónimo, que lo consideraba digno de parangonarse con los Padres de la Iglesia (*De viris illustribus*, XIII), en los paratextos manuscritos e impresos de sus obras abundan elogios a sus amplias lecturas, su condición de «historiador auténtico», o «learned and warlike Jew».

No obstante, la recepción de Josefo a través de siglos, lenguas y lugares demuestra que su *función autor* es en realidad mucho más compleja, incluso contradictoria. Como se verá a continuación, no desempeña una sola función discursiva. Por varios motivos, no se puede hablar de un Josefo. Para empezar, se le solía confundir con Josefo ben Gorion, de la Italia del siglo x, cuya crónica hebrea, conocida como *Yosippón* o *Yosifón*, se atribuyó a Josefo hasta bien entrado el Renacimiento.⁷ Por otra parte, aunque *Yosippón* puede considerarse la respuesta judía al «Josefo cristiano», lo es también al *De excidio urbis Hierosolymitanae* (siglo iv). Esta obra, atribuida al cronista Hegeipo (siglo ii, tal vez judío converso), adapta *La guerra judía* para ofrecer una visión aun más cristianizada que la de Josefo. A lo largo de la Edad Media y la primera modernidad, por tanto, los tres circulaban emparentados, en diálogo o en debate el uno con el otro, para crear una *función Josefo* plurivocal.⁸ Es más, tal y como se nos presenta en sus obras, Josefo era un ser pro-

teico como protagonista de sus obras y como hombre: cambió de bando en la guerra de Judea y se instaló en Roma bajo el patronazgo de la orden de Flavia (de ahí su nombre, Flavio Josefo). La crítica más reciente ha insistido en su capacidad tanto para elogiar como para desafiar a sus amos imperiales. Al moverse entre los intersticios del poder, Josefo ofrece lo que John Barclay ha dado en llamar «a perfect example of “the empire writing back”», es decir, un perfecto ejemplo de un sujeto postcolonial, contestatario (2005: 319).⁹ En resumidas cuentas, Josefo es un escritor cuya identidad y trayectoria histórica oscilan entre y a través de fronteras de todo tipo: de la fe religiosa, del poder político, de la lengua y de la cultura. Por consiguiente, el modo de existencia de Josefo en la primera modernidad es plurifuncional, condicionado por el papel que desempeña en, por ejemplo, la relación conflictiva (y muchas veces ambigua) entre judíos y cristianos, la emergencia de los estudios hebreos, el desarrollo de la teoría y la práctica historiográfica, la consolidación de la censura y los mecanismos de control cultural, y la (re) formación de la identidad judía diaspórica.

Lo que ofrezco aquí forma solo una parte de un proyecto más amplio sobre la manera en que Josefo circula entre lectores cristianos, conversos, criptojudíos y judíos en el mundo hispano y lusófono entre 1492 y 1687, un periodo de casi dos siglos que separan las dos traducciones castellanas de *Contra Apión*, realizadas por el cronista real Alfonso de Palencia y el capitán José Semah Arias, miembro de la comunidad sefardí de Ámsterdam.¹⁰ En una primera aproximación al tema, me centré en la traducción de Palencia y su significado para los acontecimientos de 1492 (Weiss, 2016). Abajo, resumo algunas de mis hipótesis principales y, a continua-

ejemplo, los manuscritos iluminados de *De excidio* y las *Antiquitates* (ambos en latín) procedentes de la biblioteca de los duques de Osuna (BNE ms. 10.189 y 10.270), ahora disponibles en la Biblioteca Digital Hispánica. Algunas ediciones latinas tenían concordancias de los episodios correspondientes de Josefo y Hegeipo (por ejemplo, la *editio princeps* de Hegeipo, París, 1510).

⁹ Otro crítico que hace hincapié en la necesidad de leer a Josefo «entre líneas» es Mason en numerosos estudios (por ejemplo, 2003). Véase también Rajak (2002), citada abajo.

¹⁰ Provisionalmente titulado *In the tracks of Josephus: Reading Jewish history and belief in the early modern Iberian world, 1492-1687*. El estudio monográfico y la edición de las dos traducciones de *Contra Apión* se enmarcan dentro del proyecto de investigación «Language Acts and Worldmaking» (sublínea de investigación «Travelling Concepts», <www.languageacts.org>), financiado por The Arts and Humanities Research Council.

⁶ Como *proof texts*, los pasajes relevantes (*Ant.* XVIII y XX) son muy dudosos, pues se basan en textos deturpados, lecturas interesadas e interpolaciones posteriores. Véase Schreckenberg (1992: 51-85), que explica cómo su *testimonium de Jesu* fue transformado en un *testimonium pro Christo*. Para la controversia en torno al *Testimonium*, véase Whealey (2003).

⁷ Hay una refundición castellana realizada a mediados del Cuatrocientos. El manuscrito (Biblioteca Menéndez Pelayo, M-54, ca. 1460) podría ser una copia de una versión castellana anterior. Véanse Avenzoa (1999), Sucirol Peña (2000), y Gutiérrez García (2017). Es de esperar que pronto salga la edición que este último tiene en curso. Tal vez la confusión entre Josefo y el *Yosippón* influyó en el incipit de la traducción de Palencia, que empieza «Josefo o Josippo» (Josefo, 1492: f. 3av.).

⁸ Sobre Hegeipo y Josefo, véase Pollard (2015); en la Castilla del Cuatrocientos, Hegeipo también figura al lado de Josefo y *Yosipón* en bibliotecas nobiliarias: véanse, por

ción, sigo el rumbo que tomó el «Josefo castellano» desde la edición sevillana de Cromberger (1532, 1536) hasta su «rejudaización» en Ámsterdam a finales del siglo diecisiete. Pero en este adelanto a mi estudio monográfico no propongo seguir el viaje *textual* de Josefo, sino su viaje *material*. Es decir, el «objeto de apropiación» que me interesa aquí es la materialización del autor en el formato del libro impreso, la selección y orden de las obras, y los paratextos: el libro entendido no solo como el soporte material de un texto —lo que hace posible su circulación y apropiación—, sino como un mecanismo más para refrendar la autoridad del escritor y guiar su interpretación, conformando así tanto el sujeto autorial como la subjetividad del lector.

Mi punto de partida es el 27 de marzo de 1492, cuando salió en Sevilla el volumen *in folio* titulado *Guerra judaica con los libros contra Apión*. El traductor era Alfonso de Palencia (1423-1492), el renombrado humanista y cronista real, y dedica su labor a Isabel, su «muy cathólica e muy poderosa princesa reyna y señora» (Josefo, 1492: f. a2r.). Aparentemente, este volumen formaba parte de un proyecto de mayor envergadura, interrumpido por la muerte del traductor. Palencia explica que, si no hubiera sido por su edad avanzada —tenía casi 70 años por aquel entonces—, habría empezado por *Las antigüedades*; pero, como «la vejez es con razón poco atrevida a las más luengas jornadas» (f. a2v.), decidió empezar por las dos obras más breves. Y no solo habla de su propio camino vital; la rúbrica inicial también relata «las luengas jornadas» de los textos que traduce, «escritos primero en griego por el excellent historiador Josepho, sacerdote de los de Jherusalén, e trasladados en latín por el muy eloqüente presbýtero Ruffino, patriarca de Aquileya, e agora bueltos de latín en romance castellano por el mesmo cronista» (f. a2r.). Así, en un corto párrafo se resume no solo la *translatio* de un texto, sino también una *translatio auctoritatis*, que conecta al cronista real con «el excellent historiador Josepho» a través del «muy eloqüente presbýtero Ruffino».

Aunque no se sabe cuándo Palencia inició su proyecto, terminó la primera etapa, la traducción de *La guerra judía*, en 1491, según reza el colofón en el folio xlv. Aun así, no deja de ser llamativa la fecha de la publicación en letras de molde del volumen entero. En efecto, tan solo unos días después, el 31 de marzo, se emitió el edicto que expulsaba a los judíos de los reinos de Castilla y Aragón. Si bien Palencia no hubiera podido

empezar su proyecto pensando en lo que iba a ocurrir en 1492, seguramente le influyeron el creciente antisemitismo de aquella época, los estatutos de pureza de sangre y las expulsiones regionales que crearon las condiciones para la tragedia.

Palencia se educó en la casa del gran teólogo converso Alonso de Cartagena (1384-1456), quien defendió con vigor la continua tolerancia cristiana hacia los judíos y se opuso a la ideología racista de pureza de sangre.¹¹ Así las cosas, no deja de ser reveladora su elección de textos. Según el colofón final, Menardo Ungut Alemán y Lançalao Polono imprimieron estas obras «segund el orden acostumbrado». Pero la combinación de *La guerra judía* y *Contra Apión* no puede explicarse simplemente por el hecho de que ya existía en su fuente latina (probablemente Verona, Petrus Maufer, 1480): las traducciones contemporáneas al francés y al italiano (1492 y 1494) se basaban también en el texto latino, pero omiten *Contra Apión*.¹² Estas dos obras combinan la crítica con la apología, y conjugan la sumisión al poder imperial con la defensa ardiente del carácter único de la historia hebrea como pueblo elegido y la naturaleza transnacional de su república o *politeia*. Al presentar el haz y envés de la historia judía, el volumen materializa dos discursos. En primer lugar, contribuye a un discurso que se sitúa en la brecha entre los hebreos veterotestamentarios y los judíos asesinos de Cristo. Los primeros se elogian en *Contra Apión*, mientras que los segundos protagonizan el desenlace de *La guerra judía*. Para Palencia, la destrucción de Jerusalén sigue siendo la consecuencia de su «rebelión muy desatinada, e procediente de la divinal indignación que los traxo a la execución postrimera desde luengos tiempos prophetizada» (f. a2r.). De este modo, el volumen alterna perspectivas, y encarna la práctica historiográfica del mismo Palencia, que nunca era, ni mucho menos, un simple propagandista para los proyectos de sus mecenas reales: en este sentido, se podría decir que el traductor se hace eco de las estrategias retóricas y la visión historiográfica del

11 Principalmente en su *Defensorium unitatis christiana*, escrito a raíz de los acontecimientos de Toledo de 1449. Véase la traducción y prólogo de Guillermo Verdín-Díaz (Cartagena, 1992) y Rosenstock (2002). Cartagena se apoya en Josefo para demostrar la nobleza y dignidad de los israelitas como nación guerrera (Cartagena, 1992: 225).

