

EL YOSIPPON CASTELLANO DEL MS. M-54 DE LA BIBLIOTECA MENÉNDEZ PELAYO. MODELOS DE LECTURA Y PROBLEMAS TEXTUALES¹

SANTIAGO GUTIÉRREZ GARCÍA
Universidade de Santiago de Compostela
santiago.gutierrez@usc.es
ORCID: 0000-0001-6005-9248

RESUMEN

El *Yosippon* castellano conservado en el ms. M-54 constituye un testimonio acerca de cómo se difundían y se interpretaban los textos judíos en la península ibérica durante la segunda mitad del siglo XV. La traducción desde la lengua hebrea original al castellano supuso no sólo una adaptación lingüística, sino también cultural, que implicó asimismo un proceso de modificación textual. El presente trabajo analiza diversos pasajes en que se refleja esa adaptación del texto al nuevo modo de lectura. A través de ellos se observarán incomprensiones o modificaciones deliberadas a un nuevo contexto ideológico.

PALABRAS CLAVE: traducciones, Sefer Yosippon, judíos, siglo XV, historiografía.

THE CASTILIAN YOSIPPON OF MS. M-54 OF THE MENÉNDEZ PELAYO LIBRARY. READING MODELS AND TEXTUAL PROBLEMS

ABSTRACT

The Castilian *Yosippon* preserved in the ms. M-54 is a witness about how Jewish texts were diffused and understood in the Iberian Peninsula during the second half of the 15th century. Translating this text from Hebrew into Castilian supposed not only a linguistic adaptation, but also a cultural adjustment that implied a process of textual change. This paper analyses several passages which reflects the adaptation of the text to a new way of reading. Through them it will be appreciated misunderstandings or deliberated adaptations to a new ideological context.

KEYWORDS: translations, Sefer Yosippon, Jews, 15th century, historiography.

EL YOSIPPON EN CASTELLÀ DEL MS. M-54 DE LA BIBLIOTECA MENÉNDEZ PELAYO. MODELS DE LECTURA I PROBLEMES TEXTUALS

RESUM

El *Yosippon* en castellà conservat al ms. M-54 constitueix un testimoni sobre la difusió i sobre la interpretació dels textos jueus a la península ibèrica durant la segona meitat del segle XV. La traducció des de la llengua hebrea original a castellà va suposar no només una adaptació lingüística, sinó també cultural, que va implicar també un procés de modificació textual. El present treball analitza diversos passatges en què es reflecteix aquesta adaptació del text al nou mode de lectura. S'hi observaran incomprensions o modificacions deliberades a un nou context ideològic.

PARAULES CLAU: traduccions, Sefer Yosippon, jueus, segle XV, historiografia.

¹ Esta investigación se ha desarrollado en el seno del proyecto d'I+D+i PID2020-113752GB-I00, financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/.

El relato conocido como *Sefer Yosippon* resulta una de las obras fundamentales para comprender la historiografía hebrea durante la Edad Media y los siglos posteriores, lo que no impide que plantee en sí una llamativa paradoja. A pesar de que debió de gozar de una amplia popularidad entre las comunidades judías y entre ciertos sectores letrados del mundo cristiano, según demuestra la amplia e intrincada tradición textual conservada, el relato ha merecido, quizá por las dificultades inherentes a esa misma complejidad, una atención comparativamente menor por parte de los estudiosos (Feldman 1984: 57-58). De hecho, aún no se ha explorado convenientemente la red de relaciones que une sus diversos testimonios, que se han intentado agrupar en torno a tres redacciones que se irían sucediendo entre los siglos X, XII y XIV y de las que, se supone, derivarían no sólo las versiones manuscritas posteriores, sino las ediciones impresas de los siglos XVI en adelante. Entre estas últimas estaría la que entre 1476-1480 publicó en Mantua Abraham Conat, perteneciente a la segunda redacción, que sirvió a David Flusser como base para su edición de 1981. La propuesta de este estudioso, aunque constituye acaso el más sólido intento de fijar un texto crítico de la obra, ha merecido en los últimos años algunas matizaciones, ante las nuevas aportaciones realizadas por la crítica, lo que da idea de las amplias incertidumbres que aún rodean a esta crónica (Zeldes 2020: 119).

Precisamente por la aceptación de la que gozó, el *Sefer Yosippon* asumió funciones que trascendían su condición historiográfica. Su relato se utilizó para la polémica religiosa, en especial en la confrontación que durante la Edad Media mantuvieron el judaísmo y el cristianismo; también proveyó de justificación histórica a ciertas prácticas y tradiciones judías (como la posibilidad de combatir en sábado, que se atribuía a una decisión adoptada por Matatías Macabeo), u ofrecía a sus lectores narraciones legendarias, ejemplos de edificación moral y, sobre todo, un relato coherente de los hechos acaecidos durante el período del Segundo Templo, entre los siglos VI a. C. y I d. C.² Esa confluencia de intereses movió asimismo a sus lectores cristianos y, en concreto, a aquellos que se interesaron por dicha obra en la Península Ibérica tardomedieval. Es así que las postrimerías medievales, tan sensibilizadas por la pérdida de Constantinopla, por el ambiente de milenarismo profético, que hacía de la Ciudad Santa el centro del drama final de la Humanidad, o, en fin, por la creciente tensión que suscitaba la cuestión judía, contemplaron una proliferación de relatos sobre esta temática, entre los que debían incluirse el *Yosippon*, pero también las traducciones de Flavio Josefo –como la *Guerra judaica* de Alfonso de Palencia (1492)– o las diversas versiones sobre la leyenda de Vespasiano, que circularían ampliamente aún durante el siglo XVI, hasta que fueron incluidas en el índice de libros prohibidos

² Esa multiplicidad de lecturas es una de las ideas centrales de Zeldes (2020), la más reciente de las no muy abundantes monografías realizadas hasta la fecha, que intenta ofrecer un estudio comprensivo del *Sefer Yosippon* y de su complejidad.

de 1559, junto con las traducciones en vernáculo de las *Antigüedades judías* (Ferrer Gimeno 2011).

