

Universidad de Tel-Aviv / Ayuntamiento de Toledo

Actas del
III Congreso Internacional
ENCUENTRO DE LAS TRES
CULTURAS

(TOLEDO, 15 - 17 OCTUBRE 1984)

Editadas
por
CARLOS CARRETE PARRONDO

TOLEDO
1988

Actas del
III Congreso Internacional

ENCUENTRO DE LAS TRES CULTURAS

Actas del
III Congreso Internacional
ENCUENTRO DE LAS TRES CULTURAS

(Toledo, 15 - 17 octubre 1984)

Editadas
por
CARLOS CARRETE PARRONDO

Toledo
1988

Edita: Universidad de Tel-Aviv y Ayuntamiento de Toledo

Imprime: Rodríguez de Neyra, artes gráficas

Calvo Asencio, 8 - 28015 Madrid

ISBN: 84-505-7074-3

Depósito Legal: M-42366-1987

S U M A R I O

Preliminar	IX
MONTSERRAT ABUMALHAN MÁS, <i>La modernidad de la filosofía antigua</i>	1
ZVI ANKORI, <i>Viajando con Benjamín de Tudela. Nueva solución a algunos problemas antiguos</i>	11
RON BARKAI, <i>Magia oculta y magia popular en la Edad Media y en el Renacimiento</i>	29
CARLOS CARRETE PARRONDO, <i>La primera Inquisición en el obispado Osma-Soria</i>	43
FERNANDO DÍAZ ESTEBAN, <i>La moaxaja y su jarcha como punto de confluencia de tres lenguas y tres culturas</i>	49
AVIVA DORON, <i>El tejido único de Selomó ibn Gabirol</i>	61
ELEAZAR GUTWIRTH, <i>El gobernador judío ideal: acerca de un sermón inédito de Yosef ibn Shem Tov</i>	67
PILAR LEÓN TELLO, <i>Judíos de Toledo en tierras de señorío</i>	77
ILANA LURIA, <i>Complicidad criminal: un aspecto insólito de convivencia judeo-cristiana</i>	93
FELIPE MAÍLLO SALGADO, <i>Función y cometido de los adalides a la luz de textos árabes y romances</i>	109
DAVID ROMANO, <i>Arqueología judía en Cataluña</i>	131

VIII

TOVA ROSEN-MOKED, <i>Fórmulas de dicción y procedimientos de cierre en la sección final del poema 'muwashshah'</i>	137
ANGEL SÁENZ-BADILLOS, <i>Métrica romance y métrica hebrea</i>	143
YOSEF YAHALOM, <i>Aportaciones a la prosodia de la moaxaja a la luz de la literatura hebrea</i>	155

P R E L I M I N A R

Dos reuniones periódicas de carácter internacional no dejan de ser una casualidad: pero cuando se celebra, a pesar de todo, una tercera, se convierte en institución. Aunque el contenido de la frase no es mío lo acepto en todos sus extremos. Así puede definirse el desarrollo y resultado del III Congreso Internacional de las Tres Culturas, celebrado en la ciudad de Toledo durante los días 15-17 de octubre de 1984 y cuyas Actas ahora se publican.

Deseo presentar, ante todo, una fundamental aclaración: mi presencia y actividad en este Congreso fue esencialmente personal, como en los anteriores y en los siguientes. El hecho de que mi nombre aparezca como editor se debe en exclusiva a la cordial petición que me presentaron autoridades municipales toledanas y académicas israelíes a las que me une sincera amistad y a cuyo requerimiento no me puedo negar. Pero hay —y no es la primera vez que lo expreso— no pocas personas con mayores méritos y capacidad científica que hubieran podido asumir tan grato encargo.

El Encuentro de las Tres Culturas, en su tercera edición, fue un Congreso Internacional que en varios de sus aspectos no dejó de sorprender. Y motivos no le faltaron. Si en un principio, hace ya seis años, la iniciativa de reunir en la capital toledana —¿y dónde mejor?— a un selecto grupo de estudiosos musulmanes, judíos y cristianos para que mediante un cordial diálogo compartieran sus conocimientos científicos obtuvo una aceptación bien merecida, ahora, transcurrido un largo tiempo, continúan presentes algunos interrogantes que tal vez algún día podamos conocer.

La global participación se encontró muy lejana —y 'qui habeat

aures ut audiat'— de cualquier móvil político, aunque algún alto funcionario, ya en otro destino, del Ministerio de Asuntos Exteriores español pretendiera con erradas consecuencias vislumbrar un determinado matiz que nunca —y aquí están los resultados— nos propusimos, como tampoco tratar de encontrar tres pies al gato; con tan personal criterio se consiguió, eso sí, que la científica reunión careciera de la presencia activa y constante de estudiosos musulmanes. Como en los fabulosos y tradicionales cuentos, la imaginación —y algo más— vuela, también, hacia Damasco, donde tal vez alguien pueda interpretar sin dificultad alguna la aparente nebulosidad de las presentes líneas. Es un aspecto sorprendente —también doloroso— sobre cuyo fondo, no excesivamente claro, desisto (porque no me corresponde) presentar cualquier opinión: otras instancias administrativas españolas serán quienes reflexionen acerca del criterio que en su momento decidieron adoptar. Nuestra presencia, repito, fue esencialmente académica y cultural y, en consecuencia, desprovista de fronteras y partidismos; sólo nos animó un deseo: escuchar, exponer y dialogar sobre temas de nuestra especialidad con otros colegas, nacionales y extranjeros, presentes o ausentes, a quienes debemos nuestro respeto y a quienes —bien lo saben— ofrecemos nuestra sincera amistad y colaboración. Lo contrario se convierte, al menos, en provincianismo a ultranza.

La ciudad y pueblo de Toledo, que sobre convivencia de las tres culturas aún tienen mucho que decir, hicieron que este diálogo, apartando posibles malentendidos o suspicacias injustificadas, se potencie para que en próximas ocasiones nos reúna como participantes u oyentes en un deseo de mutua colaboración. Porque, como universitarios, sabemos que no existen barreras para la cultura; porque, como investigadores, deseamos compartir inquietudes con nuestros colegas, sin distinción política alguna, y porque, como bien nacidos, valoramos la buena voluntad, deseamos que puedan prolongarse nuevos encuentros (que no confrontaciones) con representantes de tres milenarias culturas bajo el patrocinio y hospitalidad de la entrañable ciudad de Toledo. Y —también— porque deseo que en la máxima representación de cualquier embajada española (por ejemplo, en Damasco: y estas líneas las redactó en diciembre de 1987) se olviden injustificados resentimientos y obstáculos baladíes.

El positivo resultado se debe, sin duda alguna, a varios factores: activa participación de destacados docentes de diversas Universidades israelíes y españolas (a quienes es preciso añadir la generosa colaboración de la Fundación Van Leer), impulsores de un único móvil: el diálogo de tres culturas, que a pesar de influencias —y presiones— no siempre claras, prefirieron el cordial diálogo, desprovisto de cual-

quier matiz político, a la reaccionaria —y siempre fácil— postura estereotipada de una ambigua definición, cuyo resultado puede ser admitido pero difícilmente aceptado. Y sobre todo ello (es de elemental justicia destacarlo) el decidido empeño de en su momento brillante Alcalde de Toledo, Excmo. Sr. D. Joaquín Sánchez Garrido, tenaz impulsor de estos encuentros culturales, aspecto que continúa manteniendo —el color político, como en anteriores ocasiones, no me interesa, no me debe interesar— el actual regidor toledano, Excmo. Sr. D. José Manuel Molina García, por otra parte firme continuador de un serio y sensible diálogo entre las pasadas —¿y por qué no actuales?— culturas cristiana, islámica y judía en tierras de la España cristiana, Al-Andalus y Sefarad.

Los bastidores, en mi opinión, ocupan en cualquier ocasión lugar muy destacado. Y a ellos quiero referirme porque su actuación fue fundamental: al prof. Gabriel Cohen, antiguo Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Tel-Aviv; a doña Noemí Hasón, discreta —y por eso mismo aclamada—, cordial y eficaz organizadora de estos encuentros culturales por parte de la Universidad de Tel-Aviv; a don Gervasio Fernández Riol, secretario del Centro Universitario de Toledo y a tantos otros cuyos nombres, bien lo sé, prefieren permanecer en el anonimato se deben, en muy destacada medida, que estas páginas, repletas de interés, ahora puedan ofrecerse a luz pública. El lector enjuiciará el resultado que, sin duda alguna, se presenta con perspectivas que —y no lo afirmo con precipitación— parecen muy optimistas.

Una precisión: como encargado de la edición he procurado respetar los originales —no todos los que se expusieron: esperé hasta el último minuto con la mayor impaciencia— que he recibido. Bien es sabido que no existe criterio uniforme para transliterar los términos hebreos al castellano. Y ante la disyuntiva de unificarlos mediante una opinión que pudiera parecer subjetiva he optado por presentarlos de acuerdo con el criterio de los respectivos autores y de las posibilidades tipográficas. Cada autor, por consiguiente, es responsable de su propia transcripción, en cualquier caso respetable. Me limité, en definitiva, a tratar de unificar las citas bibliográficas y respetar de manera casi escrupulosa el estilo literario que presentaron —y que en ocasiones no coincido— mis colegas israelíes y españoles. El mismo criterio he mantenido en el volumen que reúne las ponencias del IV Congreso, que se editan aparte y cuya valoración traslado al lector.

Y, por último, hay algo que quisiera destacar aunque sólo fuera por elemental respeto a una realidad incuestionable: el cordial y sincero deseo de científico diálogo que siempre estuvo presente por parte

XII

de todos los investigadores españoles e israelíes (la participación de estudiosos árabes es hasta ahora ciertamente escasa) para tratar de conocer un mutuo y ambivalente pasado. Es muy difícil, acaso actualmente utópico, deslindar determinadas fronteras cuya sensibilidad se encuentra a flor de piel. No pocos esperan —esperamos— que un cordial diálogo tripartita (y en tantas ocasiones uniforme) sea el vehículo más idóneo para una triple comprensión por más que las grietas —y no son pocas—, recíprocas y comprensibles, de un borrascoso pasado pretendan superar nuestros efímeros esfuerzos. No es, de ninguna manera, un decidido reto: se limita, simplemente, a una sana y factible —por utópica— realidad.

CARLOS CARRETE PARRONDO
Catedrático de Lengua y Literatura hebreas
Universidad Pontificia de Salamanca

LA MODERNIDAD DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

MONTSERRAT ABUMALHAN MAS
Universidad Complutense. Madrid

Antes de entrar en el tema que pretendemos desarrollar, nos gustaría hacer ciertas precisiones acerca del título con que esta comunicación se presenta.

Cuando hablamos de la modernidad de la filosofía antigua, desde luego no pretendemos abarcar todos los ámbitos del conocimiento en que la filosofía de Grecia y Roma ha tenido incidencia, sino que nos referimos concretamente a la literatura árabe y decimos modernidad, porque vamos a centrarnos en algunos aspectos de la producida en este siglo.

Y cuando hablamos de filosofía antigua nos remitimos ciertamente a la filosofía griega y latina clásicas, que en su camino hacia la literatura árabe pasarán por el tamiz de los traductores medievales necesariamente.

Así que un título más preciso dejaría de serlo para convertirse más bien en resumen de los que buscamos exponer y podría haber sido: *Supervivencia en la literatura árabe moderna de algunos rasgos que la filosofía medieval desarrolló tomándolos de la filosofía clásica.*

Al decir de Pedro Martínez Montávez en su *Introducción a la literatura árabe moderna*¹: «El primer grande y auténtico movimiento de renovación de la poesía árabe moderna nace en tierras de emigración fundamentalmente, y es obra de hombres expatriados que cargan con

¹ Pág. 65, Madrid 1974.

muchas dolencias en el cuerpo y en el alma». Más adelante afirma²: «Consiguen plasmar así una poesía de sorprendente dimensión metafísica, en la que se produce, además, un lacerante, pero agudo, equilibrio, entre objetividad y subjetivismo, con lo que su obra puede llegar a ser precisamente lo que se propone: Directo mensaje personal profundo».

Las notas sobresalientes que marcan a esta nueva poesía son fundamentalmente: La nostalgia, la búsqueda, el retorno al viejo «paraíso perdido», el problema de la libertad y la realización plena del hombre alejado de sus raíces culturales y de su medio ambiente natural.

Estas marcas, en tanto que movimiento literario se reflejan en «una serie de características temáticas y formales —sigue diciendo— de las que se pueden precisar las siguientes:

- Notable alargamiento del campo en que la nueva poesía va a buscar las imágenes y las metáforas que caracterizan el estilo.
- Aparición y desarrollo de dos formas definidas de temperamento poético, que podríamos llamar el Rebelde y el Dócil... Puede producirse con ello un tipo de poesía «desarraigada» —como el Yubrán de muchas de sus mejores páginas— y otra «arraigada», quedando poetas intermedios, que de las dos participan trascendiéndola: el mejor Abu Madi, por ejemplo; pero, en general, puede decirse que la poesía árabe se despoja ampliamente de la carga de insinceridad y convencionalismo que con frecuencia la acompañaba.
- Dentro de una tendencia de búsqueda constante de la musicalidad y de la abolición de confines entre los distintos géneros literarios, con una superación total de la qasida clásica, surgen importantes innovaciones métricas y se crean —o recrean— metros y tipos estróficos. Se introduce asimismo la prosa poética o poesía prosificada... Sin embargo, resulta curioso comprobar cómo algunos de estos temas contaban asimismo con importantes precedentes en la propia literatura árabe medieval, aunque lo más acertado es pensar que estos poetas actuales, que ahora nuevamente los ensayan, lo hicieran sin tenerlo probablemente muy en cuenta»³.

Esta poesía del Mahÿar (emigración), de la que venimos hablando, cuyas filas se nutrieron esencialmente de libaneses y sirios, contó con un máximo dirigente e inspirador: el poeta cristiano libanés Yubrân

² *Ibíd.*

³ M. MONTÁVEZ, *op. cit.*, pág. 67-68.

Jalīl Yubrān, que es, sin duda, «el mayor temperamento artístico que la literatura árabe moderna ha producido»⁴.

Este hombre polifacético, a la vez escritor y pintor, nació en la aldea libanesa de Bešarri en 1883, por lo que el año pasado se celebró en todos los medios literarios relacionados con el mundo árabe el centenario de su nacimiento con toda clase de actos. En España, la conmemoración se vio adornada con la edición de una nueva traducción al castellano de su obra más conocida: *El Profeta*, por mano de F. Corriente y M. Sobh.

Yubrān emigró a Estados Unidos junto con su madre y hermanos cuando contaba unos once años. Vivió en Boston y en Nueva York. Dada su facilidad y genio para la pintura, fue becado a París, donde estudió con Rodin, quien lo comparó con William Blake, según nos cuenta Mija'īl Na'īma, otro escritor de su círculo que contribuyó altamente al desarrollo de la prosa moderna árabe, en la biografía novelada que de Yubrān compuso⁵.

En el año 1920 fundó Yubrān, en Nueva York, el círculo literario conocido por Al-Rābita al-Qalamiyya, que fue el cauce y el centro de la actividad literaria de estos escritores emigrantes renovadores de las letras árabes⁶.

En 1923 se publicó por primera vez *The Prophet* en inglés⁷. Parece ser que antes había Yubrān redactado en varias etapas esta obra en árabe. Por fin se decidió a publicarla en inglés. La versión árabe que mayor difusión y éxito ha tenido es la de Mijā'īl Na'īma⁸, aunque se han hecho otras. Entre ellas se ha editado múltiples veces la de Antonius Bašir⁹. Posteriormente ha sido traducida a casi todos los idiomas. Al español lo ha sido profusamente, en especial en Hispanoamérica; y como ya hemos dicho, el pasado año —1983—, apareció la magnífica traducción de F. Corriente y M. Sobh¹⁰.

Este libro, que en los Estados Unidos ha conocido más de 20 ediciones, es un texto de gran altura poética y filosófica. El pretexto, de todos conocido, por el que el autor va desgranando una visión ética y estética del mundo y del ser humano, es la despedida de un profeta de la tierra donde ha vivido para volver a algún lugar misterioso:

⁴ *Ibíd.*

⁵ M. NA'IMA: *Yubrān Jalīl Yubrān*, Al-Mašmū'a al-Kāmila, Beirut 1971, t. II, página 111.

⁶ N. ABUMALHAM: *Elia Abū-Mādī, gran poeta árabe de ultramar*, t. I, Granada 1976.

⁷ *The Prophet*, ed. Alfred A. Knopf, Nueva York 1923.

⁸ AL-NABI, Beirut 1956.

⁹ AL-NABI: Dār Sādir, Beirut, s/d. o *Dār al-Andalus*, Beirut, s/d.

¹⁰ *El Profeta*, ed. Silex, Madrid 1983.

la otra vida junto a Dios o a otra tierra que aún espera su palabra reveladora. Este profeta, magistral mezcla entre Cristo y Mahoma, o Mahoma y Cristo, a la vez con toques de héroe mitológico, hombre sensato y sabio oriental, se enfrenta al momento de partir con las preguntas de sus conciudadanos —en la imaginaria ciudad de Orfalis y frente al mar— que inquietan, deseosos de tener una enseñanza que les ayude a vivir, acerca de todo lo que preocupa al hombre: El amor, la religión, las leyes, los hijos, la muerte, etc.

Quizás el capítulo que mayor éxito haya alcanzado es aquel en que una mujer, con un niño en brazos, interroga al profeta acerca de los hijos. Este capítulo, que presenta como idea más innovadora la de que los hijos son producto del futuro, de una vida que los padres no van a alcanzar y, por tanto, éstos no deben sentirlos como una posesión ni educarlos como algo propio, sino como a seres que han de vivir una vida independiente y distinta, ha llegado a independizarse del resto del libro y a correr entre el público de forma tan corriente que lo encontramos como cartel ornamental en muchos grandes almacenes.

Altamente interesante resulta la comparación del texto de la versión original inglesa con la interpretación que de él hizo Mijā'il Na'īma y la traducción castellana que nos ofrecen F. Corriente y M. Sobh.

الابناء

تم دنت منه امرأة تحمل طفلها على ذراعيها وقالت له : هات حدثنا عن الاولاد .
لن اولادكم ليسوا اولادا لكم .
انهم ابناء وبناء الحياة المشتاقا الى نفسها ، بكم ياتون الى العالم ولكن ليس منكم .
ومع انهم يعيشون معكم فهم ليسوا ملكا لكم .
انتم تستطيعون ان تمنحوهم محبتكم ، ولكنكم لا تقدرتون ان تغرسوا فيهم بذور افكاركم ، لان لهم افكارا خاصة بهم .
وفي طاقتكم ان تصنعوا المساكن لاجسادهم .
ولكن نفوسهم لا تقطن في مساكنكم . فهي تقطن في مسكن الغد ، الذي لا يستطيعون ان تزوروه ولا في احلامكم .
وان لكم ان تجاهدوا لكي تصيروا مثلهم .
ولكنكم عبثا تحاولون ان تجعلوهم مثلكم .
لان الحياة لا ترجع الى الوراء ، ولا تلتذ لها الاقامة في منزل الامس .
انتم الاقواس واولادكم سهام حية قد رمت بها الحياة عن اقواسكم .
فان رامي السهام ينظر العلامة المنصوبة على طريق اللانهاية ، فيلويكم بقدرته لكي تكون سهامه سريعة بعيدة المدى .
لذلك فليكن التواؤم بين يدي رامي السهام الحكيم لاجل المسرة والغبطة .
لان كما يجب السهم الذي يطير من قوسه ، هكذا يجب القوس التي تثبت بين يديه .

LOS HIJOS

Luego se le acercó una mujer que llevaba a su hijo en brazos, y le dijo: «Háblanos de los hijos».

Y dijo:

«—Vuestros hijos no son vuestros.

Son los hijos e hijas de la vida que se desea, por vuestra mediación vienen al mundo, pero no son vuestros.

Aunque viven con vosotros, no os pertenecen.

Podéis darles vuestro amor, pero no podéis plantar en ellos las semillas de vuestras ideas, porque tienen sus ideas propias.

Podéis hacer moradas para sus cuerpos.

Pero sus almas no habitan en vuestras moradas.

Pues habitan en la morada del mañana, que no podéis visitar ni en sueños.

Podéis esforzaros por ser como ellos.

Pero en vano trataréis de hacerlos como vosotros.

Porque la vida no vuelve atrás ni sufre permanecer en el hogar de ayer.

Vosotros sois los arcos, y vuestros hijos, flechas vivas que dispara la vida con vuestros arcos.

El arquero ve el blanco puesto en el camino del infinito, y con su fuerza os dobla para que sus saetas sean raudas y lleguen lejos.

Por ello, que el doblaros en manos del hábil arquero os sirva de júbilo y alegría.

Pues así como ama a la saeta que su arco hace volar, así también ama al arco que permanece en sus manos.»

And a woman who held a babe against her bosom said, Speak to us of Children.

And he said:

Your children are not your children.

They are the sons and daughtres of Life's longing for itself.

They come through you but not from you,

And though they are with you yet they belong not to you.

You may give them your love but not your thoughts,

For they have their own thoughts.

You may house their bodies but not their souls,

For their souls dwell in the house of to morrow, which you cannot visit, not even in your dreams.

You may strive to be like them, but seek not to make them like you.

For life goes not backward nor tarries with yesterday.

You are the bows from which your children as living arrows are sent forth.

The archer sees the mark upon the path of the infinite, and He bends you with His might that His arrows may go swift and far.

Let your bending in the Archer's hand be for gladness;

For even as He loves the arrow that flies, so He loves also the bow that is stable.

Actualmente me encuentro trabajando en el manuscrito árabe 760 de la Biblioteca de El Escorial. Este libro, llamado *Kitāb Adād al-Falāsifa*, y atribuido a Hunayn ibn Ishāq, cuenta además con otras dos copias: una en la Biblioteca Británica¹¹ y otra en la Staatsbibliothek de Munich¹², y consiste, fundamentalmente, en una descripción de las distintas escuelas filosóficas griegas, citándose a sus principales maestros, los lugares donde se establecieron, a qué obedecen las distintas denominaciones, cuáles son sus teorías y algunas de las máximas más importantes de sus filósofos. Asimismo recoge una breve historia de Alejandro Magno y de su muerte, y las cartas que cruzó con su madre y su maestro Aristóteles. Pero lo más importante es un registro exhaustivo de frases y enseñanzas de los principales filósofos de la antigüedad clásica.

Este libro tiene su correspondiente castellano en el *Libro de los buenos proverbios*¹³, del que una buena parte fue incluida en la *Grande e General Estoria*, de Alfonso X el Sabio. Y también corrió la versión hebrea de Yehuda Al-Harizi, con el nombre de *Musrē ha-Philosophim*¹⁴, lo que habla de su gran difusión en la Edad Media, así como el hecho de que multitud de sus máximas se encuentren dispersas en muchas de las obras de judíos, cristianos y musulmanes.

Entre todos los dichos recogidos sobresalen los atribuidos a Platón, y de ellos uno llama poderosamente nuestra atención: Introducido por el escueto *wa-qāla*, que lo liga a la frase anterior, en el folio 23v, líneas 3-4, leemos: *lā taqsirū 'awlādakum'alā 'adābikum, ḡa-'innahum*

¹¹ Ms. Or. 8681.

¹² Ms. 651.

¹³ ...que dixieron los Philosophos, ed. H. Knust en *Mittheilungen aus dem Eskurial*, Tübinga 1879.

¹⁴ Ed. A. Loewenthal, Francfort 1896.

majluqūn li-zamān gayr zamānikum. (No limitéis a vuestros hijos a una educación como la vuestra, pues ellos son criaturas de un tiempo que no es el vuestro.)

Su paralelo en el libro de los buenos proverbios es: «Et dixo: non tengades que cumple a vuestros fijos vuestro castigo solo ni vuestro ensemnamiento, que ellos criados son a vuestro tiempo, e otro tiempo a despues del vuestro»¹⁵. Y la versión de Alfonso X dice: «Dixe les empos esto a sos disciplos: non tengades que cumplen a vuestros fijos en vuestros dias solamiente los castigos et los enseñamientos que les dieredes cuando los criaredes mas despues de vuestros dias la entonces les es mas mester»¹⁶.

Teniendo en cuenta que muchos de los dichos que en el texto árabe siguen y preceden a éste, rezuman ideas que recuerdan muy de cerca las de los estoicos y que éste en particular podría ser un desarrollo de lo que dice Epicteto en su Manual cuando previene al hombre contra aquello que pueda causarle desgracia o tristeza, pues leemos: «Si no castigo al hijo, será malo,... Mejor es que el hijo sea malo que tú infeliz... Ni es tu hijo tanta cosa que de él penda el que tú no te conturbes.

Si pretendes que tus hijos, tu muger (sic), tus amigos vivan siempre, eres un necio; pues quieres esté en tu poder lo que no está y que las cosas ajenas (sic) sean tuyas»¹⁷. Se nos hace evidente que la idea encerrada en «no limiteis a vuestros hijos, etc.», está muy lejos de las normas de educación que Platón propone en las Leyes o la República, y más parecen, como hemos dicho, desarrollo del pensamiento de Epicteto: Algo así como: dejad las cosas que no os tocan; la vida de vuestros hijos y su educación, al tiempo que ha de venir, que no es el vuestro; os evitaréis sinsabores y a ellos también.

A estas alturas es fácil adivinar que la intención que nos movía al aportar este texto del *Kitāb 'ādāb al-falāsifa* no es otra que la de mostrar su indudable paralelismo con la idea central del capítulo de los hijos en el profeta de Yubrān.

Durante mucho tiempo, los estudiosos de la filosofía medieval dirigieron sus análisis hacia textos como el *Kitāb 'ādāb al-falāsifa* o al *Mibhar ha-peninim* de S'lomo ibn Gabirol, teniendo en cuenta las ideas platónicas o neoplatónicas solamente. Sin embargo, no muy lejanos en el tiempo están los intentos de algunos investigadores por conceder

¹⁵ Ed. de Knust, pág. 27, líneas 26-28.

¹⁶ A. G. SOLALINDE: *Antología de Alfonso X el Sabio*, 7.ª ed., Madrid 1980, páginas 148-149.

¹⁷ Capítulos 16, 17 y 19 del *Enchiridion o Manual de Epicteto*, ed. y trad. castellana y latina de José Ortiz, Valencia 1816.

la importancia debida a las ideas estoicas en el desarrollo de la teología, la filosofía y el *fiqh* (jurisprudencia) en el Islam¹⁸, cuya influencia parece prácticamente demostrada. También es de notar el peso que tuvieron en las ideas cristianas y los muchos puntos de coincidencia que se les han señalado.

Aunque de otra parte, y con respecto a la obra de Yubrān, y concretamente en el Profeta, se ha hecho hincapié multitud de veces en las semejanzas de este libro con el *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche¹⁹; sin embargo, nos parece que esas semejanzas son más formales que de contenido, y hallamos que tiene un mayor peso en Yubrān toda esa larga trayectoria de trasvase de ideas estoicas al mundo árabe.

Esa coincidencia con la filosofía antigua podríamos atribuirla a la mera casualidad, a un conocimiento de los clásicos árabes por parte del autor o bien a que dicha literatura filosófico-sapiencial forma parte integrante y esencial de la cultura popular entre los medio-orientales. Nos inclinamos a pensar que no es tan remota la idea de que, por mucho tiempo, estos libros filosóficos no fueron sólo dominio de una clase culta privilegiada, sino que pronto se vulgarizaron y siguen formando parte del acervo cultural del pueblo en el Medio Oriente, que por vía de una emigración forzosa vuelven a nosotros como una consecución del genio de un autor contemporáneo, cuando, sin duda, estas ideas innovadoras se conocían en tres lenguas dentro de nuestra Península ya en el siglo XIII. Ello no resta ningún mérito al valor poético y literario de Yubrān, pero refuerza la idea de que la cultura medieval sigue más presente en nosotros de lo que sospechamos.