12 Para la fuente latina, estilo y contexto cultural, véanse Durán (1993) y Sueiro Pena (2000). Matizo algunas de sus conclusiones en mi estudio de 2016.

hombre que traduce.¹³ Tessa Rajak observa atinadamente que leer a Josefo es plantearse una serie de problemas historiográficos: ¿cómo se sitúa el historiador frente al poder? ¿cuál es el valor de su testimonio? ¿cómo se sopesa el papel relativo de la razón y la emoción tanto en la creación del texto como en su lectura? En sus escritos, Josefo nos invita a seguir sus propios pasos al moverse «entre el patriotismo local y las demandas del orden imperial, entre su cultura nativa y el encanto de la civilización grecorromana, entre las lenguas semíticas y el griego, entre la flexibilidad pragmática y el sectarismo cometido, entre la lealtad de clase y de casta» (2002: 1).¹⁴

Diríase, por tanto, que el volumen de 1492 es el producto de una cultura libresca e ideológica a punto de desaparecer. Es un ejemplo de *convivencia textual*, un campo literario que cruzaba las fronteras de la fe y que incluía obras como los cuentos orientales de *Calila e Dimna*, los proverbios de Santob de Carrión, la *Guía de los perplejos* de Maimónides, el romancero y las traducciones del Antiguo Testamento, siendo la Biblia de Arragel el más famoso y sorprendente ejemplo de obras que se utilizaron y valoraron por diferentes propósitos, eso sí, pero que formaban parte de un legado literario común.¹⁵

Así las cosas, no deja de ser elocuente el destino de la traducción de Palencia. En 1532, Juan Cromberger revisó su versión literal de *La guerra judía* a la luz de la reciente edición emendada de Erasmo (1524), eliminando los arcaísmos más evidentes («vocablos antiguos y malos romances») y puliendo la prosa para mitigar las consecuencias de la traducción literal, *ad verbum*, de Palencia. Por cierto, no atribuye «los passos [...] muy oscuros» al cronista real, «porque en la verdad él tenía suficiencia para mayores cosas». Los problemas provienen del estado «muy corrupto» del texto latino antiguo; no obstante, «agora [...] corregido y passado por las manos de tan doctíssimo varón como es Erasmo, está ya restituydo en su perfición» (Josefo, 1532: f. 1v.). A consecuencia de todo ello, los lecto-

res tendrán acceso a un libro «en estilo que agradará, allende de que [...] es libro de mucha estima por ser muy auténtico, y en donde se hallan tantas cosas notables». A pesar de retener el formato *in folio* del original, Cromberger también facilitó su lectura al añadir nuevas divisiones de capítulos, epígrafes o argumentos, y un detallado índice (ff. 133v.-36r.). Estos cambios responden a varios factores: nuevas teorías de traducción, avances tecnológicos en el libro impreso y la doble necesidad de fomentar y a la vez dirigir la autonomía interpretativa de un público lector cada vez más amplio. El éxito comercial de esta refundición justificó su reedición cuatro años más tarde, en 1536.

Si bien es cierto que leer esta edición de Cromberger es una experiencia más amena, que permite leer de forma selectiva y localizar pasajes de interés personal, al mismo tiempo es una lectura más controlada e históricamente empobrecida. Al adaptar la rúbrica inicial de 1492, Cromberger anuncia que tras los siete libros de *De bello judayco*, «se siguen otros dos que el mesmo Josepho escribió contra Apión de Alexandria, gramático» (1532: f. 2r.). Pero estos no aparecen, y el lector tiene que llegar hasta el colofón final para descubrir por qué. Aquí aprendemos que se decidió eliminar *Contra Apión* porque «es otra obra por sí, que no toca ni pertenece su materia a la hystoria destes siete libros» (f. 133v.). La explicación es ingenua; simplemente, no convence. Para un público laico purgado de judaísmo —por lo menos en teoría— *Contra Apión* tiene menos sentido, e incluso podría ser peligroso. En lugar de un volumen que permitiese al lector cruzar líneas ideológicas y contemplar la historia judía desde múltiples perspectivas, tenemos un libro que ofrece una visión más bien unidimensional de la historia, un drama en el que el lector se convierte en testigo ocular del sectarismo judío y su oposición obstinada al Imperio.

La recepción de Josefo, como la de cualquier otro autor, demuestra la imposibilidad de controlar la manera en que se lee. No obstante, son varias las estrategias que adopta Cromberger para guiar tanto la lectura como la interpretación del libro. Antes de entrar en el texto, el lector tiene que pasar por el arco triunfal de la portada (figura 1). El nuevo subtítulo concebido para esta edición revisada reza: *La destrucción de Jerusalem, hecha por Vespasiano y Tito*. El subtítulo evoca las leyendas antijudaicas de la *vindicta salvatoris* del siglo XII, que, tras un largo viaje por la narrativa popular de la Europa medieval, llegaron a imprimirse numerosas veces en España y Por-

13 Para la relevancia de Josefo, y este volumen en particular, a la teoría y la práctica historiográfica de Palencia, véanse Weiss (2016: 184-189) y Durán (1993: 30-34).

14 «between local patriotism and the claims of the imperial order, between native culture and the allure of Greco-Roman civilisation, between Semitic languages and Greek, between pragmatic flexibility and committed sectarianism, between class loyalty and group loyalty».

15 Sobre el carácter plurifuncional de las biblias romanceadas, véase Gutiérrez García (2017), con amplia bibliografía.



Figura 1: Portada de la edición de Cromberger, Sevilla (1532)

tugal en la última década del Cuatrocientos y a principios del XVI.¹⁶ De esta forma, Cromberger se apropia del volumen de Palencia, producto de lo

16 *Historia del noble Vespasiano* (Toledo, Juan Vázquez, 1491-1494; Sevilla, P. Brun, 1499); *Historia de mui noble Vespasiano* (Lisboa, Valentim Fernandes, 1496). Las versiones ibéricas más tempranas se encuentran en manuscritos catalanes, pero la leyenda también llegó a imprimirse en Barcelona (Carles Amorós, ca. 1510 y ca. 1512) y Valencia (1517). Algo más de medio siglo después, el *Códice de autos viejos* recoge un *Auto de la destrucción de Jerusalem*. Véanse Hook (2000) y, para la leyenda en general, Lida de Malkiel (1972 [1943]).

que he dado en llamar la convivencia textual, para resituar al historiador judío de modo más claro en el panorama teleológico de las leyendas cristianas medievales, pero esta vez enmarcado por una elegante orla clásica, con el *equites* romano colocado simbólicamente por encima de todo.

Esta dialéctica de conservadurismo y renovación responde, eso sí, a factores comerciales. Como señala Clive Griffin, Juan Cromberger era un hombre de negocios, «y escogió los títulos que sabía se venderían bien [...]». La producción de Juan estuvo dominada por libros de devoción popular impresos en español» (1991: 109). La historia constituye solo un mínimo porcentaje de los libros que se pueden atribuir a los Cromberger, y «hubo solo tres historias clásicas, todas publicadas en traducciones»: las de Quinto Curcio, Marco Aurelio y Flavio Josefo (204). Por otro lado, se podría decir que, tal y como se nos presenta en este volumen, Josefo, «hystoriador auténtico», constituye el nexo ideológico entre la devoción popular y la historia clásica. Visto así, el libro sería una *refundición* en ambos sentidos de la palabra: reforma el texto y fusiona discursos. En *La guerra judía* de 1532 se compendian la devoción popular antijudaica, la necesidad de renovar la lengua como compañera del imperio, la historia verídica como *speculum morale* y la monarquía hispánica como la nueva Roma.

De Sevilla pasamos ahora a Amberes, donde encontramos una variante sobre este tema en la traducción anónima de *Los veynte libros de Flauio Iosepho de las antigüedades iudaycas*, que publica Martín Nucio en 1554. Para acompañar su obra maestra, Nucio añade dos obras más: *Su vida por él mismo escripta: con otro libro suyo del imperio dela Razón, enel qual trata del martyrio delos Machabeos*. De modo aun más explícito que Cromberger, Nucio recalca el valor patriótico de su compendio. Comienza su carta dedicatoria expresando «el gran desseo y obligación que generalmente tengo de servir a la nación española por su mucho valor y merescimientos» (Josefo, 1554: f. ¶2r.). Si Cromberger se contentó con indicar que sus lectores encontrarían unas «cosas notables», Nucio es más preciso. Dirigiéndose «al benigno lector», afirma que Josefo es, «después de la Sagrada Escripura, digno de ser leydo [...] de todas naciones», porque ofrece modelos de buen gobierno, tanto personal como colectivo. Aunque otros escritores también enseñan a los lectores «cómo han de bivar ellos y instruyr y gobernar a los otros», según Nucio, la modernidad corrompe, así que necesitamos volver a los antiguos, yendo más allá del mundo clásico hasta llegar a los «buenos

varones del Viejo Testamento», ya que estos, concluye, «fueron tales quales devemos procurar ser» (f. ¶3r.). Para Nucio, el poder ejemplar de Josefo radica en su autoridad y destreza retórica, su habilidad para evocar el pasado y recrear la historia ante nuestros ojos, poniéndola «tan claramente delante como si la tuviésemos presente». Sin embargo, su poder expresivo no tendría mucho valor si no fuera por el apoyo de los Padres de la Iglesia, que supieron «aprovecharse de su testimonio contra los judíos» para propagar la verdad cristiana: «Ya que en casi todo está de acuerdo con las Sagradas Escrituras, y donde difiere del texto lo hemos indicado en el margen, cosa que nos pareció provechosa y necesaria».

