

tros por ser una enmienda *ope ingenii* o por requerir alguna explicación adicional, el editor consigna las variantes a través de notas al pie y ofrece una fundamentación de su elección.

El mérito principal de la edición, creemos, radica en el exhaustivo y riguroso trabajo sobre las fuentes manuscritas, que son abordadas de acuerdo con los parámetros de la moderna crítica textual. Detecta numerosos problemas de lectura en sus predecesores (particularmente en la edición de Hernández Segura) y registra de manera exhaustiva las variantes textuales. Son examinadas todas las posibles relaciones entre los códices, logrando plantear un *stemma codicum* convincente que, si bien coincide en lo fundamental con las observaciones de Gómez-Moreno, quien advertía la independencia de *B* respecto de los demás testimonios, logra dar cuenta con mayor precisión de la relación entre *A*, *C* y *D*, en contra de la hipótesis de Hernández Segura (1966:8), quien había sugerido que *C* podía tratarse de una mala copia de *A*.

Carmen Benito-Vessels. *La palabra en el tiempo de las letras. Una historia heterodoxa*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007, 332 pp. ISBN: 978-968-16-7871-5.

Fabio Samuel Esquenazi

Universidad de Buenos Aires

Como sabemos, durante los últimos cuarenta años se ha asistido en los ámbitos académicos a un renovado interés por la relación entre texto, memoria, experiencia e interioridad, tal como se desprende, por ejemplo, de la creciente revalorización de la literatura de conversos o el nuevo interés hermenéutico por los vínculos literarios entre las *bibliotecas místicas* del judaísmo y el cristianismo. En este auspicioso proceso de revisión se inscribe el trabajo de Carmen Benito-Vessels. En esta obra, organizada en una Introducción y cinco capítulos, la autora trabaja con textos centrales del corpus literario español escritos entre el Medioevo y el presente, intentando explorar y poner en evidencia en ellos “el ser de la lengua” o, mejor aún, “la ontología del ser vivo que llamamos “lengua”, según la definición de José Ortega y Gasset, quien entendía la vida “como lo que hacemos y lo que nos pasa” (p. 14). Esto justifica la elección del título y

su interés principal. Según la autora “[el] volumen se inspira en el pensamiento de Antonio Machado, quien se refirió a la poesía de Gustavo Adolfo Bécquer como “palabra en el tiempo”, y en él aspiro a presentar la definición del ser de la lengua como vida inasible y heterodoxa” (p. 14, nota 3). Ahora bien, para esta lectura, desprejuiciada y heredera de una tradición que rescata la veneración por el poder creativo de la palabra que hace posible la identificación del ser de la lengua con el ser del hombre, Benito-Vessels nos invita a un recorrido alternativo por textos de Alfonso X, Juan Ruiz, don Juan Manuel, Diego de San Pedro, Fernando de Rojas, Nebrija, Covarrubias, Fray Luis de León, Miguel de Cervantes, Juan de Valdés, Unamuno, Machado y algunos miembros de la Real Academia Española. Para la autora, si el discurso es una forma de vida, también la vida es un discurso textual o un palimpsesto en el que puede insertarse el ser del hablante y en cuyas capas encontramos, maravillosamente entrelazadas, la filosofía clásica, sus desarrollos contemporáneos y, muy particularmente, la tradición judeocristiana. Para estos juegos Benito-Vessels recupera, como Lapesa, el conocido axioma de Delacroix: “Hay que aislar los hechos para comprobarlos, pero hay que relacionarlos para comprenderlos” (p. 63, nota 34), lo que la autora pone en práctica analizando muy particularmente ciertos intertextos con la tradición mística judía que descubre en el microcosmos de cada obra que analiza.