Sin embargo, aún queda una pregunta en el aire: ¿Cómo se mantuvo la vigencia de esta literatura gnómica, a través del tiempo, para que, en pleno siglo XX, nos veamos sorprendidos por una obra como la de Yubrān?

En el mundo occidental, este tipo de literatura, junto con la ejemplar, sigue viviendo hasta el siglo XV, para luego quedar encerrada en el campo de los sermones y en la literatura didáctica que la Iglesia produce²⁰. De otro lado, sabemos qué camino tomaron hacia Europa estos textos conocidos en España a través del árabe. Pero ¿cómo se conserva en Oriente esta literatura sapiencial?, ¿qué caminos debió recorrer? Muy probablemente los mismos que en Occidente; es decir, de ser una literatura de élite pasó a convertirse en algo en boca

¹⁸ JADAANE, F.: *L'Influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beirut 1968.

¹⁹ M. NA'IMA: *Yubrān...*, pág. 133.

²⁰ M.^a J. LACARRA: *Cuentística medieval en España: Los orígenes*, Zaragoza, s/d., págs. 39-46.

del pueblo. Un modo de probar esta hipótesis sería rastrear los restos de las máximas de los sabios griegos en las recopilaciones de refranes populares. Y en el caso de Yubrān, no olvidar la presencia de la Iglesia de rito oriental, cuya lengua litúrgica, además del árabe, es el siríaco, buscando la conservación en su seno de este tipo de literatura, que sería usada como método didáctico en la catequesis a sus fieles. Estas son las posibles vías, abiertas a todo tipo de sugerencias, que nos parece tendría que comenzar a examinar quien sienta interés por estos temas.

VIAJANDO CON BENJAMIN DE TUDELA

Nueva solución a algunos problemas antiguos

ZVI ANKORI
Universidad de Tel-Aviv

I

Hace ochocientos años, en 1173, Benjamín de Tudela regresó a Castilla, probablemente a esta misma ciudad de Toledo, para hacer un relato de sus ocho (algunos dirán trece) años de extensos viajes. Sus recorridos lo habían llevado a través del sur de Francia, Italia, el Imperio Bizantino, Siria, la Palestina de los Cruzados, lo que en la actualidad es Iraq, Irán, Afganistán, y posiblemente también a la India y Ceilán, en camino principal hacia China, y de vuelta a España, por Arabia, Egipto y Sicilia.

Benjamín no fue el único viajero judío de la edad media. Lo que es especialmente suyo es el hecho de que hubiera dejado extensas notas en hebreo, dando detalles de datos y observaciones que ha recogido en su viaje. Muchos de estos datos y observaciones se destacan por ser los únicos relatos de un *testigo ocular* de la época. Siendo así, los historiadores *generales* alaban algunos de estos relatos, porque proporcionan la primera información escrita de aspectos hasta ahora desconocidos de las realidades políticas, étnicas y económicas del mundo mediterráneo del siglo XII. Los historiadores *judíos*, por su parte, quedan impresionados con la lista de comunidades judías y de dirigentes judíos ofrecida por Benjamín, como también con las estadísticas de la población judía, un atributo sin igual en la literatura de la época. Benjamín también anota cierto número de rumores recogidos en el

camino: *testimonio de oídas* de levantamientos mesiánicos judíos, rumores de las Diez Tribus Perdidas de Israel, etc.

Las notas de Benjamín, en fin, adquieren forma de libro, que a través de los siglos disfruta de inmensa popularidad: se copia profusamente, se imprime en dos ocasiones distintas durante el siglo xvi y se traduce al latín y a varias lenguas occidentales, incluyendo al español. Finalmente, gracias a tres ediciones críticas, publicadas (con comentarios eruditos) en los últimos ciento cuarenta y cinco años, el libro ha sido aceptado unánimemente como un clásico de la historiografía judía del medioevo.

Y, sin embargo, pese a su popularidad y a las serias investigaciones que le dedicaron generaciones de eruditos, el *Itinerario* de Benjamín presenta problemas para los cuales hasta hoy en día no se ha encontrado una solución satisfactoria. Existe, para comenzar, el problema de las *discrepancias de texto* en las distintas tradiciones manuscritas. Existen también graves *cuestiones metodológicas*, como «¿qué significan las cifras de población? ¿Se refieren al número de familias o de contribuyentes al fisco? ¿A la suma total de las personas de todas las edades en una dada comunidad?, o ¿deben tal vez ser tomadas como simples índices del tamaño *relativo* de una comunidad y no de su valor numérico exacto? He tratado estos problemas en otro sitio.

Pero existen también algunos ¿qués? y ¿por qué?, verdaderamente *fundamentales*, que requieren discusión, y son éstos los que quiero examinar en esta ocasión.

En primer lugar, ¿por qué emprende Benjamín el viaje? ¿Es una empresa *privada*, tal vez *comercial*? ¿Acaso es comerciante de piedras preciosas, como lo han sugerido algunos eruditos? ¿O busca vínculos con los judíos productores de textiles finos, como yo mismo lo he estado interpretando durante los últimos treinta años? Mientras continúo deduciendo de su relato que el tejido y el tinte de textiles es en efecto un tema de *interés especial* para Benjamín, ya no opino que éste haya sido el *motivo* de sus viajes. De otro modo, ¿por qué limita su información de la industria textil judía solamente a Bizancio? ¿Por qué nombra solamente a los pocos tintoreros de telas judíos que ha conocido en el rincón sudeste de Italia (con tradiciones bizantinas) y en Reino Latino de Jerusalén, y deja de proporcionar información similar de otros centros contemporáneos judíos de tejido que él mismo indica haber visitado?

¿Acaso el viaje no esté motivado por intereses personales y en cambio forme parte de algún *proyecto nacional o comunal judío*? Desde luego, la posición prevalente es que Benjamín, siendo judío, estaba interesado primordialmente en los asuntos judíos y que la intención de su libro —estadísticas, nombres y todo— es *sondear el mundo judío*

del siglo XII: su red comunitaria, su importancia numérica, su distribución geográfica y su economía. Pero si el propósito del viaje de Benjamín es en efecto la preparación de semejante examen, ¿por qué su revisión es tan obviamente incompleta, con tantos centros importantes de población judía sin mencionar siquiera y tantos sectores de la población judía en comunidades visitadas por Benjamín sin tomar en cuenta? ¿Y por qué esa carencia absoluta de datos económicos más significativos de España, de Provenza, de la mayor parte de Italia, de Sicilia, Egipto, Babilonia y Persia?

Y si en verdad es un viaje de inspección, ¿cuál es su fin? ¿Será el localizar un refugio para los judíos perseguidos por los Cruzados, como lo han señalado algunos estudiosos? ¿Será el constatar los rumores de la venida del Mesías a redimir a Israel, como lo han propuesto otros? O, según alguna otra sugerencia, después de considerar las deficiencias ya mencionadas y de dar por descontada la idea del viaje de reconocimiento, ¿se trata tal vez de una peregrinación a Tierra Santa? De ser así, el peregrinaje de Benjamín, tanto en su extensión geográfica como en el tiempo empleado, sobrepasa toda costumbre de peregrinaje conocida. Además, Benjamín no se comporta como un peregrino, no describe la Tierra Santa de la manera que lo haría un peregrino judío, y algo inconcebible en un texto hebreo acepta los nombres toponímicos impuestos por los Cruzados a los lugares bíblicos y le da prioridad respecto a los nombres hebreos originales.

Sean cuales sean sus méritos, todas estas teorías son simples conjeturas. La verdad es que los eruditos han estado usando a Benjamín inconexamente, tomando un trozo u otro de información de acuerdo a sus intereses personas (yo también he hecho esto con gran beneficio de mis estudios judeo-bizantinos). En realidad, nadie ha encontrado (o tal vez ni siquiera haya buscado seriamente) *la clave para comprender el libro de Benjamín en su totalidad y para reconstruir el motivo de Benjamín al embarcarse en su viaje y al describirlo en detalle.*

Aún menos se ha hecho con respecto al marco *español* de Benjamín. Dado que Benjamín dedica solamente diez líneas al segmento español de su viaje y menciona únicamente seis ciudades españolas —Tudela, Zaragoza, Tortosa, Tarragona, Barcelona y Gerona— como preludio a su entrada en el sur de Francia (refiriéndose con cierta extensión sólo a las últimas tres de ellas), nadie se ha molestado en *interpretar su relato dentro del contexto de las realidades españolas del siglo XII*. España figura simplemente como el país de origen de Benjamín —la base de partida, a la cual eventualmente regresa—, pero no aparece de ninguna manera ni como involucrada en el viaje ni como su beneficiaria. En vano buscaremos el nombre de Benjamín en el índice de la magistral obra de Baer, *Historia de los judíos en la España cristia-*

na, aunque Baer registra, como un hecho más, la reconquista de Tudela en 1115, es decir, medio siglo antes de la partida de Benjamín.

Mi estudio hoy recomienda que abandonemos la práctica aceptada hasta ahora de *concentrarse exclusivamente en la información de Benjamín sobre los judíos*, preocupándose poco por el resto del texto, y que tratemos en cambio de encontrar la clave a Benjamín a través de *un nuevo enfoque global que considere la totalidad del texto como unidad indivisible*. Creo que tal lectura revisionista del *Itinerario* no sólo provee una solución a los problemas y a las dificultades que han frustrado a los investigadores hasta el momento, sino que también colocará inevitablemente a Benjamín en una posición completamente nueva y puede que demuestre que su libro constituye una contribución a nuestra literatura histórica aún mayor de lo que se ha pensado previamente.

Más importante todavía y de particular interés para este Congreso es lo siguiente: el nuevo enfoque que propongo concibe al *Itinerario* como un documento que aumenta la comprensión nuestra de *la historia de los judíos españoles y de España en general*, porque lo presenta como una parte integral y un instrumento del vital Primer Período de Reconstrucción y Consolidación que sigue a la primera etapa de la Reconquista a mediados del siglo XII.

II

Benjamín se pone en camino en medio del proceso que la investigación medievalista moderna está cada vez más dispuesta a definir como «La Revolución Comercial de la Edad Media». La Revolución Comercial ha cambiado la faz del mundo mediterráneo: ha restaurado la unidad del mar Mediterráneo y ha quitado para siempre la barrera que ha dividido en dos este mar y que ha paralizado el tráfico después de las grandes conquistas árabes de los siglos VII y VIII. De ese momento en adelante, el Mediterráneo no será más *un foso que separará* pueblos y civilizaciones, sino que será un poderoso *punte que unirá* pueblos y civilizaciones y *una carretera abierta* al transporte de mercancías, de gente y de ideas en todas direcciones.

El período de tiempo comprendido por la Revolución Comercial de la Edad Media es bastante amplio y flexible según el área involucrada. En la cuenca central y del este del Mediterráneo (es decir, Bizancio, las Repúblicas Marítimas Italianas y el Cercano Oriente musulmán), los primeros brotes de la Revolución son ya claramente evidentes en la segunda mitad del siglo X. En Europa Occidental, sin embargo, la Revolución se desata sólo en el siglo XI y, con más intensidad, a principios del siglo XII, cuando los Cruzados inauguran la ruta comercial al Oriente y el renacimiento de las ciudades europeas occidentales pro-

duce una clase burguesa cada vez más resuelta, lista para lanzarse a los mercados orientales.

Estos acontecimientos también tienden a cambiar el modelo de tráfico en el Mediterráneo. Si, como demuestra la investigación de los documentos de la Guenizá de Cairo, la mayoría de la carga marítima del siglo XI se abría paso siguiendo *la costa musulmana* del Mediterráneo y *en naves musulmanas*, en la etapa del siglo XII la Revolución Comercial europea dio un vuelco en una dirección diferente. Los barcos musulmanes —que llevan también comerciantes judíos— cambian de rumbo y se dirigen hacia la India (el hermano de Maimónides, por ejemplo, perece en un naufragio junto a la costa india). Por otra parte, el tráfico en aguas mediterráneas queda en manos de *naves cristianas*: en la cuenca occidental navegar galeras bajo bandera de Génova y Pisa, mientras los convoys venecianos proporcionan servicio y eventualmente dominan la mitad oriental del mar.

De este modo, la Revolución Comercial sigue cambiando no sólo la economía, sino también el hábito de vivir del hombre occidental, convirtiéndolo en un *homo movens* —un hombre en movimiento—, ya sea un comerciante internacional, un erudito errabundo, un predicador, un artesano o estudiante trotamundos, un trovador o peregrino, caballero errante o Cruzado. Pero ningún proceso comparable parece haber estado en fermento durante el siglo XI y a principios del XII en España.

España, desgarrada físicamente entre islam y el cristianismo, y ocupada desde los años sesenta del siglo XI con su propia *Guerra de Reconquista* y los *ghades* musulmanes que siguen, no completa la primera etapa de esa larga contienda entre el cristianismo y el islamismo antes de la mitad del siglo XII. A causa de su propia «Cruzada», por decirlo así, España tiene dispensa de participar en las Cruzadas europeas, pero, por la misma razón, pierde la oportunidad de compartir las ganancias *comerciales* logradas en las rutas transmediterráneas inauguradas por las Cruzadas.

Así es que *no hasta la segunda mitad del siglo XII* —es decir, que no hasta la llegada del Período de Reconstrucción y Consolidación que sigue a las luchas cristiano-islámicas y que introduce una época de crecimiento y expansión económica— España, lo mismo que sus judíos, alcanza por decirlo así, la Revolución Comercial. *El viaje de Benjamín y el libro resultante*, quiero sugerir, *son expresiones de ese nuevo proceso*: es decir, *de esa hasta ahora insospechada e indocumentada inmersión de los judíos españoles en la corriente principal de la Revolución Comercial europea de la Edad Media*, tal vez la primera de esas expresiones, que no sólo sirve de *testigo al proceso*, sino que fue preparada *para fomentar al proceso*, pues pone en manos del comerciante judío español *un manual mundial para viajes comerciales*.

En otras palabras: ¡voy a poner todo patas arriba! El libro de Benjamín, lejos de ser un relato *sobre los judíos y sobre el mundo judío* del siglo XII, como el punto de vista aceptado quiere que lo sea, es, en realidad, un examen del *mundo general del comercio del siglo XII para uso de los judíos*: es un estudio de las rutas terrestres y marítimas, de los puestos comerciales, de las encrucijadas en los caminos y de los puertos, que hace que el viaje sea no sólo posible, sino también potencialmente lucrativo. Hablando en términos modernos, es un proyecto de «estudio de mercado», que proporciona al comerciante judío un panorama actualizado del mundo, de las realidades geopolíticas del día y de su correspondiente potencial económico.

Sin duda, desde años anteriores ya era asequible alguna literatura de ese tipo. Los estudios de geógrafos árabes de los siglos IX y X, por ejemplo, son bien conocidos en el ambiente trilingüe del siglo XII español. Pero mientras estos tempranos tratados son buen material de *lectura*, apenas habrán sido de algún *uso práctico*, dadas las condiciones diferentes de la época de las Cruzadas. Las fronteras políticas ya no son las mismas; los nombres toponímicos han cambiado bajo el peso de las guerras y las ocupaciones militares, y la identidad de las naves y de las banderas que ostentan es ahora totalmente diferente.

El comerciante judío español, un novato en el campo de comercio internacional, necesita la información más reciente y exacta para sobrevivir en la escena sumamente competitiva y pluralista del viaje mundial sin restricciones del siglo XII. Tiene que estar familiarizado con las rutas principales, así como con los pasajes alternos que conducen a su meta, y tiene que saber las distancias y el tiempo necesario para cualquiera de los trechos de su itinerario. El trabajo de Benjamín, quiero proponer, está diseñado para dar precisamente eso al comerciante. Es un proyecto-modelo cuidadosamente preparado; un viaje a modo de prueba, cuya descripción exacta Benjamín debe traer de vuelta a España para que sirva a los estrategas de la economía judía española como base para sus planes para las instrucciones que drán a sus colegas comerciantes.

Desde luego, no es ninguna coincidencia que, al completar su viaje, Benjamín no se retire a su pequeña ciudad natal en Navarra, sino que (como el párrafo de Introducción al texto lo indica claramente) trae sus notas a Casilla —a Toledo, yo supongo—, es decir, al centro mismo de la actividad política y económica de la comunidad judía española. Aquí se verifica la exactitud e integridad de su material, y

«dondequiera que hayamos probado sus pronunciamientos, los hemos encontrado correctos, fieles al hecho y consistentes, porque él *es un hombre de la verdad*» (¡en tiempo presente!, así también en los dos manuscritos más antiguos).

Lejos entonces de ser una muestra de las *belles lettres* para el viajero mental o los recuerdos personales del *Grand Tour* de un ocioso rico, el libro que tenemos es *un proyecto oficial*, cuyos resultados fueron verificados en cuanto a su autenticidad y que reciben el visto bueno de la organización judía española. (La línea que acabo de citar de la Introducción del *Itinerario* ha también intrigado a algunos de los otros investigadores de Benjamín, pero, cautivos por su noción preconcebida sobre los supuestos motivos nacionales judíos de Benjamín, de tipo mesiánico o de rescate, ello invariablemente explican el escrutinio al que las autoridades judías españolas someten a Benjamín como relacionado a asuntos religiosos, mesiánicos o, posiblemente, a la sospecha de herejía.)

Efectivamente, el relato de Benjamín (o la versión corregida de sus notas) es una mezcla de los mapas-guías de tráfico de la clase de los famosos *Portolani* y de los manuales comerciales del tipo de *Prattica della mercatura*, que unos ciento cincuenta años más tarde serán popularizados en Italia por Pegolotti, Uzzano y otros, pero que está también ligada a los modelos rábigos anteriores, como Abu'l Fadl a-Dimišqi, al-Gahiz y Ibn Khordadbeh del siglo IX (en la versión completa de mi trabajo tengo un capítulo entero dedicado al análisis de la relación entre los planes de viaje de Benjamín y las rutas de los comerciantes judíos *Radaniyya* descritos por Ibn Khordadbeh).

III

El enfoque revisionista del *Itinerario* que yo propongo aquí constituye una respuesta también a aquellos eruditos que se han quejado (junto con Graetz, el padre de la historiografía moderna judía del siglo XIX) de que Benjamín no registra las fechas exactas de sus entradas y sus salidas. Siendo su meta —o mejor dicho, la meta de sus redactores— lo que ya he descrito: la cronología personal del viaje se vuelve no solamente ajena, sino que está totalmente fuera de sitio. Lo que importa es «cómo» y «cuánto tiempo» y «por qué carretera principal o camino alternativo», uno tiene que viajar del lugar X al lugar Z. Por lo tanto, en vez de escribir, digamos (lo estoy inventando), «Y el veinte del mes Tammuz *me embarqué* en Marsella y *llegué* a Génova el veintitrés», Benjamín dice *de manera impersonal*, como corresponde a una guía (cito esta vez el texto verdadero):

«Y desde allí (es decir, de Marsella) *se embarca para ir* a la ciudad de Génova, que está también a la costa del mar y a unos cuatro días de navegación.»

O citando al azar:

«Y de allí (de Lucca) *es un viaje* de seis días a la ciudad de Roma...»

y así hay cantidades de detalles similares a través de todo el libro.

De suprema importancia es la selección del puerto adecuado, el de mejores comodidades, algunas veces el que usan los Cruzados y los peregrinos cristianos camino a Tierra Santa. Entonces, para Sicilia, por ejemplo, Benjamín prepara a su lector así:

«De allí (es decir, Egipto) lleva veinte días la travesía a Mesina... Allí la mayoría de los peregrinos (o los Cruzados) se reúne para cruzar a Jerusalén, *porque este cruce es bueno.*»

O en Trani, en la costa adriática del sur de Italia:

«...porque allí *el muelle del puerto es conveniente.*»

También en Acre (Acco):

«*Allí está el gran puerto* para todos los Cruzados (o los peregrinos) que van a Jerusalén en naves;»

y en muchos otros ejemplos.

En el puerto o en la plaza comercial en tierra, el mercader debe saber quiénes son sus colegas y sus posibles competidores. Benjamín se detiene en este aspecto largo rato. Podría ilustrarlo con innumerables descripciones detalladas (repartidas a través del libro) de la composición étnica de la comunidad mercantil en los puertos, las ferias, las plazas comerciales, etc.; aquí leeré sólo uno de esos relatos: el de Alejandría, en Egipto:

«Alejandría es una plaza comercial para todas las naciones. Mercaderes de todo el Reino de Edom (esto es, del cristianismo), por un lado, de la tierra de Venecia, Lombardía, Toscana, Apulia, Amalfi, Sicilia, Calabria, Rumania (es decir, Bizancio), Jazaria, Patzinakia, Hungría, Bulgaria, Ragusa, Croacia, Esclavonia, Rusia, Alemania, Sajonia, Dinamarca, Curlandia, Irlanda, Noruega, Frisia, Escocia, Inglaterra, Gales, Flandes, Hainault, Normandía, Francia, Poitou, Anjou, Borgoña, Maurienne, Provenza, Génova, Pisa, Gascuña, Aragón y Navarra; y hacia el oeste, bajo los ismaelitas: al-Andalus (la España musulmana), al-Garve (Portugal), Ifriquiyya (Tunisia) y la tierra de Arabia; y del otro lado: India, Zavila, Abisinia, Libia, al-Yemen, Sine'ar (es decir, Persia), a-Sam (Siria-Palestina) y Yavan (Grecia), cuyos habitantes se llaman griegos y turcos. Y los mercaderes de la India traen allí toda clase de especias, y los mercaderes de Edom (de la Europa cristiana) las compran..., y cada nación tiene su *funduq* propio (es decir, una hostería propia).»

Es obvio que aquí no tenemos simples bocetos impresionistas de un visitante cualquiera o apuntes tomados por tratarse de curiosidades, sino inventarios sistemáticos, registrados en un meticuloso estu-

dio del área, basado en el conocimiento profesional del tema y de las necesidades prácticas del comerciante viajero.

No menos esencial que el conocimiento de la composición étnica de la comunidad mercantil en un puerto dado es el conocimiento de cuál de las principales repúblicas italianas marítimas es el poder dominante en la región. En Montpellier, después de enumerar la nacionalidad de varios mercaderes de la costa provenzal, Benjamín da importancia a que

«hacen negocios por medio de los *genoveses* y los *pisanos*», no como en la costa griega del Egeo, donde enumera (en el puerto de Armiro, por ejemplo):

«los *venecianos*, *pisanos*, *genoveses* y otros comerciantes que llegan allí.»

Además, la libertad de comercio está de una manera decisiva basada en la seguridad de los caminos y los cruces fronterizos. Es imperativo por lo tanto, a causa de frecuentes cambios en las líneas de demarcación, que el mercader internacional esté familiarizado con las fronteras internacionales y constantemente repase ese conocimiento, ya que esas fronteras fluctúan durante guerras, levantamientos de tribus o infiltración local de bandas nómadas. Entonces, dondequiera es vital, Benjamín anota los puntos de entrada y salida de cierto país como también la identidad del gobernante actual. Así, por ejemplo, consciente de la invasión normanda de Grecia veinte años antes de su visita (sugeriremos dentro de un momento que estos hechos pesan mucho en la mente de los economistas planificadores judíos de España), Benjamín señala especialmente dónde están los límites del Reino Normando de Sicilia y del Imperio Bizantino:

«Desde allí (de Otranto) se pasa por vía marítima en dos días a Corfú..., y aquí termina el Reino del rey de Sicilia. Y de allí dos días por vía marítima hasta Leucada (*var. lec.: Arta*), que es el comienzo de los dominios de Manuel (Comnenos), soberano de los griegos.»

Por la misma razón práctica, Benjamín proporciona transcripciones hebreas fonéticas del latín, griego, árabe y otros nombres toponímicos que el viajero, sin duda, encontrará en su ruta, y sigue esta práctica aún en la Tierra Santa. De esta manera es que explico que aunque Benjamín era un judío devoto, cuando él relata sus viajes en el Reino Latino de Jerusalén, da precedencia a los nombres toponímicos de los Cruzados, incluso a esos que llevan nombres de santos cristianos, pues así los encontrará un posible viajero. Sólo después, añade la verdadera o presumida identidad hebrea del lugar. Es simplemente inadmisiblemente, si su motivo realmente era una peregrinación, que *el judío Ben-*

jamín haya llamado a la bíblica ciudad de Hebron «*Sān* (¡sic!) *Abram d'Hebron*», y sólo después explique al público judío: «Y eso es Hebrón»; o escriba en hebreo «*San Jorge*», con una explicación añadida para el lector judío: «Y eso es Lod»; o «*Acre*». «Y eso es Acco»; y de la misma manera a través de todo su recorrido de la Tierra Santa. Usa ese procedimiento casi *ad absurdum*, cuando en su descripción del lugar más venerado judío en Jerusalén, el Monte Moría, él transcribe en caracteres hebreos la designación latina «*Templum Domini*», y explica: «Y éste era el sitio de (nuestro) Templo.»

Sólo el concepto aquí sugerido del *Itinerario* de Benjamín como *actual guía* para el *actual viajero* del siglo XII puede justificar este procedimiento sin precedentes (y, de acuerdo a mi conocimiento, nunca más repetido). Sean cuales sean los sentimientos de Benjamín *como judío en la tierra de sus antepasados*, en sus anotaciones de información vital para el viajero se mantiene fiel a su objetivo práctico.

IV

Es también dentro del contexto de esta *actitud práctica hacia las realidades políticas del siglo XII*, que yo considero el tratamiento especial de Benjamín, de los judíos bizantinos y de la producción de textiles finos por la cual esos judíos han sido famosos a través de los siglos. No hay ninguna duda que los comerciantes judíos españoles, listos a embarcarse en el comercio internacional, estaban especialmente ansiosos de obtener información directa sobre este segmento de gran importancia para cualquier empresa económica futura.

El comercio de textiles finos, particularmente el de la seda y el brocado, que durante innumerables siglos ha sido el monopolio de Bizancio, fue un proyecto más lucrativo. Sin embargo, precisamente en este área existió mucha incertidumbre. Como ya se ha mencionado, sólo veinte años antes de la llegada de Benjamín al Mediterráneo oriental, en 1147, los normandos, bajo el rey Rogelio II, saquean la costa griega y algunas ciudades bizantinas. En su retirada de Corinto y de Tebas (en Tesalía) se llevan gran número de tejedores y tintoreros de seda y brocado judíos, y el rey normando los hace trasladarse a Sicilia con la idea de establecer allí esta prestigiosa industria. Asumo entonces que los patrocinadores de Benjamín le habían pedido que hiciera un esfuerzo especial para verificar la situación bizantina y poder hacer una evaluación cuidadosa de sus posibilidades comerciales.

Benjamín realiza su trabajo admirablemente. Siendo obviamente un experto en la materia, logra establecer vínculos con las cofradías locales judías de textiles y trae a su patria información directa, por lo que no sólo los judíos españoles contemporáneos, sino también los historiadores modernos, quedarán eternamente agradecidos. A decir

verdad, al describir su visita a Corinto, Benjamín no menciona los antiguos establecimientos de tinte judíos de esa ciudad; esto, con toda probabilidad, debe de ser tomado como una indicación de que el comercio allí no ha vuelto a lo normal. Pero su relato de los otros centros del país debe de haber sido visto en esa época como muy alentador: las cofradías de Constantinopla, Tebas y Salónica están funcionando y prosperando. Tebas, que también fue sometida al saqueo normando y la deportación, parece haberse recobrado tan completamente para esa fecha, que su reorganizada cofradía judía de textiles cuenta con dos mil miembros, y eso hace que sea segunda sólo a Constantinopla y cuatro veces el tamaño del grupo textil judío de Salónica.

A la luz de estos acontecimientos reales, la atención prestada por Benjamín a la producción textil judía de Bizancio —que nos sorprendiera en nuestras primeras palabras, porque resalta en marcado contraste a la omisión de Benjamín de datos similares de centros textiles no bizantinos—, se hace no sólo comprensible, sino tal vez haya sido una de las razones por las cuales Benjamín planeó su ruta de esta manera.