En las páginas que siguen se esbozan algunos rasgos que particularizan el romanceamiento castellano de la obra, contenido en el ms. M-54 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, el cual se data en la segunda mitad del siglo XV. Con dicho análisis se busca revelar algunas de las estrategias utilizadas en la elaboración del texto hispánico, por medio de las que se buscó la adaptación de la obra a las expectativas de un nuevo público lector, que se adscribiría a los círculos caballerescos cuatrocentistas, cuyos miembros estaban dotados de una formación letrada y se interesaban por la lectura de obras historiográficas. Para este fin me basaré en el estudio comparado de una serie de pasajes extraídos del texto castellano y de otras traducciones que han resultado útiles para la preparación de la edición crítica de aquél, a saber, la traducción latina de Sebastian Munster, aparecida en Basilea (1541), la edición hebrea, con traducción latina, de Johann Friedrich Breithaupt (Gotha, 1707), y la versión que Abraham Asá publicó en Constantinopla en 1753, que constituía la primera traslación de la obra al ladino,³ además de consultar las *Antigüedades judías* y la *Guerra judía* de Flavo Josefo. Los seleccionados son pasajes en los que sale a la luz cómo el texto se somete a un tratamiento orientado ideológicamente o, cuando menos, pasajes en los que se observa la singularidad de la versión ibérica en el seno de la tradición textual de la obra.

Algunas de las reelaboraciones más evidentes del texto hispano se deben a que se trataría de una traducción destinada a un público en ocasiones ajeno a los datos que en ella se exponen, algo especialmente apremiante en un relato tan denso como el presente, en el que abundan no sólo las referencias históricas, sino también a la cultura hebrea. Es lo que revela la presencia de ciertos incisos, que, al modo de breves explicaciones, completan el contenido o aclaran el significado de alguna alusión. Por ejemplo, se puede recordar la que contiene el final del capítulo 10, cuando se relata la muerte de Matatías, padre de los cinco hermanos Macabeos y primer cabecilla de la sublevación contra el poder seléucida. Tras una alocución que este personaje dirige a sus hijos, en la que nombra a Judas como su sucesor, el texto concluye:

"& murio Matatias con muy grand nonbradia, onbre de grand fuerça e esfuerço, vencedor de batallas. Este fue el primero de los judios que ovo batalla en sabado" (f. 17vb).

³ Sobre esta última edición y las posteriores versiones ladinas, véase Orfali (2016). La edición crítica del *Yosippon* castellano, aún inédita, es un trabajo que aparecerá a nombre mío y de Gemma Avenoz y que será el fruto de una larga colaboración comenzada con la propia identificación del texto como un romanceamiento del *Yosippon*. Véase, por ejemplo, Gurruchaga Sánchez (1999) para una descripción codicológica del ms. M-54, en la que todavía se identificaba el texto con una versión de las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo.

La noticia puede parecer intrascendente, pero no lo es. Debido a que, en esta altura del relato, el reelaborador castellano lleva a cabo un resumen apresurado del texto, ha pasado por alto un episodio previo en el que Matatías, después de que los seléucidas atacasen a los judíos en sábado y los masacrasen, decidía no cumplir el precepto del Sabbath siempre que lo exigiesen las necesidades de la guerra.⁴ Se trata de una de las grandes novedades que introdujo el período macabeo en la Ley israelita y, como destaca Bowman (1995), uno de los aspectos por el cual las comunidades judías de los siglos posteriores valoraron el *Sefer Yosippon*, puesto que era el texto que legitimaba dicha excepción, perpetuada hasta la actualidad. Las otras versiones de la obra relataban oportunamente el enfrentamiento armado que había justificado la decisión de Matatías de saltarse el precepto e instituir dicha costumbre, por lo que, al narrar la muerte del líder macabeo, no se veían obligadas a añadir esa aclaración postrera;⁵ la versión hispana no podía pasar por alto un dato tan relevante y hubo de incluirlo, aunque fuese al modo de una apostilla, como colofón al capítulo 10.

Una glosa similar se localiza en el capítulo 6, en el que se narra el prodigio que acaeció al gobernador seléucida de Celesiria, Polonios –es decir Apolonio–, cuando intentó saquear el tesoro del Templo. Al penetrar en el recinto sagrado, unos seres sobrenaturales se arrojaron sobre él, lo atacaron furiosamente e impidieron el robo, tras lo cual fue evacuado malherido. El texto castellano relata así esta última escena:

“alço sus ojos e vio vn onbre muy themeroso de mirar vestido de vestimentas que paresçian de fuego e vna espada ensu mano que paresçie flama e cauallero sobre vn cauallo e venian conel dos omes en sus manos vnos açotes con plomo enlos cabos delas correas e parose çerca de polonios e mando a los onbres que lo feriesen conlos açotes enlas espaldas e en los pechos fasta que moriese e desque quedo por muerto venieronse los saçerdotes e sacaronlo fuera e dieronlo a sus onbres por que non enconase el palacio los quales lo tomaron e lo lleuaron asu tienda e echaronlo sobre su lecho” (f. 12vb).

El pasaje no se inspiraba en Josefo, sino en 2 Mac 3, 23-29, en donde el protagonista recibe el nombre de Heliodoro, tal y como recoge Munster⁶ y

⁴ Esta decisión se recoge en 1 Mac 2, 39-41. Véase un balance sobre esta decisión en Tonstad (2016).

⁵ Compruébese cómo los pasajes de las otras ediciones reflejan dicha divergencia: Munster 1541: V, 9, 47: "Cumque desineret precipere filiis suis appositus est ad populos suos"; Breithaupt 1707: III, 9, 201: "Mattathias autem, Sacerdos, cum hæc filiis suis præcepta dedisset, exspirans diem obiit supremum ad populum suum collectus est"; Lazar 2000: 20, 158: "Y como cunplió Matityāhu por encomendar a sus ijos, y tranciose y fue apañado a su puevlo, *zeķer şaddīq li-brākāh*".