Por un lado, Nucio no hace nada nuevo. A partir de la segunda década del Quinientos se encuentra este tipo de aparato crítico en casi todas las ediciones de *Las antigüedades*, tanto latinas como vernáculas. Por medio de ladillos, glosas o comentarios más extensos, los lectores podían cotejar *Las antigüedades* con el Antiguo Testamento, y así consolidar sus conocimientos de la historia bíblica y apreciar cómo la destrucción de Jerusalem se inserta en un esquema providencial. Por tanto era, como decía Nucio, «cosa [...] provechosa». Pero también en 1554 era absolutamente «necesaria», ya que solo tres años antes el inquisidor general, Fernando de Valdés, había compilado el primer índice español de libros prohibidos. La censura de la edición de Nucio se encargó a los teólogos Pedro Curcio Pastor y Johan Hentenio. Su aparato crítico contiene tres clases de *postilla*: unas remiten a los libros relevantes de la Biblia; otras son glosas explicativas («Gymnasio es un lugar donde luchan los hombres desnudos» f. 219v.); y las demás, a veces marcadas con un asterisco, nos avisan dónde la autoridad de Josefo resulta menos fidedigna. La gran mayoría de estas notas corrigen o matizan datos históricos, utilizando fórmulas como «La Biblia dize...», «La Biblia no dize...».¹⁷ No son, ni mucho menos, simples reparos eruditos. En su conjunto, recuerdan a los lectores que, a pesar de su importancia para la historia bíblica, Josefo nunca puede ser la máxima autoridad. También se afanan los teólogos en señalar pasajes que podían socavar el dogma

17 Por ejemplo, Josefo: «halló casi quatrocientos mil sin el tribu de Juda, del qual solo se hizieron treynta mil». Nota marginal: «En la sagrada escritura dize dozientos mil y del tribu de Juda diez mil» (f. 98v.). La anotación bíblica acaba en el libro XIII, que corresponde a I Macabeos, y marca la «Fin de las historias de la Biblia» (f. 241r.).

católico, borrar la distinción entre judío y cristiano o inspirar creencias supersticiosas: «Si Josepho fuera christiano, supiera que, después de la muerte de Christo, no obligan los preceptos ceremoniales como es este, antes offendería mortalmente a Dios el que agora los quisiese guardar» (f. 35r.); «Aquí calla Josepho de cómo los israelitas adoravan el beserro, y el castigo que por ello les vino, como claramente parece Exodi 32» (f. 41v.); «Esto parece fablilla» (f. 30r.); «Lo que aquí se sigue de conjuraciones parecen ser supersticiones» (f. 139r.). Hasta cierto punto, estas *postilla* inquisitoriales tienen sus antecedentes medievales en la *General estoria* alfonsina (Lida de Malkiel, 1959) o en la traducción catalana de *Las antigüedades* publicada en Barcelona en 1482 (Riera i Sans, 1987). En ambos casos, sin embargo, las glosas explicativas o los reparos teológicos se incorporan de forma parentética en el mismo texto. Pero, al colocarse en los márgenes del texto impreso, se abre un espacio de lectura que supone un sujeto lector más activo, con capacidad crítica para ir y venir entre texto y glosa, siempre, claro está, bajo la vigilancia de la Iglesia.¹⁸ Hay que decir que este aparato crítico es bastante escueto en comparación con lo que a veces se encuentra en otras ediciones vernáculas. Por ejemplo, contrasta notablemente con las glosas extensas del monje benedictino y hebraísta Gilbert Générard (1535-1597). En 1578 publica una traducción francesa con un aparato crítico compuesto por tablas cronológicas, imágenes, índices y anotaciones marginales. En estas Générard explora una amplia gama de problemas religiosos e históricos, y, entrando en polémica con otros teólogos, traductores e intérpretes, incluso pone sus fuentes hebreas al alcance de sus lectores laicos, lanzándolos a un terreno ideológico mucho más abierto y resbaladizo.¹⁹

La evidencia tipográfica y paratextual nos permite identificar la fuente de Nucio como la edición de las obras completas editada por el humanista de Bohemia Sigismund Gelen, o Gelenius (1497-1554), publicada en 1548 en Basilea por Froben, que ya había impreso unos años antes la *editio princeps* griega. Pero, trasladada a la España imperial de la Contrarreforma y a un volumen para un público lector de habla castellana, la autoridad de

18 Exploro esta dialéctica en la conformación del sujeto lector en Weiss (2010).

19 Véase Smith (1999: 181-182), que demuestra, en un estudio esclarecedor y bien documentado, cómo Josefo es alistado en las guerras religiosas entre católicos y protestantes.

Josefo se transforma. La edición latina de Gelenio, como virtualmente todas las ediciones del Quinientos, aspira a ser completa: incluye (en este orden) *Las antigüedades*, con la *Vita* del autor como apéndice, *La guerra judía*, *Contra Apión* y la obra apócrifa, *De imperio rationis*.²⁰ Este corto tratado, también conocido como *El martirio de los macabeos*, se atribuía a Josefo bajo la autoridad de Eusebio y Jerónimo.

Por su parte, la traducción castellana reduce y reestructura esta secuencia de cinco obras para dar a Josefo un barniz católico aun más brillante. Según reza la portada, el volumen consta de tres obras: *Las antigüedades*, su *Vida* «por él mismo escripta, con otro libro suyo del *Imperio dela razón*». Así, la portada se hace eco de la estructura adoptada por Gelenio y otros compiladores, con la *Vida* sirviendo de apéndice a las *antigüedades*, y el *Imperio* como una obra adicional. Pero la portada no corresponde con la secuencia de textos de la compilación, que invierte el orden de las dos obras menores para terminar con la *Vida*, ahora considerada como una obra independiente. Aunque este tipo de desajuste no es excepcional, por arbitraria que pueda parecer, la nueva secuencia me parece significativa. Representa tres niveles de la historia y tres perspectivas sobre la organización social y política: la trayectoria de un pueblo desde la creación del mundo, la historia de una familia de mártires que mueren para defender su fe y, por último, la autojustificación de un individuo que protagoniza un episodio clave en la historia de su nación. De este modo, la selección y la estructura de los textos constituyen una forma de lectura dirigida, que pone en práctica el valor ejemplar del volumen tal y como se anuncia en el prólogo. Si para Nucio los hebreos «fueron tales quales devemos procurar ser», para imitarlos hay que leer su historia y su comportamiento de forma tipológica. El volumen exige un lector católico, cuya subjetividad consiste en ser consciente de su propio lugar en la historia providencial —la historia de su nación, de su familia, y de sí mismo—. En este esquema, el martirio de los Macabeos desempeña una función estructural; es el hilo ideológico que conecta el individuo, a través de la familia, con la nación. Demuestra que, para vivir bajo el «Imperio de la razón», el individuo tiene

20 Es la primera edición latina de la *Vita ... per ipsum conscripta*, y la portada anuncia claramente que sirve de apéndice a las *Antiquitates*: «adiecta in fine appendicis loco». De hecho, el colofón de las *Antiquitates* sigue a la *Vita*.

que sacrificarse por la fe que define su pueblo y subordinar sus propios intereses a los de la nación.²¹

Tres años después, en 1557, Martín Nucio volvió a Josefo con una nueva traducción de *La guerra judía*, encargada a Juan Martín Cordero: *Los siete libros de Flavio Iosefo: los quales contienen las guerras de los Iudíos, y la destrucción de Hierusalem y d'el templo, traducidos agora nueuamente segun la verdad de la historia*. Cordero (1531-1584) fue un sacerdote valenciano de ascendencia judía, a quien Nucio empleó como corrector de libros. En su breve prólogo, Cordero explica que algunos podrán pensar que su versión es superflua, teniendo en cuenta la traducción del famoso cronista real, Alfonso de Palencia. No obstante, continúa, emprendió el proyecto a instancias de otros, e invita a sus lectores a cotejar ambas versiones. No sabemos si se refiere al incunable de 1492 o a la refundición de Cromberger, pero es cierto que su versión constituye un avance notable. Su fluidez y su formato más manejable, *in octavo*, sin duda contribuyeron a su éxito editorial, y se reimprimió en cuatro ocasiones hasta finales del siglo XVIII: en 1608 en Perpiñán a cargo del impresor catalán Bartolomé Mas, y tres veces en Madrid por diferentes impresores en 1616, 1657 y 1791. Continuó imprimiéndose, *faute de mieux*, hasta finales del siglo XX.

Los dos volúmenes de Nucio comparten ciertas características. Ambos presentan las obras de Josefo al público lector bajo el patrocinio de poderosos mecenas políticos: mientras que Nucio dedica el primero a «Francisco de Erasso, secretario y del Consejo de Estado de su Magestad», ofrece el segundo al rey Felipe II.²² Este mecenazgo avala la ejemplaridad moral y política de la historia judía que se anuncia en sus prólogos respectivos: tanto *Las antigüedades* como *La guerra judía* ofrecen lecciones de buen gobierno y conducta humana en tiempos de guerra y conflicto político. El hecho de que algunos

21 La función tipológica de los Macabeos no podía ser más explícita en la *editio princeps* de Erasmo (1517). Este pequeño volumen incluye una secuencia de grabados del martirio literal: los verdugos parecen judíos; dentro de cada grabado hay una representación tipológica de la misma escena.