Exigencias de espacio me obligan a saltar varias otras categorías de información práctica que Benjamín incluye en su manual, tales como la situación en Palestina (después, los excesos perpetrados contra los judíos por los primeros Cruzados) o las fluctuaciones étnicas en varias regiones, que tratan los Valajas, los Druzas, los fanáticos *al-Hašisin*, los turcos selguquidos, etc.; los mencionaré a todos en la versión completa de mi futuro estudio. Lo que puedo decir en esta ocasión es lo siguiente: mientras todos estos detalles son de gran valor e interés *per se*, y mientras sin duda constatan la curiosidad intelectual y el poder de percepción de Benjamín, también, insisto, son elementos integrales de la concepción de Benjamín de *cuál era su meta*: el proporcionar al comerciante judío español, que está en esa época por comenzar la aventura de los viajes de la Revolución Comercial, un libro de guía de confianza que ayudara al desarrollo de sus funciones económicas y, lo más importante, a su seguridad y sobrevivencia en un mundo foráneo.

Ahora bien, aunque todo esto decididamente tiene sentido, todavía queda una cuestión por contestar dentro del esquema del «*libro de guía general*» que he postulado a través de este trabajo: ¿por qué y para quién entonces recoge Benjamín *las descripciones de las comunidades judías*? ¿Por qué menciona *los nombres de los dirigentes judíos locales* y por qué se molesta en dar *las estadísticas de la población judía* de las diferentes áreas que ha visitado?

Esta es la cuestión que debo enfocar ahora.

V

Sean cuales sean los riesgos en altamar o en tierra, hay un factor de apoyo que resalta y que mantiene junto al judío en todas las épocas, no importa cuán lejos esté de su hogar: un factor que ningún otro grupo mercante puede haber igualado y que sin duda es la clave al secreto del éxito económico judío. *Ese factor único es la Diáspora judía.*

Las comunidades judías, convenientemente repartidas a lo largo de las rutas cardinales de comercio del mundo entonces conocido, en los puertos principales y centros comerciales tanto del lado islámico como del cristiano de la gran barrera internacional, forman —no por designio, sino por su mera existencia— una formidable cadena de bases, por decirlo así, cuyos recursos físicos están al servicio del mercader viajero judío.

Mientras que el mercader bizantino se mueve *de mitata a mitata* y su colega o competidor del grupo oriental o árabe viaja *de funduq a funduq*, mientras que el veneciano contemporáneo tiene a su disposición una cadena de *fondachi* en las plazas comerciales que él visita, y su contraparte posterior, el *tacer* turco, acampa *en caravanserallos y khanes*, el mercader viajero judío no necesita ese tipo de hospedaje para sí, no ese tipo de almacenaje para sus mercancías. El viaja no de hostería en hostería, sino de comunidad en comunidad, es decir, *la comunidad judía*. Allí puede encontrar hospedaje en la casa de sus colegas, de acuerdo a su nivel profesional, social o intelectual; allí comparte con sus anfitriones la comida *kašer*; allí, en la sinagoga local, reza sus oraciones diarias y sus oraciones de los Sabats y las fiestas; allí, en breve, encuentra *un hogar judío lejos de su hogar*.

También allí, mientras espera que se forme una caravana, o que navegue una galera, o que termine un largo trámite comercial, puede entrar en cualquier momento en el *Bet-Hamidraš* (es decir, la casa judía de enseñanza) y escuchar una lección del rabino local o, con suerte, de un erudito famoso, o puede simplemente pasar el rato charlando (si es necesario en hebreo) con los judíos locales y absorbiendo algo de información sobre la condición de sus correligionarios de la zona. Allí también, o en el *mikvah* (el baño ritual) local, puede ponerse al día con las noticias políticas que ha perdido durante el viaje, satisfacer su curiosidad acerca de las comunidades judías de la región que no están en su itinerario o recibir, surado al oído, el relato de algún movimiento mesiánico o cuentas de tierras lejanas donde residen las legendarias Diez Tribus de Israel. Al anochecer anotará en su cuaderno el nombre del venerable rabino, a cuyos pies se haya sentado, igual que los rumores de algunas comunidades por las que no va a pasar

en su camino y también los maravillosos relatos —algunos verídicos y otros menos verídicos— que haya escuchado durante el día para estar seguro de compartirlos con la gente de su tierra. Yo creo que así es, como el relato del movimiento mesiánico de David Alroy, fechado veinte años antes de la llegada de Benjamín a Babilonia y cuentos semejantes entraron en el cuaderno de Benjamín y, eventualmente, la versión final de su guía de viaje. Igualmente ha sucedido con nombres de rabinos, conocidos y desconocidos, y junto a alusiones esporádicas de rutas y comunidades que Benjamín no ha pasado realmente.

Pero la comunidad judía es para el mercader viajero no sólo *un resguardo personal* que combina la comodidad física junto con la satisfacción espiritual; también es *una manta institucional* que proporciona al judío extranjero consejo legal, protección de las autoridades locales y, cuando es necesario, apoyo financiero. Más que eso: la comunidad, en términos prácticos, sirve como centro de información permanente de las condiciones políticas y económicas de la región, del abastecimiento y de la demanda, de los precios de una mercancía u otra y de la cotización vigente y sus desconcertantes fluctuaciones; de noticias (o tal vez simples rumores) de bandidos que emboscan a caravanas en la comarca o de piratas vistos desde la costa; de las pestes y catástrofes naturales o de levantamientos y escaramuzas militares en el territorio; en suma, de cualquier mal o percance que pueda afectar las actividades del mercader o que pueda desbaratar sus planes de viaje.

Aquí, el comerciante viajero judío puede obtener, de los gobernantes de la comunidad o de los dirigentes de las cofradías profesionales de su ramo, cartas de recomendación para otras comunidades o para príncipes, caudillos locales y otras personas de influencia. Aquí en las cortes rabínicas, puede exponer su caso, pedir compensación por fraude o insolvencia y exigir justicia de acuerdo a la *halakhah*, es decir, de acuerdo con la ley religiosa judía. Finalmente, la comunidad en sí es un mercado en potencia para la mercancía que el comerciante viajero pueda llevar consigo o pueda obtener a tiempo en caso de recibir un pedido. Así que el conocimiento del tipo de comunidades que el mercader piensa visitar en el camino, de su tamaño numérico y de su afluencia, como también los nombres de las personas en posiciones de influencia en ellas, no es simplemente una cuestión de la curiosidad natural de un judío por otros judíos, sino que aporta un elemento significativo al *planeamiento general* de un viaje comercial internacional.

Un libro de guía del tipo que Benjamín tiene in mente (después de haber él mismo experimentado necesidades y contratiempos en el camino durante los ochos años de viaje) *debe* entonces incluir, *junto a la información general de viaje* que hemos discutido anteriormente,

los datos de las comunidades judías por las que el mercader viajero tenga que pasar y en las cuales quiera quedarse; *debe* incluir también los detalles de grupos profesionales afines (tales como las cofradías de tejedores, de tintoreros y otros) que pueda necesitar ponerse en contacto por ayuda o cooperación, y *debe*, insisto, proporcionar los nombres de su dirigentes y posibles patronos. *Tal lista de datos prácticos judíos, repito, debe ser por fuerza un elemento indispensable de un libro de guía general diseñado para el comerciante viajero judío.*

Esto, en breve, es el único motivo razonable que explica la aparentemente extraordinaria (aunque inadecuada) información judía de Benjamín, y no un supuesto examen demográfico del mundo judío y de la economía judía por un llamado esfuerzo de rescate o movimiento de redención, como han especulado los eruditos hasta hoy día. No niego que una vez allí, Benjamín naturalmente estaría atraído por ciertas vistas y cosas que no son necesariamente indispensables para un comerciante viajero judío y esas también serán incluidas a veces en sus notas. Pero, en general, las anotaciones que hace están guiadas por el posible *uso práctico* que él (o sus redactores) proyectan para su libro.

VI

No es extraño entonces que muchas comunidades judías, grandes y de importancia, de cuya existencia tenemos documentación independiente, no hayan sido incluidas en la lista de Benjamín para consternación de los estudiosos que esperan que Benjamín produzca un examen completo de la demografía judía. Nada dista más de la intención de Benjamín. El sólo registra esas comunidades que se ajustan a su plan de viaje. Verdaderamente, como he demostrado en otras ocasiones, aun para las comunidades que él *sí* visita y describe, a veces no está interesado en citar el número *total* de habitantes judíos, sino sólo esos círculos profesionales que él considera vitales para el viajero de cierta clase social.

Por ejemplo, Benjamín no incluirá a los simples curtidores de pieles de Constantinopla que, aunque son judíos, no son ayuda alguna para el mercader viajero de la clase media-alta para quien él escribe. De hecho, habla de ellos de una manera tan impersonal que muchos traductores e intérpretes (incluyendo el autor de la última versión castellana, 1982) han pensado, erróneamente, que Benjamín relata de los curtidores griegos, no de los judíos. De la misma manera, Benjamín, el orgulloso caballero de la clase media-alta, se referirá, cuando en Roma, solamente a los 200 judíos privilegiados que están empleados por la curia papal, pero ignorará completamente a la plebe judía de los bajos fondos romanos del *Trastevere*.

Otra de las consideraciones prácticas de Benjamín es su información de *cuál segmento* de la comunidad judía y *quién personalmente* en esta comunidad, puede ser más útil al viajero judío en un momento de apuro, ya sea como anfitrión, consejero legal o apoyo financiero. Es esto lo que hace que Benjamín señale con frecuencia, más bien *de manera general* en vez de *como dato concreto de información económica*, la existencia de personas judías *ricas* en cierta localidad. Así, después de haber mencionado en Montpellier, por ejemplo, los nombres de los dirigentes judíos locales, los alaba por ser

«hombres *ricos* y caritativos que *intervienen a favor de todos los que allí van.*»

De manera similar se refiere a los judíos ricos de Lunel, otra comunidad provenzal, diciendo:

«Y ellos *intervienen a favor de todos sus hermanos* (es decir, correligionarios), cercanos como lejanos.»

Benjamín realza su actitud práctica en su visita a Génova. Allí él ni siquiera se molesta en mencionar la comunidad judía en el parte interior de la ciudad; los negocios del viajero son solamente en el puerto. Por eso, recomienda sólo a dos hermanos judíos ricos del norte de Africa que aparentemente ejercen gran influencia en el puerto, y añade:

«y son *hombres buenos.*»

En otras palabras: cuando estén en dificultades en Génova acudan a ellos. Algo similar es la caracterización de Benjamín de los dirigentes de la cofradía textil que aparentemente son sus anfitriones en Constantinopla:

«Son *ricos, hombres buenos* y caritativos, etc.».

De ahí, el consejo al mercader viajero judío de textiles: ¡Tienes un amigo en Constantinopla!

Que sin duda ésta es la manera en que los contemporáneos de Benjamín han entendido su *actitud práctica y utilitaria hacia el papel de la Diáspora judía* en la ayuda al mercader viajero judío, se ve claramente en los pocos párrafos sobre el norte de Europa añadidos al final del libro por quien sea el redactor de las notas de Benjamín. Al ofrecer una lista de las comunidades judías askenazis que Benjamín mismo no visita, el redactor sin reservas añade:

«Quieren a sus hermanos (o correligionarios), y cuando un navegante viene a ellos, se regocijan y preparan una fiesta para él».

Continuando hacia los judíos del norte de Francia y de París, el texto (que, otra vez, creo que ya no es de Benjamín mismo, pero decididamente dentro del estilo del relato de Benjamín) asegura al viajero judío:

«Ellos (es decir, los judíos franceses mencionados) son caritativos y *proporcionan albergue al que viene y va*, y son (como) hermanos y amigos a sus correligionarios, los judíos.»

Armados así con la *doble información* que Benjamín ha recogido para el uso de comercio judío internacional —por un lado, *los datos y las instrucciones de viaje generales* y, por otro lado, *los detalles judíos específicos* de los centros diaspóricos que van servir por su simple existencia como bases y hosterías para ese comercio—, los judíos españoles pueden entrar con aplomo al mundo competitivo de la Revolución Comercial de la época. Como el viajero moderno, que tiene a mano la guía «Michelin Verde» por sus instrucciones de ruta y la guía «Michelin Roja» para saber dónde encontrar casa y comida, también el mercader viajero judío español del siglo XII, con la doble información del *Itinerario* de Benjamín a mano, está ahora preparado para afrontar tanto los peligros como las oportunidades de los viajes internacionales en las rutas abiertas del comercio mundial.

En resumen: la lectura revisionista del *Itinerario* de Benjamín nos da la clave a un nuevo entendimiento del texto mismo, suministrando por lo tanto respuestas a los viejos problemas y dificultades que perturban a generaciones de eruditos durante los últimos ciento cincuenta años. Más importante, al aceptar el texto *in toto* —es decir, no simplemente agitando las ramas del árbol para recoger al azar algunas manzanas jugosas, sino abrazándolo *en su totalidad*, raíces, tronco, copa y todo— hemos descubierto, según lo creo, el hecho individual posiblemente más significativo de la historia económica judía del Mediterráneo occidental del siglo XII, complementando así los datos económicos del Mediterráneo oriental provistos por la Guenizah del Cairo. Este descubrimiento señala el crecimiento de un *movimiento judío de comercio viajero internacional, cuya sede es España*, la región con más vitalidad de la Diáspora judía occidental y la contraparte a la vitalidad de la Diáspora judía oriental de Egipto.

En mi interpretación entonces, a pesar de la posición hasta ahora aceptada, España ya no es una acotación al margen del cuento de Benjamín, mencionada solamente por la coincidencia de que él ha nacido y vivido allí, sino que resalta como la misma fuente, el estímulo, la verdadera fuerza de motivación y la última meta de Benjamín. En este sentido, la contribución más grande del *Itinerario* de Benjamín es su simple existencia en ese lugar y en ese momento. Prestando las inolvidables palabras de Marshall McLuhan, «*The Medium Is the Message*» ('El medio es el mensaje'), el simple hecho que un proyecto-piloto, como el que ha producido el viaje y el libro de Benjamín, se haya realizado en primer lugar y de manera tan extensa y, en segundo, que haya recibido el patrocinio oficial de la organización judía espa-

ñola, por sí mismo es prueba convincente del hasta ahora ignorado e inexplorado fenómeno histórico-económico que ocurre en España y en la comunidad judía española algún tiempo después del comienzo de la segunda mitad del siglo XII.

VII

No podemos dejar el tema sin intentar contestar la última y más obvia pregunta: ¿por qué desaparece el mercader internacional judío español de la escena sin aparentemente haber hecho mella en la historia de España o de los judíos españoles como tal?

¿Hubo una razón interna española para eso, como el hecho de que unas dos generaciones más tarde, en los años 30 del siglo XIII, España se embarcara en la segunda y decisiva etapa de la *Guerra de Reconquista* y que el papel económico de los judíos españoles tiene que adaptarse, por necesidad, a condiciones y exigencias diferentes?

¿O es la razón mucho más amplia y que tiene que ver con el *decaimiento general de la condición política y económica del judío en toda la Europa occidental* en el siglo XIII, un decaimiento que puso fin a los sueños de lejanos horizontes y de comercio en una escala mundial y que ha relegado a los judíos al nivel más bajo de la economía medieval —a la del pequeño prestamista—, eventualmente precipitando su expulsión de los países de Europa occidental?

¿O ha sido tal vez el *cambio crucial en la escena internacional*, especialmente en la mitad oriental del Mediterráneo —como la conquista de Constantinopla y la división de Bizancio por las fuerzas franco-venecianas de la llamada Cuarta Cruzada en 1204— que ha invertido el modelo original de Benjamín (recordemos cuán estrechamente estaba dirigido hacia la producción bizantina de textiles) y que ha quitado el viento a las velas de los mercaderes judíos españoles?

O, por último, ¿habrá sido un *desatimiento inoportuno*, porque es un hecho que, en los años 80 del siglo XII, otro grupo comercial internacional, los mercaderes *Karimi*, no judíos, aparecen en la escena, y desde entonces, y durante unos ciento cincuenta años, disfrutar de una intensa actividad económica?

¿Es posible que sea este grupo *Karimi* que empuja al mercader viajero judío español de las carreteras y las plazas de comercio internacional?

¿O podemos decir que hay una concatenación de todas las razones mencionadas?

Cualquiera que sea la respuesta o la concatenación de respuestas, el caso es que, con el pasar del tiempo, la memoria de esta valiente empresa económica judía española ha sido destinada al olvido. Los ju-

díos ya no tomarán más el camino a China; como mucho, harían una peregrinación a la Tierra Santa. A principios de nuestro siglo, Raymond Beazley, de Oxford, pudo haber dedicado a Benjamín un capítulo entero de su segundo tomo que titula *The Dawn of Modern Geography* ('El amanecer de la geografía moderna'); la verdad del caso es que el *Itinerario* de Benjamín marca el último esfuerzo antes del *ocaso* —no del amanecer— *de la geografía medieval judía*, la geografía que los comerciantes viajeros judíos *Radaniyya*, del octavo, noveno y décimo siglos, fueron los primeros en explorar.

Mientras las razones originales de Benjamín para coleccionar su *Itinerario* están así olvidadas, las generaciones tardías-medievales y tempranas-modernas de judíos, ya lejos de España, empiezan a leer y a copiar el libro de ese magnífico español y, detrás de los muros de los ghettos por toda la Diáspora judía, a disfrutarlo como *belles lettres*, un cuento agradable de horizontes legendarios ahora cerrados al judío.

Al redescubrir hoy lo que creo haber sido *el motivo original* de las notas que Benjamín, hace ochocientos años, trajo a Toledo, no sólo proporcionamos, como prometimos en el título, «una nueva solución a algunos problemas antiguos», sino que también restauramos a los pioneros judíos de la Revolución Comercial española del siglo XII al sitio que les corresponde en la historia de España y de su economía.

MAGIA CULTA Y MAGIA POPULAR EN LA EDAD MEDIA Y EN EL RENACIMIENTO

RON BARKAI

Universidad de Tel-Aviv

En el pensamiento del hombre moderno, cuya visión del mundo ha sido modelada dentro del marco de la cultura occidental, se ha establecido una clara distinción entre magia y ciencia, entre alquimia y química, entre astrología y astronomía y entre medicina docta y medicina popular.

En otras palabras, existe una demarcación entre lo que pertenece al campo de las *supersticiones*, fruto de la imaginación y de la fantasía del hombre, y lo que pertenece al dominio de la *ciencia*, producto del raciocinio humano y de la experimentación. Una de las manifestaciones más explícitas de este enfoque es la del antropólogo B. Malinowski: «Science is founded on the conviction that experience, effort and reason are valid; magic on the belief that hope can not fail nor desire deceive. The theories of knowledge are dictated by logic, those of magic by the association of ideas under the influence of desire»¹.

Durante las últimas generaciones, antropólogos e historiadores de la ciencia han criticado acerbamente esta concepción, dado que proyecta posiciones y actitudes contemporáneas sobre sociedades radicalmente diferentes, tanto en su carácter como en su estructura mental. C. Levi-Strauss, el mayor antropólogo de la actualidad, hizo hincapié en el estrecho lazo que existe entre el pensamiento científico y el pensamiento mágico en las sociedades primitivas. Para él, la magia

¹ B. MALINOWSKI: *Magic, Science and Religion*, New York 1954, pág. 87.

no es sólo una imagen que refleja la ciencia, sino un sistema completo, un método de pensamiento y de conocimiento. La magia no tiene que reemplazar a la ciencia ni pretende hacerlo, ya que se ocupan de fenómenos de índole diferente. Y así define Lévi-Strauss la relación entre magia y ciencia: «Ombre plutôt anticipant son corps, elle est, en un sens, complète comme lui, aussi achevée et cohérente, dans son matérialité, que l'être solide par elle seulement devance»². L. Thorndike, en su monumental obra *A History of Magic and Experimental Science*, afirma que no es posible describir el desarrollo de la ciencia sin tomar en cuenta la historia de la magia.

Frecuentemente la magia propuso instrumentos, e incluso constituyó un importante incentivo para los científicos experimentales en lo que atañe a la actitud empírica hacia la naturaleza. En la Edad Media y en el período del Renacimiento, la magia no quedaba circunscrita a las capas iletradas, sino que era parte inseparable de la actividad intelectual. Así, por ejemplo, Petrus Alphonsus la describe como uno de los componentes integrales del estudio de las artes liberales: «De septima diversae sunt plurimum sententiae quatenus sit, Philosophi qui prophetae non secantur ajunt nigromantiam esse septiman»³.

Destacados hombres de ciencia, tanto dentro como fuera de España, incluyeron en el marco de sus obras extensos capítulos sobre magia, y también dedicaron a este tema tratados especiales. Sin duda alguna, el establecimiento de la Escuela de Traductores de Toledo, después de la conquista de la ciudad, y la intensa actividad allí desarrollada en cuanto a la traducción de trabajos del árabe y del hebreo al latín, otorgó legitimidad a la magia (por lo menos a la teórica)⁴.

Por la gran cantidad de tratados sobre este tema que procedían de Toledo, el nombre de la ciudad se convirtió en la Edad Media en sinónimo de magia, y así es como en distintas partes de Europa se la denominaba frecuentemente: *ars toletana* o *scientia toletana*⁵. Dos escritos traducidos del árabe al latín y al romance contribuyeron es-

² C. LÉVI-STRAUSS: *La pensée sauvage*, París 1962, pág. 21.

³ PETRUS ALPHONSUS: *Disciplina clauicalis*, VI, 7.

⁴ Según la definición de CESARE VASOLI, «es precisamente en la segunda mitad del siglo XII cuando la magia, la astrología y la química adquieren un valor determinante en los estudios naturales: bajo el influjo de ciertos escritos atribuidos a KINDÍ, como *Teoría del Arte Mágica*, o el difundido *Secretum Secretorum*, la investigación de las causas ocultas de los procesos naturales y la búsqueda de los ritmos secretos que vinculan entre sí todos los aspectos y fenómenos del cosmos material, se identifican con la *experiencia natural*». Tomado de F. CARDINI: *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*, trad. de Antonio Prometeo Moya, Barcelona 1982, pág. 37.

⁵ Ver, por ejemplo: S. M. WAXMAN: «Chapters on Magic in Spanish Literature», *Revue Hispanique*, 38 (1916), 326, y F. CARDINI, *op. cit.*, pág. 38.

pecialmente a la difusión de la magia, en un comienzo en España y luego en toda Europa occidental, y configuraron la visión del mundo y las concepciones mágicas de los estudiosos que se ocupaban de las ciencias ocultas. Uno de esos tratados es fruto de la creación de *al-Kindī*, apodado *failasūf al-'arab*, «el filósofo de los árabes», que desarrolló sus actividades a fines del siglo VIII y comienzos del IX⁶.

Su obra sobre la magia como disciplina ha llegado a nuestras manos sólo en la traducción latina, que data del siglo XII y se titula *De radiis*⁷. El segundo tratado, conocido en el mundo latino bajo el nombre de *Picatrix*, es una traducción al romance hecha en 1256 por orden de Alfonso el Sabio; luego se tradujo al latín convirtiéndose en texto básico de magia teórica hasta fines del Renacimiento. El original en árabe lleva el nombre de *Kitāb gāyā al-hakim wa-aḥqq a-n-a-tīyatain bil-taqdīm* y se atribuye al matemático y astrónomo árabe español al-Qāsim Musalama ibn Aḥmad, conocido por el sobrenombre de al-Maḥriti⁸.

A pesar de que las obras citadas difieren entre sí en algunas cuestiones esenciales, ambas se basan en determinados principios que pa-

⁶ Sobre este filósofo, que escribió tratados acerca de todas las disciplinas de su época, vid. G. N. ATIYEH: *Al-Kindi, the Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi 1966; A. CORTABARIA BETTIA: «La clasificación des sciences chez al-Kindi», *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, XI (1972), 49-76; *idem*, «El método de al-Kindi visto a través de sus risalas», *Orientalia hispánica*, Leiden 1974, págs. 209-225.

⁷ M. TH. D'ALVERNY y F. HUDRY: «Al-Kindi-De Radiis», *Archives d'histoires doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1974), 139-260. Vid. también L. THORNDIKE: *A History of Magic and Experimental Sciences*, I, 643-646.

⁸ كتاب غاية الحكم واحق النتجتين بالتقديم النسوب الى ابن القاسم ابن احمد المجريطي ١٩٢٧ ريتي برلين ١٩٢٧. بتحقيق هـ. ريتي برلين ١٩٢٧. Vid. también: H. RITTER: «Picatrix, ein arabisches Handbuch Hellenistischer Magie», *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1921-1922; L. THORNDIKE, *op. cit.*, II, 813 ss.; A. J. FUSTIGÈRE: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 389-397; W. HARTNER: «Notes on Picatrix», *Isis*, 56 (1965), 438-451; M. PLESSNER: «A Medieval Definition of Scientific Experiment in the Hebrew 'Picatrix'», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 36 (1975), 358-359. La traducción latina del tratado se imprimió en V. P. Compagni: «Picatrix Latinus, concezioni filosofico-religiose e prassi magica», *Medioevo* (1975), 237-337. La traducción alemana: H. RITTER y M. PLESSNER: «Picatrix». *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, London 1962. Una traducción parcial al francés hecha en el siglo XVIII, fue impresa de los manuscritos en la colección *La magie arabe traditionnelle*. Introduction et notes bibliographiques de S. Mattore, Paris 1977, páginas 247-317. Uno de los historiadores contemporáneos destacó la importancia de este texto para la historia del pensamiento mágico del Medioevo y el Renacimiento: «... *Picatrix* había de convertirse en uno de los textos fundamentales de todas las bibliotecas mágicas: mucho habían deberle los humanistas, mucho incluso el *De occulta philosophia* de Agripa de Nettesheim». F. CARDINI: *op. cit.*, 38.

sarán a ser patrimonio de los teóricos de la magia en las siguientes generaciones. Para los dos autores, la teoría de la magia es parte indivisible de la temática racional de la ciencia, cuyo fundamento es la filosofía (de acuerdo a sus criterios, especialmente la filosofía aristotélica y neoplatónica): «De ninguna forma es posible dominar este arte de verdad, sino [a partir] del conocimiento de sus principios, y estos principios nadie puede conocerlos de verdad, a excepción del filósofo y, por consiguiente, nadie lo dominará fuera del filósofo»⁹.

Este aspirar al conocimiento, a la sabiduría y a la ciencia, no está en contradicción con la fe en el Creador; por el contrario, fue el mismo Dios quien brindó a los hombres el mayor de los dones al concederles la capacidad de estudiar. Al conocimiento de Dios se llega a través del estudio y de la ciencia, y quien a ellos se dedique sirve a Dios en el más alto grado¹⁰. El texto atribuido a al-Ma'yriti va más lejos aún y determina que quien no se ocupa de las ciencias y del saber no es digno de ser llamado hombre más que por su forma exterior, pues las características fundamentales del individuo son el pensamiento y la inteligencia¹¹. También al-Kindi sostiene que el ansia de estudio y el saber científico distinguen al ser humano, pero él establece una diferencia entre los hombres con respecto a la capacidad de alcanzar la percepción de las cosas y su conocimiento: ya yea por medio de los sentidos o de la inteligencia. Dado que en estos dos campos los hombres no son iguales, sucede que parte de la humanidad es más inteligente que la otra y, por lo tanto, aquellos que lograren alcanzar la santa sabiduría deben esforzarse mucho a fin de comprender el sentido oculto de las cosas¹².

De acuerdo al enfoque de ambos tratados, los misterios de la magia dependen en su gran mayoría de la estructura cósmica del universo y, por consiguiente, todo aquel que quiera conocer sus secretos y practicarla debe previamente estudiar la estructura cósmica y las disciplinas que acompañan a la cosmología, como las matemáticas, la geometría y la astronomía¹³. La ciencia clave en la cual se basa toda la

« فباضطرار لا يعلم هذه الصناعة على الحقيقة الا من علم اوائلها واولئها غير موجودة⁹
بالحقيقة بغير فيلسوف فبالواجب انه لا يعلمها الا الفيلسوف . . . » المجريطي ، ٥٧
¹⁰ *Ibid.*, 5.