⁶ Munster 1541: III, 1, 37: "Stantes ergo duo iuuenes illi iuxta Eliodorum, unus ab isto & alter ab alio latere, flagellabant eum absque ulla miseratione, ut etiam loqui non posset, constitutus inter mortem & uitam. Et accurrentes pueri sacerdotum, leuabat eum in humeros suos &

Breithaupt,⁷ aunque no Asá,⁸ quien coincide en este aspecto con la redacción hispana. Pero, más allá del cambio de nombre, quisiera llamar la atención acerca de la explicación que introduce el texto castellano, con la que se justifica la decisión de retirar del Templo al moribundo Apolonio, ya que aduce una causa que no se encuentra ni en las otras versiones de la obra, ni en la fuente bíblica – tampoco en los testimonios bíblicos en castellano conservados–⁹, entre ellos la traducción contenida en la *General estoria*.¹⁰

Las razones que movían a los sacerdotes para el traslado urgente de Apolonio se remontan a las prescripciones sobre la impureza, que desde la época del Segundo Templo habían adquirido creciente importancia en el judaísmo y que identificaban en los cadáveres una de las fuentes principales de contaminación. Nm 19, 11-22 enumeraba una serie de obligaciones e interdicciones que afectaban a todo aquel que tocara un cuerpo muerto, sobre quien recaía de inmediato una mancha que sólo el agua lustral podía limpiar (Sanders 1992: 217-219). La presencia de un cadáver en el Templo resultaba, por tanto, incompatible con el carácter sagrado del dicho recinto, por lo que, ante la aparente inminencia de la muerte de Apolonio, su permanencia en dicho lugar constituía una amenaza de corrupción. La aclaración parece obvia en un contexto judío, pero quizá no lo parecería tanto si los destinatarios del texto pertenecían a otra cultura, cercana, pero ajena, como era la cristiana. De ahí que ese inciso que

efferebant extra sanctasanctorum, tradideruntque eum satellitibus eius. Et cum ab eis portatus fuisse in tabernaculum suum, cecidit super lectum iacuitque mutus..."

⁷ Breithaupt 1707: III, 1, 170-171: "is vero, qui equo insidebat, duobus juvenibus, qui linteis induti erant vestibus ac flagra manibus gestabant, præcipiebat, ut continuis verberibus hostem cæderent: hi itque dictator audientes alter ab hoc, alter ab isto latere Heliodorum sine ulla commiseratione flagellis adeo vehementer precutiebant, donec ipse attonitus, absque ulla voce ac semimortuus relinqueretur; quo facto juniores sacerdotum accedentes humeris suis impositum Templo exportabant & in tabernaculum ad suos deferebant, ubi supra lectum procidens mutus jacebat".

⁸ Lazar 2000: 16, 134: "Y diño dito varon a dos mancevos que eran con él, vestidos de linos y en sus manos asotes: Erildo y llagaldo a este enemigo! Y irieron a Eliodorus con las asotes de aqui y de aqui erida grande si piadad, y amudecióse y quedó medio muerto y lo deşaron. Y allegaronse mancevos de los *kohānim* y lo cargaron sobre sus ombros, y lo sacaron de el *bēyt ha-midqāš* y lo dieron a sus varones".

⁹ Según consigna la consulta a la web *bibliamedieval.es* [Consulta: 5 enero 2022] (Enrique-Arias, Pueyo Mena 2008).

¹⁰ Alfonso X, *General estoria V. Escorial: Monasterio I.I.2*, f. 125rb, en Gago Jover, Kasten, Nitti, Jonxis-Henkeman (2011), en línea [Consulta: 5 enero 2022]: "Et parescieron con el otros dos mancebos muy fermosos de uirtud muy buenos de gloria & de muy fermosa uestidura & muy bien uestidos & mucho onrrados que se pararon otrosi a eliodoro aderredor quel firien yl dauan muchos açotes que non quedauan. Heliodoro cayo adesora en tierra & cego que sele fizó noche. Et tomaron le priuado dalli como en rrobo. & pusieron le en vna siella que era fecha para esto & echaron le fuera. Et a este que entrara en el logar del thesoro con muchos cateros & muchos peones armados leuauan le en ella ayudandol la uirtud de dios que se daua por manjfiesto & por connoşcido en este fecho. Et el otrosi por la uirtud de dios yazie mudo & tolljdo sin toda esperança de salut".

introduce la versión castellana pueda interpretarse como una concesión hecha en aras de una más completa comprensión de la obra y sus entresijos ideológicos.

La resolución del episodio, por contra, coincide en todas las versiones de *Yosippon* frente al relato bíblico: los hombres de Apolonio / Heliodoro acuden a Onías, el Sumo Sacerdote, para que ruegue por la salvación de su señor, quien finalmente sobrevivirá una vez aprendida la lección. En 2 Mac era el propio Onías quien decidía impetrar por la vida del gobernador, ante el temor de que el rey Antígono responsabilizase a los judíos del ataque a Heliodoro y tomase represalias contra ellos. El detalle acaso transmitía una imagen de subordinación y acatamiento al poder extranjero, que no resultaba aceptable por los reelaboradores de *Yosippon*, poco dispuestos a hacer concesiones a los adversarios del pueblo elegido.

Aunque no referido a un detalle de la cultura hebraica, se puede poner un último ejemplo de esos incisos explicativos que particularizan el texto del manuscrito de Santander. Esta tercera aclaración se encuentra en el capítulo 45; mientras se narra el asalto al Templo, que dirigió Pompeyo en el año 63 a. C., se enumeran a los primeros atacantes del ejército romano que irrumpieron en el santuario: "& los primeros *que* sobieron fue fausto cornebio fijo de silla que avia seydo vn grand *consul* de Roma" (f. 45rb).

La puntualización de que Lucio Cornelio Sila, el célebre político y dictador romano, fue el padre de Fausto Cornelio se encuentra en Munster (1541: IV, 23, 97: "& apertis interioribus templi, ascendit in primis Cornelius & Faustus filii Syllæ"), la única edición que menciona a ese personaje, pero no en Breithaupt (1707: IV, 23, 333: "primus in turrim ascendit Cornelius ac post ipsum Futius ac Faustus Fabiusque cum maxima militum Pompejanorum manu"), ni en Asá (Lazar 2000: 39, 258: "y suvió en la torre del *hēkāl*; primero Cornelius, y despues Porius y Pavius, y con baraganes munchos con sus espadas en sus manos"). El valor de un ejemplo como este residiría en que muestra el tipo de público implícito al que iría dirigido el texto y las expectativas sobre las que construía su perfil de lectura, basado en la recepción y el conocimiento de las historias de la Antigüedad grecolatina.