22 En 1616, el mecenas es don Enrique de Pimentel, «cavallero del hábito de Alcántara, arcediano y canónigo de Jaén, del Consejo Supremo y general Inquisición, etc»; en 1657, don Francisco Ramos del Manzano «Presidente del Magistrado extraordinario de Milán, y del Consejo secreto de su magestad en aquel Estado, regente del Supremo de Italia y oy del Consejo de su magestad en el Supremo de Castilla».

ladillos en *La guerra judía* remitiesen a pasajes correspondientes de *Las antigüedades* demuestra que la nueva traducción de Cordero se concebía como un complemento al libro anterior. Pero estos libros comparten algo más: la preocupación de que a Josefo se le podía leer a contrapelo, por así decirlo, para producir una lectura no católica, una lectura que resistiera la interpretación de Josefo como el asesino simbólico del judaísmo y el defensor del Imperio romano. Como ha demostrado Eric Nelson en su libro reciente sobre el concepto de la república hebrea, Josefo ayudó a transformar el pensamiento político europeo de la primera modernidad, sobre todo en zonas protestantes. Para algunos pensadores reformistas en los Países Bajos e Inglaterra, la república hebrea ideada por Josefo era una teocracia que se basaba en la tolerancia religiosa y en la separación entre Iglesia y Estado.²³ Como demuestra la censura de *La república hebrea* de Jerónimo Román (1575, texto revisado y expurgado por el propio autor en 1595), narrar la historia de la primera república del mundo, cuya constitución se debía al mismo Dios, era una actividad peligrosa por razones políticas y religiosas.²⁴ Hemos visto esta ansiedad por controlar la interpretación de la historia bíblica en las *postilla* inquisitoriales a *Las antigüedades*; en *La guerra judía*, el miedo a una posible lectura resistente se delata de forma gráfica en el catálogo de judíos muertos que se pone ante los ojos del «discreto y prudente lector [...] por maravilla grande y espanto general de todos» (figura 2). Incluso antes de hojear la tabla de capítulos, los lectores tienen que contemplar las consecuencias de la resistencia política y el sectarismo religioso: 1 425 630 muertos, «por fuerza de armas, por fuego, y por hambre y pestilencia».

Aunque el mismo Josefo resalta el alcance horrible de la violencia desencadenada por la rebelión judía, la muerte cumple una función estructural en la composición material del libro renacentista. La discreción y la prudencia del lector ideal consisten en pasar por un estado afectivo de horror, o *admiratio*, para llegar a una comprensión contemplativa, *sub specie aternitatis*, de la matanza de los judíos. El índice, junto con los ladillos, proporciona

23 Véanse Nelson (2011: 88-137) y Dunkelgrün (2009), autor de una importante reseña bibliográfica del mito de *Neerlands Israel* y la política hebrea de la época.

24 *Republicas del mundo, diuididas en xxvii libros, ordenadas por F. Hieronymo Roman ... de la orden de S. Augustin* (Medina del Campo, 1575); edición expurgada Salamanca, 1595. Agradezco esta información a María José Vega, que analiza la censura en un estudio de próxima aparición.

Por maravilla grande y espanto general de todos, quise hacer aquí el numero de todos los Judios que murieron en estas guerras y final destrucion:

Contando de quinientos arriba segun los cuenta Josefo, dexando gran numero que no estan puestos por particular cuenta; el numero primero señala la hoja, el segundo la linea, y la a la página del numero, y la b la vuelta.

Folia	Linea	Judios muertos
7	30 a	1000
7	10 b	8000
7	25 b	10000
8	10 b	300
14	13 a	12000
15	27 b	3000
16	19 b	5000
17	3 b	10000
18	10 b	3000
101	1 a	10000
108	23 b	600
114	8 a	30000
125	10 a	17000
128	19 b	4000
129	25 b	50000
144	18 a	10000
154	8 b	8000
165	9 a	15000
167	11 b	11000
169	15 a	40000
173	8 b	4200
181	11 a	6500
188	11 a	40000
188	14 a	5000

Folia	Linea	Judios muertos
192	19 b	8500
203	19 b	8500
207	11 b	11000
211	24 b	7000
215	7 a	13000
216	3 a	10000
220	17 b	19000
217	19 b	los que murieron en la destrucion de Hierusalem
218	31 a	2000
220	ultima a	2500
221	11 b	15000
224	30 a	17000
224	31 b	3000
228	24 b	3000

Vienen a ser todos la suma de los que murieron por fuerza de armas, por fuego, y por hambre, y pestilencia.

Los errores cometidos en la impresión, se quisiera señalar, amigo Lector, aquí, pero son tan fáciles de corregir, que cada vno atinará en ellos muy fácilmente.

Tabla

Figura 2: Tabla de muertos, *La guerra judaica*, trad. Martín Cordero (1557)

a los lectores la tecnología necesaria para rastrear y deleitarse en la visión de tantos judíos muertos. Los subrayados, *manicule* y notas marginales que se encuentran en los ejemplares que hoy se conservan ponen de manifiesto la fascinación por la muerte literal y simbólica de los judíos. Un lector de la segunda mitad del siglo XVI encuadernó en su ejemplar de la traducción ya obsoleta de Palencia un índice manuscrito que contiene abundantes entradas bajo la letra *m* de «muerte» o *j* de «judíos muertos».²⁵

25 Se trata del incunable 235 de la BNE (BETA copid 2357); por ejemplo: «muerte de Agripa, muerte de Antígono, muerte de judíos en Masada, muerte de judíos en Cesarea, muertos de Jerusalén cuántos ubo, judíos muertos en Alejandria, judíos muertos en el reyno de Agripa», etcétera. Otras anotaciones sugieren que el lector intentaba poner al día el incunable de 1492 corejándolo con las rúbricas de la edición de Cromberger o de Nucio.

Dos de las tres ediciones posteriores de la traducción de Cordero (las de Madrid 1616 y 1657) eliminan las referencias marginales a *Las antigüedades*, y por un motivo fácil de explicar. Desde 1559, cinco años después de su publicación, «Josepho de las *Antigüedades iudaicas*, en romance» aparecería en los índices españoles y portugueses de libros prohibidos. En cambio, las traducciones vernáculas no se prohibieron en los índices de París, Venecia, Milán o Lovaina; incluso los tres índices de Amberes publicados entre 1569 y 1571 no prohibieron las versiones vernáculas de dicho libro.²⁶ Llama la atención otro dato bibliográfico: cuando la traducción de Cordero se imprimió en Perpiñán en 1608, el impresor Bartolomé Mas decidió conservar las referencias a *Las antigüedades*, al mismo tiempo que suprimió el catálogo de judíos muertos: Bartolomé Mas se daba cuenta de que el suroeste de Francia contaba con una comunidad numerosa de refugiados sefardíes.

Estaban bien fundadas las preocupaciones de las autoridades católicas españolas y portuguesas. Aunque es un tema que no puedo abordar en detalle aquí, es evidente que los exiliados sefardíes empezaban a acudir a Josefo para entender y reivindicar su fe. Por cierto, hasta mediados del Quinientos, el *Yosippón* seguía siendo su autoridad preferida para la historia bíblica: aunque es posible que consultara a Josefo, Samuel Usque recurre principalmente al texto hebreo para narrar la destrucción de Jerusalén en el segundo diálogo de su *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* (ca. 1553).²⁷ En Constantinopla, Samuel Shullam (del cual poco conocemos, aparte de su linaje ibérico) editó el *Libro de las genealogías* (o *Sefer yuhasin*), escrito en Túnez a principios del siglo por Abraham Zacuto. En las secciones dedicadas a la historia romana Zacuto echa mano del *Yosippón*; Shullam glosó su texto con numerosos datos sacados de Ben Gorion *Ha-Gadol* —para distinguirlo del Ben Gorion autor del *Yosippón*—, y en uno de sus apéndices vertió *Contra Apión* al hebreo. Su versión es tan libre que es imposible de-

26 Martínez de Bujanda (1984-1996: IV, 394; V, 495; VI, 604-605). En 1583, el índice español precisa: «Josepho de las *Antigüedades iudaycas*, en romance o en otra lengua vulgar solamente» (cursiva mía), pensando tal vez en la traducción catalana de 1482, o la presencia en tierras hispánicas y portuguesas de traducciones italianas, alemanas o francesas.

27 La *editio princeps* de *Yosippón* salió en Venecia en 1544. Para Usque y *Yosippón*, véanse las notas de Martin Cohen a su traducción inglesa (Usque, 1964: 309-315); lo mismo podría decirse de Ibn Verga, *Shevet Yehuda* (1550): véase Wacks (2015: 159, 172-174).

terminar si se basó en una de las muchas ediciones latinas o si conoció la traducción de Palencia. Como ha demostrado Weinberg (2016: 279-282), adapta los argumentos de Josefo, y a veces incluso los trastrueca, según las pautas convencionales de historiografía diaspórica.

Según Weinberg, Josefo llegó a los intelectuales judíos del Renacimiento por rodeos y rutas indirectas (2016: 282). Lo mismo podría decirse de los que no tenían acceso a la tradición rabínica. Todo indica que Josefo se convertía paulatinamente en punto de referencia insoslayable para los criptojudíos que procuraban recuperar y reconstruir su fe ancestral. Sus obras promovieron esa «fe de la memoria» que, de acuerdo con Nathan Wachtel, constituyó una de las características principales de la religiosidad marrana. Un caso famoso rescatado de los archivos inquisitoriales concierne a un círculo de criptojudíos encabezado por María de Zárate. Como todos saben, los inquisidores se afanaban por identificar las prácticas rituales de los acusados —si ayunaban, y durante qué días, si trabajaban los sábados, etcétera—. Uno de los acusados, un joven mestizo llamado José Sánchez, confesó que María de Zárate había afirmado que los únicos días que debían respetarse eran «la Pascua del cordero, que era el primer día de abril, y los sábados, porque los cristianos habían mudado la Pascua». Y el joven confirmó el dato diciendo que se encontraba en un libro de otro acusado, un estudiante de medicina llamado Baltasar de Burgos. Dicho libro se tituló «Josefo, *De bello judaico*, en que decía lo mismo». Su confesión es bastante reveladora. Arroja luz sobre la formación de lo que Brian Stock llama «una comunidad textual». Para Stock, una comunidad textual se forma cuando un miembro educado de un grupo de heterodoxos o reformistas —en este caso, el estudiante de medicina Baltasar de Burgos— se aprovecha de libros que sirven de *proof texts* para edificar a sus compañeros analfabetos o menos educados, cuya religiosidad era principalmente oral.²⁸ Los registros inquisitoriales estudiados por Angela Selke (1974, 1980) también documentan cómo en la Mallorca del

28 Lewin (1967: 124); Wachtel (2013: 152). Wachtel remite a la documentación recogida por Lewin en un estudio monográfico posterior sobre María de Zárate (1971) que no he podido consultar.