« ومن نقصر عن هذه المرتبة فليس يعد انسانا وان كان بالتخطيط انسانا » ، المجريطي ، ٤٢¹¹
¹² «Unde est quod qui sancto sapientie desiderio sunt informati and comprehensionem occulte conditionis rerum laborant plurimum», *De radiis*, 218.

« لا يبلغ احد الى الوقوف على كيفية تأثير العالم الاعلى الا في العالم الاسفل الا بعد الاحكام¹³
الجميع علوم الفلسفة أعني الرياضية والطبيعية وما بعد الطبيعية ... فان العدد من عدم معرفة حركات
الاشخاص العالية والطرق التي بها ينال علم الهندسة » ، المجريطي ، ٥٦ ٥٧

magia es la *astrología*. Ambos autores coinciden en atribuir todo lo que acontece en el mundo sub-lunar, lo manifiesto y lo oculto, al poder de las estrellas y de las constelaciones. Según al-Kindī, los acontecimientos sobrevienen por acción de los rayos que emiten los astros en dirección a la tierra, en especial los siete planetas. Y así es que las radiaciones de los astros «disponen el mundo de los elementos y todo aquello que está compuesto por esos elementos en este punto...»¹⁴. Cada estrella posee cualidades características, y a cada planeta le corresponde un lugar diferente en el mecanismo del sistema celeste. Todo astro ejerce una influencia propia, tanto por la diversidad de sus rasgos básicos como por su ubicación en el firmamento, que hace que los rayos alcancen los objetos terrestres desde distintos ángulos¹⁵.

El escrito atribuido a al-Ma'yritī distingue entre magia teórica y magia práctica. La teórica es una disciplina que estudia la posición de las estrellas fijas, el modo en que irradian su fuerza y el curso que recorren los planetas para la configuración de la constelación en el firmamento. Por lo tanto, no hay posibilidad de llegar a la ciencia de la magia sino a través de la astrología, que estudia todas las figuras de la octava esfera, el movimiento de los planetas y la división del firmamento en las doce constelaciones zodiacales¹⁶. La parte práctica de la magia se ocupa de los tres elementos dominantes en la naturaleza (animales, vegetales y minerales) y de la influencia que los planetas ejercen sobre ellos¹⁷.

Estos tratados se diferencian de forma significativa en un punto en lo que atañe a la relación entre la fe en Dios y el éxito del acto mágico en sí. El escrito de al-Kindī, que es de carácter decididamente filosófico, casi no mezcla a Dios en el proceso de ejecución de la magia y si le adjudica algún tipo de influencia no es una influencia exclusiva, pues subraya la presencia de otros espíritus y poderes superiores. De acuerdo a su enfoque, la práctica de la magia será efectiva si el que la ejerce domina los fundamentos teóricos, conoce los instrumentos mágicos (como, por ejemplo, palabras, figuras, fórmulas, etcétera), posee una voluntad firme de alcanzar el objetivo que se haya propuesto y ejecuta el ritual con la solemnidad requerida¹⁸. Si el mago

¹⁴ «... quod stellarum disposition mundum elementorum disponit et omnia qui ex ipsis composita in ipso...». *Ibid.*, 218.

¹⁵ *Ibid.*, 219.

¹⁶ ١٠ ، ٩ ، ٨ ، الجريطي « . . . ان السحر مقيد في قسمين علمي وعملي »

¹⁷ « والعملي هو الوقوف على المولدات الثلاثة وما انبث فيها من قوى الكواكب السيارة ،

^٩ الجريطي ،

¹⁸ *De radiis*, 246.

cumple con todas esas condiciones logrará provocar el cambio al que aspira. El proceso de cambio o, como lo domina al-Kinī, el movimiento, es producido por la fuerza de radiación del instrumento mágico, que mueve a los planetas y los hace influir en los objetos terrestres de acuerdo con el deseo del mago¹⁹. La eficacia de la fórmula mágica está supeditada en gran parte al estado de ánimo de quien la pronuncie, es decir, depende de su grado de concentración y de su empeño espiritual. La eficacia puede llegar a tal punto que, por medio de la expresión solemne de la fórmula correcta, en el transcurso del trance sea posible sacar escorpiones de sus agujeros, y lobos y leones de sus cuevas²⁰. Especialmente interesante es el grado de autonomía que al-Kindī otorga al proceso mágico con respecto al poder divino. La fórmula mágica dirigida a Dios es capaz de provocar la modificación si se hace en la forma adecuada, incluso cuando el que ejecuta el ritual no crea en Dios. Por lo tanto, la relación de dependencia no radica en la fe, sino en la calidad de la fórmula y en las intenciones del mago²¹. Y esto se manifiesta más extremadamente en lo que concierne a las plegarias a Dios. Dios en sí no es impulsado por la fuerza de las oraciones de los hombres. Los rezos movilizan la materia y el movimiento físico provoca un resultado metafísico y celeste, que conducirá en última instancia a la meta perseguida.

El texto atribuido a al-Ma'yritī enfatiza especialmente la fe en la capacidad de la magia de producir la modificación deseada, y no precisamente el estado de ánimo de quien ejecuta el acto mágico. La importancia de la profundidad de la fe surge del hecho de que en función de la misma se fortalece el intelecto y se une a ese *virtus celestial* de donde emana el espíritu que provoca el cambio de las cosas. Sin embargo, y a diferencia de al-Kindī, este escrito adjudica un papel trascendental a la fe en el sentido religioso, a la fe en Dios. El camino para lograr el objetivo deseado radica en la conjugación de una fuerte voluntad con una fe profunda²².

Como ya hemos visto, la clave para la configuración, organización y operación de los distintos medios mágicos es la *astrología*. De acuerdo a esta ciencia, el mago elige su medium, su material mágico y la

¹⁹ *Ibid.*, 229, 230.

²⁰ «Hine est quod scorpiones expellunter a locis suis per verba, et lupi et leones, et mures et musce...», (*ibid.*, 241).

²¹ «Cum etiam obsecrationem proferuntur ad Deum ab hominibus qui nullam Dei cognitionem sunt assecuti, dummodo optinendi desiderium affuerit et spes fides optinendi, verba sic dicta suum habent effectum, licet de Deo fidem non habeat qui verba dicit cum optinendi voluntate» (*ibid.*, 246).

²² . . . ويكون مع هذا موقنا بصحة ما يعمل ولا يدخله شك في عمله ولا ارتياب ليقوى بذلك فعل النفس الناطقة وتتصل الارادة بعاملها من نفس العالم لكون المطلوب . . . «المجريطي، ١٤ و ٢٤»

posición de los astros a tomar en cuenta en la ejecución del ritual mágico. Y así lo expresa al-Maÿrītī:

« فرسمها لذلك اصحاب الطلسمات عند حلول الكواكب فيها لما ارادوه من الاعمال . . . »
[los magos (quienes hacen los talismanes) deben observar el curso de las estrellas cuando quieran ejercer su arte].

Los instrumentos mágicos propuestos a ambos trabajos son similares, pero los énfasis preferenciales son radicalmente diferentes. Mientras al-Kindī ve en la voz humana —con sus diversas variantes— el instrumento fundamental del mago, en el ensayo atribuido a al-Maÿrītī los medios claves están constituidos por figuras delineadas o grabadas en diversos materiales, de acuerdo al cómputo del movimiento de los astros y tomando especialmente en cuenta el estado de la Luna, pues es la que posee la mayor influencia con respecto a lo que acontece en la tierra²⁴.

Al-Kindī atribuye a la voz humana un poder mágico fundamental. La voz humana, como el ser humano mismo, es la más perfeccionada y sofisticada de las voces y, por lo tanto, si se la emplea en forma correcta es capaz de promover cambios de carácter mágico, conociendo las condiciones en que pueda alcanzar su grado máximo de eficacia. Al-Kindī detalla una selección muy variada del empleo de la voz: sonidos, incluso cuando carecen de significado; palabras aisladas, conjunto de palabras con o sin sentido gramatical, nombres de la divinidad²⁵, plegarias, conjuros, etc. Además, agrega al-Kindī, medios poseedores de un poder mágico, como figuras y signos²⁶, imágenes y sacrificios.

También el trabajo atribuido a al-Maÿrītī considera que el hombre es una criatura superior al resto de los animales, y por esto la actitud mágica le es exclusiva: por su capacidad mental que le permite alcanzar las cosas ocultas, por su facultad vocal para imitar las voces de otros animales y por su habilidad manual para crear figuras

²³ *Ibid.*, 37 y p. 10.

²⁴ فان للقمر افعالا ظاهرة لا تخفى « الجريطى ، ١٤ »

²⁵ Los nombres de la divinidad constituyen un medio mágico muy frecuente y difundido en el Islam. Vid. por ej.: G. ANAWATI: «Le nom suprême de Dieu dans la magie», *Etudes de philosophie musulmane*, Paris 1974.

²⁶ El trabajo más detallado en este campo es fruto de la pluma del shiita del siglo IX: ابن وحشية ، كتاب شوك المسطهام في معرفة رموز الاكلام. Ha sido traducido y editado en inglés: J. HAMMER: *Ancient Alphabets and hieroglyphic characters explained, with Account of the Egyptian Priests, their classes, initiation and sacrifices in the Arabic Language*. London 1806. El escrito musulmán más importante sobre la doctrina de la magia de los signos, las palabras y los números, data del siglo XIII.

semejantes al resto de los animales²⁷. Gracias a estas aptitudes, el hombre calcula la trayectoria de los astros, y especialmente la de la Luna; modela diversas formas acordes a la meta perseguida y en el material adecuado²⁸, si es necesario, emplea también palabras, nombres y fórmulas.

Deseo examinar ahora sobre este fondo de magia culta algunos manuscritos no publicados hasta el presente, que pueden ser incluidos en el campo de la magia popular. El primero de ellos es un fragmento que se encuentra en la colección de manuscritos magrebíes de la Biblioteca Nacional de Madrid²⁹.

Se trata, a mi juicio, de un manuscrito andaluz, o por lo menos sus orígenes son andaluces. El fundamento textual principal lo constituye un fragmento que se ocupa de la curación de pústulas negras que aparecen en el rostro: للحزازة السوداء (التي) تكون في الوجه

Ese fragmento es copia de otro de la misma colección que he identificado con certeza como andaluz (fue tema de mi disertación en el Tercer Congreso de Toledo el pasado año)³⁰. El fragmento pertenece a la categoría de textos mágicos carentes de toda línea conductora, tanto desde el punto de vista de los problemas que trata como en lo que atañe a los métodos adoptados. Entre los problemas figuran fenómenos que corresponden decididamente al campo de la medicina clínica, como dolores en el corazón, en el pecho de las mujeres, pústulas negras en el rostro; fenómenos para-médicos o psicosomáticos, como, por ejemplo, impotencia viril, y paralelamente asuntos de la vida cotidiana que son típicos de la magia: ligadura de lenguas (de otros, por supuesto) عقد الالسنة , promesa de éxito en la pesca, etc.

La *técnica mágica* en este fragmento se apoya en cuatro medios diferentes. En primer lugar encontramos los signos mágicos o, en el

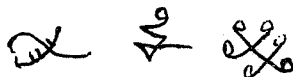
أبو العباس احمد بن علي البوني ، منبع أصول الحكمة ، بيروت بدون تاريخ « ويحكى اصواتهم 27 ويمثل صورهم بيده ويصفها بلسانه وينبئ عن طبائعها » الجريطي ، ٤٣

²⁸ Por ejemplo: «Para la unión de los hombres con las mujeres», hacer un talismán (طلسم) en forma de virgen (جارية) sobre metal frío y seco en el signo de Virgo, y en él la estrella (عطارد Mercurio) en su culminación, cuando se dirige a Virgo y lo domina. Comenzará en el tiempo de la estrella (Mercurio) hasta que pase... Y se hará otro (talisman) en forma de hombre cuando Mercurio esté en Virgo y el signo rea Géminis, o en Géminis cuando sea Virgo, unir las dos figuras poniendo la mano de una en la espalda de la otra, y todo esto en el tiempo de Mercurio...» al-Magriti, 34.

²⁹ Caja 18585 XIV, folio I. Definido allí como Fragmento de tratado de magia.

³⁰ Caja 18.585, XXI L. 8-11.

lenguaje de al-Kindī y al-Maʿrītī, las formas mágicas, como:



De acuerdo a lo que señalé anteriormente, estos signos mágicos, detallados en el trabajo de Ibn Wahshiya, son de origen aparentemente nabateo, y fueron traducidos al árabe en el siglo VIII. Aparece en el texto un conjunto de aproximadamente cien tipos de alfabetos diferentes; en su mayoría se trata de series ocultas atribuidas a pueblos o personalidades distintas. Por supuesto, tienen gran importancia las diversas series que se adjudican a cada uno de los planetas y se usan para señalar talismanes o en ensayos mágicos como el que nos ocupa. Con el tiempo, los signos se convirtieron en componente inseparable de la literatura mágica y de la cabalística popular; eran parte de cada trozo de papel, pergamino o amuleto donde se inscribiese un conjuro, frecuentemente sin que el copista supiera ni siquiera cuál era la intención de ese signo. Un segundo medio mágico, también citado en los ensayos ilustrados, es el encantamiento. Por ejemplo, para lograr una «pesca exitosa», se propone anotar el siguiente: *مسلسطعللعمصد لصد سوره*. La inscripción debe hacerse en día sábado, perfumarla con incienso y colgarla del orificio de la nariz. El encantamiento, en este ensayo de magia popular, carece de significado, pero es de suponer que originariamente se tratase de una combinación de iniciales o de una serie de palabras que se entrelazaron y a las que se atribuían poderes sobrenaturales, justamente de acuerdo a la teoría de al-Kindī, que dice que la voz humana y la palabra pueden causar movimiento y lograr el objetivo deseado. Pero con el paso de los años, tanto por problemas de caligrafía como por errores en las transcripciones, las palabras perdieron su significado. Este paulatino proceso de deterioro que tuvo lugar en el encantamiento y en los signos mágicos, constituye la pauta de un hecho relevante en el pensamiento mágico: los elementos mágicos tienen una vida independiente, significativa, y la eficacia de su acción no depende en absoluto del grado de comprensión de aquel que se ocupe de la práctica mágica. Por lo tanto, si con el transcurso del tiempo se ha perdido su sentido, *ellos* mismos no perdieron su poder y lograrán lo pedido aún sin que sepamos exactamente en virtud de qué propiedad.

El tercer elemento que figura en el ensayo de magia popular, pero que no encontraremos en los trabajos de los estudiosos, de los teóricos, como los atribuidos a al-Mindī y a al-Maʿrītī, es el de las *sustancias orgánicas*, que, en general, actúan como remedios. Así, por ejemplo, para la retención de orina recomienda el autor langosta triturada e impregnada de incienso, y para las pústulas negras, bilis de res. Dos

son los principios más notables en el empleo de sustancias orgánicas para efectos mágicos y en especial curativos: en primer lugar, en general se trata de sustancias exóticas, relacionadas en forma asociativa al tipo de problema que pretenden resolver; en segundo lugar, a diferencia de la medicina docta que manipula directamente el miembro afectado, y por eso mismo con frecuencia provoca un daño; en nuestro caso no hay necesidad de un contacto inmediato entre la sustancia curativa y el órgano enfermo, ya que el poder de la magia prescinde del contacto directo.

El cuarto elemento, que es posible incluir también en el campo verbal, como efectivamente lo han hecho al-Kindī y al-Maÿrītī, es la oración, en sus distintas variaciones. La oración es ciertamente una de las formas de uso de palabras poseedoras de poderes mágicos, pero además consta de otro elemento: la apelación directa al Ser Supremo, a Dios. Al-Kindī señala que ésta es una de las causas del culto a Dios en la mayoría de los seres humanos, pero para aquellos que no estén versados en los secretos de la magia el poder de la oración es dudoso: algunas veces puede ayudar y otras veces es vano.

La plegaria, como medio mágico, sólo es absolutamente eficaz si el que la emplea conoce las circunstancias propicias y correctas para su práctica³¹. En el presente caso, la oración está dirigida a Alá, pudiendo rezarse también a otros santos. El texto propone a aquel que sufra de «impotencia» las siguientes líneas:

« أعوذ بكلمات الله التامة من شر أعوذ بكلمات الله التامة من شر ما خلقته »

«Me resguardo en las palabras completas de Alá de (todo) mal que me topase. Me resguardo en las palabras completas de Alá del mal que no he cometido».

Tanto las palabras mágicas como la oración adquieren fuerza cuando el que las pronuncia repite la fórmula varias veces. La repetición es una de las técnicas más señaladas en el marco de la invocación del mago al poder al que se dirige y desde el punto de vista subjetivo no hay duda que la repetición brinda una mayor certidumbre al mismo mago y a quienes lo rodean.

Un encantamiento mágico típico de la España de los siglos xv y xvi figura en el fin de un legajo que contiene fundamentalmente páginas del Corán y que se halla en la Biblioteca Nacional de París³². En la última página del manuscrito aparecen once líneas escritas en una combinación de aljamiado y árabe. La fórmula mágica, escrita en su totalidad en caracteres árabes, lleva el título siguiente: بر كتر الفريه الفيابرا: es decir: Para cortar el frío y la fiebre.

³¹ *De radiis*, 248-249.

³² Bibliothèque National, París, manuscritos orientales, n. 410.

La primera parte (renglones 2-6) está escrita en árabe y establece una comparación entre el calor del infierno y la fiebre alta, rogando a Alá que la extinga con agua. Este es un enfoque mágico analógico que une en forma asociativa dos elementos diferentes: la alta temperatura de la que padece el enfermo y el calor del fuego del infierno. La invocación se dirige a Alá, amo del infierno, para que apague la fiebre.

En la segunda parte figuran las indicaciones en español, escritas en caracteres árabes:

اشكاربرشه اشته نن ترب لنبيه
 ابارفرمرش الدلتانتا ادرش لكدن
 الا اسكربتو اننه ببارراش ادرش فل هو
 الله احد ايه والله ايه والله ايه والله

que dicen: «eskarabirash esto (en) un tarabon (trapo) linpio y barfur-maraš el deliente (?) y diras lakadina (?) a la escribtura y en uno p[re]paras y diras:

Y él es el Dios único, Oi por Alá, Oi por Alá, Oi por Alá.»

El habla mágica posee una energía propia que no depende de la preparación del ejecutor del ritual o de otros que participen del mismo. Como ya vimos, este enfoque es compartido por los teóricos de la magia, sólo que, desde el punto de vista de la magia popular, el empleo de una lengua santa, incomprensible o comprensible a medias, añade al acto misterio y fuerza. Esta es la razón por la cual en los textos escritos en aljamiado la fórmula mágica siempre figura en árabe, aunque la mayoría de los moriscos en el siglo XVI ya no sabían ni comprendían este idioma³³.

También encontramos un ejemplo ilustrativo de este fenómeno en un texto español cristiano. El texto aparece al fin de un manuscrito del famoso médico español Alonso de Chirino, *Compendio menor daño de la medicina*, que se halla en la Biblioteca del Escorial³⁴. El texto lleva el siguiente título: «Para la mordedura de can raviioso o otra bestia que rabie». El manuscrito data de comienzos del siglo XVI, y el texto está compuesto por dos partes: la primera, escrita en español, donde se expone el «caso», y la segunda, que es la parte terapéutica, está escrita en latín medieval vulgar. El latín es una lengua santa, un medio de comunicación con el mundo sobrenatural. En el prólogo, el autor ensalza su fórmula como poseedora de grandes poderes demostrados en numerosas casiones a través de milagros y prodigios. El texto propone inmovilizar al mordido, traer un poco de agua en un vaso o taza, recoger un poco de tierra de debajo de su pie derecho,

³³ Chejne.

³⁴ B. IV, 34, fols. 212-214.

echarla al agua y darla de beber al mordido después de hacer la señal de la cruz tres veces sobre ese brebaje³⁵. El paso siguiente consiste en las *santas palabras*, es decir, el conjuro mágico. Se desprende fácilmente del texto que el autor no comprendió en forma correcta el contenido del relato que cuenta cómo Jesús, Pedro y Sixto, encontraron por azar a un hombre mordido por un animal rabioso y Jesús le indicó un tratamiento de agua. El autor narra la historia como si se tratase de un conjuro cierto para la cura de mordeduras³⁶.

Varios aspectos muy interesantes surgen del estudio de los tratados teóricos y de los manuscritos populares sobre magia. El primero, con respecto a la relación entre ambos campos. Sin duda, la forma de operar de la magia popular, en especial en lo que atañe a la parte verbal, coincide con los principios y los conceptos expuestos en los textos teóricos, y sólo una disciplina que es condición de la magia culta está ausente de la magia popular: la astrología. Obviamente, la forma de interrelación de los métodos no es del todo clara. Es posible que los tratados teóricos hayan sido escritos de acuerdo con el estudio de las prácticas mágicas reconocidas a lo largo de generaciones, pero es posible también que las prácticas recogieron sus fórmulas directamente de los tratados mágicos teóricos. Seguramente hay un fondo de verdad en ambas versiones. La astrología es la clave para comprender la diferencia entre ambos métodos, pero por detrás de la astrología se esconde una cuestión más profunda, el problema de la interpretación: ¿cómo obra el acto mágico? Tanto el mago popular como el teórico estudioso concuerdan en que existe una gama de fenómenos en los que se puede provocar una modificación, un movimiento de un estado a otro, distinto. Mientras el mago popular no hace especulaciones acerca de la causa del cambio, le basta con el hecho de que cuenta con el instrumento para operar el cambio, sin descender (o ascender) a lo profundo del misterio de la interpretación del mecanismo y la racionalización del cambio, el teórico de la magia está interesado precisamente en comprender el proceso que provoca la modificación. Tal vez incluso es posible ir más allá y señalar que la comprensión del fenómeno y su explicación racional motivan mucho más la inquietud del espíritu intelectual que la implementación de las

³⁵ «No te muevas los pies, y el hagalo ansy. Tú haz venyr un poco de agua en un vaso o taça, e toma un poco de tierra de baxo del su pie derecho e mé-talo en el agua, e di sobre ell (sic) agua estas santas palabras que se syguen en esta manera. Faz la señal de la cruz + tres vegadas sobre ell (sic) agua e dirás ansy» (*ibid.*, fol. 213 v.).

³⁶ Homo fuit moribus de anymali venenoso. Dixit Ihesus Petro: porta mihi aguamque Siste tu dixisti: vine ystam aguam que cunque fuerit morbus de animali veneroso dicendo ter liberatis eum. Amen (*ibid.*).

fórmulas mágicas. Para ellos, Dios y sus caminos misteriosos no pueden constituir una explicación para las operaciones mágicas, ya que en ese caso esas actividades serían transferidas a un sacerdote, a la iglesia, y la dilucidación de lo oculto quedaría a cargo de la literatura teológica. Era preciso encontrar una interpretación *científica* fuera del marco teológico y esa interpretación surge como ya vimos de la ciencia *par excellence*, la astrología. Y esto dado que a juicio de la mayoría de los sabios del Medioevo y del Renacimiento, el curso de los planetas era el responsable de las modificaciones que se sucedían en la vida del individuo y de la sociedad. Hubo algunos ejemplos aislados, como el de Maimónides, que criticaron esta posición por contradecir la idea de la Divina Providencia, del libre albedrío, de la recompensa y el castigo y, de hecho, de la base fundamental del pensamiento religioso³⁷. Los sabios musulmanes, judíos y cristianos pretendieron demostrar que no existía un antagonismo entre la Divina Providencia y la vigencia de la astrología como causante de los cambios que acontecen en el mundo sublunar. Y desde aquí no fue muy largo el trayecto que recorrieron los teóricos de la magia para buscar los medios que permitiesen al hombre influir en las irradiaciones de los planetas después de desentrañar sus secretos.

La España de las postrimerías de la Edad Media constituyó un campo fértil para la magia y se la consideró su cuna, según vimos al comienzo, por dos razones fundamentales: en primer lugar era la fuente más importante de tratados sobre este tema traducidos en los siglos XII-XIII del árabe y el hebreo al latín y al español. En segundo lugar, después de un prolongado proceso de fructífero enriquecimiento mutuo entre las tres culturas de España, que alcanzó su culminación en los siglos XI-XIII, a partir del siglo XIV comienza una etapa difícil, de violentos choques provocados por la cultura cristiana española contra la cultura árabe musulmana y la judía, proceso que llegó en su desenlace al repudio de estas dos últimas, que eran las culturas

³⁷ «Toda esta cuestión (juicio de las estrellas) quítenla de vuestro pensamiento y laven vuestra imaginación como se lava una vestidura manchada por la inmundicia, puesto que se trata de cosas que no tienen verificación entre los sabios íntegros e incluso entre los estudiosos de la Torá.» «Epístolas del Yemen», *Epístolas de Maimónides*, Jerusalén 1972, pág. 41. Aun cuando Maimónides acepta la creencia medieval acerca de la emanación del poder divino que «fluctúa» hacia las esferas y los astros, y luego «fluctuará y se esparcirá aquí en el mundo» (Epístolas a la comunidad de Marsella, pág. 24), él rechaza el argumento de que todo lo que sucede en el mundo es resultado de la posición de las estrellas y del zodiaco: «Todo eso es fantasía y engaño para demostrar que supuestamente el diluvio fue sólo una inundación y que no provenía de Dios como castigo a los habitantes del Universo por su corrupción..., y de acuerdo a esto no se destruyó Sodoma y sus ríos por su infidelidad...» «Epístolas del Yemen», pág. 45.

de la ciencia racional. Esto no sólo provocó la marginalización de los perseguidos (que se pone de manifiesto, por ejemplo, en la transformación de la medicina musulmana más y más en medicina popular y mágica)³⁸, sino que hizo las veces de un «boomerang» en el desarrollo de la propia medicina española. La mística y la irracionalidad se convirtieron en los factores dominantes de la cultura española. La magia, y en especial la medicina popular mágica, encontraron asiento no solamente en las capas bajas de la población, sino que se establecieron también en las cortes reales y en el seno de la nobleza. Uno de los más destacados «médicos magos» fue el sacerdote fray Antonio de Asturias, que actuó en la corte de Carlos II y que era conocido por su facultad de dialogar con el diablo. Como remedio para los malestares leves que padecía el rey, este «médico» recetaba aquellos medicamentos autorizados por la iglesia. En primer lugar, beber óleo santo después de un día de ayuno, luego untarse el cuerpo y la cabeza con el mismo óleo y finalmente un laxante y apartarse de la reina.

³⁸ L. GARCÍA BALLESTER: *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelona, 1984.

LA PRIMERA INQUISICION EN EL OBISPADO OSMA-SORIA

CARLOS CARRETE PARRONDO
Universidad Pontificia de Salamanca

El libro de «testiguanzas» o testificaciones contra acusados de heterodoxia, en su mayoría criptojudasmo, ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición del antiguo obispado de Osma (Soria)¹, es, aun incompleto, la documentación más rica y homogénea que conozco acerca de los judeoconvertos y judaizantes de un amplio territorio de Castilla la Vieja² durante el período comprendido entre 1486 y 1502³, sobre todo en 1491⁴ y 1502⁵, años en los que puede trazarse un panorama bastante certero no sólo de las comunidades judías de la zona antes de la expulsión general de 1492, sino también del respetable contingente de judeoconvertos, que poco a poco van a ir engrosando

¹ Archivo General de Simancas, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, folios 937r-1.121v, de los que se conservan c. 200 folios manuscritos, publicados y anotados por C. CARRETE PARRONDO: *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. II: El Tribunal de la Inquisición en el obispado de Soria (1486-1502)*, con una valoración psicológica por M.^a J. Castaño González, Salamanca 1985 (en adelante: *FIRC II*).

² Además de la provincia de Soria facilita abundante información sobre diversas comunidades establecidas en las de Burgos, Palencia, Logroño, Segovia, Guadalajara, Cuenca y Valladolid.