No obstante los intentos por facilitar la tarea de lectura, que menudean a lo largo del texto, a veces la distancia cultural era demasiado grande como para que el propio reelaborador estuviese en condiciones de orientar con acierto a sus lectores. Esto es lo que sucede en un pasaje del capítulo 32, en que se describe el ritual de la fiesta de Sukkōt o de los Tabernáculos, que el texto denomina de las Cabañuelas, y la agresión que durante el mismo sufrió Alejandro Janeo:

"& porque era la fiesta delas cabanuelas tornose muy alegre e con grand onrra para la cibdat de Jehrusalem a fazer sus oraçiones & sus pregarias que el era el saçerdote mayor & enel dia delos Ramos era costunbre en aquel tiempo que c[ad]a vno daua asu conp[añ]ero conel Ramo de salz[e] que tenia enla mano & echauale la toronja esto se vsaua fazer de mucha alegria &

leuantose vno de aquellos mayores del pueblo & ferio al Rey con vn Ramo de salze e echole la toronja. & ensanaronse los mayores & dixieron menospreçiate al Rey enlo feryr con Ramos e toronja El cual les Respondio non es menospreçio antes es juego & alegria & vso entre nos otros sobre lo cual Recreçieron entre ellos muchas palabras fasta que se desonrraron los vnos a los otros & denostaron al Rey, por que non se sentia desta cosa & dixieronle fijo de mala, porlo qual se ensañó el Rey mucho & quito su mano de sobre la ara" (ff. 35rb-va).

La fiesta de Sukkōt se desarrollaba entre los días 15 y 22 del mes de Tishrei, el séptimo mes del calendario bíblico, correspondiente al comienzo del otoño, entre finales de septiembre y comienzos de octubre del calendario gregoriano. El primer día de las celebraciones se acudía al Templo portando ramos de cuatro especies vegetales -de palma o *lulav*, de mirto, de sauce, además de un cidro o toronja-, según las indicaciones contenidas en Lev 23, 40-41.

En calidad de Sumo Sacerdote, Alejandro Janeo debía acceder ese día al altar del Templo y ofrecer un sacrificio, pero cuando se disponía a hacerlo, la multitud le agredió sirviéndose de los ramos ceremoniales. No obstante, y contra la explicación que ofrece el texto castellano, los asistentes no usaban los ramos para golpearse entre sí, sino que los agitaban en movimientos de arriba a abajo en dirección a los cuatro puntos cardinales, mientras se recitaba la oración de alabanza (o *hallel*) que se encuentra en Sal 113-118 y se danzaba al son de la música. De hecho, las otras versiones, aunque no describen con precisión esta ceremonia, sí que se muestran acertadas al describir el regocijo que reinaba entre los participantes, y Asá incluso menciona los bailes que se llevaban a cabo: "Y fue la pascua de *Sukkōt*, y suvió el rey a la ara commo juicio de los *kohānīm*, y enpeçaron los *hakāmīm* por bailar con los *lulābīm* y *etrōgīm* con alegria y con plazer de coraçon commo el juicio" (Lazar 2000: 33, 228).¹¹

Ajeno al significado del ritual judío, la versión castellana convirtió el acto de sacudir los ramos en un gesto ambiguo que, con el paso de las bromas a las veras, propició la agresión a Alejandro. Éste en realidad no fue golpeado con los ramos, sino que, como corrobora Josefo (*Ant.*XIII, 372), recibió una lluvia de toronjas arrojadas a guisa de proyectiles, al tiempo que era insultado –"fijo de mala", en la versión hispana. El motivo del ataque era que se consideraba a Alejandro indigno del Sumo Sacerdocio, porque corría el rumor, que Josefo desmiente (*Ant.* XIII, 292), de que su abuela, madre de Juan Hircano y esposa de Simón Macabeo, había sufrido cautiverio y torturas bajo el poder de Antíoco

¹¹ He aquí el texto de las otras versiones. Munster 1541: IV, 11, 82: "Factumque est deinde in solennitate tabernaculorum, ut ascenderet rex ad altare iuxta morem sacerdotum, & inciperent Pharisæi, qui & sapientes, ludere cum pomis citreis & surculis palmarum, corde læto & iucundo. Nam mos erat ludæis, ludere cum fructu arboris amcenissimæ & cum palmis"; Breithaupt 1707: IV, 11, 291: "accidit autem, cum festum esset tabernaculorum, ut rex pro more Sacerdotum ad altare ascenderet, & Pharisæi, sapientes illi, pomis citreis, palmarum ramusculis, virgis ac frondibus læto hilarique animo ludere inciperent, (is enim Judæorum mos fuit, ut in sexto tabernaculorum fructu arboris decoræ ac frondibus palmarum luderent)".

Epífanos y sobre ella pesaba la sombra de la deshonra y la impureza, que heredaban sus descendientes. Los preceptos de Lev 21, 11-15, que regulaban el Sumo Sacerdocio, advertían acerca de este particular: "*Virginem ducet uxorem: viduam autem et repudiatam, et sordidam atque meretricem non accipiet, sed puellam de populo suo: ne commisceat stirpem generis sui vulgo gentis suae*", dando por sentado que toda cautiva estaba a merced de su señor, también en lo referido a las relaciones sexuales (Jeremias 1985: 175-176). La misma acusación la habían dirigido los fariseos contra Juan Hircano, padre de Alejandro.

Por otro lado, la tradición posterior habla de un episodio similar, en el que un sacerdote inferior, que según el *Talmud* de Babilonia era un saduceo y de acuerdo con la *Tosefta* pertenecía al poderoso, pero advenedizo, linaje de los Boetos,¹² fue atacado de idéntica manera por realizar mal el rito de derramar el agua en las libaciones matutinas del Sukkōt. La razón estaría en que los saduceos no reconocían la validez de esa ceremonia, porque no se encontraba en la Biblia, de ahí que el sacerdote en cuestión arrojase el agua sobre sus pies y no sobre el altar. El gesto fue considerado impío por los fariseos, lo que explica la agresión (Jeremias 1985: 181, nota 10). Sanders (1992: 512, nota 49; vid. asimismo Schürer 1985: I, 295) indica que dicha tradición se aplicaría a un Sumo Sacerdote saduceo, de nombre Hircano, por lo que no habría resultado difícil que la figura de Alejandro Janeo acabase asociada a un suceso análogo. Sea como fuere, quizá el tipo de ofensa que sufrió este último durante la ofrenda del Sukkōt, unido a un conocimiento deficiente de la función de los ramos durante la fiesta, favorecieron que la versión ibérica del *Yosippon* reconfigurase todo el episodio, buscando su explicación en la agresión física a su protagonista, más que en su condición impura, que, por lo demás, obligaba a una explicación específica y más compleja desde el punto de vista doctrinal.