29 Véase sobre todo Stock (1983: 88-92; 1990: 140-158). Aunque se interesa principalmente en la formación de grupos heréticos medievales, también aplica el concepto a la relación entre judíos y cristianos.

siglo xvii *Las antigüedades* se leían en voz alta para fortalecer la fe de los criptojudíos, o *chuetas*, de esa ciudad.

Este proceso de reapropiación nos lleva a las florecientes comunidades sefardíes de Amberes y Ámsterdam.³⁰ Josefo sirvió de autoridad para escritos polémicos, como los de Isaac Orobio de Castro, que se aprovechó de Josefo en sus debates con Baruch Spinoza y un anónimo protestante francés.³¹ Lo era también para la historia apologética, como el *Tratado da verdade da Lei de Moisés*, de Saúl Leví Mortera (manuscrito autógrafo 1659-1660), o *Las excelencias de los hebreos*, de Isaac Cardoso (1679). Este cita a Josefo principalmente en los capítulos dedicados a las primeras «excelencias», que resaltan la naturaleza única del judaísmo no solo como fe, sino también como una continua lucha histórica, un modo de vida y una constitución política, en el sentido más amplio de *politeia*. Su tesis principal, que expone en la primera «excelencia», es que los judíos constituyen «una república aparte», fundada por Dios y sancionada por la «concesión y privilegio» de príncipes gentiles (1679: 22). Sus fuentes principales son *Las antigüedades* y *Contra Apión*, citadas con frecuencia en los márgenes del libro impreso. Cardoso publica sus *Excelencias* en Ámsterdam, en 1679, en casa de David Castro de Tartas.

Por tanto, no nos sorprende que, unos años más tarde, el mismo impresor sacara a luz una nueva traducción de *Contra Apión*, llevada a cabo por otro sefardí, José Semah Arias. Es decir, en vez de hablar de la influencia de Josefo en Cardoso, la influencia es al revés: Cardoso y otros apolo-gistas de la época crean las condiciones para una reedición, y con ello una reinterpretación, del tratado clásico. Que yo sepa, el único estudio sobre esta versión se debe a Natalio Fernández Marcos (1994). Hace unos comentarios muy atinados sobre la función apologética de la traducción, su estilo (literario, *sensum de sensu*) y el traductor (se sabe poco de su vida, esta

30 La bibliografía sobre los judíos de Ámsterdam es sustanciosa. Para una orientación general, véanse Bodian (1997) y Melammed (2004: 69-79); para su cultura literaria, véanse Den Boer (1995) y Méchoulan (1998) para sus lazos con España y el problema de su «hispanicidad».

31 Entre otras cosas, Orobio recurre a Josefo al argumentar que el cristianismo es una forma de idolatría inventada por «hombres israelitas [...] más perversos que ignorantes de las Sagradas Escrituras, otros idiotas que les dieron crédito». Disputó la autoridad del famoso *testimonium Flavianum*. Véase Kaplan (1989: 239-243, 255, 362).

es su única obra). Y aunque no pudo identificar el texto que le sirvió de fuente, dada la maraña de ediciones clásicas y vernáculas publicadas por esas fechas, aventura una hipótesis muy razonable: «Probablemente una edición latina de las muchas que circulaban o bilingüe grecolatina, ya que en 1611 aparece en Ginebra la edición grecolatina de las *Obras completas* de Josefo» (1994: 143). Ahora bien, resulta que Semah Arias no optó por seguir un modelo estrictamente académico; eligió la versión francesa de Arnaud d'Andilly que, a pesar de basarse en el texto griego, se dirigía a un público laico interesado en leer las obras completas de Josefo en ediciones accesibles y fidedignas (Josefo, 1667). De hecho, esta versión, originalmente en cinco volúmenes portátiles (*in duodecimo*), se hizo una de las traducciones más leídas de Europa a finales del siglo xvii y la primera mitad del siglo xviii, sirviendo de base para traducciones al inglés (1676) y portugués (1783-1792).³² Aunque no es posible precisar a ciencia cierta la edición que manejaba Semah Arias —circulaban una docena entre 1667 y 1687 en París, Bruselas y Londres—, es lógico pensar que conociera la de Ámsterdam de 1681, una de las lujosas ediciones *in folio* «enrichie[s] de quantité de figures en taille-douce». Por ahora, sin embargo, lo que importa es reflexionar sobre la forma en que esta traducción es apropiada por el traductor y el impresor sefarditas, porque el impacto y la fuerza ideológica de este volumen —el libro como evento, en términos de Jaus— no se pueden entender sin tener en cuenta la historia bibliográfica anterior.

En primer lugar, hay que insistir en el hecho de que es la primera vez que *Contra Apión* aparece a solas. De haber formado parte de una secuencia de obras menores, se convierte ahora en un volumen independiente que permite lucir al máximo esta ardiente defensa de las raíces divinas del judaísmo y de las formas de vida judía. No obstante, el volumen no es ostentoso. De apariencia humilde, sigue siendo (como el volumen v de 1667 etcétera) un libro de bolsillo. Pero impreso ahora *in octavo*, con caracteres grandes promediando cuatro o cinco palabras por línea, el corto texto se extiende sobre unas trescientas páginas. Resulta mucho más legible en comparación con la versión francesa, cualquiera que sea el formato. En la pequeña de 1667 y sus reimpressiones, el texto está comprimido en unas ciento veinte páginas

32 Véase la relación de ediciones en Schreckenberg (1968: 25-26, 27, 55; con algunas modificaciones en 1979: 175-176, 189).

de letra reducida y apretada (V, 385-506); en la edición *in folio* de 1681 abarca solo unas veintiocho páginas de dos columnas (697-725). No obstante la puntuación caótica, la traducción castellana es libre, elegante, y, aunque prescinde del índice y de las notas marginales de su fuente, el traductor adopta su división en capítulos, cada uno encabezado por un resumen del contenido para aclarar el argumento y facilitar su lectura.³³

Tipográficamente, la portada destaca «La respuesta de Josepho» (figura 3). El título proviene de Arnaud d'Antilly: *Response de Ioseph* (1667: figura 4; 1681: figura 5). Pero aparte de señalar el nombre de su adversario, no explica que Josefo responde «à ce qu'Appion avoit écrit contre son *Histoire des Juifs* touchant l'antiquité de leur race»: como sugiero a continuación, el dato me parece sintomático. Tampoco aparece ningún «Flavio Josepho», ni abundan los epítetos laudatorios que caracterizan la gran mayoría de las ediciones latinas y vernáculas producidas hasta la fecha. La portada aparatosa de Ámsterdam, 1681, es característica de las ediciones de lujo (figura 6). Ni tampoco se mencionan las otras obras del autor ya consagrado como un clásico. Como queda dicho, este libro es único por la forma original e independiente en que presenta *Contra Apión*, separado ahora no solo de otras obras de Josefo, sino también aligerado del aparato crítico ideado por y para un lector cristiano. Simplemente, se nos presenta a Josefo y su respuesta, con cierto aire familiar e informal. Harm den Boer, que ha estudiado a fondo los catálogos y las listas de libros de los judíos holandeses, recalca la popularidad de Josefo, «autor que raras veces faltaba en las bibliotecas sefardíes» (1995: 112). La «respuesta de Josepho» sigue siendo, claro está, a Apión Alejandrino, pero la portada disminuye su importancia tipográfica e histórica. El libro es una respuesta a todas las injurias sufridas por los judíos, escrita en nombre de todos los judíos. La naturaleza comunitaria de esta respuesta se manifiesta también en la feliz coincidencia en los nombres: hay dos Josefos en la portada, el autor y el traductor, y los paratextos también procuran fusionarlos. Por ejemplo, en el prólogo, el capitán José Semah Arias se compara con su tocayo. Él también es soldado, pero, como le falta el intelecto de Josefo, es una mera estatua inerte del gran hombre; su vida y alma proceden de su mecenas.

33 Cotejo el texto castellano con el francés en la monografía que tengo en preparación.

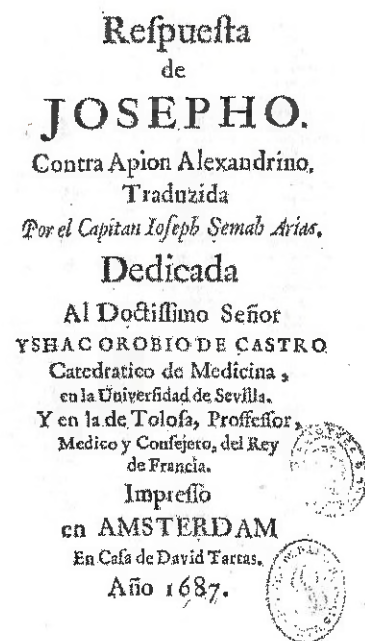


Figura 3: Portada de *Respuesta de Josepho*, trad. José Semah Arias, Ámsterdam (1687)

Y su mecenas, tal y como se anuncia en la portada, no es otro que el gran «Yshac Orobio de Castro, rector de Medicina en la Universidad de Sevilla, catedrático de Medicina en Tolosa, consejero del rey de Francia».³⁴ No solo esto: unas páginas más adelante descubrimos que el censor que aprobó su publicación fue «Yshac Abuab da Fonseca, insigne

34 Baltasar (>Isaac) Orobio de Castro (Bragança 1617-Ámsterdam 1687) perteneció a una familia de marranos. Estudió filosofía en Alcalá para luego hacerse médico en Sevilla, donde fue acusado de judaizante y encarcelado por tres años. Emigró a Tolosa, practicó y enseñó medicina, fue nombrado consejero de Luis XIV, y finalmente se instaló en Ámsterdam, donde, tomando el nombre Isaac, pudo vivir abiertamente como judío. El libro de Kaplan (1989) es fundamental.