En el Capítulo I (“Los nombres en su devenir”), la autora comienza su visita al “otro lado de la ortodoxia academicista” desde el que lee el proceso de evolución del español, señalando la esterilidad de la dicotomía entre lenguas vivas y lenguas muertas, fácilmente comprobable a partir de la pervivencia moderna del latín y del “djudeo-espanyol” que nos sorprende a poco de excavar en las primeras capas de ese palimpsesto que nos constituye como hablantes de una lengua que es *nuestra*. Luego de recorrer brevemente las crisis históricas que contextualizaron las polémicas en torno a la adscripción nacional y la oficialidad del español –ambas consecuencia de la vitalidad y las continuas transgresiones de la norma–, Benito-Vessels recupera con perspicacia la fina distinción entre judaísmo y judeidad de Yosef Yerushalmi, que Derrida empleó en su análisis de la cultura. Precisamente la cita derrideana que rescata puede asumirse como el eje central a partir del cual la autora estructura todo el volumen: “Yerushalmi señala claramente que si el judaís-

mo (*Judaism*) es terminable, la judeidad (*Jewishness*) es interminable [y] puede sobrevivir al judaísmo. [Hay] en efecto una esencia determinante e irreductible de la judeidad, [que] está ya dada, [...] no espera el porvenir [y] no se confunde ni con el judaísmo, ni con la religión, ni siquiera con la creencia en Dios. Ahora bien, la judeidad que no espera el porvenir es justamente la espera del porvenir, la apertura de la relación con el porvenir, la experiencia del porvenir” (pp. 76-77).

Pues bien, Benito-Vessels aplica todo lo que de forma de ser tiene el concepto de *judeidad* a las modulaciones de la historia del español y nos muestra cómo la función testimonial de los relatos medievales, las sutiles operaciones lingüísticas de la ficción sentimental, la novela y la poesía auriseculares o las amargas y luminosas reflexiones de Machado y Unamuno, reflejan –al leerlas bajo esta luz *heterodoxa*– el verdadero ser de la lengua, heredero en gran medida de la dimensión temporal, el poder onomasiológico y la obsesión creativa que estructuran las tres grandes obras de la literatura mística judía –el *Sefer Yetzirah*, el *Sefer haBahir* y el *Sefer haZohar*–, cuyas ideas centrales ingresaron de lleno en la vida de nuestro idioma.

En el Capítulo II (“La autoridad de la palabra en los primeros gramáticos heterodoxos: Alfonso X, Juan Ruiz y don Juan Manuel”), Benito-Vessels se detiene en la obra alfonsí y en la de los Juanes para mostrarnos cómo el compromiso intelectual y lingüístico, las opiniones sobre la lengua y las ideas acerca de la relación entre las palabras y las cosas de estas producciones, coloca a sus autores “entre los primeros y más agudos teóricos del castellano” (p. 98). Es aquí donde la autora defiende su argumento de que la Edad Media castellana tenía ya “un esmerado uso” de la lengua vulgar, con autores conscientes del extraordinario poder del idioma y preocupados por la naturaleza del signo lingüístico en castellano. El abrumador interés que demuestran éstos por la reelaboración textual destinada a la búsqueda de significados ocultos, reconoce un claro antecedente en la exégesis cabalística peninsular. En las *Cantigas*, la obra más personal de Alfonso X, por ejemplo, el significado, la escritura y la forma de las palabras son fundamentales para la concreción de los milagros, y por ende, para la cohesión de la historia, como en la Toráh o en el Zohar, la joya de la *biblioteca mística* judía. Según la autora, en las *Cantigas* la palabra “es” en sentido absoluto pues ellas *son* la palabra de la Virgen o la Virgen misma, así como los textos canónicos judíos *son*

la palabra de Dios o el mismo Dios (p. 110). Los milagros tienen que ser documentados por escrito para que tengan validez, pues, como afirmaba San Isidoro, con las letras “se atan” los recuerdos (p. 95). Un proceso similar se verifica al cruzar el poder de la palabra –en el que confiaba el Rey Sabio– con la historia, que no es otra cosa que el resultado de una acción verbal (p. 112). El “imperio en pergamino” que Alfonso X fue capaz de crear a través de las crónicas es el testimonio más convincente de la dimensión extra textual y extra gramatical que le concedió a la escritura, convirtiéndolo así, junto con los dos Juanes, en un “gramático heterodoxo”.