Sin embargo, y aun cuando en un pasaje como el anterior se observa un alejamiento de los referentes culturales del texto de origen, uno de los aspectos más interesantes de la redacción castellana reside en que en otras ocasiones se mantiene incluso más cercana a los mismos que otras versiones de la obra, con el consiguiente reflejo en el plano textual. Es lo que sucede en un episodio, algo posterior al que se acaba de ver, del capítulo 34, que también protagoniza Alejandro Janeo. En este caso se relata la represión que siguió a la ruptura de hostilidades entre el monarca judío y los fariseos, quienes, después de haberse sublevado, buscaron refugio en una ciudad llamada Bedsemas:¹³

¹² Se trataba de una de las familias que se elevó a la dignidad del Sumo Sacerdocio gracias al poder de Herodes (Goodman 1897: 42).

¹³ Se trata de una localidad de dudosa identificación, a la que Josefo denomina Betomis (*Ant.* XIII, 380) o Bedmeselis (*Bell.* I, 96). Schürer (1985: I, 296), aventura que dicho topónimo remonta a una posible forma Bemelquis (Bet ha-Melek) y recuerda que Betomis / Bedmeselis se suele identificar con Misilye, población a unas diez millas al nordeste de Samaria.

“e tomo delos mayores ochocientos onbres e traxolos presos a jehrusalem & dende los leuo a vn lugar alto donde avia vn pozo E alli mando colgar aquellos ochocientos onbres & por tanto lo llamaron alexandre taquiras ella es vna fea palabra” (ff. 36rb-va).

Al margen de que este pasaje concluye con otra de esas glosas con que se adorna la versión hispánica, llama la atención el apelativo que se ganó Alejandro por su crueldad. Las otras versiones ofrecen al respecto lecturas dispares.¹⁴ Mientras que Munster lo interpreta como “*crucida*” (el crucificador), Asá traduce dicho vocablo por “*el alanceador*” y Breithaupt reúne ambas opciones, ya que, si bien lo denomina “*transfossorem*”, es decir, *el traspasador*, aproximándose así a lo que propone Asá, también alude a la crucifixión a la que Alejandro habría sometido a sus opositores. Ahora bien, la explicación a dicho epíteto que ofrece Josefo se aparta de las que se encuentran en *Yosippon*. Según se aclara en las *Antigüedades* (XIII, 383), por su salvajismo los judíos llamaron a Alejandro el Tracio (Θρακιδαν). Esto se debería a que los naturales de Tracia eran célebres en el mundo helenístico por su condición bárbara, lo que hacía de ellos tropas mercenarias muy apreciadas. Joshua Efron (1987: 171, nota 124) advierte de que dicho calificativo no estaría enraizado entre los hebreos y de que su origen sería helenístico; no obstante lo cual, y a través del testimonio de Nicolás de Damasco, se sabe que, si bien no está documentada la presencia de tracios en el ejército de Alejandro, sí que consta que Herodes contó con contingentes seléucidas que incluían combatientes de esa procedencia.

Con todo, las implicaciones de este pasaje no acaban aquí, puesto que afectan al método de ejecución que empleó el monarca israelita y que las versiones de *Yosippon* ofrecen como etimología del apodo. También en este aspecto las discrepancias entre los textos merecen alguna aclaración. Si el texto castellano refiere que los enemigos de Alejandro fueron colgados, tal afirmación se debería a que el término que emplea el hebreo para referirse a la crucifixión se construye sobre el vocablo *tzlav* (צלב, 'cruz'), que incluye el significado de 'colgar, suspender en el aire' (Chapman 2008: 13-31). Es lo que refleja, sin ir más lejos, la versión de Asá, cuando dice que "encomendó que los encolgaran sobre maderos". Es precisamente por esa idea de que crucificar consistía en exponer un cuerpo en lo alto de un madero, extensible a la de empalar, clavar con una estaca o, simplemente, atravesar, que se explica el apodo que la versión ladina y Breithaupt le atribuyen a Alejandro.

¹⁴ Munster 1541: IV, 12, 83: “præcepit octingentos illos seniores Pharisæos crucifigi, quapropter & Iudæi appellauerunt eum, Alexandrum Crucidam”; Breithaupt 1707: IV, 12, 295: “ubi Alexander in loco edito cum uxoribus ac pellicibus suis mensæ, epulis instructæ, affidens octingentos illos seniores Pharisæorum omnes crucibus affigi iussit, quapropter Iudæi Alexandrum cognominarunt transfossorem qui gladio transfodit, imperium enim in Iudæos per vum exercuit”; Lazar 2000: 33, 230: “encomendó que los encolgaran sobre maderos todos los 800 viejos *ḥakāmīm Perušīm*. Por esto lo llamaron: Aleksander el alanceador”.

La tradición judía consagró como equivalentes ambos modos de ejecución, hasta el punto de que a menudo se aludía eufemísticamente al ahorcamiento para referirse en realidad a la crucifixión (Zeldes 2020: 43). En esta evolución influyó la consideración negativa que fue adquiriendo la cruz a medida que, tras el triunfo del cristianismo, la nueva religión fue adoptando una actitud cada vez más agresiva hacia el judaísmo, lo que se hizo sobre todo evidente con el transcurrir de los siglos medievales. Bajo esta perspectiva, la propaganda judía reaccionó equiparando las figuras de Jesucristo y Hamán, el protagonista negativo del libro de Esther, a los que se equiparaba tanto en la forma en que eran ajusticiados y en la infamia que se atribuía a la misma, como en la interpretación de sus muertes en tanto que derrotas que anticipaban el triunfo definitivo del pueblo de Israel sobre sus enemigos (Kattan Gribetz 2011, Kogman-Appel 2005).

Por otro lado, también en griego el campo semántico de la 'crucifixión' confluía con las acepciones que se acaban de exponer para el hebreo, expresándose con los derivados del nombre σταυρός ('cruz'). De este modo, sólo el contexto permitiría diferenciar en los textos griegos entre esos diversos tipos de penas capitales en los que un cuerpo quedaba suspendido en lo alto. En realidad, advierte Champan, en la Antigüedad importaba más el hecho de suspender en una altura el cuerpo de un reo que la modalidad elegida para tal fin, ya fuese esta en un solo madero en vertical o con dos atravesados perpendicularmente. Lo fundamental residía en la mostración del cuerpo, que, al menos por lo que incumbía a la cultura hebraica, se vinculaba al precepto de Dt 21, 22-23, que obligaba a que los cadáveres que se colgaban de un árbol fuesen inhumados antes de la caída de la noche, de ahí que su exposición poseyese un contenido punitivo.