384 **CONTRA APION. CONTRE IERX**
 beaucoup, il estoit agité sans cesse par
 Hayeurs & pourvoyables, tant qu'il eut
 devant les yeux les spectres affreux de
 qu'il avoit si cruellement fait mourir,
 polyant devenues en place de jesus-christ
 du triumpheil seroit fait de deffus les
 ou d'ailleurs d'un hebreu sedit, & par
 plusieurs incidents & altesse volleys
 supplemens, & enfin les entailles de
 quatre deffices par le feu qui de courtes
 et finite le vie criminelle par une mort
 vait que Dieu ne jamais l'ait commoité
 un exemple plus remarquable le grand
 des châtiments que les méchants doivent
 rendre de sa justice. Je suis icy icy Hebreu
 de la guerre des Juifs contre les Romains
 que les Juifs obligés de demeurer au
 pour la satisfaction des peuples qui
 résid de l'empire. Van l'année de l'année
 à ceux qui la liron, & ne craindre d'être
 que le ne s'ait agoué à la vengeance
 la seule fin que se me propose dans
 des choies que j'écris.

**RESPONSE
 DE IOSEPH
 CE QV'APION AVOIT
 ÉCRIT CONTRE SON HISTOIRE
 DES JUIFS TOUCHANT L'ANTIQUITÉ
 DE LEUR RACE.
 LIVRE PREMIER.
 AVANT-PROPOS.**

Un pense, vétéraux Esprits
 d'ice avoir clairement en-
 tendu par l'histoire que j'ay
 écrite en Grec de ce qui s'est
 passé dans cinq mille ans,
 il s'estoit par nos Hebreux
 à nosseus l'antiquité est tres-
 que de quelle ne s'ait soy obligé
 d'avoir sur ce point mais voyant
 plusieurs alchans par une calomnie
 de quelques uns qui sient contre
 Contra. Tome 1.

RESERVOIR

Figura 4: Título de la traducción de *Contra Apión*, de Arnaud d'Andilly, París, según la edición de 1676 (reimpresión de 1667)

predicador, doctor y maestro en la primer cátedra de la Sagrada Theología». ³⁵ No puedo explicar aquí la extraordinaria importancia de estas dos figuras como líderes espirituales e intelectuales de la comunidad sefardí del siglo XVII. Basta decir que eran personas cosmopolitas que demuestran la importancia de la migración en la (re)construcción de la cultura judía en la primera modernidad europea. ³⁶ Sus afiliaciones

35 También marrano oriundo de Portugal (Castro Daire, 1605-Ámsterdam, 1693), su familia emigró a Ámsterdam cuando tenía siete años. Al hacerse uno de los líderes espirituales más destacados de esa ciudad, fue enviado a Recife para servir de rabino para la comunidad judía de la colonia holandesa de Pernambuco, volviendo a Ámsterdam tras la conquista de la colonia por los portugueses. Como Orobio de Castro, fue uno de los que excomulgaron a Spinoza.

36 Véase Ruderman (2010), sobre todo el capítulo «Jews on the Move»: «migration was an essential condition of the shaping of Jewish culture in early modern Europe» (24). Para la influencia de la diáspora en la literatura sefardí, y la conciencia de vivir en

LIVRE PREMIER. CHAPITRE. 637

**R E P O N S E
 D E J O S E P H**

A ceux d'Apion avoir écrit contre son Histoire des Juifs
touchant l'antiquité de leur race.

LIVRE PREMIER.

AVANT-PROPOS.

J'Ecris, comme l'apion, que d'ice
 t'oseu nommé par l'histoire que j'ay
 écrite en Grec de ce qui s'est
 passé dans cinq mille ans,
 il s'estoit par nos Hebreux
 à nosseus l'antiquité est tres-
 que de quelle ne s'ait soy obligé
 d'avoir sur ce point mais voyant
 plusieurs alchans par une calomnie
 de quelques uns qui sient contre
 Contra. Tome 1.

RESERVOIR

Figura 5: La traducción de Arnaud d'Andilly, Ámsterdam (1681 in folio)

internacionales, señaladas claramente en el texto, confirman la relevancia de Josefo, ese judío romanizado, para los sefardíes de la diáspora. Jonathan Ray, entre otros muchos que han escrito sobre la diáspora, habla de «una cultura sefardí unificadora», basada en un «reconocimiento colectivo de pérdida [...], una comunidad nacida de la nostalgia, un deseo por una vida mejor, sin importar si ese tiempo pasado existió en la realidad» (2012: 161). ³⁷ No obstante, esta nueva traducción de *Con-*

un estado de exilio (*galut*) antes y después de 1492, véase Wacks (2015); su capítulo inicial («Diaspora studies for Sephardic culture», 8-33) puede leerse a la luz de Boyarin y Boyarin (1993), que reflexionan sobre los problemas ideológicos de la identidad diaspórica judía.

37 A «unifying Sephardic culture [based on] a collective recognition of loss [...], a community born of nostalgia, a longing for a better time, whether or not such a time actually existed». Cf. Weinberg, que, tras su análisis de la recepción de Josefo entre los humanistas judíos del Renacimiento, sugiere que «Nostalgia for a happier past when Jews

tra Apión no brota de la nostalgia. Al contrario, aporta una nota de rebeldía, de resistencia y de orgullo.

El tono es inconfundible en el prólogo del traductor, dirigido «al lector amigo y sabio». Parafraseando un poco, se reduce al siguiente argumento: si eres judío («de nuestra nación»), este libro te servirá de espejo para contemplar la grandeza y fidelidad de tus antepasados. Si no eres judío pero eres inteligente, apreciarás el valor de nuestra amistad (nunca hemos difamado otras religiones; somos fieles siervos de nuestros señores); pero si eres necio y estúpido, como Apión, escribo en contra de ti; si no perteneces a ninguna de estas categorías, lee el libro sin envidia ni prejuicios.

El prólogo se hace eco del argumento central y el tono del tratado mismo, reivindicando un pueblo que se definía en parte por su propia historia y en parte por la historia de los demás. Tras siglos de vivir como cristiano, el autor clásico es resucitado para renovar su papel de apologista y mediador entre religiones y culturas. Ahora, en palabras de Abuab da Fonseca, es «nosso famoso Iossepho». Como queda dicho, la presentación formal y paratextual del tratado refuerza uno de sus principales argumentos: los judíos siempre están dispuestos a sacrificarse por su religión; pero su orgullo y su identidad comunitaria nunca suponen una amenaza para con sus países de acogida. Los judíos saben conjugar dos formas de piedad: la lealtad religiosa y la lealtad política. Este delicado equilibrio cuadra bien con la práctica censoria de la comunidad sefardí de Ámsterdam. Como censor, Isaac Abuab da Fonseca tenía que asegurarse de que la traducción no provocara polémica alguna con los protestantes. Alguna que otra pulla dirigida a la España católica era aceptable, e incluso útil desde una perspectiva estratégica. En su «Aprobación» Fonseca atribuye la falta de traducciones castellanas de *Contra Apión* a los prejuicios de los españoles, que suprimen cualquier cosa que pueda oponerse a su religión: «por emulação da religiãõ procura enterrar algumas cousas encontrem a sua» (Josefo, 1687: f. **6r.). Sin entrar en polémica abierta con los cristianos, comentarios parecidos dan un cariz crítico al libro, que contrasta con el

could be appreciated for their own sake seems to propel these remarkable scholars to excavate and finely tune the reports and stories provided by a Jewish eyewitness to the destruction of the Temple» (2016: 289).

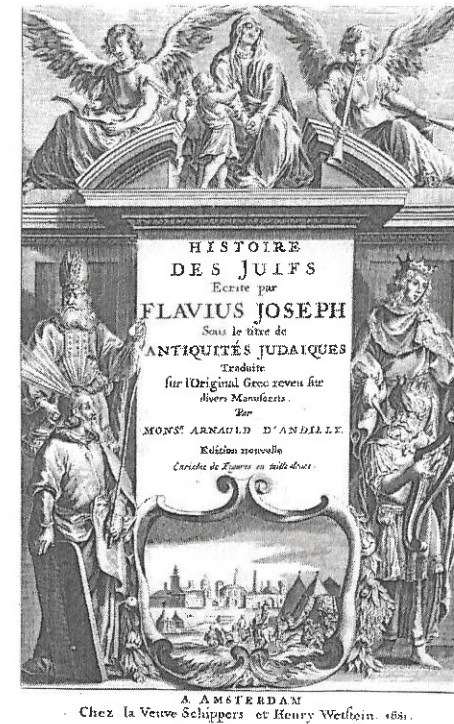


Figura 6: Portada de la edición *in folio* de Ámsterdam (1681)

atuendo cristiano de los dos mecenas del volumen.³⁸ A pesar de la fama de Orobio de Castro como filósofo y líder espiritual en Ámsterdam, David Castro de Tartas le anuncia en la portada con las credenciales cristianas que adquirió antes de recobrar su fe judía. De forma similar, la descrip-

³⁸ Sobre la censura sefardí y las características de las aprobaciones, véase Den Boer (1995: 79-103, especialmente 81-82). Merece la pena destacar lo que dice este estudioso de su práctica censoria: «En cuanto a la "controversia em pró ó contra, das creencias que têm as nações entre as quais moramos e vivemos" de que nos hablan las decisiones relativas a la censura, no he encontrado ningún libro que nos parezca polémico. Hay un caso en el que podría pensarse en polémica religiosa, la traducción de Josefo Flavio: *Respuesta de Josefo contra Apión alexandrino* (1687); sin embargo, esta apología del judaísmo no contiene ningún ataque a la religión cristiana» (1995: 98).

ción de Fonseca como «insigne predicador, doctor y maestro en la primer cátedra de la Sagrada Theología» viste su judaísmo bajo un velo cristiano. Solo la fecha de la *Aprobación*, el 2 de junio, 5447, sitúa este libro en la historia moderna judía.