³ Aunque ciertamente del año 1486 sólo se conserva una testificación (*FIRC II*, número 425) y se puede prolongar hasta 1532 (*FIRC II*, núm. 444).

⁴ Con 35 testificaciones (vid. *FIRC II*, págs. 189-190).

⁵ Con 90 testificaciones (vid. *FIRC II*, págs. 191-193). En 1489 se registran 9; 21 en 1490; 14 en 1492; 1 en 1493; 3 en 1495; 1 en 1499; 8 en 1500, y 19 en 1501. Tal anomalía cronológica acaso se deba, en parte, a la pérdida de alguna documentación.

es una sociedad cristiana vieja, a veces hostil en admitir una asimilación no exenta de conveniencias personales⁶.

Son 430 los denunciados, de los cuales a 196 documentalmente se les considera judaizantes (45 por 100) y a 151 judeoconvertos (35 por 100)⁷, acusados por 366 personas (316 cristianos viejos⁸, 50 judíos y 21 cristianos nuevos), cifras suficientemente significativas como para no pasar inadvertidas por historiadores, sociólogos y psicólogos que intenten aclarar lo mucho que aún desconocemos sobre nuestros judíos medievales y judeoconvertos renacentistas.

Una treintena de poblaciones —ciudades y villas— figuran albergando comunidad judía de diversa consideración: por su densidad demográfica destacan las de Soria (53 por 100 del total), Aranda de Duero (6 por 100) y Coruña del Conde (4 por 100), las dos últimas pertenecientes a la actual provincia de Burgos. Por el contrario, son cuarenta los núcleos en que habitaban los 155 judeoconvertos documentados: Soria (42 por 100), Coruña del Conde (8 por 100), Aranda de Duero (4 por 100), Gumiel de Mercado (4 por 100), Roa (3 por 110), Serón de Brájima (3 por 100), etc., ciudades de realengo y, por lo general, con mercado autorizado y protegido por la correspondiente legislación.

Las profesiones ejercidas por los judeoconvertos en la documentación consultada —aunque sólo disponga de un 40 por 100 de la totalidad correspondiente a 120 hombres y 30 mujeres—, pueden considerarse como liberales, semejantes a otras comunidades geográficamente próximas ya estudiadas⁹; son 27 los oficios expresamente indicados: zapateros (12 por 100), sastres (10 por 100), maestros físicos (6 por 100), etc., es decir, lo que no dudo en calificar como burguesía liberal de clase media.

En ocasiones, la onomástica de los judeoconvertos castellanos ha sido objeto de teorías más atractivas que reales. Ahora no pretendo en absoluto entrar en tan debatido tema, aún abierto a nuevas aportaciones. Sólo una afirmación: de los 194 judaizantes no judeoconver-

⁶ La documentación también contiene abundante onomástica judía, de la que he podido registrar más de un centenar.

⁷ Estas y las siguientes cifras las tomo de *FIRC II*.

⁸ Tal vez corresponda en un alto porcentaje a judeoconvertos, pero si la documentación no lo expresa como tales prefiero considerarlos como cristianos viejos o lindos; aumentar el número de los cristianos nuevos con hipótesis que no puedo, por ahora, demostrar sería inclinarme hacia una línea historiográfica, posiblemente en boga —que respeto—, pero de la que no participo.

⁹ Vid. F. CANTERA BURGOS-C. CARRETE PARRONDO: *Las juderías medievales en la provincia de Guadalajara*, Madrid 1975, y C. CARRETE PARRONDO: *FIRC, I: Provincia de Salamanca*, Salamanca 1981.

sos varones¹⁰, el 18 por 100 lleva el nombre de Juan; el 12, Diego, y el 11, Pedro; y de las 54 mujeres de similares características, el 28 por 100 corresponde a María; el 15, a Catalina, y el 9 a Juana, similares a las registradas en las provincias de Guadalajara y Cuenca. Hay 116 judeoconversos varones (Juan, 19 por 100; Alonso, 14 por 100) y 26 mujeres (María, 19 por 100; Guiomar, 15 por 100), que no me permiten sino ratificar la anterior afirmación. El debate continúa, pues, abierto a futuras investigaciones, que mucho me temo no varíen sustancialmente estas primeras precisiones, bien entendido que, como deseable historia social, trato de perseguir las características comunes del pueblo llano —que no generalidades— y exceptúo los personajes de algún relieve que, por sus mismas características (tan artificiales como poco ilustrativas), poco incidieron en el normal decurso de una sociedad regida por normativas de carácter comunitario.

La riqueza topográfica de nuestra documentación es ciertamente variada: en Soria, por ejemplo, puede localizarse el barrio judío en el castillo y en el arrabal de la ciudad¹¹; aporta nuevas noticias acerca de las sinagogas de Calatañazor¹², Soria¹³, Aranda de Duero¹⁴, Burgos¹⁵, Atienza¹⁶, Bañales¹⁷ y Palenzuela¹⁸, y sobre determinadas carnicerías judías, cuales las de Soria¹⁹ y Aranda de Duero²⁰.

En la presente documentación hay no pocas noticias sobre las festividades de Pésah²¹, Sukkot²², Yom Kippur²³, Purim²⁴ y por supuesto, Sabbat²⁵. No falta abundante información acerca de las ceremonias judías de bodas²⁶, enterramientos²⁷, bendiciones²⁸ y alimentación ca-

¹⁰ Cf. *supra*, n. 8.

¹¹ Vid. *FIRC* II, núm. 3.

¹² Vid. *FIRC* II, núm. 75.

¹³ Vid. *FIRC* II, núms. 6, 7, 11, 12, 18,27, 44, 49, 56, 67, 97, 112, 253, 254, 277, 354, 368 y 411.

¹⁴ Vid. *FIRC* II, núms. 230, 367, 371 y 420-422.

¹⁵ Vid. *FIRC* II, núm. 432.

¹⁶ Vid. *FIRC* II, núm. 97.

¹⁷ Vid. *FIRC* II, núm. 384.

¹⁸ Vid. *FIRC* II, núm. 420.

¹⁹ Vid. *FIRC* II, núms. 54, 55, 63 y 277.

²⁰ Vid. *FIRC* II, núm. 421.

²¹ Vid. *FIRC* II, núm. 292.

²² Vid. *FIRC* II, núms. 6, 41, 46, 91, 123 y 427.

²³ Vid. *FIRC* II, núms. 67, 111, 277, 381 y 402.

²⁴ Vid. *FIRC* II, núm. 9.

²⁵ Vid. *FIRC* II, núms. 4, 11, 32, 64, 71, 92, 110, 111, 230, 419, 420 y 426.

²⁶ Vid. *FIRC* II, núms. 20, 67,116, 125 y 442.

²⁷ Vid. *FIRC* II, núms. 22, 26, 97, 117, 121, 246, 389, 406 y 407.

²⁸ Vid. *FIRC* II, núms. 20, 109, 111, 122, 123, 278 y 347.

ser²⁹ (adafina, caliente), incluso sobre hablar en hebreo³⁰, que tantas sugerencias puede ofrecer. Oraciones judías³¹, libros y nóminas escritos en hebreo³², referencias al popular deseo de emprender viaje a Sión³³, expectación mesiánica³⁴ y tradicionales críticas a la Inquisición³⁵ considerada como eficaz instrumento para adquirir dinero mediante la confiscación de bienes a los inculpados, rematan un heterogéneo y variopinto panorama de las prácticas mosaicas (legales o encubiertas) de los judíos y judaizantes castellanos. En tan amplia documentación no encuentro referencia alguna a acusaciones de usura, aspecto que con alguna frecuencia suele figurar en otros fondos inquisitoriales. Pero hay, afortunadamente, concretas noticias documentales, sin duda fidedignas, por las que se puede iniciar una amplia investigación acerca del origen familiar, a todas luces judaico, del protonotario apostólico Juan Ramírez de Lucena —diferente del impresor de libros en hebreo de la Puebla de Montalbán, Juan de Lucena—, autor de *Vita beata*³⁶.

Y, por último, unas breves reflexiones: las acusaciones proceden, en su mayoría, de judíos y de judeoconvertos, no de cristianos viejos, quienes desconocían con detalle el judaísmo, aunque lo respetaban³⁷. El judeoconverso establecido en el antiguo y amplio obispado de Osma-Soria se muestra fundamentalmente castellano sin renunciar a su pasado: así podía expresar con orgullo, abandonando una elemental etimología, que «judío» era sinónimo de «justo»³⁸.

La historia pretende también facilitar coherentes respuestas a los

²⁹ Para la carne vid. *FIRC* II, núms. 6, 11, 19, 20, 42, 59, 63, 67, 81, 89, 93, 99, 109, 110, 116, etc., y para el vino núms. 7, 78, 81, 109, 110, 111, 112, 116, 123 y 385.

³⁰ Vid. *FIRC* II, núms. 18, 28, 76, 112, 113, 134, 165, 169, 251, 331, 335, 347, 369, 373 y 414, que he tratado con alguna amplitud en mi 'Hebraísmo en documentación inquisitorial castellana', en *Salvación en la palabra. Targum, Derash, Berit. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, Madrid 1986, pp. 713-716.

³¹ Son muy abundantes las referencias en la documentación consultada. Vid. *FIRC* II, núms. 6, 23, 29, 41, 45, 46, 53, 73, etc.

³² Vid. *FIRC* II, núms. 8, 13, 78, 96, 97, 110, 111, 113, 146, 268, 277, 419, 440 y 442.

³³ Vid. *FIRC* II, núms. 9 y 114.

³⁴ Vid. *FIRC* II, núms. 58 y 59 y cf. núms. 347 y 363.

³⁵ Vid. *FIRC* II, núms. 303, 307, 313, 363, 367, 369, 379 y 439.

³⁶ Como creo haber demostrado en «Juan Ramírez de Lucena, judeoconverso del Renacimiento español», incluido en el homenaje al prof. H. Beinart (Jerusalem), en prensa.

³⁷ Es significativa la noticia según la cual dos cristianos viejos entran en una sinagoga y, con tanto respeto como ignorancia, rezan de rodillas (vid. *FIRC* II, núm. 44).

³⁸ Vid. *FIRC* II, núm. 301.

interrogantes planteados, pero las preguntas han de formularse ante nueva documentación, libre de teorías convencionales. Ahora tampoco ofrezco ninguna solución: añado más interrogantes, que pudieran ampliarse con alguna facilidad.

LA MOAXAJA Y SU JARCHA COMO PUNTO DE CONFLUENCIA DE TRES LENGUAS Y TRES CULTURAS

FERNANDO DÍAZ ESTEBAN
Universidad de Barcelona

El interés y la curiosidad científico-histórico-literaria estuvo centrado a principios de nuestro siglo en la moaxaja, castellanización realizada por los arabistas españoles del árabe *muwaššah(a)*. Federico Corriente, en su *Diccionario árabe-español*¹, solamente da la forma femenina y traduce «composición estrófica en árabe clásico», mientras que Hans Wehr, en su *A dictionary of Modern written Arabic*², es más exacto, y da tanto la forma femenina como la masculina, que es la más usada, aunque el plural tenga siempre la forma femenina, y traduce «forma postclásica de poesía árabe, dividida en estrofas». Los tratadistas hebreos modernos han dejado de usar esta palabra árabe y en su lugar utilizan la traducción *šir 'ezor*³, «poesía de cinturón», quizás impropriamente, pues aunque *muwasšaha* signifique «ceñida», es ceñida concretamente con un *wušāh* o *wišāh*, que según los diccionarios se puede traducir por «doble banda que se ponían en tiempos antiguos las mujeres sobre los hombros como si fuera un chal», «ceñidor adornado llevado por las mujeres» (Wehr)⁴; «cinturón adornado»,

¹ Instituto Hispanoárabe de Cultura, Madrid 1977.

² Edited by J. Milton Cowan³, Librairie du Liban, Beirut, MacDonald and Evans, London 1980.

³ Término usado por H. BRODY y aceptado por DAVID YELLIN: *Torat ha-Sirah ha-šefaradit*, Jerusalem 1940, pág. 53.

⁴ Ornamented belt worn by women (in older times a double band worn sashlike over the shoulder); sash, scarf, cummerbund; band (esp. of an order;

«collar doble», «chal» (Corriente). El P. Belot *Petit dictionnaire arabe-français a l'usage des écoles* traduce por «chal» «cinturón enriquecido con pedrería o hilos de oro y plata» y además por «doble collar de perlas variadas»⁵, y esta acepción es la que le permite definir la *muwaššaha* (Belot sólo da la forma femenina), como «de rimas dobles (poesía)». Esta relación de collar de doble hilera de perlas variadas y no la de cinturón es la que había establecido don Julián Ribera para la moaxaja y la que mejor se ajusta a su composición: estrofas de dos series de rimas (las dos hileras del collar), la segunda de las cuales es siempre fija, mientras que la primera serie de las rimas de cada estrofa puede variar (las perlas variadas). El interés de esta poesía estrófica árabe se centró principalmente en su posible relación con la poesía estrófica europea más antigua: la poesía provenzal.

Durante el primer cuarto del presente siglo, la atención se enfocó hacia el zéjel, castellanización del árabe *zaʿyāl*, composición estrófica como la moaxaja, pero no compuesta en árabe literario clásico, sino en el árabe dialectal hablado en aquel entonces en las calles de Córdoba. García Gómez ha descrito muy claramente la diferencia entre la moaxaja y el zéjel: éste está escrito todo en árabe dialectal, con mayor número de estrofas que la moaxaja y con pérdida del carácter lírico, cambiado en narrativo⁶. Como el mismo García Gómez lo definió, el zéjel es «una voz en la calle»^{6 bis}, y recalca: «Ribera ha demostrado hasta la saciedad que la literatura castellana de todas las épocas está llena de zéjeles». Ribera había estudiado en 1912⁷ los zéjeles de Aben Guzmán (muerto en 1160) e inició el tema polémico de las relaciones entre la poesía zejelesca y la poesía romance, polémica aún no terminada.

Llegado nuestro medio siglo, la atención de los eruditos se dirigió con preferencia a un nuevo punto: la jarcha. La jarcha, que es la castellanización del árabe *farʿa*, que significa «salida», es la última parte de la moaxaja, su *ffinida*, para decirlo con palabra de poetas prerromanticistas. Aun conocida, no resisto la tentación de repetir aquí, una

tie, bound (fig.), swordbelt; military sash, *op. cit.* pág. 1071.

⁵ Double collier de perles variées.

⁶ E. GARCÍA GÓMEZ: *La lírica hispanoárabe y la aparición de la lírica románica*. Convegno di science morali, storiche e filologiche. Tema: Oriente ed Occidente nel Medio Evo. Accademia Nazionale dei Lincei. Roma 1957 y «Al-Andalus» 21 (1956), 303-338.

^{6 bis} E. GARCÍA GÓMEZ: *Aben Guzman. Una voz en la calle (siglo XII)*, «Cruz y Raya», 3 (15 junio 1933), 31-59, reimpresso en *Cinco poetas musulmanes*. Biografías y Estudios. Espasa Calpe, Colección Austral, 1944, págs. 139-167.

⁷ JULIÁN RIBERA TARRAGÓ: Discurso de recepción en la Real Academia Española, Madrid 1912.

vez más, la definición que de la jarcha dio el primer tratadista conocido de las moaxajas, Ibn Sanā' al-Mulk: «y la jarcha es la expresión desde la segunda mitad de la última estrofa de la moaxaja, y la condición que ha de haber en ella es que sea disputadora sin llegar a la locura, bufonesca, sin llegar al solecismo, ardientemente apasionada en la madura tristeza, de pronunciaciones populares y lenguaje bajo; y si estuviera en árabe literario la pronunciación, imitando la primera y segunda parte de las estrofas que le preceden, se saldría la moaxaja de lo que ha de ser una moaxaja, salvo que sea una moaxaja de alabanza y mencione al alabado en la jarcha, pues éste ciertamente estará mejorado si está la jarcha en árabe literario..., y puede ser la jarcha de pronunciación extranjera (Stern= Spanish, árabe: 'aḡamiya) con la condición de que su pronunciación también sea en lengua extranjera, de charloteo naftoso, ceniciento y zumbador (Stern: al modo de los gitanos). Y la jarcha es lo más distintivo de la moaxaja, y lo que le da sal, le da azúcar, la almizcla y le da ámbas. Y siendo ella el final, es conveniente que sea hermosa, y sea lo que selle, no lo que comience, y que sea lo último»⁸.

Atendiendo a las palabras de Ibn Sanā' al Mulk tenemos que la jarcha ha de estar en lengua vulgar o en lengua extranjera, es decir, en árabe dialectal español o en hispanorromance, salvo el caso de los panegíricos, en los que por respeto al alabado la jarcha se escribía en árabe literario. Por árabe dialectal debemos entender un árabe sin las vocales finales que indican los casos de la declinación, ciertos cambios en la pronunciación y en el significado de algunas palabras y, especialmente, la no utilización sistemática de la métrica árabe clásica, métrica cuantitativa basada en el cómputo y colocación de sílabas largas y breves. Por hispanorromance hemos de entender el latín vulgar, ya convertido en romance, hablado por los mozárabes y no sólo por los mozárabes, sino por amplias zonas de la población hispano-visigoda-latina, que se había convertido al Islam, pero que aún no habían abandonado por completo su lengua en beneficio del árabe. Hasta 1948 no se encontró una moaxaja árabe con la jarcha, al parecer totalmente en romance, aunque desde mucho antes sí se conocían moaxajas en hebreo (los hispano-hebreos se incorporaron en seguida a la nueva moda) con versos finales romances; cuando en 1948 Samuel Miklos Stern los publicó, muchos inéditos y otros cono-

⁸ Según el texto árabe dado por S. N. STERN: *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, Studies by.... Selected and edited by L. P. Harvey. Oxford-Clarendon Press 1974, páginas 158-159. Es el artículo *Les vers finaux en espagnol dans les muwashshabs hispano-hebraïques*, «Al-Andalus», XIII (1948), 299-346, aquí traducido al inglés por Harvey, págs. 122-160; de modo incompleto figura dicha traducción en la página 127.

cidos, la conmoción fue enorme: suponía el poder disponer de fragmentos de poesía lírica romance anteriores al Poema del Cid (siglo XII) en un siglo o quizás en dos, si las moaxajas ciertamente se habían inventado el siglo X y ya desde el principio tenían al final alguna cancioncilla romance. García Gómez, haciendo un gran esfuerzo, publicó en 1965 *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*; Solá-Solé, en 1973, un *Corpus de Poesía Mozárabe*; en 1974 se publicaba, aunque de modo incompleto, la tesis doctoral de Stern, ya fallecido entonces, juntamente con la reimpresión de otros estudios suyos bajo el título general de *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, y en 1976, el libro de Linda Fish Compton *Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Songs. The Muwashshah and its kharja*⁹. Subidos a un repecho del camino cuando ya entramos en el último cuarto del siglo, podemos ver el largo trecho recorrido, lleno de nombres ilustres, como Menéndez Pidal, Cantera Burgos, Klaus Heger, Pierre le Gentil, A. R. Nykl, G. E. von Grunenbaum..., hasta llegar a Ribera, y en 1897, a Martín Hartmann, quien con su *Das arabische Strophengedicht* es el que inicia el camino, al que nos salen también David Yellin, Haim Shirmann y Millás Vallicrosa. Y podemos también preguntarnos si no será innecesario volver sobre una cuestión, el cruce de las tres culturas, en la que todos en cierta medida, todos, están de acuerdo y han escrito mucho y bueno. Como Rafael Montesinos en sus *Las incredulidades*, podríamos repetir:

¡Por mucho que yo piense
Ya todo está inventado!

o como el poeta árabe preislámico, 'Antara b.Saddād al-'Absí, muerto hacia el año 615:

¿Han dejado los poetas algo por remendar?¹⁰

¡No pensaba Antara en que detrás de él iba a venir una de las literaturas más ricas, más extensas y «remendadas» del mundo!

Tras los estudios de Stern y García Gómez parecía que sólo cabía ya hacer retoques y esperar a que el azar deparase algún manuscrito desconocido. Pero he aquí que, inesperadamente, Federico Corriente

⁹ New York University. Studies in Near Eastern Civilization. Number 6. N. Y. University Press 1976.

¹⁰ Traducción de García Gómez en sus *Poemas Arabigoandaluces*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 1940, pág. 13. Este mismo verso está en FEDERICO CORRIENTE: *Las Mu'allaqāt: antología y panorama de la Arabia preislámica*, Madrid, Instit. Hispanoara. de Cult., 1974; traduce: «¿Han dejado los poetas algo por glosar?», pág. 121.

publica de nuevo los zéjeles de Aben Guzmán¹¹, precedidos de un estudio lingüístico, en el que veladamente acusa a García Gómez de no haber prestado la debida atención al estado fonológico del dialecto árabe-andaluz. Alan Jones¹², en el *Journal of Arabic Literature*, XI (1980), acusa abiertamente a García Gómez de trabajar con enmiendas tácitas de los textos para demostrar su teoría del cómputo silábico hispánico. Sin entrar ahora en esta polémica, sí quiero declarar de que el menos en un poeta ya tardío, como es Ibn Játima de Almería, sí se produce verosímilmente esa cuenta silábica, como demuestra Soledad Gibert en su *Ediwan de Ibn Játima de Almería (Poesía arábigoandaluza del siglo XIV)*¹³ donde analiza textual y fonológicamente las 18 moaxajas del autor, casi todas en árabe dialectal. Jones mantiene que lo que toma García Gómez por cómputo de sílabas son en realidad combinaciones de metros árabes clásicos, mezclas que convivirían en una misma estrofa; por otra parte, la música con que eran cantadas las jarchas influiría en su métrica; por ejemplo, en su cantidad vocálica, además del hecho de que el lenguaje hablado cambiaría la cantidad de algunas sílabas. Personalmente me parece que la postura de Jones es como la del que afirma que todos los números son capicúa: basta con sumarles o restarles una cantidad al principio o al final; aunque sí hay que reconocer que la mezcla de metros se realizó tanto entre los poetas árabes como entre los hebreos. Mayor revuelo puede traer Richard Hitchcock. En el *Journal of Hispanic Philology*, 2 (1977) mantiene¹⁴ que la palabra *mamma*, que aparece con cierta frecuencia en las jarchas bilingües y de cuyo origen romance no había dudas, no es *madre*, sino el árabe *min ma*, «de qué», o *min man* «de quien», que abreviadamente se escribiría *mm*. Vuelve a la carga en un artículo publicado en *Awrāq*, 3 (1980)¹⁵, donde afirma que hay que interpretar todo como árabe *arcaico* o dialectal y que apenas si quedarían el 50 por 100 de las palabras tenidas hasta ahora por romances y, probablemente, ni siquiera hay lírica romance primitiva. Esta postura de Hitchcock no me parece sensata, pues no tiene en cuenta la existencia de la lengua romance, corriente en los dos primeros siglos de la invasión musulmana, como atestigua, entre

¹¹ FEDERICO CORRIENTE: *Gramática, métrica y texto del cancionero hispano-árabe de Aban Quzman*, Inst. Hisp. de Cult., Madrid 1980.

¹² Extractado por DEREK LATHAM: *New Light on the Scansion of an Old Andalusian muwassah*, «Journal of Semitic Studies», XXVII (1982), 61-75.

¹³ Introducción y traducción por S. Gibert. Barcelona, publicaciones del Departamento de Arabe e Islam de la Universidad de Barcelona, 1975.

¹⁴ XI (1980), 1-2: sobre la «mama» en las jarchas.

¹⁵ Páginas 19-25: *Las jarchas treinta años después*. «Awrāq» se edita por el Instituto Hispanoárabe de Cultura. Madrid.

otros, Aljoxani en su *Historia de los jueces de Córdoba*¹⁶ y, además, hace caso omiso de las jarchas hispanohebreas con expresiones romances. Sí me parece, en cambio, acertada su petición de que se vuelvan a leer los manuscritos originales y se tengan en cuenta las posibles variantes textuales que presenten, abandonando por el momento las transcripciones ahora admitidas. Aun cuando admitamos mucho de lo precedente, parece evidente que, en todo caso, un cierto tipo de cancioncilla lírica mozárabe llegó a atraer la atención de algunos literatos hispanoárabes, que parcialmente la embutieron en la parte final de una nueva composición poética dividida en estrofas. Generalmente se pone en boca de mujer y se le hace preceder de un «y dijo», «y habló»; estas cancioncillas tenían rima y no se ajustaban a la métrica árabe cuantitativa. Paralelamente al empleo de la lírica romance por los árabes, la atracción que la poesía árabe clásica ejerció sobre los no musulmanes, cristianos y judíos, está atestiguada de sobra y solamente traeremos aquí a colación dos testimonios bien conocidos. El primero es Alvaro de Córdoba, quien en su *Indiculus Luminosus*, escrito en 854, se queja de que «lenguam suam nesciunt christiani et linguam suam non advertunt latini» y de que el mozárabe «erudite caldaicas [no hay aquí que entender caldeas, arameas, sino árabe, por una convención literaria aceptada] explicet pompas, ita ut metrice eruditiori ab ipsis gentibus carmine et sublimiore pulchritudine». El resultado último de esa admiración y familiaridad con las letras árabes por parte de los cristianos lo tenemos siglos después en Toledo, donde los mozárabes, es decir, los hispanovisigodos cristianos puros, los más puros españoles, resultan que hablan y escriben en árabe como su lengua propia, no en latín o romance mozárabe.

Por la parte hebrea, también los judíos son atraídos por la literatura árabe —¡y quién no!— y su entusiasmo por las moaxajas ha de ser frenado por el gran Maimónides (siglo XII), que escribe en su *Comentario a la Mišnah* (Tratado Abot)...¹⁷ «Pues he visto a ancianos y a piadosos de la Comunidad de nuestra Alianza cuando estaban en el banquete en la casa de la boda o en algún otro lugar, suceder que alguna de las personas invitadas deseaba una canción árabe; y ya fueran palabras de alabanza al Poder y a la Generosidad de Dios, que es de la clase de lo deseable, ya fuera de alabanza al vino, y con ello se descarrían mucho sus almas, no lo daban a oír. Pero si cantaba el poeta una moaxaja en hebreo, no les parecía mal y que sus almas no

¹⁶ Conocida es la traducción española hecha por J. Ribera y cómo éste subraya en el «Prólogo» la diversidad lingüística de la España musulmana.

¹⁷ Citado, en traducción hebrea del original árabe, por H. SCHIRMANN: *Sirim hadašim min ha-Genizah*, Jerusalem-Israel Academy of Sciences and Humanities 1965, pág. 297. Basado en la edición de Y. BANET, Berlín 1905, pág. 73.

se descarriarían por ello, aunque se encontrara en ella lo prohibido y lo rechazable; y es ésta una necedad incomprensible, pues no es el canto lo prohibido o lo permitido, lo deseable o lo rechazables y lo legislado, según su lengua, sino según su tema... y también de todo corazón he de añadir que ambas moaxajas..., la finalidad de la una y de la otra es despertar el espíritu de concupiscencia...»

García Gómez ha escrito ¹⁸ que durante los dos primeros siglos de la invasión musulmana, los musulmanes y los cristianos conservan separadas sus tradiciones literarias y que en el siglo IX la corriente de integración política iría seguida de la literaria, y que esa integración está señalada por la aparición de la moaxaja a principios del siglo X: la moaxaja sería como un término híbrido, como una glosa culta, árabe, de una canción popular, la jarcha. El género, inventado por un hombre de Cabra sería perfeccionada por 'Ubāda ibn Mā' al-Samā'a a fines del siglo X y principios del XI.