Sea como fuere, la práctica del ajusticiamiento por suspensión evolucionó en sus diversas variantes durante el período del Segundo Templo y permitió una interpretación amplia del pasaje del Deuteronomio, de manera que Filón de Alejandría lo llegó a entender como referido a la crucifixión. Josefo, por contra, se habría mostrado más renuente a aceptar ese sentido (Chapman 2008: 9-13 y 37-38). Por ello, la forma que Josefo emplea en el pasaje correspondiente, (*Ant.*, XIII, 380: ἀνασταυρωσαι) aunque sería interpretable como una ejecución tanto por medio del colgamiento, como de la crucifixión, con más probabilidad se inclinaría por la primera alternativa. Esto explica que también la *Guerra judaica* de Alfonso de Palencia o la *General estoria*, que, por lo demás, omiten toda alusión al sobrenombre de Alejandro Janeo, hagan referencia al ahorcamiento en vez de a la muerte en la cruz.¹⁵

¹⁵ Alfonso de Palencia, *Guerra judaica*, I, cap. 10, f. 7va: "E quando la ouo destroyda leuo los captiuos a Jherusalem. mas su saña destemprada fizo que su crueldad procediesse allende delos terminos de toda piedad. Ca fizo enforcar en medio de la çibdad ochoçientos de los que auia captiuado"; Alfonso X, *General estoria V. Escorial: Monasterio I.I.2*, f. 137r, en Gago Jover, Kasten,

Si en los pormenores que se han analizado, el manuscrito santanderino parece ofrecer lecturas más apropiadas que las otras versiones de *Yosippon*, algo semejante reaparece en uno de los pasajes claves de la obra, la conquista de Jerusalén y la entrada en el Templo, que protagonizó Pompeyo en 63 a. C., las cuales se localiza en los capítulos 44-45:

"& los saçerdotes foyeron e acogieronse ala casa santa e al palaçio e pelearon con sus enemigos e estouieronse assi en el templo bien tres meses fasta que entro el mes de setiembre e en los dias que ay desde la pascua del cuerno a la fiesta del dia mayor sienpre ovieron pelea los saçerdotes conlos dela parte de ponpeo (...) [L]legado el dia dela fiesta mayor eran los saçerdotes mudos de fazer pregarias & alsaçiones en aquel dia por lo qual se trabajauan en fazer sus pregarias e sus sacrefiçios delante la ara de dios" (f. 45rb-va).

La importancia del mismo reside, en buena medida, en la carga simbólica que se acabó concediendo a dicha efemérides, la cual se asumió como el final de la independencia efectiva de la monarquía asmonea y el comienzo del sometimiento, ya definitivo, de Judea al poder extranjero que encarnaban los romanos. Sin embargo, siendo como es un acontecimiento tan trascendente, su datación exacta no está exenta de discusión.

Del texto castellano destaca, en primer lugar, la cantidad de información que ofrece, frente a lo escuetas que se muestran las otras versiones de la obra. En efecto, Munster (1541: IV, 23, 97) tan sólo dice que sobre la conquista: "Factum est ergo in quarto mense, & pugnauerunt sacerdotes usque ad decimum septimum diem, quando erat ieunium"; lo mismo a grandes rasgos repite Breithaupt (1707: IV, 23, 333): "cum vero usque ad decimum septimum diem mensis quarti Sacerdotes viriliter pugnassent, ac jejunii die". Así, por su parte, precisa algo más y aporta un par de datos, el mes y el día, que se antojan trascendentales por su precisión: "Y prendieron entradas de el *hēkāl* y pelearon con ellos; fue en 17 de Tamuz, en dia de el ayuno, ora de *minḥāh*" (Lazar 2000: 39, 258), es decir durante la ofrenda de la tarde.

El problema que plantea la datación de este suceso, tan sometida a vaguedades, se debe a que la fuente de información disponible es Josefo, quien en *Ant.* XIV, 66 explica que la ciudad fue tomada, en el tercer mes, el Día del Ayuno, en la olimpiada ciento setenta y nueve, durante el consulado de Cayo Antonio y Marco Tulio Cicerón: "καὶ γὰρ ἀλούσης τῆς πόλεως περὶ τρίτον μῆνα τῆ τῆς νηστείας ἡμέρα κατὰ ἐνάτην καὶ ἑβδομηκοστὴν καὶ ἑκατοστὴν ὀλυμπιάδα ὑπατευόντων Γαίου Ἀντωνίου καὶ Μάρκου Τυλλίου Κικέρωνος οἱ πολέμιοι μὲν εἰσπεσόντες ἔσφαττον τοὺς ἐν τῷ ἱερῷ". Todo ello permitía calcular el año, pero dejaba abierta la cuestión del día exacto, ya que en el calendario hebreo no existe una festividad concreta denominada *Día del Ayuno*,

Nitti y Jonxis-Henkeman (2011), en línea [Consulta: 7 enero 2022]): "Ca assi como cuenta josepho. seyendo el çenando con sus amigos en vn logar mas alto de todos essos aderedores. mando enforçar a ssu oio en las plaças de iherusalem ochocientos delos casados".

por más que sí existan varias conmemoraciones anuales en que se ayuna. Así, por ejemplo, menciona una de ellas, que además tenía lugar durante el mes de Tamuz. Veremos a continuación, de todas formas, que la misma difícilmente cumple con las exigencias que impone el pasaje que analizamos.

No obstante, Schürer (1985: I, 316, nota 23) hace notar el error en que algunos estudiosos, como Levi Herzfeld (1855), habían caído por entender que la mención de Josefo al Día del Ayuno se relacionaba con la institución del Sabbath, si bien Nadav Sharon (2014: 208-209) ha aclarado que ni las fuentes judías ni las paganas asocian el Sabbath con la abstinencia en la alimentación, del mismo modo que dichos testimonios denominan a este último de varias maneras –día de Saturno, séptimo día–, pero nunca con la denominación que se encuentra en Josefo.