Prosigue la autora analizando “el concepto de la historia, la onomasiología y la autoridad de la palabra, [tan] vitales en toda la obra alfonsí”, en el *Libro de Buen Amor* y en la obra del señor de Peñafiel. Así, en cada relato del primero esta autora destaca tres aspectos: un sentido implícito que se suma al literal y cuyo *secreto* se nos invita a descubrir, la apelación al *buen entendimiento* anunciado en el prólogo-sermón necesario para incorporar la ejemplaridad de todos sus discursos y, finalmente, el modo en que Juan Ruiz plantea la disyuntiva –propia del pensamiento judío– entre la capacidad de entender un mensaje y la voluntad de comprenderlo, con la que el Arcipreste de Hita traslada al terreno lingüístico el antiguo debate filosófico acerca de la dificultad de compaginar la aprehensión y verbalización de lo divino (p. 123). Por su parte, en la obra de Don Juan Manuel resalta, además de la admiración por la tradición hebrea que lo llevaría a unir en el *Libro de las tres razones* su linaje con la tribu de Judá, otros puntos de contacto con los modos y las estrategias de la *biblioteca mística* judía. Son ellos: el placer por la experimentación lingüística; el recurso a la exégesis bíblica como modelo de interpretación de la propia obra; su interés por el conocimiento de los nombres –que reconoce antecedentes grecolatinos, pero que se volverá expresión del respeto reverencial por la letra en el judaísmo–; y, por último, la idea de corporeidad de la letra y del libro, resultado, nuevamente, de la preocupación por la falta de correspondencia entre experiencia y expresión que en el señor de Peñafiel dará lugar a su obsesión por la alteración del orden o la forma de las letras, como señala en *Estados I*: 429. (p. 135). A modo de síntesis del capítulo vale la siguiente observación de la autora, aplicable a la obra de Alfonso X y de ambos Juanes, quienes “lograron crear “libros vivos” conforme a la más

neta tradición hispanohebra”, y en cuya producción puede apreciarse la “presencia de esa judeidad del castellano que se manifiesta esencialmente en el tratamiento de la lengua como vehículo de creación, como medio para acceder a las cosas, y, sobre todo, como una vía de acceso al conocimiento y a la unión con Dios” (p. 131).

En el Capítulo III (“Las incursiones políticas del gramático Nebrija y el don de la Palabra en la ficción del siglo XV”), el de mayor densidad del volumen, la autora explica inicialmente las razones por las que Nebrija figura a la cabeza de los gramáticos heterodoxos: esencialmente, su modo de pensar en el ser de la lengua, su afiliación con la monarquía, su recurso a las etimologías para justificar la propiedad de las tierras de la Corona y su trabajo en temas de derecho internacional (p. 152). Luego, Benito-Vessels analiza la ficción sentimental desde su visión heterodoxa de la historia literaria y a partir de su hipótesis de una lectura fundamentalmente cabalística para *Cárcel*. Analiza entonces los símbolos de la tradición mística judía que aparecen en el texto, propone una analogía entre la figura de Leriano y el exilio de la potencia femenina de Dios –la Shekinah– (p. 154), enfatiza la posibilidad de leer toda la obra como una alegoría del triunfo del arte de hablar sin decir y, finalmente, destaca a Diego de San Pedro como ejemplo de aquellos autores que a lo largo del devenir del idioma han respetado “la importancia de la letra y de la lengua como recursos para la creación de libros vivos y de [...] personajes que viven en el ser de la lengua”. La autora aclara su interés principal señalando que intenta “establecer un puente entre la escritura en castellano hacia el de la escritura en hebreo”, planteando “un modo de ver la judeidad de la lengua fuera del marco judaizante” (p. 161). A continuación, la académica recuerda, con razón, que más allá de la inscripción de *Cárcel* en un ambiente de profundo sincretismo entre lo profano y lo religioso, de la adscripción de la ficción sentimental a la *devotio moderna*, de su religiosidad subyacente o del uso de la escritura geminada para interpretar la obra, lo determinante aquí es que su decodificación alude claramente al Zohar, a la exégesis midráshica y a los principios básicos de la Cábala (p. 166). Sólo así alcanza a comprenderse que la luz del corazón de Leriano sea la luz de la pasión por un nombre –Laureola– y por una carta (p. 172), que en Leriano la iluminación del pensamiento proceda del ser amado, o que “Leriano y Laureola [traspongan] su vida y