Añadamos ahora, para completar a García Gómez, que esa integración literaria también se realizó por el lado judío. Durante los reinados de Abderrahman III y Al-Hakam II, los judíos incorporan a la poesía hebrea los metros cuantitativos árabes —lo que constituyó una verdadera revolución técnica en hebreo— y utilizan, además, los temas no específicamente mahometanos o beduinos introducidos en la poesía árabe por la escuela «moderna» de Bagdad. Los judíos, que están en estrecha relación con los de los territorios del Califato de Bagdad, conocen, casi al mismo tiempo que los musulmanes de aquí, las modas del Oriente. No sólo la poesía báquica o anacreóntica bagdadí la podría conocer directamente (Dunaš ben Labrat estuvo en Damasco antes de asentarse en Córdoba), sino que en algunos casos, como en la macama o en la filosofía aristotélica, los judíos españoles escriben simultáneamente con los árabe-españoles. Y esto es, en cierto modo, lo que ocurre con la moaxaja: las moaxajas hebraico-españolas conservadas son tan antiguas como las más antiguas moaxajas árabe-españolas conservadas. Lejos de mí, el insinuar que la moaxaja fuera invento judío, pues lo supongo mozárabe-muladí, solamente quiero subrayar que cuando alguna novedad literaria surgía, los judíos españoles se incorporaban a ella como miembros activos que eran de la sociedad de Al-Andalus, y tenían tanto derecho a hacerlo como cualquier otro literato del Califato o de las Taifas.

A la hora de componer una jarcha en una poesía moaxaja hebrea, los judíos que no podían disponer de un hebreo popular, la escriben en hebreo literario o echan mano del árabe vulgar o del romance. Y lo mismo que los *waššāhūn* o autores de moaxajas árabes, cogían a ve-

¹⁸ Vid. nota 6 supra.

ces la jarcha de otro autor, los judíos hacían lo mismo para sus moaxajas hebreas. Tova Rosen-Moked ha estudiado recientemente¹⁹ una familia de cinco moaxajas hebreas. La primera es de Yosef ibn Şaddiq, un córdobes que nace en 1075 y muere en 1149, prolífico en el género. Una de sus moaxajas tiene la jarcha en árabe, cuya traducción vendría a ser: «Incumplió sus promesas y me engañó ¿por qué? // ¡Oh gentes: yo fui fiel a mi promesa!». Otro autor hebreo anónimo, quizá de la misma época, tiene el mismo final de la jarcha, aunque el «¿oh gentes!» lo tiene delante del «¿por qué?» Los otros tres ejemplos restantes, Abraham ibn Ezra (c. 1092-1167?), un tal Meir, desconocido, y Yosef ibn Tanḥun Yerusalmí, egipcio del siglo XIII, carecen de la quinta estrofa donde está la jarcha, pero la rima y las estructuras métricas de sus estrofas son las mismas que la del primer ejemplo. No se trata de meras imitaciones, sino de un género literario, también frecuente entre los árabes, consistente en contrahacer otra poesía, propia o ajena; entre los tratadistas árabes esta técnica recibió el nombre de *mu'ārada*. No solamente se tomaba de la poesía que se iba a contrahacer la rima, el metro y la jarcha, sino con frecuencia, también su música.

Que las moaxajas se cantaban con música parece indudable. Desde Ribera se admite que el solista cantaba el preludeo y el coro lo repetía, luego, detrás de cada estrofa cantada por el solista el coro repetía el estribillo. El judío egipcio antes citado, Yosef ibn Tanḥun Yerusalmí, como ha señalado Stern, confirma la hipótesis de Ribera, describiendo exactamente ese proceso en su «Glosario» al *Código de Maimónides*, *sub voce* PZM (*pizmon*, «estribillo» en hebreo)²⁰.

La música es precisamente lo que separa a la moaxaja de la poesía árabe clásica con rimas internas, en opinión de Linda Fish Compton, pues aun en el caso de que un verso largo con tres rimas internas (*musammāt*) pudiéramos convertirlo en cuarteo o si tiene cuatro rimas internas (*mujammās*) en quintenta, eran versos para ser leídos o recitados, no para ser cantados. Pierre Le Gentil («Romania», LXXIV, 1963) ha indicado la posibilidad de que los árabes, que estaban acostumbrados a ir a los conventos cristianos a beber vino, oyeron la música de los cánticos de los cristianos, tanto dentro como fuera de las iglesias.

A este respecto, debemos recordar la estrecha relación entre la liturgia cristiana y la liturgia judía, que es su antecedente. A. M. Ha-

¹⁹ *Le-toledot mispaḥah 'aḥat šel šire 'ezor*, «Tarbiz», LII (1983), 523-528.

²⁰ STERN: *Hispano-Arabic*, págs. 16-17, «y este «preludeo» es llamado *piznon* (en hebreo «estribillo»), porque se canta al terminar el recitador (lector) cada estrofa».

berman, en su *A History of Hebrew Liturgical and Secular Poetry* (en hebreo), cita a Ben Baboi, judío de finales del siglo VIII, que, como discípulo de Yehudai Gaón (mediados del siglo VIII), de Sura, disconforme con ciertas costumbres litúrgicas, recoge las palabras de Yehudai²¹: «(Los bizantinos) decretaron una persecución contra los judíos: que no habían de recitar la declaración judía de la Unidad de Dios (la *šema'*) ni los rezos (*efillah*). Pero les dejaba reunirse (en la sinagoga) en la mañana del sábado y hablar y cantar con acompañamiento de música las oraciones (que se recitan de pie) *ma'amadot* (= *qerobot*)». Es decir, que podían cantar. La prohibición, por un lado, y la permisión del cántico, por otro, hizo que a mediados del siglo VI se produjera un cambio en la liturgia, sustituyéndose a lo prohibido con poesías que recogían las doctrinas y normas que se había prohibido enseñar: bajo capa de canto se mete teología y derecho civil y ritual. Nace un nuevo tipo de rezo que se aparta de los rezos que había antes, porque va más allá de la petición: se combina la sensibilidad del poeta y la pedagogía del catequista. Samuel ben Yehudah Ibn Abún de Fez, que en el siglo XII se pasó al Islam recibiendo el nombre de Samuel ben Yahyá al-Magribí, escribe en su libro de polémica antijudía *Ifhām al-Yahūd*, al hablar de la época de prohibiciones anterior al Islam: «Compusieron oraciones en las que embutieron las oraciones regulares y las llamaron *al-ħizāna* (= *piyutim*, poesías litúrgicas). A estas oraciones las colorearon con muchas músicas..., la diferencia entre la *ħizāna* y la oración obligatoria está en que la oración obligatoria se dice sin música: el cantor solo lo recita y nadie más lo recita..., y cuando el Islam permitió... el culto (judío)..., la *ħizāna* se convirtió... en los días de fiesta y señalados... en una verdadera obligación»²².

En la época bizantina, antes, pues, de Mahoma, los judíos tenían rezos «cantados» con acompañamiento musical, bien que contra su voluntad, pues sus rezos litúrgicos eran «recitados» originariamente. Una vez establecida la costumbre del rezo musical, cuando se pudo volver a los rezos anteriores, quedó también en uso una parte de los nuevos rezos cantados. ¿Cómo eran estos rezos cantados? Su contenido, entre poético y didáctico, y su lenguaje, entre oscuro y neologista, lleno de alusiones emblemáticas a personas o hechos de la Biblia, no nos interesa aquí ahora. Pero sí su forma, muy distinta de la poesía bíblica, con la que no guarda más lazo que el uso ocasional de acró-

²¹ *Toledot ha-Piyut we-ha-Sirah. 'Ereš Yisrael, Babel, Sefarad u-šeluhot ha-sirah sefaradit*. Ramat Gan. Massada Ltd. 1970, pág. 17. La cita está tomada de Ginze Schechter II ed. L. Ginzburg N. York 1929, págs. 551-552 y «Tarbiz», II, página 398.

²² *Ibidem* (tomado de MGWJ, 1898, pág. 220; reproducido en ELBOGEN: *Der jüdische Gotdienst*, 1931, págs. 283-284).

ticos alfabéticos y la falta de metro cuantitativo de número regular de sílabas. La novedad está en el uso de la rima²³ y las estrofas, a veces con el mismo estribillo al final de cada una.

Estas poesías hebreas litúrgicas con rimas, estrofas y estribillos son la prehistoria de la moaxaja, como afirmó Millás Vallicrosa²⁴, aunque lo hayan negado algunos que no han tenido paciencia de seguir su argumentación. Según Millás, el invento de la moaxaja pudo ser el resultado del contacto en la España musulmana de la liturgia cristiano-judías, de la que derivaron las canciones latino-romances y las filtraciones de éstas a la literatura árabe.

Qué papel desempeñó cada uno de los anteriores elementos? La literatura árabe proveyó de la métrica cuantitativa y de la lengua árabe literaria; la poesía latino-romance aportó el contenido emocional femenino y las frases en romance de la última parte de la composición, la jarcha; la literatura hebrea trajo el estrofismo, la rima cambiante y el estribillo. El invento de la moaxaja se produce en la España musulmana, en un medio donde cristianos, musulmanes y judíos no solamente conviven, sino que incluso la mayoría de los musulmanes son nuevos musulmanes que eran antes cristianos y algunos judíos. En este aspecto, la conversión en masa al islamismo no ha sido suficientemente puesta de relieve²⁵. Los nuevos conversos cambiaban de fe, pero el cambio de gustos artísticos y de costumbres requiere tiempo y generaciones. Una de esas costumbres eran los cánticos de contenido poco religioso en las iglesias desde mucho antes de lo que se suele citar, pues en el III Concilio de Toledo (589) se decreta (sin éxito, pues la prohibición se repite sucesivamente) que no haya tales cantos²⁶: «irreligiosa consuetudo quam vulgus... agere consuevit ut pupuli... saltationibus et *turpius canticis* non solo sibi nocentes, sed religiosorum officium perstreptentes...».

El invento de la moaxaja, como producto de una síntesis, encon-

²³ A la rima se llegó paulatinamente, según MIRSKY (II World Congress of Jewish Studies) por la repetición de una frase o palabra al final de cada párrafo o verso y por la repetición de homófonos, cuyos cambios de significados según el contexto eran habituales en el rezo o en cierto tipo de enseñanza religiosa.

²⁴ *La Poesía Sagrada Hebraicoespañola*, 2.ª ed., Madrid, C. S. I. C. 1947, páginas 62, 63 y 67.

²⁵ MILLÁS, *ibidem*, págs. ss., sí lo menciona, aunque muy brevemente.

²⁶ Hasta ahora, la prohibición sólo ha interesado a los historiadores del Teatro (cfr. FRANCISCO MENDOZA DÍAZ-MAROTO: *El Concilio de Aranda (1473) y el teatro medieval castellano*, «Críticón», 26 (1984), 5-15, con referencias a Sánchez Arjona y Lázaro Carreter), pero es evidente que demuestra la afición y, por tanto, la existencia en la España latino visigoda de poesías cantadas por el pueblo. En el siglo VI estaban en un latín vulgar próximo ya al romance y en romance se seguirían cantando estas canciones deshonestas escuchadas por el pueblo en las iglesias y refinadas luego líricamente en las «canciones de amigo».

tró después amplia difusión en donde habían estado sus raíces: en la literatura árabe que no solamente acogió la novedad, sino que impuso incluso el árabe clásico para la jarcha también; en la literatura hebrea²⁷, donde la jarcha puede estar indistintamente en romance, en árabe dialectal o en hebreo puro. Y si hemos de creer a García Gómez, en la literatura castellana de coplas y villancicos, que por su carácter tardío, conservará parcialmente la forma, pero sin ningún elemento lingüístico arábigo.

²⁷ Un proto-modelo de poesía estréfica lo tenemos en Sime'on bar Megaš ha-Kohen, poeta litúrgico del período bizantino anteislámico exhumado por H. SCHIRMANN: *Sirim Hadašim min ha-Genizah*, Jerusalem 1965, págs. 5-6, autor de una *qerobah* de 24 versos, uno para cada letra del alefato (22 más penúltima y última repetidas, cuya estructura es: 1) cita bíblica terminada en *-ah*; 2) dos versos con cesura formando cuarteta con rima en *--ion*; 3) segunda cuarteta con rima en *--ha*; tercera cuarteta con rima en *--ah*; 5) repetición del versículo bíblico en *--ah* seguido de tres invocaciones religiosas doctrinales; 6) final en cuartetos breves con rima *--qef*; 7) cuarteta rimada en *-feh*; cuarteta con rima *--lah*; 9) cuarteta con rima *-dah*; 10) versículo bíblico y tres invocaciones religiosas relacionadas con el tema; 11) final en cuartetos breves rimadas en *--rer*.

EL TEJIDO UNICO DE SELOMO IBN GABIROL

AVIVA DORON

Universidad de Tel-Aviv

EXPRESIONES PERSONALES A TRAVÉS DE IMÁGENES CONVENCIONALES

Una de las características de la poesía hebrea creada en la península Ibérica es, como se sabe, el hecho de que esta poesía fue escrita en hebreo, aprovechando y utilizando todas las asociaciones culturales de este antiguo idioma, y al mismo tiempo fue basada sobre las normas poéticas de la poesía árabe.

Además, la poesía hebraico-española fue influenciada por los acontecimientos históricos y por las tendencias culturales que hubo en esta tierra durante cientos de años de encuentro histórico-cultural, tanto bajo el dominio musulmán como bajo el dominio cristiano, mientras aquí existió la creación hebrea.

La investigación moderna trata ya sobre los fenómenos generales que emanan del encuentro literario y todavía queda lugar para seguir investigando, pero sin duda hay un interés especial en la creación personal, es decir, en la pregunta: ¿cómo expresa el poeta sus propias experiencias espirituales? Esta pregunta clásica, que ocupa a investigadores literarios de todas las épocas, tiene un valor especial en lo que se refiere a la poesía convencional, puesto que los motivos que aparecen en este tipo de literatura ya están previstos.

Haremos esta misma pregunta (y no por casualidad) con respecto a la poesía de Selomo ibn Cabirol.

Selomo ben Iehuda (Abu Ayub Salman ben Yejia) ibn Gabirol¹ nació en Málaga en 1021 ó 1022 (hijo de una familia venida de Córdoba), y actuó gran parte de su vida en Zaragoza, que era también un reino musulmán.

En la poesía de Ibn Gabirol se reconocen las características de la escuela poética hebraico-española que comenzara a mediados del siglo x, pero él es también considerado, tanto en su época como en las generaciones posteriores, como una personalidad fuera de lo común. Su creación filosófica refleja su interés en esclarecer los problemas centrales de la existencia: la esencia, la creación del mundo y el Creador, y la investigación metafísica se destaca en su obra filosófica.

Tanto en su poesía como en su creación filosófica, se destaca el deseo de penetrar en el secreto del entendimiento como el eje central de la vida². Esto logra su expresión en un solo grupo de poesías, que llega a ocupar un lugar especial entre los lectores de poesía, y se lo denomina bajo un título fuera de lo común en la poesía convencional: *poemas personales*.

En este grupo de poesías, describe Selomo ibn Gabirol su deseo de descifrar el secreto de la sabiduría y sus penurias en el camino hacia ello. Este grupo de poesías acentúa el problema: cómo logra el poeta expresar en sus poesías su posición compleja, sus dudas y sus pesares.

Un estudio de esta poesía nos enseña que el poeta utiliza motivos convencionales, pero los elige de distintos géneros literarios y los utiliza de una manera original; estos motivos desempeñan en su poesía nuevas funciones. El poeta crea metáforas de elementos espirituales por intermedio de imágenes convencionales, imágenes que en el marco de lo convencional de la época representan fuerzas que actúan exteriormente sobre el hombre, representando en su obra personal fuerzas interiores.

Como ejemplo: descripción de la enfermedad. La descripción del

¹ Vid. H. SCHIRMAN: *Ha-shira ha-ivrit bi-Sfarad u-be- Provance*, Jerusalem, 1961, págs. 176-184, y D. PAGIS: Prólogo a *Selomoh ibn Gabirol*, Madrid, 1978, págs. XXII-XXV.

² H. SCHIRMAN: «Investigación de la bibliografía de Ibn Gabirol», *Toldot ha-shira we-ha-drama ha-ivrit*, Jerusalem, 1979, págs. 244-257: «El deseo de penetrar más y más dentro del enigma de la sabiduría es lo que le dio sabor a su vida»; I. LEVIN: «Hagut we-shira beyetzirat Rab Selomo ibn Gabirol», *Otzar yehudey Sefarad*, t. 6: «Y voto fidelidad al entendimiento y declaro su adhesión y apego, renegando a su fidelidad personal y terrenal, adhesión que tenía en sí tanto de la libre elección como de la providencia que no hay de ella evasión» (página 34).

poeta enfermo y del dolor corporal puede ser aceptada como la descripción del sufrimiento causado por una enfermedad física, como expresiones de estados concretos de enfermedad³.

No obstante, la descripción de enfermedad que aparece en las poesías personales de Ibn Gabirol puede ser aceptada también como una metáfora, cuyo significado sería sufrimiento espiritual y, según el contexto, el sufrimiento aparece claramente como un dolor de alma, consecuencia de opresiones espirituales. Es decir, que la búsqueda del entendimiento es la que provoca el sufrimiento espiritual descrito como una enfermedad física. En algunas expresiones está presentado explícitamente como en el poema *Si pidiera mi alma*. En este poema aparece la descripción del sufrimiento carnal como consecuencia de la búsqueda de la sabiduría, y paralelamente aparece la queja convencional, según la cual el amor destruye la carne, como se prevé en las poesías de amor:

«Mi carne se destruye buscando la sabiduría
sus carnes se destruyen buscando el amor»⁴.

El paralelismo entre el sufrimiento del que pide el entendimiento y el sufrimiento del que desea amar, conduce al lector a concebir la asociación con la enfermedad en el plano de la metáfora. Esta acepción metafórica se agudiza a tal punto que transfiere el anhelo espiritual que provoca la destrucción carnal hasta relacionarla con la carne misma:

«No te asombres de un hombre cuya carne anhelara alcanzar los altos
[grados de la sabiduría]»⁵.

³ H. SCHIRMAN: *Op. cit.*, págs. 232-244: «Ibn Gabirol experimentó y sufrió insalubridad desde pequeño..., sufrió de una enfermedad de la piel que lo atacaba de vez en cuando...; aquellas heridas llenas de sangre que se extendían...; aquí se toman en cuenta enfermedades del tipo de la forunculosis». También trataron de su enfermedad RATZHABI: «Jolio u-b-diduto shel Ibn Gabirol leor shirato», *Sinai* 84, págs. 1-8; S. KATZ: «Od al majalatyo shel Gabirol», *Sinai* 85, páginas 185-189.

⁴ Esta investigación se basa en la lista de aquellos del diwan SELOMO IBN GABIROL: *Shirei hajol*, ed. Brody-Schirman, Jerusalem, 1975: «Azai biseif jalom» (página 5), «Amar laomrim» (poema 103, pág. 58), «Ani hahish» (poema 193, página 58), «Halo tiri zeman» (poema 179, pág. 113), «Haparash laila» (poema 142, página 100), «Zemami ha» (poema 60, pág. 34), «Zroi al bnot yamin» (poema 147, página 97), «Keeivi rav» (poema 22, pág. 146), «Keshorest etz» (poema 203, página 128), «Lu haita nafshi» (poema 96, pág. 53), «Mah laj yejida» (poema 96, página 12), «Melitzti bedaagati» (poema 160, pág. 99), «Natash lo laaazov ulay» (poema 79, pág. 49), «Nefesh asher alu sheona» (pág. 67), «Najar bekirei groni» (página 71), «Revivei dimej» (pág. 87).

⁵ Las traducciones de los poemas «Al titma», «Ani haish» y «Melitzati bedaagati», se basan en la traducción al español de E. ROMERO: *Selomo ibn Gabirol*, Madrid, 1978; el resto de los poemas es traducción de A. DORON.

En otras poesías está presentada la descripción de la destrucción carnal como condición para seguir el entendimiento; por ejemplo:

«Mas sabe que no logra nunca el hombre descubrir los recónditos ar-
[canos en tanto que su carne no se consuma.»

Es así como expresa Ibn Gabirol sus sentimientos personales; el deseo por el entendimiento y su sufrimiento por alcanzarlo en el marco de la poesía convencional de su época; motivos convencionales de la poesía de amor sirven de metáfora para describir el deseo del poeta por entendimiento. Se puede ver esto mismo en otros poemas:

«Mi gozo es apartado por mi angustia.»

«Gotas de tu lágrima»

y otros.

Otro ejemplo del uso de motivos convencionales para la expresión personal del *zeman*. *Zeman* significa tiempo (en árabe *zaman*), y aparece en la poesía hebraico-española como la imagen de una fuerza que ataca y agrede al hombre, como una imagen personificada, independiente, que lo amenaza y perturba su camino, y así también los conceptos *yamin* (días) y *bene ha-zeman* (los hijos del tiempo), que se desprenden del concepto tiempo⁶. Todos estos persiguen a los seres buenos y perturban sus caminos correctos. Ibn Gabirol utiliza también este motivo convencional para describir estados espirituales. En el poema «Yo soy aquel» el eje central es: un pedido de entendimiento como modo de vida inevitable e intransigente, y los obstáculos para lograrlo:

«Yo soy aquel que ciñó su cinto
y hasta cumplir su voto no lo afloja».

Como consecuencia de este voto acontece en el alma del portavoz una lucha interna que el poeta describe al comienzo del poema explícitamente:

«Que se turbó su corazón de su corazón.»

Esta lucha interna se expresa en la continuación de la obra de una manera similar, pero ya por intermedio de un portavoz metafórico:

«Y no se debilita mi corazón de mi 'zeman' (mi destino).»

⁶ Sobre el *zeman*, vid. D. YELIN: *Torat hamelitza hasefaradit*, Jersusalem, 1975, págs. 40-41; I. LEVIN: «Zeman ve tevel beshirat hajol haivrit bimey habeinamin», *Otzar yehudey Sefarad*, t. 5, 1962, págs. 68-79; D. PAGIS: «Nose nisuj ve tabnit», *Hasifrut* 10-1 (1968), 43-62. Por ejemplo, en la poesía de pensamiento y queja, el hombre es vencido por el tiempo, mientras que en los poemas de autoalabanza él vence al tiempo; R. TZUR trata el *zeman* que aparece en la poesía de la Edad Media como un concepto personificado y alegórico.

Tanto el paralelismo en la estructura del poema como la forma de pertenencia del concepto *zeman*, dirigen al lector a entender el concepto *zeman* en el texto como la imagen de una fuerza interna. El *zeman*, que está aceptado en la literatura de esa época como una imagen convencional de un terrible enemigo que lucha contra el hombre, aparece también en este texto como enemigo del poeta, pero no aparece como un enemigo que actúa fuera del poeta, sino como una fuerza que actúa dentro de su alma. El *zeman* en este poema representa un elemento espiritual que perturba a otro elemento espiritual; el elemento interno *zeman* perturba al elemento interno que desea alcanzar el entendimiento:

«Desde su mocedad la sabiduría ha elegido...
y el *zeman* atrasa todo aquello que construye»,

y también:

«Un adarme de ciencia ayer compraba y madrugó
el *zeman* (destino) a reclamar su precio.»

De esta manera ayuda la imagen del *zeman* a describir el mundo interno del poeta en sus poemas personales.

Por ejemplo, en el poema «¡Ah, pensamiento mío!»:

«Tendré coraje *Benē yamim* (días) en mi alma
y en otros poemas».

El poeta creó, pues, un cuadro dramático que describe el conflicto producido en su alma mediante la introversión de motivos convencionales (enfermedad, *zeman*) y cumplía el cuadro por medio de la introversión de motivos y símbolos generales y filosóficos, la luz y la oscuridad.

Al buscar el «Yo» poético, el secreto del entendimiento, son descritas partes del alma que ayudan, como elementos relacionados con la luz. Ellos atraen en dirección a la luz de la inteligencia que está apartada de Dios, según la concepción neoplatónica. Las partes del alma que las perturban están relacionadas con la oscuridad. Ejemplo: luz = entendimiento:

«Y el saber vestía una túnica de luz.»

Ejemplo: oscuridad = estar lejos del saber:

«Mis pensamientos Dios los ha encerrado.»

Tal distanciamiento entre el alma y el entendimiento aparenta un estado de tinieblas:

«No es bueno que sea mi alma como sol oscurecido por las nubes.»

Otro ejemplo para la formación de esta imagen del conflicto interno:

«Qué me ayuda la luz del sol en mis ojos
si mi corazón enfrenta a esta luz con la oscuridad.»

En los poemas personales de Selomo ibn Gabirol podemos, pues, encontrar descripciones de conflictos espirituales que acontecen en su mundo interior entre distintas fuerzas. Los elementos que atraen hacia el entendimiento las fuerzas de la luz —frente a los elementos que luchan contra ellos— las fuerzas de la «oscuridad», *ha zeman*, *ha-yamim* y el «Yo».

Un estudio de la dinámica de los textos nos demuestra que se moverá y se trasladará de un extremo al otro. Sus movimientos y sus sufrimientos los describe supuestamente el «Yo», portavoz que es el «Yo» poético, quien se encuentra fuera del cuadro figurativamente, pero desde el punto de vista del significado es partícipe, es parte del alma.

El «Yo» poético observa la lucha entre los elementos espirituales y tiene la posibilidad de ver el fenómeno, de entenderlo y de dolerlo. El «Yo» poético es consciente de las condiciones espirituales que limitan las posibilidades de concretizar la aspiración del «Yo» racional. La tragedia del portavoz está fijada por lo tanto en su toma de conciencia de la impotencia del hombre en general y de él en particular.

El «Yo» poético describe su debilidad frente a sí mismo, la debilidad del elemento que eligió el entendimiento frente al elemento del *zeman* que lucha contra él:

«Al combatir el hombre, su lanza se le quiebra.»

La debilidad de las partes de la luz enfrentándose a las partes de la oscuridad:

«Espero la luz de la luna..., pero me la han robado.»

EL GOBERNADOR JUDIO IDEAL: ACERCA DE UN SERMON INEDITO DE YOSEF IBN SHEM TOB

ELEAZAR GUTWIRTH
Universidad de Tel-Aviv

El texto que me ocupa se encuentra en el manuscrito número 61, f. 102, v., ss., del Jews College de Londres. Este manuscrito contiene una serie de sermones pronunciados por Joseph ibn Shem Tob.

Este sermón, en particular, toma como lección el pericopio de Qorah, Nu 16/1-35, que trata de la rebelión contra Moisés de Qorah y sus allegados. La rúbrica que encabeza el texto nos dice: «Sermón del sabio Rabi Josep ibn Shem Tob. Sermón que pronuncié (lit. hice) en la ciudad de Segovia en el sábado correspondiente al pericopio 'Y Qorah tomó', en la Sinagoga Mayor en el año 212 de la creación del mundo», o sea, que el sermón fue pronunciado en el verano de 1452. Este puede dividirse en dos partes. La primera contiene una especie de teoría de las relaciones entre gobernante y súbdito, que, según Ibn Shem Tob, es uno de los asuntos que trata el pericopio y una de las finalidades de la narrativa bíblica. Hay también una breve disquisición sobre las rebeliones.

La segunda parte contiene lo que podríamos denominar un decálogo de vicios del gobernador. En realidad, son un decálogo de virtudes, puesto que Ibn Shem Tob, para demostrar la enormidad de los sucesos de la rebelión de Qorah, quiere extenderse sobre el tema de la ausencia de vicios que podrían justificar una rebelión en contra de Moisés.

La primera parte enseña que el intento de la narrativa es exhortar al gobernante a que no sea remiso en gobernar a su pueblo, que trate

de conducirlo a la perfección y que trate de eliminar agentes dañinos al pueblo. Esto, a pesar de los defectos del pueblo, que generalmente tiene malas costumbres, que murmura en contra del gobernante delante o detrás suyo, causando el deshonor y la vergüenza del gobernante. La maldad del pueblo es tal que a veces se rebela éste en contra del gobernante y llegan a criticar su perfecto gobierno. Llegó a tanto el deseo del pueblo de satisfacer sus apetitos (*ta'awot*), que se rebelaron en contra de este profeta y rechazaron la fuente divina de su gobierno.

El gobernante no debe dimitir ante los deseos del pueblo y no debe dejar de gobernar racionalmente. No debe pensar el gobernante que si hace las paces con los rebeldes llegará luego a librarse de la vergüenza y el deshonor que le causaban sus quejas.