En cambio, sí que se ayunaba el Día del Perdón o de la Expiación, día que desde época rabínica se conoce como Yom Kippur, el cual se celebraba entre la tarde del 9 y la tarde del 10 de Tishrei. Durante ese intervalo, además del ayuno, se guardaba descanso sabático. Formaba parte dicha fiesta del ciclo de Tres Días Terribles del año (o Yamim Norai'im), que comenzaba con el Rosh Hashanah (o Yom Teruah, según la *Torah*), es decir, el día de Año Nuevo, entre el 1 y el 2 de Tishrei. Del carácter solemne del Día del Perdón, también conocido como Gran Día, da cuenta el hecho de que era la única ocasión del año en que la Ley prescribía que oficiase el Sumo Sacerdote (Jeremias 1985: 171). Para ello debía lavarse y vestirse de lino y ofrecía en sacrificio un carnero y un macho cabrío a Yahveh y un segundo macho cabrío, el chivo expiatorio, a Azazel. Durante el rito, que aparece detallado en Lev 16, debía penetrar en el sanctasanctórum del Templo portando un incensario, cuyo humo le impedía la contemplación de Yahveh y, con ello, su propia muerte. El nombre de la Pascua del Cuerno, que aparece en el texto castellano, se explica porque una de las costumbres tanto del Rosh Hashanah como del Yom Kippur consistía en llamar a los fieles a la meditación mediante el sonido de un cuerno de carnero (o *shofar*), que se relacionaba con el sacrificio de Isaac.

Este despliegue de detalles contribuye a la coherencia del manuscrito santanderino cuando sitúa la conquista de Pompeyo en el mes de septiembre, mientras que las otras redacciones de la obra vacilan entre la indefinición que se desprende de unos datos más escasos o, incluso, alguna posible fechación imprecisa. Nótese que ninguna de ellas asocia la entrada de Pompeyo con el Yom Kippur, limitándose a tomar como referencia el plazo en meses que daba Josefo, que, además, pasan de tres a cuatro. Pese a que el relato de las *Antigüedades* es bastante incierto al referirse a este detalle, pues tan sólo se dice que el general romano tomó Jerusalén al tercer mes, la *Guerra judía* (I, 149) aclara toda duda, afirmando que el mes en el que culminó la conquista de Jerusalén era el tercero del asedio a la ciudad, lo que excluye, por tanto, la posibilidad de que se tratase del tercero del año (Schürer 1985: I, 315, nota 23). El cuarto mes, al que se refieren

las diferentes versiones de *Yosippon*, podría resultar de sumarle a esos tres meses de asedio otro más, en el que se habrían desarrollado las operaciones bélicas previas al cerco de la capital. Y sin embargo, no parece que las versiones de *Yosippon* hayan aceptado sin titubeos esa explicación, sino que más bien parecen inclinarse por la idea de que con dicho dato se aludía a los meses transcurridos desde el inicio del año. Así, si Munster y Breithaupt se expresan aún con cierta ambigüedad, al aludir tan sólo al cuarto mes, Asá lo hace de manera explícita, hasta el extremo de que traslada el dato a una fecha exacta del calendario.

Su principal argumento consistiría en la existencia en Tamuz, el cuarto mes del año bíblico, de un día de ayuno, el Shib'ah 'Asar be-Tammuz, que originalmente se celebraba el día 9, en conmemoración de la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor, pero que tras la destrucción del Templo en 70 d. C., se trasladaría al día 17 (Jacobs, Broydé 2002-2021). Este último dato, que reaparece en Munster y Breithaupt, permite entender que tras la indicación de estas versiones al cuarto mes se esconde también una referencia implícita a Tamuz. Con todo, la datación del presente episodio en ese mes conlleva no pocos problemas. Así, por ejemplo, no encaja con la posible cronología que exige el relato de Josefo (*Ant.* XIV, 29 y ss.). Pompeyo habría partido desde sus cuarteles en el norte de Siria hacia Damasco durante la primavera de 63 a. C. y en los meses siguientes dirigió diversas operaciones, primero en la propia Siria y a continuación, ya en Judea, contra Aristóbulo II, hijo de Alejandro Janeo, quien disputaba el trono de Judea a su hermano Hircano II, el pretendiente protegido de los romanos. A ello habría que sumar los tres meses de asedio a Jerusalén, lo que, por lógica diegética, obligaría a situar el asalto final a la capital al menos a comienzos del otoño de ese año y no a principios de verano, que es cuando transcurre el mes de Tamuz.¹⁶

El origen de la confusión, implícita en Munster y Breithaupt y explícita en Asá, se encuentra en que estas ediciones siguen el calendario bíblico, que establecía el inicio del año en la fecha en que los israelitas salieron de Egipto y cuyo cómputo empezaba con el mes de Nisán, entre marzo y abril del calendario gregoriano. Según esta cuenta, en efecto, Tamuz era el cuarto mes del año. Por eso y por la existencia en él de un día en que se ayunaba –el 17, que, recordemos, se instituyó en fecha posterior a 70 d. C.–, resultaba tentador interpretar que el intervalo temporal de cuatro meses aludía al orden fijado por el calendario y no al plazo que empleó Pompeyo para la conquista de Judea. De haber tenido en cuenta la cronología que imponía el relato, Asá habría reparado en que su propuesta hacía imposible la campaña de Pompeyo en un plazo tan breve, como acabamos de advertir. Y, por otro lado, de haber aplicado la idea del cuarto mes del año al calendario que iniciaba su cuenta en Rosh Hashanah, o sea, con el mes

¹⁶ A comienzos de verano, por ejemplo, sitúan la conquista de Jerusalén Gabba (1999: 95) o Sartre (2005: 41). El mes de Tamuz lo forman veintinueve días, que en el calendario gregoriano abarcan las últimas semanas de junio y las primeras de julio.

de Tishrei, cuando se consideraba que había sido creado el mundo, se habría visto obligado a desplazar el asalto del Templo hasta el mes de Shevat, una fecha poco verosímil, que atrasaba dicho acontecimiento a entre finales de enero y principios de febrero de 64 a. C.

Frente a tales imprecisiones, el *Yosippon* castellano presenta, también en este pasaje, una lectura más correcta y precisa que las otras versiones, no sólo por el mayor número de datos que proporciona, sino porque los emplea con un criterio más coherente.