No he dicho nada del texto de ninguna de estas traducciones de Josefo. Huelga decir que el análisis textual tendrá un papel crucial en mi investigación futura. Para concluir, debería explicar que mi modelo conceptual se podría resumir acudiendo al cuento archiconocido de Jorge Luis Borges, *Pierre Menard, autor del Quijote*. Aquí se nos presenta a un insoportable y pedante escritor francés, Pierre Menard, que procura componer la obra maestra de Cervantes (re)produciéndola palabra por palabra sin copiar el original. Seguía siendo Pierre Menard, para llegar al *Quijote* a través de sus propias experiencias. Milagrosamente consigue escribir la novela (o quizá solo unos capítulos, no se sabe), y el narrador pronuncia que la segunda versión, idéntica al *Quijote* línea por línea, resulta superior. La razón es sencilla: las palabras de Cervantes han crecido con el tiempo, han adquirido complejas capas de significado, porque la historia las ha enriquecido y revitalizado. En el caso de Josefo, si tuviera que escoger solo una palabra a título de ejemplo, esa palabra sería *nación*. A mediados del Quinientos, Martín Nucio imprime en Amberes la versión castellana de *Las antigüedades* con el deseo de servir a «la nación española», de honrar su valor y logros. A finales del xvii, en la ciudad vecina de Ámsterdam, José Semah Arias recupera a «nosso famoso Iossepho» para honrar «nuestra nación», ya no como español, sino como uno de los *homens de la nação*, según el epíteto que se acuñaba para describir a los judíos portugueses y españoles que, como Josefo tras la destrucción de Jerusalén, vivieron en y entre las fronteras de naciones e imperios.

En resumidas cuentas, la edición de 1687, redactada en castellano y en portugués, ubicada temporalmente en los calendarios judíos y cristianos, editada en un formato íntimo y portátil, adaptada de un texto que llegaba a Ámsterdam desde Francia, es producto y símbolo de la movilidad del sujeto literario y del concepto del autor como objeto de apropiación. Pero nos enseña algo más. Las peripecias y transformaciones de Josefo nos enseñan que la bibliografía material participa en un drama aun más profundo:

La identidad cultural diaspórica nos enseña que las culturas no se conservan sin inmiscuirse con otras; las culturas, como las identidades, se rehacen continuamente. Si bien es cierto que esto es propio de todas las culturas,

la cultura diaspórica judía lo pone en evidencia de forma manifiesta por la imposibilidad de establecer una asociación natural entre este pueblo y un territorio particular, —de ahí la imposibilidad de ver la cultura judía como un fenómeno hermético, encerrado.³⁹

Referencias bibliográficas

- AVENOZA, Gemma (1999), «Datos sobre el códice M-54 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo de Santander: el *Yosifón* en romance», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 75, pp. 393-401.
- AVENOZA, Gemma, Meritxell SIMÓ y M. Lourdes SORIANO ROBLES (eds.) (2017), *Estudis sobre pragmàtica de la literatura medieval/Estudios sobre pragmática de la literatura medieval*, Valencia, Universitat de València.
- BARCLAY, J. M. G. (2005), «The Empire writes back: Josephan rhetoric in Flavian Rome», en Jonathan Edmondson et al. (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford, Oxford University Press, pp. 315-332.
- BODIAN, Miriam (1997), *Hebrews of the Portuguese nation: «Conversos» and community in early modern Amsterdam*, Bloomington, Indiana University Press.
- BOYARIN, Daniel, y Jonathan BOYARIN (1993), «Diaspora: generation and the ground of Jewish identity», *Critical Inquiry*, 19, 4, pp. 693-725.
- CARTAGENA, Alonso de (1992), *Alonso de Cartagena y el «Defensorium unitatis Christianae»*, trad. Guillermo Verdín-Díaz, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- CARDOSO, Isaac (1679), *Las excelencias de los hebreos*, Ámsterdam, David de Tartas.
- CHAPMAN, Honora Howell, y Zuleika RODGERS (eds.) (2016), *A companion to Josephus*, Chichester, Wiley Blackwell.
- DEN BOER, Harm (1995), *La literatura sefardí de Ámsterdam*, Alcalá de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes.
- DUNKELGRÜN, Theodor (2009), «“Neerlands Israel”: Political theology, Christian hebraism, biblical antiquarianism, and historical myth», en Laura Cruz y Willem Frijhoff (eds.), *Myth in history, history in myth*, Leiden, Brill, pp. 201-236.

39 «Diasporic cultural identity teaches us that cultures are not preserved by being protected from “mixing” but probably can only exist as a product of such mixing. Cultures, as well as identities, are constantly being remade. While this is true of all cultures, diasporic Jewish culture lays it bare because of the impossibility of a natural association between this people and a particular land—thus the impossibility of seeing Jewish culture as a self-enclosed, bounded phenomenon» (Boyarin y Boyarin, 1993: 721).

- DURÁN BARCELÓ, Javier (1993), «Alfonso de Palencia, traductor de Flavio Josefo», en Eufemio Lorenzo Sanz (ed.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*, II: *Lengua y literatura española e hispanoamericana*, Valladolid, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, pp. 27-34.
- FELDMAN, Louis H. (1984), *Josephus and modern scholarship (1937-1980)*, Berlín, W. de Gruyter.
- FELDMAN, Louis H. (1986), *Josephus: A supplementary bibliography*, Nueva York, Garland.
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio (1994), «José Semah Arias, traductor de Flavio Josefo», en Fernando Díaz Esteban (ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Madrid, Letrúmero, pp. 141-154.
- FOUCAULT, Michel (2014 [1969]), «¿Qué es un autor?», trad. Corina Yturbe, en Juan Zapata (ed.), *La invención del autor: nuevas aproximaciones al estudio sociológico y discursivo de la figura autorial*, Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 33-48.
- GÓMEZ MORENO, Ángel (1990), *El Prohemio e carta del marqués de Santillana y la teoría literaria del s. xv*, Barcelona, PPU.
- GOODMAN, Martin, y Joanna WEINBERG (eds.) (2016), «The early modern Josephus», *International Journal of the Classical Tradition*, 23, 3 (número especial).
- GRIFFIN, Clive (1991), *Los Cromberger: la historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y Méjico*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, Santiago (2017), «La reescritura de la historia del Segundo Templo en la Castilla del siglo xv: El *Yosippón* castellano como ejemplo de pragmática de la literatura medieval», en Gemma Avenoza, Meritxell Simó y M. Lourdes Soriano Robles (eds.), *Estudis sobre pragmàtica de la literatura medieval/ Estudios sobre pragmática de la literatura medieval*, Valencia, Universitat de València, pp. 183-200.
- HOOKE, David (2000), *The destruction of Jerusalem: Catalan and Castilian texts*, Londres, King's College London Centre for Late Antique and Medieval Studies.
- JOSEFO, Flavio (1492), *Guerra judaica con los libros contra Apión*, trad. Alfonso de Palencia, Sevilla, Menardo Ungut Alemán e Lançalao Polono Compañeros, en línea: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000176403&page=1>>.
- JOSEFO, Flavio (1532), *Josepho, De belo judaico: los siete libros que el auténtico historiador Flavio Josepho escriuió de la guerra que tuuieron los iudios con los romanos, y la destruycion de Jerusalem, hecha por Vespasiano y Tito*, Sevilla, Juan Cromberger. [2.ª edición: Sevilla, Juan Cromberger, 1536, en línea: <https://books.google.co.uk/books?id=Xm4udD7URxgC&pg=PT205&lpq=PT205&dq=Josepho+de+belo+judaico&source=bl&ots=v9Dh13iGhA&sig=zUJj42O_B2rLJhbvpmNksdqYcGl&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwibsbKgl7XdAhVGalAKHa7_Cn0Q6AEwCnoECAkQAQ#v=onepage&q=Josepho%20de%20belo%20judaico&f=false>].