Ibn Shem Tob nos dice que el pueblo demostró desde el principio su falta de confianza, puesto que siempre se rebela. El modo de comportarse con el pueblo debe asemejarse al del padre piadoso con sus hijos pequeños, el cual siempre trata de dirigirlos hacia el camino correcto. A este fin los castigará con justicia y sin enojo y sin deseos de venganza, sino para corregirlos.

La rebelión se debe a un hombre fanático o celoso (*qanai*) con afán de grandeza y bienes. Las rebeliones en general, nos dice Ibn Shem Tob, ocurren infrecuentemente y toma parte en ellas poca gente. Se deben a la necedad de los que creen en cualquier cosa. En el caso de Qorah, en cambio, los malvados habían llegado a la riqueza, y su fama se extendía por todo Israel. El hombre que los dirigía era sabio y uno de los grandes de Israel, del linaje de Moisés y por su preeminencia y estado o solar (*ahuzá*) de sus padres y su riqueza y elocuencia pudo llegar a conducir al necio pueblo a hacer lo que se propusiera.

Entre sus allegados se encontraban los militares, capitanes del ejército, Datán y Abirán, y varios príncipes y nobles. Estos estaban dirigidos por un único cabecilla que los superaba por su naturaleza y calidad, puesto que los muchos no pueden llevar a cabo ningún propósito bueno o malo sin unidad, sin tener un jefe que les conceda unidad como en el caso de Qorah. Shem Tob vuelve a recalcar la vergüenza que le causa al gobernante la rebelión de sus súbditos.

En la segunda parte nos dice Ibn Shem Tob que en Moisés no encontramos ninguno de los defectos debidos a los cuales los hombres tienen a menos a sus gobernantes. Estos defectos son los que causan al pueblo el deseo de romper con el yugo del gobierno, y sus investigaciones lo llevaron a la conclusión de que éstos son diez.

La *primera* virtud de Moisés es el linaje o familia de la cual viene el gobernante, pues el hombre que procede de un bajo linaje es despreciado. Y aunque el linaje no es parte de la esencia de la felicidad

o el sumo bien (*haslahá*), es un ornamento, especialmente al sentir de las masas que entienden el accidente antes de la esencia. Moisés, en cambio, proviene de la tribu de Leví y es hijo de la justa y famosa Jokhebed.

La *segunda* cualidad se refiere a las tempranas costumbres o ambiente de la niñez del gobernante. Así, el pueblo despreciaba a Saúl por ser de baja familia. Moisés, en cambio, creció entre reyes, y es por eso que era digno de estar a la cabeza de su pueblo.

La *tercera* es la altura del gobernante ante los ojos de las naciones. Moisés era respetado por enemigos y reyes, y por eso merecía ser un líder entre los judíos.

La *cuarta* es la «grandeza de corazón» o magnanimidad y fuerza del gobernante. Moisés poseía la virtud del coraje, puesto que solo y sin más que un palo se enfrentó con el Faraón. Esta virtud se adquiere por la correcta combinación de fuerza vital en el corazón y los humores al ser concebido el hombre, pero Moisés tuvo la ventaja de haber crecido entre príncipes y capitanes esforzados en la corte del rey de Egipto. No había, pues, razón para despreciarlo, como hizo el pueblo.

La *quinta* razón por la cual puede despreciar al gobernante el pueblo es por su afán de mando. Naturalmente, el pueblo odia al tirano (Shem Tob habla del que obliga a otros a aceptar su gobierno) como en el caso de Joseph. Moisés, en cambio, trataba de rehuir el mando.

La *sexta* virtud es la intención de difundir la justicia. El pueblo siempre trata de lograr su bien particular. La función del gobernante es disminuir el caos violento. El gobernante debe ser justo por su naturaleza, puesto que el reino no puede mantenerse si hay herejía o engaño. Moisés, como vemos del relato bíblico acerca de su defensa de dos trabajadores, poseía esta virtud por su naturaleza.

La *séptima* razón por la cual los súbditos desprecian al gobernante es el no atender al grito de los oprimidos, lo cual lleva a la rebelión. Moisés, en cambio, atendía al pueblo desde la mañana hasta la noche.

La *octava* virtud es la búsqueda del provecho del pueblo y arriesgarse por él. Los reyes de la tierra, en cambio, son muy remisos en esto y huyen de emprender guerras por temor del peligro que les puede alcanzar. Moisés, en cambio, llegó a confrontar a Dios por su pueblo.

La *novena* razón por la cual pueden despreciar al gobernante es el gran peso de su yugo, como en el caso de Rehoboam.

El *décimo* y último rasgo del gobernante es el orgullo, el cual es abominado por Dios.

La elaboración de listas de virtudes era para esta época una actividad intelectual de arraigada tradición judía. Maimónides no había ignorado el problema del líder ideal en su *Guía*. Para él, los trece atributos (*middot*) de Dios eran necesarios para gobernar el estado¹.

Alfarabi había aceptado la idea platónica de que los gobernantes deben ser filósofos. El judío toledano del siglo XII, Isaac ibn Latif, le sigue en esto y cita, casi textualmente, a Al-Farabi al presentar una lista de doce atributos físicos, éticos e intelectuales del líder en su *Saar Ha-Samayim*². En la primera parte de su *Tesubat Apiqores* (escrita en contra de Abner de Burgos), Polkar menciona obras de Alfarabi (*Los principios de las opiniones de los ciudadanos de la ciudad virtuosa*). En la tercera sección describe las virtudes y naturaleza del gobernador ideal del mismo modo que lo había hecho Alfarabi en su *La ciudad virtuosa* y en *El régimen político*³.

En la primera parte del comentario de Yohanan Alemanno al *Cantar de los Cantares*, el *Shir Ha-Maalot li-Selomo*, Alemanno se dedica a comentar la perfección de Salomón en sus virtudes humanas: las virtudes éticas e intelectuales del rey (cuya sabiduría había sido reconocida por los reyes de la tierra), al describir las virtudes cardinales de Platón y la *Etica*, de Aristóteles. Las virtudes políticas son la sabiduría, la fuerza (*gevura*), el honor, la justicia, la rectitud. Las virtudes internas adaptadas al gobernador de la nación son la belleza (interna), la salud, la razón teórica y práctica, la fuerza, la longevidad. Las virtudes externas son la riqueza (como Efodi, Alemanno dice que ésta lo hace parecer a Dios), el honor, la nobleza de nacimiento⁴.

No trataré de establecer las fuentes directas del sermón, pero quisiera subrayar sus afinidades con ciertas corrientes del pensamiento político medieval. Ante todo, no es un sermón de carácter primordialmente midráshico o talmúdico. Al contrario, llama la atención la paucidad de citas de fuentes post-bíblicas. Se alude, sí, a la *Etica*, o sea, a la *Etica* a Nicomaqueo de Aristóteles.

Si tomamos, por ejemplo, la primera virtud del gobernador, el linaje, podemos ver su afinidad con ideas presentes en el pensamiento

¹ Cf. *Guía* I, 54, y E. I. J. ROSENTHAL: «Maimonides conception of state and society», *Studia Semitica*, I (Cambridge 1971, I, 282 (191).

² S. HELER WILENSKY: «Para la investigación de las fuentes de Ishaq ibn Latif» (en heb.), *Fourth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1968, II, páginas 319-320.

³ Vid. S. G. GERSHENZN: 'A Study of Teshuvot la-Maharef by Abner of Burgos, DHL, JTS 1984, pág. 37.

⁴ E. I. J. ROSENTHAL: «Some observations on Yohanan Alemanno's political ideas» apud S. STEIN y R. J. LOEWE (eds.): *Studies in Jewish Religious and Intellectual History...* A. Altman, Alabama 1979, págs. 247-261.

político musulmán en la Edad Media. E. J. J. Rosenthal⁵ nota que Al-Mawardi, en sus *Ordenaciones de Gobierno*, da una lista de siete condiciones que debe satisfacer el Imám, y entre ellas encontramos el ser descendiente del Quarish. Ibn Khaldun también elabora estas condiciones y entra en gran detalle sobre la cuestión de la descendencia, a la par que cita varias autoridades que demuestran la importancia de la descendencia y el pertenecer a la Assabyia, el tener sentido de clan o tribu (*ibid.* 29/30) (23, n. 16). Ibn Muqaffa recomienda que los oficios de vizir, gobernadores y predicadores, se den a familiares.

El linaje es esencial para los compañeros del califa (*ibid.* 254, n. 43).

Alfarabi, en su *Siyasa*, se refiere a la timocracia, y escribe sobre el honor debido al linaje noble (*ibid.*, 277, n. 66).

También en Al-Mawardi encontramos la justicia entre las siete condiciones del Imám (39). En Al-Ghazzali (p. 40) hay una lista de virtudes del Imám; entre ellas el coraje y la elocuencia; e Ibn Shem Tob ve en la elocuencia una de las cualidades que permite a Qorah dominar a sus allegados. En Al-Farabi, la elocuencia es una de las virtudes necesarias al gobernante (140, ny. 91). Ibn Sina nos dice que el kalifa debe poseer virtudes: como el coraje y la justicia (153). Ibn Bajja menciona la retórica entre las virtudes (161). En Averroes hay cinco condiciones para el rey absoluto, entre las cuales podemos mencionar la elocuencia o el poder de persuasión y la capacidad para la guerra santa (p. 202).

También entre la Cristiandad latina, y siguiendo la tradición aristotélica, se discutían las virtudes.

En la *Etica*, Aristóteles analizaba una serie de virtudes: la liberalidad, la magnificencia, la magnimidad, el honor, la modestia, etc. Un ejemplo de las afinidades de Shem Tob con esta problemática sería el de su cuarta virtud: «magnimidad y fuerza». Y aquí podemos referirnos al estudio de Jerzy B. Korolec⁶, que analiza las interpretaciones de Buridan, Aquino, Alberto Magno y Jean Versor, sobre estas virtudes de la *Etica* de Aristóteles. Alberto Magno señalaba que el hombre tiende a lo superior y que consagra sus esfuerzos hacia él y como resultado obtiene el sentimiento de dominación y la virtud de la magnanimidad. Tomás afirma que el hombre tiene algo de grande, que es un don de Dios.

La magnanimidad hace que el hombre se considere digno de llevar a cabo grandes cosas y de conseguir una perfecta virtud, según sus pro-

⁵ En su *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1962.

⁶ «L'enseignement cracovien des vertus de magnanimité et de force au XV siècle», *Miscellanea Mediacvalia* 12/2 (1980) 534-549.

pías medidas. Según Buridan, la magnanimidad ayuda al hombre a llevar a cabo buenas acciones y a sobrellevar dificultades.

Las preocupaciones de Shem Tob en su sermón son entonces afines a la problemática medieval de la filosofía política y ética, ya sea cristiana o musulmana.

Claro está que hay paralelos mucho más cercanos en el tiempo y en el espacio a Ibn Shem Tob. Sin ir más lejos, la virtud del linaje era un lugar común en los escritos acerca de las condiciones del gobernante español o más bien castellano. Basta recordar de entre muchos ejemplos posibles la ley primera del sexto título de la *Partida Segunda* sobre «cuáles cosas debe el rey catar en su casamiento»...: «El rey debe catar que aquella con quien casare haya en sí cuatro cosas: la primera que venga de buen linage... Ca en cuanto ella de mejor linage fuere, tanto sera el mas honrado...». Se puede también citar el *Directorio de Príncipes*, de c. 1493⁷, donde se afirma que el rey está más obligado a Dios que los demás, porque «le fizo partícipe de la nobleza de la natura umana por razón de la sangre e linaje de donde trae origen y nascimiento y por consiguiente la nobleza segund prueba el philosopho en su Rectórica...» (p. 18).

Los paralelismos con los consejos a príncipes o gobernantes de otros cortesanos castellanos son aún más cercanos. Mosén Diego de Valera fue cortesano de Juan II, de Enrique IV y aún de Fernando el Católico. A este último dedicó su *Doctrinal de Príncipes*, donde enumera las cualidades que le deben adornar⁸. En su *Breviloquio de virtudes*, dirigido a don Rodrigo Pimentel, conde de Benavente, define y dice en qué consisten las virtudes exhortándole a que las adquiera (*ibid.*).

Hay aquí semejanza con las ideas de Shem Tob en 1452. Su epístola a Enrique IV refiere que los grandes están «malcontentos» porque da dignidades a «onbres yndinos», porque se aparta, porque paga mal y porque los corregidores son imprudentes (*ibid.*, p. 18). Otra vez ideas semejantes a las que informan el sermón.

En 1441, Mosén Diego, al regresar a España, está al servicio del príncipe Enrique, como Joseph ibn Shem Tob, en Segovia. Desde ahí envía una epístola a Juan II⁹. En la epístola, Mosén Diego cita menos de la Biblia y más de la historia clásica y medieval. Shem Tob recalca varias veces las injurias que sufre el gobernante, es decir, Moi-

⁷ Editado por R. B. Tate, Exeter 1977.

⁸ J. A. DE BALENCHANA: Introducción a *Epístolas de Mosén Diego de Valera*, Madrid 1978, págs. XXX ss.

⁹ J. DE M. CARRIAZO (ed.): *Memorial de diversas hazañas por Mosén Diego de Valera*, Madrid 1941.

sés, del pueblo, por ejemplo (103b): «...luego llegará consolación sin duda por lo que sufrieron de sus súbditos, la vergüenza y la humillación...» «(los versículos enseñan que) no deje el gobernante de tratar de conducir a sus súbditos a la perfección por el dolor y la tristeza que le llegará por sus manos (de los súbditos) (102 v.)».

Mosén Diego (*ibid.*) dice: «Asi mismo deueis acatar como reynays por Dios en la tierra al qual mucho deueys parecer. El qual con sed codiciosa e ardiente deseo de la salud humana, tan grandes e tantas injurias sufrio, fasta sofrir muerte penosa. Pues no es marauilla si los que teneys su poder en el mundo algunos trabajos, congoxas o males por saluacion de vuestros pueblos sufrays». Joseph ibn Shem Tob predica que «(el gobernante) debe comportarse con su pueblo como el padre inteligente y piadoso con sus hijos pequeños, siempre debe pensar en conducirlos hacia el camino correcto aunque tengan malas cualidades...; debe aguantar su carga y desear su bien y debe amonestarlos con justicia, no por venganza y no por enojo. pues estas cualidades deben ser deshechadas del gobierno inteligente» (102b). Mosén Diego le escribe a Juan II: «remiembre asi mismo vuestra merced que entre los otros magnificos titulos porque los reyes soys nombrados soys llamados padres de la tierra, esto porque conozcays el poder a vos dado, e de aquel sepays bien usar pareciendo a los buenos padres los quales a sus hijos amados a vezes castigan con palabras, a vezes con azotes e muy tarde acontece matarlos, saluo constrenidos por estrema necesidad».

Dos aspectos del *sitz-im-leben* de este género: *derasot*/sermones, deben mencionarse:

El primero es que los sermones que se pronunciaban los sábados en la sinagoga sobre una tarima (también en otras ocasiones ya sean fiestas litúrgicas o festividades, como casamientos, circuncisiones, entierros, etc.), se usaba el romance. Una carta en hebreo de Hayim ibn Musa a su hijo, por ejemplo, cita un pasaje de un sermón en romance: «Las mis cosas baldias».

El segundo aspecto es que a los sermones asistían no sólo judíos, sino también cristianos, gente de la ciudad, curiosos y otros. Un testimonio de Inquisición¹⁰ declara que «en tiempos de judíos muchos buenos cristianos estaban en la xinoga...». Otro conocido testimonio refiere que en los años '80 en Cuéllar, «a los sermones que el dicho rabi Simuel fazia en la synoga ivan muchos christianos asi conversos como christianos viejos entre los cuales yva el bachiller de la escuela y muchos criados y el bachiller de Formales y dona Leonor tia del Du-

¹⁰ *Sefarad* 29 (1969) 249.

que y mucha gente de palacio y de la villa ¹¹. Un contemporáneo explica que iban a oír los sermones «como quien va a ver cosa nueva, como juegos de maestre colar o un abestruz» (*ibid.*, 524, n. 1).

Puede entonces tenerse en cuenta que el público al cual iban dirigidos estos sermones no estaba compuesto solamente de judíos. Además, varias peculiaridades del sermón indican una visión contemporánea del relato de Qorah: las alusiones al estado o hacienda familiar de Qorah, el cual erraba por el desierto, son un tanto difíciles de entender de otro modo; las alusiones repetidas a la injuria y el deshonor de Moisés también tienen una base más segura en la España medieval que en el texto bíblico. Podemos, pues, tratar de descubrir a qué sucesos contemporáneos se refiere Ibn Shem Tob en su sermón. La rebelión puede que sea la de Toledo, ocurrida tres años antes, en 1449. La intención del sermón sería entonces que no se debe perdonar a los cabecillas. Esta suposición me parece un tanto débil.

Quisiera proponer otra: Joseph ibn Shem Tob es miembro del círculo del príncipe Enrique. Entre otras está la prueba que suministra la rúbrica a otro sermón del mismo manuscrito de Londres: a f. 112 comienza con el siguiente párrafo: «A los 5212 años de la creación ocurrió que, estando el príncipe don Enrique en las ciudades de Andalucía la comunidad de Segovia envió dos judios de sus nekhbadim —hombres honrrados— que relataron acerca del pueblo que se levantó en contra de ellos con falsas acusaciones en el día de la muerte de su Messia. Esto lo hicieron para robarles. Y el me ordenó que vaya a esa ciudad y me dió cartas para el regidor de ella y para sus otros gobernadores y a la comunidad envio una carta de para consolarlos y hablar a su corazon. Y yo llegue a la ciudad en la vispera del sabado cansado del largo viaje y porque mi corazon estaba ardiendo y me confronte temblando con los grandes de la ciudad increpandoles por no haber hecho nada en contra de los malvados...»

Enrique, a estas alturas, ya está dominado por Enrique Villena. Es cierto que Enrique y Alvaro de Luna habían sido aliados durante la batalla de Olmedo (1445) y también que Alvaro de Luna y Villena habían estado asociados en la detención de varios nobles en 1448 ¹². Pero Villena y el príncipe don Enrique se disociaron pronto de la acción en que habían participado.

La retórica política de los críticos de Alvaro de Luna se asemeja en varios aspectos a la del sermón de Joseph ibn Shem Tob. Su origen, hijo bastardo de un noble pobre, puede explicar la sección del

¹¹ F. BAER: *Die Juden im christlichen Spanien*, Berlín 1936, II, 520.

¹² HILLGARTH: *La hegemonía castellana* II, 347-348.

sermón acerca del desprecio del pueblo hacia los líderes políticos de baja cuna. Las leyendas sobre su primer encuentro con Juan II, cantando a la puerta del palacio o jugando a la pelota, recuerdan las alusiones de Ibn Shem Tob acerca de los líderes políticos que no se criaron en un palacio como Moisés. En general, las acusaciones en contra del orgullo y desmedida ambición de Alvaro de Luna se relacionan con la sección del sermón en contra de los que persiguen el mando y el odio que causan.

Para concluir podríamos decir que el sermón de Ibn Shem Tob, si esta interpretación es correcta, puede llevarnos a pensar que este género de los sermones, un tanto desprivilegiado por ecléctico y poco original desde el siglo XIX, merezca mayor valorización. Esto no sólo porque refleja las ideas y la retórica cristiana, musulmana y judía del medioevo, sino porque puede documentar la mentalidad y las reacciones judías a la política y sociedad española del siglo XV.

¹³ *Ibidem* 341.

JUDIOS DE TOLEDO EN TIERRAS DE SEÑORIO

PILAR LEÓN TELLO

Archivo Histórico Nacional. Madrid

Ante la necesidad de poblar durante la reconquista grandes zonas yermas que quedaban a la retaguardia, y para compensar la ayuda prestada en la guerra, los monarcas concedían a la Iglesia y a los nobles tierras y villas en propiedad plena y con jurisdicción sobre las mismas a cambio de que mantuviesen las posesiones adquiridas y, en caso necesario, las defendiesen de los ataques de los musulmanes. Estas concesiones dieron después origen a los señoríos.

Correspondía al dueño del dominio aportar pobladores, repartir heredades, regular la vida de la comunidad y organizar su defensa, entre otras cosas. Los que acudían a poblar gozaban de la protección del señor, recibían terreno y solar para edificar sus casas, disfrutaban de los bienes comunes, como el uso de aguas, pastos y montes, y se aprovechaban de los frutos de sus cultivos; tenían que dar al señor una parte de sus cosechas y se obligaban a una serie de prestaciones muy variables, que se regulaban por escrito en cada localidad.

Los judíos no quedaban excluidos, sino que se beneficiaban de las garantías jurídicas que se daban para fomentar la colonización de la zona.

Casi todos los fueros del siglo XII y principios del siguiente, tanto leoneses como castellanos, insertan una amplia normativa referente a judíos, sobre litigios, deudas, prendas, juramento, homicidios, etc. Por lo general, se equiparan a los demás pobladores, dándoles la condición de vecinos.

Los fueros de Toledo, sin embargo, son muy pocos respecto a los

judíos, en el que Alfonso VI concede a los mozárabes en 1101; establece que paguen sólo el quinto de las caloñas en que incurrieren, excepto en el caso de hurto o muerte de judío o de moro; en la confirmación del mismo y de otros privilegios a los toledanos, Alfonso VII, influenciado por la Iglesia, añade unas cláusulas restrictivas ordenando que ningún judío ni converso reciente tuviera cargos de autoridad sobre los fieles; en juicios mixtos debían acudir al juez cristiano¹.

En las concesiones de tierras tampoco estuvieron ajenos los judíos, que ya empezaban a ocupar altos cargos en la Corte. Alfonso VI concede a su médico y consejero Yosef Ibn Ferrusel, llamado Cidelo, casas y unas heredades en los alrededores de Toledo²; Sancho III da a su almojarife Bon Iudá y a sus descendientes *pro bono et fideli seruitio*, cinco yugadas de tierra en Azaña³, y Alfonso VIII cede a su vez a su almojarife Avomar Avenfusem y herederos una viña y tierra en Magán cuanta puedan arar tres puntas de bueyes⁴.

A veces, los reyes confiaban a los hebreos la custodia de importantes fortalezas, con la obligación de mantenerlas y repararlas a su costa. En Toledo mismo, dentro del *vico iudeorum*, estaba el castillo viejo de los judíos.

Se hallaban éstos vinculados a los reyes con dependencia personal, que no se interrumpía aun cuando pasaran a dominios señoriales. En el fuero de Cuenca se determina: «Ca los judíos sieruos son del rey e son de su tesoro»⁵. El libro de los Fueros de Castilla también aclara «que los judíos son del rey; maguer que sean so poder de ricos omnes o con sus cavalleros o con otros omnes o so poder de monesterios, todos deven ser del rey en su goarda e para su sercyvio»⁶.

Ciñéndonos al tema de los judíos en señoríos toledanos, resulta obligado dedicar un recuerdo a la memoria de nuestro querido amigo don Salvador Moxó. En su libro *Los antiguos señoríos de Toledo*⁷, y basándose en un manuscrito elaborado en 1752, para uso de la Dirección de la Renta del Tabaco, establece los cuadros señoriales de la

¹ Véase ALFONSO GARCÍA GALLO: «Los fueros de Toledo», *AHDE*, XLV (1975), 346-351, 459-461; 378-383 y 471-472.

² Toledo, catedral, A.10.K.1.1.a-b. Publica F. Baer: *Die Juden im christlichen Spanien II, Kastilien*, Berlín 1936, pág. 14.

³ Madrid, AHN, Clero, pergs. carp. 3017, núm. 9. Véase P. LEÓN TELLO: *Judíos de Toledo*, Madrid 1979, I, 371-372.

⁴ Madrid, BN, ms. 720, fol. 111. Publ. Julio González: *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid 1960, I, 812-813.

⁵ Edic. crítica por Rafael de Ureña y Smenjaud, Madrid 1935, cap. 29, páginas 525-632.

⁶ Publica Galo Sánchez, Barcelona 1924.

⁷ Toledo 1973. Para la reseña de las diversas aljamas, sigo como en esta obra, el orden cronológico de la constitución del señorío.

provincia, estudiando los orígenes, poseedores y bienes de cada uno de ellos, pero en esta obra no se trata en absoluto de judíos.

A principios del reinado de Fernando III, todavía la diócesis toledana mantenía frontera por diversos puntos con los musulmanes; en una escritura de 1222, concediendo unas aldeas a Jiménez de Rada, manifiesta el rey que la población de Toledo estaba próxima a los campamentos y fuertes de los sarracenos, de los que recibían frecuentes asaltos⁸. Este peligro inminente fue el motivo que expuso el monarca para recabar del pontífice Honorio III la suspensión, para los judíos de Castilla, de los signos distintivos que había decretado el cuarto concilio lateranense. Muchos judíos, manifestaba el rey, antes de sufrir la humillación de llevar señales vejatorias, se pasarían a tierra de moros, donde aliándose con ellos podrían urdir conspiraciones y llegar a ser temibles enemigos⁹.

Probablemente fue el arzobispo Jiménez de Rada el primero de los señores castellanos que se rodeó de agentes fiscales judíos, dada la gran necesidad que tenía de las aportaciones de estos vasallos, para llevar a cabo sus empresas bélicas y para sostener las fortalezas que iba ganando en la frontera.

Es muy interesante la concordia efectuada el 16 de junio de 1219 entre Jiménez de Rada y los judíos. El arzobispo los toma bajo su protección, estipulando que en lugar de los diezmos y ofrendas con que los judíos debían contribuir a la Iglesia, pagarían una cuota anual fija, la sexta parte de un áureo, por cada judío varón, desde los veinte años, o desde antes, si estaban casados; cuatro adelantados de la aljama de Toledo y otros dos de alguna sinagoga designada por el arzobispo, se obligarían a declarar bajo juramento el número de varones de las aljamas sujetos a esta nueva capitación; los liberaba de diezmos al adquirir heredad que anteriormente les hubiere pertenecido, y tampoco pagarían tributos en el cambio de dominio de las casas, aun de las no construidas. Dos viejos de las aljamas serían responsables del pago del impuesto general¹⁰.

La provincia toledana estaba dividida, en cuanto al régimen señorial, en dos grandes zonas: la occidental o de Talavera y la oriental, que comprendía el partido de Toledo, exceptuando la capital, que se mantuvo independiente.

Trataré de exponer brevemente cómo se desarrollaba la vida de los

⁸ Véase MIGUEL DE MANUEL RODRÍGUEZ: *Memorias para la vida del santo rey don Fernando III*, Madrid 1800, págs. 329-330.

⁹ Publica Amador de los Ríos: *Historia... de los judíos*, I, Madrid 1875, páginas 554-555.

¹⁰ Véase DE MANUEL RODRÍGUEZ: *Memorias...*, págs. 292-293.

hebreos en los señoríos más importantes de cada zona o en aquellos mejor documentados.

Podían ser los señoríos: eclesiásticos o de abadengo, de órdenes militares y nobiliarios.

Entre los primeros tenemos a TALAVERA.

En los documentos mozárabes que publicó González Palencia¹¹, encontramos referencias a judíos de Talavera desde el año 1146. Había por esta época una abadesa del monasterio toledano de San Clemente, a quien llamaban doña Madre o Matrí, que tenía muchas relaciones mercantiles con el elemento hebraico de Talavera, ya bastante numeroso. Doña Matrí compra y cambia a los israelitas tierras, olivos y unas huertas situadas casi todas por la Puerta de las Cortes, una de las siete que rompen las murallas de la ciudad; adquiere casas de los judíos por el barrio del mercado, junto al alcázar del rey, hacia la puerta de los Carros y circundando la iglesia de Santo Domingo.

Tenían los judíos en el siglo XIII un cementerio propio en las afueras, lindando con un olivar que se llamaba de Zacarías.