En conclusión, los ejemplos anteriores reflejan algunas de las estrategias textuales que se desplegaron durante el proceso de romanceamiento castellano del *Yosippon*. Pero, insertos en un marco más amplio, de carácter teórico, son asimismo testimonios de la tensión entre los procesos de composición y de recepción que guiaban la poética medieval. Al respecto, una de las características de la literatura de esa época radicaba en que la mutabilidad textual, que Zumthor (1981) definió con el concepto de *mouvance*, era el resultado del equilibrio entre la novedad que surgía con la aparición de un nuevo testimonio textual, que obligaba a un reajuste del sistema literario, y las expectativas de un público lector específico, por veces individual, bajo cuya demanda había surgido dicho ejemplar. Este último componente ejercía de freno a la inestabilidad inherente a la cultura del manuscrito, puesto que imponía la adecuación del nuevo texto a preconceptos sobre los que se construía la tradición literaria, a la vez que actuaba como impulsor de innovaciones. Bajo esta dialéctica hay que entender las peculiaridades que muestra el *Yosippon* castellano, las cuales se presentan, entonces, como necesarias en el doble sentido de garantizar tanto la comprensión adecuada de su materia narrativa más allá del medio cultural en el que fue concebida dicha obra, como la acomodación al nuevo tipo de lectura al que iba a ser sometida, esto es, la que se dispensaba a los relatos historiográficos sobre la Antigüedad. Serían justo los cambios acometidos para su integración en ese nuevo paradigma los que asegurarían la continuidad de la obra a lo largo del tiempo, respondiendo, en fin, a lo que Stephen G. Nichols (2013) denomina la mutable estabilidad de la literatura medieval.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO DE PALENCIA (1492), *Guerra judaica*, Sevilla, Menardo Ungut Alemán y Lançalao Polono [Madrid, BNE, INC/445].
- BOWMAN, S. (1995), "Yosippon and Jewish Nationalism", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 61, 23-51.
- BREITHAUPT, J. F. (1707), *Josephus Gorionides, sive Josephus Hebraicus*, Gotha, Jacob Mevium.
- CHAPMAN D. W. (2008), *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- EFRON, J. (1987), *Studies on the Hasmonean Period*, Leiden, E. J. Brill.

- ENRIQUE-ARIAS, A., PUEYO MENA, F. J. (2008-), *Biblia Medieval*. En línea <<http://www.bibliamedieval.es>> [Consulta: 5 enero 2022].
- FELDMAN, L. H. (1984), *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- FERRER GIMENO, M^a R. (2011), "De entre los libros prohibidos: *Gamaliel*", *eHumanista*, 17, 271-285.
- FLAVIO JOSEFO (1976-1989), *The Jewish War*, en *Josephus in nine volumes*, vols. 2-3, Cambridge, Harvard University Press.
- FLAVIO JOSEFO (1976-1989), *Jewish Antiquities*, en *Josephus in nine volumes*, vols. 4-10, Cambridge, Harvard University Press.
- GABBA, E. (1999), "The Social, Economic and Political History of Palestine 63 BCE - CE 70", en *The Cambridge History of Judaism*, Davies, W. D. y Finkelstein, L. (eds.), vol. 3: *The Early Roman Period*, Horbury, W., Davies, W. D. y Sturdy, J. (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 94-168.
- GAGO JOVER, F, KASTEN, LI., NITTI, J., JONXIS-HENKEMAN, W. (2011), *General Estoria V, Escorial: Monasterio I.I.2. Obra en prosa de Alfonso X el sabio. Digital Library of Old Spanish Texts*, Hispanic Seminary of Medieval Studies. Disponible en: <<http://www.hispanicseminary.org/t&c/ac/index.htm>> [Consulta: 5 enero 2022].
- GOODMAN, M. (1987), *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt Against Rome A. D. 66-70*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. (1999), "Las Antigüedades judaicas de Flavio Josefo en la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander", *Altamira. Revista del Centro de Estudios Montañeses*, 55, 29-40.
- HERZFELD, L. (1855), "Wann war die Eroberung Jerusalems durch Pompeius, und wann die durch Herodes?", *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 4, 109-115.
- JACOBS, J., BROYDÉ, I. (2002-2021 [1901-1906]), "Tammuz", en *Jewish Encyclopedia*, vol. 12, Philadelphia, The Kopelman Foundation, p. 142. Disponible en <https://www.jewishencyclopedia.com/> [Consulta: 10 enero 2022].
- JEREMIAS, J. (1985), *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad.
- KATTAN GRIBETZ, S. (2011), "Hanged and Crucified: The Book of Esther and *Toledot Yeshu*", en Schäfer, P., Meerson, M. y Deutsch, Y. (eds.), *Toledot Yeshu Reconsidered*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 159-180.
- KOGMAN-APPEL, K. (2005), "The Tree of Death and the Tree of Life: The Hanging of Haman in Medieval Jewish Manuscript Painting", en Hourihane, C. (ed.), *Between the Image and the Word: Essays in Honor of John Plummer*, University Park, Penn State University, 187-208.
- LAZAR, M. (2000 [1753]), *Abraham Asa. Sefēr Ben Guriōn [Yōsipōn]*, Lancaster, Labyrinthos.
- MUNSTER, S. (1541), *Josephus Hebraicus ... bellum Iudaicum seu excidium Ierosolymitanum a Iosepho Hebraice conscriptum*, Basel, Henricus Petri.
- NICHOLS, S. G. (2013), "Mutable Stability: The Paradox of Reading & Copying Medieval Literature", en Desplenter, Y. (ed.), *Between Stability and Transformation*, Gent, Ghent University Press. Disponible en: https://www.academia.edu/475271/Mutable_Stability_A_Paradox_of_Reading_and_Copying_Medieval_Literature [Consulta: 10 diciembre 2021].

- ORFALI, M. (2016), "Ediciones en ladino del *Séfer Yosipón*", *Boletín de la Real Academia Española*, 96, 661-681.
- SANDERS, E. P. (1992), *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, London, SCM Press.
- SARTRE, M. (2005), *The Middle East under Rome*, Cambridge (Mass.) – London, The Belknap Press of the Harvard University Press.
- SCHÜRER, E. (1985), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús: 175 a. C. - 135 d. C.*, Madrid, Cristiandad.
- SHARON, N. (2014), "The Conquest of Jerusalem by Pompey and Herod: On Sabbath or "Sabbath of Sabbaths"?", *Jewish Studies Quarterly*, 21 / 3, 193-220.
- TONSTAD, SIGVE K. (2016), "To fight or not to fight: The Sabbath and the Maccabean revolt", *Andrews University Seminary Studies*, 54, 135-146.
- ZELDES, N. (2020), *Reading Jewish History in the Renaissance: Christians, Jews, and the Hebrew Sefer Josippon*, Lanham (Maryland), Lexington Books.
- ZUMTHOR, P. (1981), "Intertextualité et mouvance", *Littérature*, 41, 8-16.



Llevat que s'hi indiqui el contrari, els continguts d'aquesta revista estan subjectes a la llicència de Creative Commons: Reconeixement 3.0 Espanya.