- JOSEFO, Flavio (1554), *Los veynte libros de Flavio Josepho de las Antigüedades iudaycas, y su vida por el mismo escrita: con otro libro suyo del Imperio dela razon, enel qual trata del martyrio delos Machabeos*, trad. anónima, Amberes, Martín Nucio, en línea: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000118141&page=1>>.
- JOSEFO, Flavio (1557), *Los siete libros de Flavio Josefo: los quales contienen las Guerras de los Iudios, y la destrucion de Hierusalem y d'el templo traduzidos agora nueuamente segun la verdad de la historia*, trad. Juan Martín Cordero, Amberes, Martín Nucio, 1557, en línea: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000112040&page=1>>. [Otras ediciones: Perpiñán, en casa de B. Mas, 1608; Madrid, Juan de la Cuesta, 1616; Madrid, Gregorio Rodríguez, a costa de Gabriel de León, 1657; Madrid, en la Oficina de don Benito Cano, 1791].
- JOSEFO, Flavio (1667), *Histoire des Juifs, sous le titre de Antiquitez iudaiques traduite sur l'original grec revue sur divers manuscrits. Par Monsieur Arnauld d'Andilly* (vols. 1-4); *Histoire de la guerre des Juifs contre les Romains. Response à Appion. Martyre des Machabées. Par F. Joseph, et sa vie écrite par luy-mesme: avec ce que Philon a escrit de son ambassade vers l'empereur Caius Caligula. Traduit du Grec par monsieur Arnauld d'Andilly*, vol. 5, París, Pierre le Petit. [La edición completa de 1676, en línea: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000038586&page=1>>].
- JOSEFO, Flavio (1681), *Histoire des Juifs, sous le titre de Antiquitez ... Par Monsieur Arnauld d'Andilly*, Ámsterdam, Chez la Veuve Schippers et Henry Wetstein, en línea: <<http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=439538>>.
- JOSEFO, Flavio (1687), *Respuesta de Josepho contra Apión Alexandrino. Traduzida por el capitán Joseph Semah Arias*, Ámsterdam, en Casa de David Tartas, en línea: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000115888&page=1>>.
- KAPLAN, Yosef (1989), *From Christianity to Judaism: The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, The Littman Library/Oxford University Press.
- LEWIN, Boleslao (1967), *La Inquisición en México: impresionantes relatos del siglo XVII*, Puebla, José Cajica.
- LEWIN, Boleslao (1971), *La Inquisición en México: racismo inquisitorial (el singular caso de María de Zárate)*, Puebla, J. M. Cajica.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa (1959), «Josefo en la General estoria», en Frank Pierce (ed.), *Hispanic studies in honour of I. González Llubera*, Oxford, Dolphin Books, pp. 163-181.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa (1972 [1943]), *Jerusalén: el tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

- MALKIEL, Yacov (1968-1969), «El libro infinito de María Rosa Lida de Malkiel: Josefo y su influencia en la literatura española», *Filología*, 13, pp. 205-226.
- MARTÍNEZ DE BUJANDA, Jesús (1984-1996), *Index des livres interdits*, Sherbrooke/Ginebra/Droz, Centre d'Études de la Renaissance/Éditions de l'Université de Sherbrooke, 10 vols.
- MASON, Steven N. (2003), «Flavius Josephus in Flavian Rome: Reading on and between the lines», en Anthony J. Boyle y William J. Dominik (eds.), *Flavian Rome: Culture, image, text*, Leiden, Brill, pp. 559-589.
- MÉCHOULAN, Henry (1998), «The importance of hispanicity in Jewish orthodoxy and heterodoxy in seventeenth-century Amsterdam», en Bernard Dov Cooperman (ed.), *In Iberia and beyond: Hispanic Jews between cultures. Proceedings of a symposium to mark the 500th anniversary of the expulsion of Spanish Jewry*, Newark/Londres, University of Delaware Press/Associated University Presses, pp. 353-372.
- MELAMMED, Renée Levine (2004), *A question of identity: Iberian Conversos in historical perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- NELSON, Eric (2011), *The Hebrew Republic: Jewish sources and the transformation of European political thought*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- PERRY, T. A. (1987), *The Moral proverbs of Santob de Carrión: Jewish wisdom in Christian Spain*, Princeton, Princeton University Press.
- POLLARD, Richard Matthew (2015), «The *De excidio* of "Hegesippus" and the reception of Josephus in the Early Middle Ages», *Viator*, 46, 2, pp. 65-100.
- RAJAK, Tessa (2002), *Josephus: The historian and his society*, 2.^a ed. revisada, Londres, Duckworth.
- RAY, Jonathan (2012), *After Expulsion: 1492 and the making of Sephardic Jewry*, Nueva York, New York University Press.
- RIERA I SANS, Jaume (1987), «Presència de Josefus a les lletres catalanes medievals», en *Studia in honorem Prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, II, pp. 179-220.
- ROSENSTOCK, Bruce (2002), *New men: Conversos, Christian theology, and society in fifteenth-century Castile*, Londres, Queen Mary, University of London. Department of Hispanic Studies (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 39).
- RUDERMAN, David B. (2010), «Jews on the move», en David B. Ruderman, *Early modern Jewry: A new cultural history*, Princeton, Princeton University Press, pp. 23-55.
- SANTILLANA, Marqués de (Íñigo López de Mendoza) (2002), *Obras completas*, ed. Ángel Gómez Moreno y Maxim y P. A. M. Kerkhof, Madrid, Fundación José Antonio de Castro.

- SANTOB DE CARRIÓN (1986), *Proverbios morales*, ed. Theodore A. Perry, Madison, HSMS.
- SCHATZ, Andrea (ed.) (2019), *Josephus in modern Jewish culture*, Leiden, Brill.
- SCHRECKENBERG, Heinz (1968), *Bibliographie zu Flavius Josephus*, Leiden, Brill.
- SCHRECKENBERG, Heinz (1972), *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden, Brill.
- SCHRECKENBERG, Heinz (1977), *Rezeptionsgeschichte und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leiden, Brill.
- SCHRECKENBERG, Heinz (1979), *Bibliographie zu Flavius Josephus. Supplementband mit Gesamtregister*, Leiden, Brill.
- SCHRECKENBERG, Heinz (1992), «Josephus in early Christian literature and medieval Christian art», en Heinz Schreckenberg y Kurt Schubert, *Jewish historiography and iconography in early and medieval Christianity*, Assen / Mineápolis, Van Gorcum / Fortress Press, pp. 1-138.
- SELKE, Angela (1974), «Flavius Josephus among the *chuetas* of Mallorca», *Romanic Philology*, 28, pp. 34-35.
- SELKE, Angela (1980), *Vida y muerte de los chuetas de Mallorca*, 2.^a ed., Madrid, Taurus. [Título original: *Los chuetas y la inquisición: vida y muerte en el ghetto de Mallorca*, Madrid, Taurus, 1972].
- SMITH, Pauline (1999), «The reception and influence of Josephus's *Jewish War* in the late French Renaissance with special reference to the *Satyre Menippée*», *Renaissance Studies*, 13, pp. 173-191.
- STOCK, Brian (1983), *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton, Princeton University Press.
- STOCK, Brian (1990), *Listening for the text: On the uses of the past*, Baltimore, Johns Hopkins University.
- SUEIRO PENA, María del M. (2000), «Las dos lecturas de Josefo en la España Medieval: la *Guerra judaica* de Alfonso de Palencia y el *Yosifón* en romance», en Margarita Freixas y Silvia Iriso (eds.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 22-26 de septiembre de 1999)*, Santander, Asociación Hispánica de Cultura medieval, II, pp. 1677-1691.
- USQUE, Samuel (1964), *Consolation for the tribulations of Israel (Consolaçam ás tribulaçoens de Israel)*, trad. Martin A. Cohen, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America.
- WACHTEL, Nathan (2013), *The faith of remembrance: Marrano labyrinths*, Filadelfia, Pennsylvania University Press. [Original francés, *La Foi du souvenir: labyrinthes marranes*, 2001].

- WACKS, David A. (2015), *Double diaspora in Sephardic literature: Jewish cultural production before and after 1492*, Bloomington/Indianápolis, Indiana University Press.
- WEINBERG, Joanna (2016), «Early modern Jewish readers of Josephus», «*The early modern Josephus*», *International Journal of the Classical Tradition*, 23, 3, pp. 275-289.
- WEISS, Julian (1990), *The poet's art: Literary theory in Castile, c. 1400-1460*, Oxford, The Society for the Study of Medieval Languages and Literature (Medium Aevum Monographs [nueva serie], 14).
- WEISS, Julian (2010), «Between the censor and the critic: Reading the vernacular classic in early modern Spain», en María José Vega, Julian Weiss y Cesc Esteve (eds.), *Reading and censorship in early modern Europe: Barcelona 11-13 de diciembre de 2007*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona (Studia Aurea Monográfica, 2), pp. 93-112.
- WEISS, Julian (2016), «Josephus, 1492», *International Journal of the Classical Tradition*, «*The early modern Josephus*», 23, 3 (número especial), pp. 180-195.
- WHEALEY, Alice (2003), *Josephus on Jesus: «The Testimonium flavianum» controversy from Late Antiquity to modern times*, Nueva York, Peter Lang.

EL SUJETO LITERARIO Y EL ARTE DEL RETRATO EN EL SIGLO XVII

Anne Cayuela
Université Grenoble-Alpes ILCEA4

Quisiera abordar la importancia de la imagen en la consolidación del concepto moderno de autor y analizar cómo el autor se descubre, se revela y se enuncia ante el lector en el libro impreso del siglo XVII, ya sea con imágenes, ya sea con palabras. En efecto, veré como esta puesta en escena del autor se inscribe en las estructuras simbólicas del campo literario. Como subraya Roger Chartier,

Le portrait d'auteur, qui rend immédiatement visible l'assignation du texte à un moi singulier, est fréquent dans le livre imprimé. Que l'image dote l'auteur des attributs réels ou symboliques de son art, qu'elle héroïse à l'antique ou le présente «au vif», en son naturel, sa fonction est identique: constituer l'écriture comme l'expression d'une individualité qui fonde l'authenticité de l'œuvre (Chartier, 1992: 60).

Prolongaré esta reflexión sobre el retrato de autor a la luz del concepto de enunciación editorial como elaboración plural del objeto textual (Souchier, 1998: 141). La inclusión de un retrato de autor en las ediciones del XVII remite a esta instancia enunciativa compleja y múltiple, y mi análisis no pretende sino volver sobre unos retratos muy conocidos para intentar acercarme a la esencia del sujeto literario y a las estrategias de configuración autorial.

El retrato forja y sella la identidad del autor en una sutil combinación o entrelazamiento de trazos y líneas, palabras y citas propias y ajenas. Mi intención en este artículo será volver sobre algunos aspectos poco estu-