sus hechos a las palabras, y [vivan], como *Yahweh*, en los nombres” (p. 175). La autora también afirma que en el contexto de vanidades de *Cárcel* el lenguaje es el verdadero protagonista, lo que implica la contracara del espejo cervantino, pues “si Don Quijote transforma en vida lo que cuentan los libros, Leriano y Laureola trasponen su vida y sus hechos a las palabras [pues] las palabras viven los hechos en *Cárcel de Amor* (p. 184). El mismo argumento utilizado por Benito-Vessels para justificar su acercamiento a estos textos (“lo que se busca en este ensayo es la vida de la palabra y la identificación de cada ser con la suya, lo que permite no caer en interpretaciones anacrónicas como la psicoanalítica”, *ibídem*, nota 84), habilita la lectura final que hace de *Cárcel* y *Celestina* al cerrar la tercera parte de su ensayo: “podemos leer *Cárcel de amor* como una ficción sentimental y *Celestina* como una tragicomedia [...] pero ambas obras son también modelos ejemplares de literatura escrita en el estilo judío converso; [...] las claves de lectura para *Celestina* han sido ampliamente documentadas, las que aquí he propuesto para *Cárcel* [...] son sólo una muestra de lo que Maimónides [llamó] “las manzanas de oro que se hallan bajo filigrana de plata”” (p. 202).

En el Capítulo IV (“Palabras honestas y significantes para vivir en ellas. De Juan de Valdés a Miguel de Cervantes”), Benito-Vessels analiza el “modo de nombrar en el Quijote” desde las ideas de Colbert Nepaulsingh, para quien “en todos los tiempos ha habido una escritura conversa, [caracterizada] por la filosofía e ideología judías que subyacen bajo la filigrana cristiana de la escritura”. Nuestra autora también recupera las figuras de Valdés y Covarrubias, quienes se acercan al idioma desde una perspectiva lingüística formal, a pesar de lo cual muestran su clara heterodoxia presentando ficcionalmente el estado del castellano de su época, en el caso del primero, o institucionalizando, en el del segundo, los orígenes míticos de la lengua mediante un diccionario que se convirtió en espejo y medida. Ahora bien, la autora llama la atención sobre otras tres “herencias” judías que pervivieron en el ser de la lengua castellana. La primera de ellas la apreciamos en la defendida brevedad del discurso, la elocuencia del silencio y el secreto como puente para el diálogo con Dios –tan influyente en el Barroco y el Renacimiento–, receptados por Erasmo en el *De Lingua* y que atravesaron la escritura de Valdés, de Fray Luis y la del propio Cervantes. La segunda, se hizo presente en la filosofía de la lengua del agustino, quien quiso adoptar para el castellano

el concepto de lengua perfecta atribuida al hebreo –su “semitización del español”, en términos de Luce López-Baralt–, incorporando para ello el número y convirtiendo así su escritura en algo “tan excelso que sólo en él ritmo y metro se confunden” (p. 234). La tercera deuda es el poder de la lengua como “don divino, epítome de la libertad y esencia del ser” (p. 250), que puede verse claramente en Cervantes, en dos de cuyas Novelas ejemplares (*El coloquio de los perros* y *El licenciado Vidriera*) Benito-Vessels se detiene para analizar en ellas la incidencia de los principios erasmistas de la *Moria* y el *De Lingua*, el júbilo creativo y las variantes de ese “cierto judaísmo de la letra” derrideano que “subyace en la más profunda raíz del español y anticipa la esencia del ser [...] que acompaña a la lengua en su proceso”.

Finalmente, en el Capítulo V (“Académicos y heterodoxos ante la quimera del poder o la lengua sin dueño”), la autora repasa el proceso de contiendas discursivas mediante el cual luego de “las teorías sobre la lengua del paraíso, la defensa del castellano como lengua vulgar y los debates sobre los modos de interpretar la palabra de Dios”, se dio inicio en los siglos XVII y XVIII al ambicioso proyecto lingüístico de crear una lengua universal basada en el español, sueño que duró hasta principios del siglo XX. Luego, el ensayo avanza en el análisis de las complejas relaciones que desde su fundación en 1713 la Academia mantuvo con el desarrollo del idioma y, en particular, el diálogo sostenido con autores –y académicos– que como Machado y Unamuno defendieron la libertad del poder creativo de nuestra lengua.

En definitiva, si como afirma la autora, el presente del español nos permite asistir a “la ratificación poética de la encarnación del Verbo, [a] la creación del hombre a partir del Nombre y [a una] nueva valoración del silencio agustiniano” (p. 308), debemos ver en ello la confirmación de que “el pasado ya ha acontecido pero todavía sucede en el presente”, como leemos en la Cábala, para la cual todo continúa sucediendo hasta que retornemos al paraíso.