Talavera había sido tierra de realengo, aunque en algunas ocasiones la habían poseído reinas, como la esposa de Alfonso XI, de quien parece procede el apelativo «de la Reina». Pasa a ser de señorío eclesiástico el 25 de junio de 1369, por donación de Enrique II al arzobispo de Toledo Gómez Gutiérrez, en recompensa de los daños que habían sufrido los lugares de la Iglesia a causa de la reciente guerra, y por los trabajos del arzobispo para ayudarle a conseguir el trono. Concede el rey a la catedral la villa de Talavera con sus aldeas, términos y castillos; sus rentas, entre las que enumera: portazgos, diezmos, servicios y monedas, fonsado, montazgo, escribanía y yantar; los vasallos, tanto cristianos como judíos y moros; la justicia civil y criminal, con derecho a poner alcaldes, alguacil y escribano; todos los montes, prados, pastos, dehesas y agua y todos sus fueros y franquicias. Impone el rey la condición de que cuando él o el infante don Juan, su hijo, llegasen a Talavera, de día o de noche, con pocos o con muchos, fuesen acogidos en el castillo¹².

El cambio de Talavera a señorío de abadengo no afectó a los judíos, que seguían su vida activa habitual; unas de sus profesiones era la de tintorero, poseyendo las tres calderas de tinte que había en la ciudad: una cerca de la plaza, otra en los arrabales y la otra junto al monasterio de Santa Catalina. Los frailes jerónimos de este convento expiden bastantes cartas de censo a judíos; algunos, como Aben Gato y su

¹¹ *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 3 vols., Madrid 1926, 1928 y 1930.

¹² Publica Moxó, *Opus. cit.*, págs. 257-259.

mujer, Hanna, al arrendar unas casas, tienen que renunciar a ciertos derechos: «por quanto no somos judíos e somos súbditos al fuero y jurisdicción seglar e non a los eclesiásticos»¹³.

Contribuían los judíos con los otros vecinos cristianos y moros a determinadas prestaciones de la villa. A los de la colación de San Salvador, por ejemplo, les impone el Concejo en 1450 la obligación de guardar la puerta de la Miel. El que no quisiere hacer la guardia pagaría con una multa los servicios de un hombre que los reemplazara.

Un padrón de judíos talaveranos hecho entre 1477 y 1487, que se conserva en el Archivo Municipal de la villa y que publicó el P. Fita¹⁴, nos da a conocer el nombre de los judíos que contribuían al municipio y la estimación de sus haciendas; montaba el padrón la suma de 1.089.000 maravedís, que reunían entre 168 familias hebreas.

En un libro de acuerdos del Ayuntamiento de los años 1476 y 1477 consta que los judíos de la villa contribuían en el repartimiento de las alcabalas del pan con 6.000 maravedís, aunque la queja de los representantes de la aljama consiguieron que se les rebajase esa cantidad a 4.000 maravedís, a no ser que la comunidad creciera en caudales y personas. Los Reyes Católicos les dispensan del pago en empréstitos y derramas, porque contribuían a la Corona con otros impuestos¹⁵.

La judería, según algunos asientos de censos, se extendía por la Especiería, por los lindes de la torre de San Pedro, cerca del muro de la villa y por una calle que bajaba a la puerta del puente del río. Otros judíos habitaban en esta época, en la colación de Santa María, cerca de la puerta de Nazar. Por estos alrededores tenían su carnicería.

Cuando se dio la ley sobre separación de barrios¹⁶, la judería debió llevarse cerca del monasterio de Santa Catalina; en escritura de 1482, el Concejo, accediendo a la petición de este monasterio, le adjudica un solar de la villa, que lindaba con la huerta monacal y que necesitaban los frailes para expansionarse. Dice el documento: «Quanto mas, que por el apartamiento que los reyes nuestros sennores han mandado faser de los judíos e moros en todas las cibdades... avían alargado e dado ciertas casas e calles aljama de la dicha villa, a cuya causa la dicha casa e monasterio venía en mayor estrecheza e encogimiento»¹⁷.

Del osario judaico en el siglo xv hay referencias en el codicilo otor-

¹³ Madrid, AHN, Clero, pergs. carp. 2976, núm. 9.

¹⁴ «Padrón de los judíos de Talavera que se hizo entre los años 1477 y 1487. *Bol. de la A. Academia de la Historia*, II (1882), 321-327.

¹⁵ Véase *Judíos de Toledo*, I, 529-531.

¹⁶ Cortes de Toledo, 1480, ley 76. En *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, publ. por la Academia de la Historia, tomo IV, Madrid 1882, págs. 149-151.

¹⁷ Véase *Judíos de Toledo*, I, 504-507.

gado por Diego Duque de Estrada en 1498; dispone que se partiera el honsario viejo de los judíos que él había comprado, entre sus dos hijos, desde el arroyo a la huerta; estaba cercado, extramuros de la ciudad, lindando con el camino de Cervera¹⁸.

En 1495, los reyes conceden al contino Juan Ortiz de Valderrama todos los bienes y rentas que pertenecieron a la aljama de judíos de Talavera¹⁹. Las sinagogas las había donado antes el cardenal González de Mendoza a la iglesia colegial para su reparo²⁰.

Converso ilustre de esta ciudad fue fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada después de la reconquista.

OROPESA

Es, sin duda, el señorío nobiliario más importante de la zona de Talavera. Alfonso X concede franquicias y libertades al castillo de Oropesa, que se había construido para guarda del campo de Arañuelo; el rey lo tomó para sí, y a todos los que quisieren poblar alrededor de él, los libra de tributos, menos de moneda y martiniega. Durante algún tiempo perteneció Oropesa al hijo de este monarca, el infante don Juan; más tarde concedió la villa Alfonso XI a su favorita Leonor de Guzmán; incorporada a la Corona, pasó a García Álvarez de Toledo, al término de la guerra civil.

El documento de la concesión de Enrique II²¹, fechado el 8 de junio de 1369, es muy parecido por su amplitud a la donación que poco antes había hecho el rey de la villa de Talavera al arzobispo de Toledo.

Se conservan algunos documentos de judíos de Oropesa en el archivo de los duques de Frías, condes también de Oropesa. En el inventario de los bienes que quedaron del segundo señor, Fernán Álvarez de Toledo, consta que tenía una viña en el valle lindando con otra del cantero don Çag y con un sendero que venía de la laguna; otra viña lindaba con la de Yuçaf, hijo de don Baru²².

Posteriores a la expulsión tenemos varias escrituras. En 1494, los Reyes Católicos encomiendan al alcalde mayor de las tierras del conde la súplica que les habían dirigido los conversos Gómez Navarro, quejándose de que al tiempo del destierro salieron de Oropesa sin poder vender sus bienes, porque el conde había mandado pregonar

¹⁸ Cita el P. Fita: «Documentos inéditos anteriores al siglo XVI sacados de los archivos de Talavera de la Reina», *Bol. Academia de la Historia*, II (1982), 329.

¹⁹ Simancas, Registro General del Sello, 1495, fol. 4.

²⁰ ANDRÉS TORREJÓN: *La antigüedad, fundación y nobleza de la noble villa de Talavera*, año 1646. Ms. de la Academia de la historia, 9-28-4/5540, fol. 105.

²¹ Publica Moxó, *Opus. cit.*, 254-256.

²² Montemayor, archivo de los Duques de Frías, leg. 508, núm. 8.

que nadie los comprase; al fallecer su padre en Portugal habían abrazado el cristianismo y regresa a Oropesa en demanda de sus deudas, pero el conde se negaba a pagar las cantidades que dejó debiendo a su padre, entre ellas, por las andanzas de camino, a causa de los arrendamientos de sus rentas de Cabañas; los reyes disponen que se averigüe la verdad de estas acusaciones y se sentenciase conforme a justicia²³.

El primer conde deja entre sus bienes en 1504 unas tierras en Herreruela que pertenecieron a Menahen Navarro, padre de los anteriores. Figura también en su inventario la casa de la sinagoga con su corral, que por estar muy vieja y necesitada de reparo fue apreciada sólo en 12.000 maravedís. Un libro de molde de las epístolas de rabí Simuel lo valoraron en 68 maravedís²⁴.

El osario de los judíos se localiza en una carta de venta de unos vecinos de Oropesa a favor del segundo conde, de una huerta cercada que tenían en el egido, debajo de la cuesta y fortaleza; cabe la fuente del camino, la calzada de Torralva, el prado del Regajar y el honsario que solía ser de los judíos. En nota del siglo XIX dice que esta huerta estaba en el sitio en que el mismo conde, don Francisco Alvarez de Toledo, fundó el convento de San Francisco, que se hallaba arruinado entonces por la invasión francesa y desierto de religiosos²⁵.

ESCALONA

Es también señorío nobiliario de la misma zona de Talavera. En su fuero concedido el 4 de enero de 1130 por sus señores, Diego y Domingo Alvarez, se inserta una cláusula prohibiendo a judíos y moros ejercer de juez sobre cristianos²⁶; en una revisión posterior se fija en 300 sueldos la multa por homicidio contra hebreos.

A mediados del siglo XIII estuvo vinculada la villa al linaje fundado por el infante don Manuel, hijo de San Fernando; Pedro I la reintegró a la Corona por extinción de la rama masculina, y en el siglo XV, Juan II se la concede a su favorito don Alvaro de Luna; a orillas del Alberche edificó éste el soberbio castillo, convertido hoy en ruina. Confiscada Escalona tras la condena de don Alvaro, duró poco en el dominio regio, pues su sucesor, Enrique IV, también tenía su favorito, Juan Pacheco, a quien concedió en 1470 Escalona con su alcázar, tierras, va-

²³ *Judíos de Toledo*, I, 613-615.

²⁴ Montemayor, archivo de los duques de Frías, leg. 509, núm. 29.

²⁵ Idem, leg. 557, núm. 1.

²⁶ GARCÍA GALLO: *Opus. cit.*, 390-398 y 464-467.

sallos y con facultad de jurisdicción y gobierno²⁷; dos años más tarde le da también el título de duque.

Casi todas las noticias que se conservan de los judíos de Escalona nos las suministran los libros de rentas de la catedral de Toledo, en los que figuran como recaudadores. Contamos además con un libro de actas municipales que abarca los años 1478 a 1489, en donde se iba anotando cuantos asuntos de interés sucedían en la población, especialmente los referidos a la cuestión administrativa²⁸.

Al servicio del municipio encontramos varios físicos judíos con un sueldo que pasó de 2.000 maravedís en 1477 a 13.000 en 1485. Uno de los que estaban mejor pagados era el físico don Jacob, a quien el Concejo intenta rebajarle su salario, pero él dice que no quiere renunciar a sus derechos ni a la altura, gracias y preeminencias que siempre había tenido su oficio; el Concejo le paga sus atrasos y lo despide, pero la intervención del duque de Escalona obliga a reponerlo en el cargo. Podemos ver en este hecho el apoyo que los judíos solían encontrar en el señor y la preponderancia de la autoridad señorial sobre la concejil. Una de las concesiones que disfrutaban los físicos era la facultad de coger castaña del común antes de tiempo.

Otro Jacob importante de la villa era Jacob Bermejo, trapero, que consigue autorización del Concejo para construir un portal sobre pilares, delante de la vivienda que tenía en la plaza; los regidores prometen atender su queja sobre la excesiva cantidad que le habían impuesto en el repartimiento de alcabalas; poco después pide don Jacob que le admitan la renuncia a la vecindad, pues debido a su edad quería retirarse a su casa de Maqueda.

Había repartidores especiales de tributos para judíos y moros, aunque el Concejo ofrece a los judíos que se aliaran con los cristianos para el repartimiento, como acababan de hacer los musulmanes; la fiabilidad del paso de la caña que tenían a su cargo personajes tan conocidos como Abraham Seneor, Abraham Bienveniste y rabí Mayr, se la confían a un hermano de este último, Sento.

Tema muy discutido en estos libros era la cuestión de la carnicería de los judíos; ni a ellos ni a los moros les dejaban matar en la carnicería de la villa, bajo pena de 2.000 maravedís, pero se les permitía que eligiesen otro lugar que quisieran para sus carnes. Yanto Alfárim, el carnicero de los judíos, tenía anotado en sus libros que había pesado en un año entre carneros, corderos, ovejas y machos, 132 arraldes y tres libras de carne.

²⁷ AHN, Osuna, leg. 1735, núm. 2. Publ. Moxó, 264-269.

²⁸ Véase *Judíos de Toledo*, I, 486-500.

Había dos herreros a sueldo de la villa que cobraban 400 maravedís anuales. Otros judíos tenían tenerías, que pretendían ampliar hacia el río sin licencia del Concejo, pero una inspección ordenada por el municipio hizo que tuvieran que derribar todo lo que habían obrado, además de pagar una multa de dos reales.

En el mismo libro de Acuerdos se insertan algunas medidas de orden general sobre los judíos, reflejo de las disposiciones que se adoptaban en las Cortes. Del 4 de noviembre de 1480 hay un asiento disponiendo que moros y judíos no podían labrar a puerta abierta en días festivos, bajo pena de 60 maravedís.

A la ley de separación de barrios de 1480 se refiere un asiento en el que consta que el maestro Mahomad, barbero, había presentado carta del señor de la villa disponiendo que los moros podían seguir usando su almagir, que había quedado dentro de la judería; en otro ordena el Concejo que ninguno tire piedra ni palo ni otra cosa a los judíos estantes en su judería, desde el jueves de la Cena, después de la misma, hasta el viernes siguiente, y que tampoco tirasen desde la cerca. El 28 de junio de 1483 se pregona en la judería, en la morería y en la plaza pública, que no anduvieran judíos y moros por la villa de noche, después de las nueve, bajo pena para el contraventor de perder las armas si las llevaran, y los vestidos, y si alguna vez tuvieran una razón legítima para salir de sus barrios, que fueran con una candela encendida y sin armas.

Otro pregón prohibía a moros y judíos estar en lugares por donde pasaran con la cruz o con el Cuerpo del Señor, y si en ese momento no pudieran retirarse, se hincarían de rodillas, so pena de perder la corocha y lo que llevaran encima. Moros y judíos tenían que poner en sus vestidos la señal correspondiente.

Al servicio del duque de Escalona, Diego López Pacheco, estaba el físico Simuel Abenxuxen y su hijo Abraham; estaban avecindados en el castillo de Huete, donde se habían refugiado muchas familias toledanas, quizá desde las persecuciones de 1391.

Pocos días antes de terminar el plazo impuesto para el destierro de los judíos, Abenxuxen dona al duque todos sus bienes, rentas y todas sus pertenencias en Huete, como pago a las muchas y buenas obras que de él había recibido ²⁹.

OCAÑA

A las órdenes militares corresponde una parte de los señoríos de

²⁹ *Judíos de Toledo*, I, 543-546.

Toledo, especialmente a la de Santiago, que cuenta entre sus posesiones la importante villa de Ocaña. Sobre su aljama, casi toda la documentación versa en torno a las deudas.

En 1296, Fernando IV ordena que los vecinos de Ocaña pagaran sus deudas a los judíos y manda al Concejo que no juzgara las sentencias sobre las mismas, conforme al Fuero Juzgo, ya que Ocaña no tenía este Fuero, que era desfavorable en este aspecto a los judíos³⁰.

La aljama hebraica de Ocaña estaba unida a la de Toledo para la cuestión tributaria al rey, pero Alfonso XI, en 1313, concede al maestro de la orden de Santiago el pecho de los judíos, exceptuando el de aquellos que temporalmente fueran a residir en la villa³¹.

Debía de haber tal «contienda e gresco», como dicen los documentos, por la cuestión de las deudas, que deciden el Concejo y la aljama «para aver buen amor e buena vezindat y buena abenencia los unos con los otros», nombrar alcaldes árbitros y obligarse a acatar la sentencia que dictaren. Se eligen en la sinagoga por parte de los israelitas a Jacob Sornaga, David Aben Barzel y Abraham Abzaradiel; establece la sentencia, entre otras resoluciones, que las cartas de crédito otorgadas durante los últimos diez años, pagarían según su contenido; por las escrituras con antigüedad de hasta treinta años, abonarían los deudores 10 maravedís por cada 130 que debieran; en los contratos anteriores, decidiría el alcalde de Ocaña³².

Después del ordenamiento de Alfonso XI en las Cortes de Madrid, concediendo rebaja y plazo de demora en las deudas a los judíos, los concejos podían optar por acogerse a estas disposiciones o respetar sus propios acuerdos; el lugar de Dos Barrios, con licencia de su señor Pedro Suárez, decide acogerse al convenio que había realizado Ocaña con la aljama judía, en razón de las cartas de deuda; poco más tarde, judíos de Ocaña y de Dos Barrios se querellaron al rey de que el Concejo no cumplía la avenencia, y Alfonso XI tuvo que ordenar la entrega a los judíos de los bienes de sus deudores y fiadores para que cobrando sus deudas no menoscabasen los derechos reales³³.

El pecho de la aljama de judíos de Ocaña, junto al castillo y villa de Monreal, pertenecientes a la Orden de Santiago, los permutó su maestro a Juan de Aponte por 4.000 maravedís anuales³⁴.

En el siglo xv, casi todos los judíos de Ocaña se dedicaban al arren-

³⁰ Publ. BAER, II, 97-98.

³¹ Madrid, AHN, Ordenes Militares, Santiago, caja 243, núm. 21. Publ. Baer, II, 133.

³² Idem, caja 243, núm. 3.

³³ Madrid, Academia de la Historia, Colección Salazar, M-30, fols. 295 y 296.

³⁴ Madrid, AHN, Ordenes Militares, Santiago, Uclés, caja 205, núm. 5.

damiento de las rentas del cabildo toledano; familias enteras, como los Abençadoque, de los que conocemos documentalmente a Abraham, David, Jaco, Simuel, Yuçaf y Yudá, recaudaban durante años ininterrumpidamente las rentas que la catedral tenía en diversas poblaciones. Si no pagaban a su tiempo, el cabildo ponía sentencia de excomunión o de separación contra el moroso y advertía a las autoridades civiles y eclesiásticas, a panaderos, molineros, horneras, pescadores, fruteros y carniceros de Ocaña y demás villas del reino que no dieran al judío de comer ni de beber, y que no hablaran ni departieran con él, ni fueran a su casa ni a sus labores, en tanto que no pagasen sus deudas. Estas sentencias tan severas no debían tener, sin embargo, mucho efecto, pues se conservan bastantes sin usar en el Archivo de Obra y Fábrica de la catedral toledana.

De 1487 y 1488 hay documentos referentes a Yudá ben Verga, como vecino de Ocaña; en uno, los reyes ordenan a Pedro Ribadeneyra, alcalde ejecutor, que devuelva a Yudá el oro, aljófar y otras mercancías que le habían robado y que el tal alcalde tenía en depósito; en otra ocasión se manda ejecutar un contrato en los bienes del conde de Nieva, a petición de rabí Yudá³⁵. Es posible que se trate del astrónomo y cabalista citado por su pariente Selomó en el *Sébet Yehudá*; amigo suyo fue Isaac de León, rabino de Ocaña. Se tienen noticias de un rabí Jaco, muy conocedor de la ley, que tuvo una academia en esta ciudad.

MAQUEDA

Corresponde al partido de Toledo y es una de las aljamas de Castilla mejor documentadas; tenemos noticias de ella desde 1238, en que el arzobispo Jiménez de Rada concede al cabildo el rédito de los judíos de Maqueda: 30 dineros anuales por cada uno³⁶.

A fines del siglo XIII pertenecía Maqueda a la Orden de Calatrava; su maestre, en 1316, expone a la reina doña María de Molina y a los tutores del rey que en el reinado anterior la aljama de Maqueda se había quedado yerma y despoblada a causa de la excesiva cantidad que tenían que pagar por cabeza de pecho, y que para procurar el retorno de los judíos, Fernando IV les rebajó 3.000 maravedís del impuesto; pedía el maestre que se les volviera a hacer este descuento, pues tras los últimos repartimientos hechos por los partidores de las aljamas, habían huido todos los judíos de Maqueda, sin quedar ni uno que pudiera pagar los derechos al rey y a la orden³⁷.

³⁵ *Judíos de Toledo*, I, 254-252; y Simancas, R. G. S. 1488, fol. 55.

³⁶ AHN, cód. 1242, fols. 22r-23v. Publ. Fita en *Bol. Academia de la Historia*, XI (1887), 407-411.

³⁷ Madrid, AHN, Ordenes Militares, Calatrava, R. 187. Publ. Baer, II, 136-137.

Sabemos que en Maqueda había dos sinagogas por una disposición de Benedicto XIII, concediendo al converso Fernando de Zaragoza, que pudiera conservar los bienes de una de ellas³⁸.

A Maqueda vino a refugiarse en 1422 Mosé Arragel de Guadalajara, entre los muchos israelitas que tras el desastre de 1391 y las medidas antijudaicas de principios del siglo siguiente abandonaron las ciudades y se establecieron en pequeñas poblaciones agrícolas. Como se sabe, tradujo la Biblia del hebreo al romance por encargo del maestro de Calatrava, Luis de Guzmán.

A mediados del siglo xv pasa Maqueda a don Alvaro de Luna, el topoderoso condestable; después de su trágica muerte, Juan II concede a rabí Salomón, físico de su viuda doña Juana Pimentel, un molino de aceite que don Alvaro había poseído en Maqueda, cerca del castillo y del muro de la villa; compensa el monarca con esta donación a rabí Salomón la cesión por éste de unos bienes que tenía en Escalona³⁹.

Como poseedor de Maqueda encontramos más tarde al entonces obispo de Sigüenza, don Pedro González de Mendoza, quien permuta la villa en 1469, a Alfonso Carrillo de Acuña, por Jadraque, las fortalezas del Cid y de Alcorbo, y 1.100 vasallos que tuvieren casa poblada, admitiendo entre los cuales a judíos y moros⁴⁰; como curiosidad anotamos que uno de los cuatro diputados para contar los vasallos era el judío Hudá del Casar. Los cuantiosos bienes que se exigen a cambio de Maqueda demuestra que tras el aumento de la población judía, la villa distaba ya mucho del cuadro de penuria del que se quejaba el maestro de Calatrava.

Maqueda pasa a ser estado señorial propiamente dicho con Gutierre de Cárdenas, comendador mayor de León, casado con doña Teresa Enríquez, hija del almirante de Castilla.

Conocemos con exactitud los nombres y haciendas de los vasallos judíos de don Gutierre, gracias a unos documentos interesantísimos que encontré en los papeles de la sección de Clero del Archivo Histórico Nacional, correspondientes a la época de la expulsión⁴¹. Comprenden: Un pregón dado el 24 de agosto de 1492, llamando a los forasteros que habían comprado casas o haciendas de los judíos, para que fuesen a vivir a Maqueda, que debió quedar casi desierta; otro documento del mes de diciembre de 1493, en el que doña Teresa Enríquez,

³⁸ Cita BAER, II, 279.

³⁹ Montemayor, arch. de los Duques de Frías. Cat. 40, núm. 15.

⁴⁰ Madrid, AHN, Osuna, legs. 1703, núms. 3, 1-6; 1706, núms. 1 y 2; 1730, núm. 1 y leg. 1840, núm. 6. Copia en la Academia de la Historia, Col. Salazar, m-25, folios 80v-84.

⁴¹ Madrid, AHN, Clero, papeles, leg. 7209.

viuda ya de don Gutierre, expone que cuando los reyes mandaron des- terrar a los judíos, el comendador, su marido y ella habían nombrado jueces y oidores para que residiendo continuamente en Maqueda, hasta el final del plazo que se les había concedido para la salida, tomasen declaraciones y averiguaran las deudas y todas las cuestiones relativas a los bienes que dejaban los judíos; al cabo de diecisiete meses toda- vía se presentaban algunas personas reclamando la pertenencia de esos bienes. Doña Teresa Enríquez, a fin de zanjar de una vez esta cuestión, concede nuevo plazo, durante el cual podían presentar los interesados sus títulos de propiedad y se les administraría justicia. Adjunto a estos pregones hay hasta 79 pliegos horadados pertenecien- tes a las anotaciones de esos jueces; la mayor parte se redactaron an- tes de la salida, y a veces son los propios judíos los que hacen sus declaraciones de bienes, pues hablan en primera persona y ponen sus firmas. Cada pliego constituye el registro y relación de los bienes raíces de un propietario judío, y en ellos se describen en apartados previos las heredades, olivas, zumacales, tierras, huertas, molinos y casas; lo que poseían en mayor abundancia eran olivos, diseminados en varios pagos; entre ellos crecían viñas, granados e higueras. Es muy intere- sante para la toponimia local, el nombre de los pagos donde estaban ubicadas sus haciendas y las cantidades en que se apreciaban. Había pliegos destinados a reseñar las casas que habían poseído los judíos, las cuales se localizaban por la puerta del Alhámín, en la calzada, por las tenerías y en la plaza; algunas había también por Barrionuevo y en las colaciones de San Juan y de San Pedro; se cita el baño de la aljama y la sinagoga mayor.

Hasta 281 familias judías pudientes se encontraban en esos mo- mentos en Maqueda; era, sin duda, una de las más numerosas de Cas- tilla, y no conocemos otra de la que se conserve tal cúmulo de datos. Sabemos también los nombres de una treintena de estos judíos, que se convirtieron al cristianismo en Africa ⁴².

TORRIJOS

El comendador Gutierre de Cárdenas anexionó Torrijos a su señorío de Maqueda por compra de la villa al cabildo toledano.

Había pertenecido a la iglesia de Toledo por donación que le había hecho Alfonso VIII en su testamento, otorgado en 1204; Fernando III confirmó la donación diez años más tarde. Con posterioridad a esta

⁴² Madrid, AHN, Inquisición, leg. 198, núm. 23. Véase el artículo de CARLOS CARRETE PARRONDO: «La conversión de la comunidad hebrea de Maqueda en el siglo XV», *Sefarad*, XXXII (1972), 141-147.

fecha encontramos en los documentos bastante predominio de judíos ocupando casas y tierras del cabildo; en los contratos se especifican las condiciones de los arrendamientos; en uno de 1377, el cabildo traspasa los derechos del vino en Torrijos a Mosé Abenzara, al monedero Juan Domínguez y a Abraham Aben Maymón, con la bodega, cuba y tinajas, cogiéndolo a la ventura; si hubiera que adobar la bodega o la piedra del lagar, se descontarían los gastos, y mientras estuviesen vendiendo el vino, ningún judío sería osado de venderlo a retazo o por menor⁴³.

El derecho del señor sobre las propiedades que cedía de explotación lo ejercía el cabildo con frecuencia, unas veces anulando las ventas hechas sin su autorización, como en el caso de unas heredades que rabí Hiya había vendido a Ramiro Tamayo; en una escritura de 1417 se muestra más benévolo hacia otro judío, Abraham Alfandari, al que el cabildo le hace ver que unas posesiones de las que se consideraba dueño, por adquisición y por herencia, en realidad no le pertenecían por ser Torrijos villa del cabildo, pero por piedad hacia él, se las dejan en usufructo, mediante el censo de 50 maravedís, debiendo comprometerse a no enajenarlas a ningún hombre poderoso ni a doncella, escudero, y lo que es más raro tratándose de judío ni a judío o moro.

La tragedia de 1391 se ve reflejada en los documentos: En 1394, el alcalde de Toledo ordena a las justicias de Torrijos que amparen a Inés Fernández en la posesión de un molino, olivas y unas casas situadas en el rincón de la plaza, lindando con la sinagoga, las cuales habían pertenecido a Mosé Abzaradiel y habían pasado a Inés «por ciertas razones». El mismo apellido Abzaradiel ostenta un converso, Johan Fernández Abzaradiel, al que antes solían decir don Çag, aclara el libro del refitor. Ibn Verga, en el *Sébet Yehudá*, cita Torrijos entre los lugares donde mayor número de judíos cambiaron sus creencias.

En las actas capitulares encontramos eco del movimiento anticonverso que hubo en Toledo en 1467; se registra un acto contra el canónigo Alonso García, el cual, según carta que había escrito a Fernando de la Torre, era mal cristiano que ni rezaba ni se confesaba, por lo que acusado de herejía, le fue asignada por cárcel la villa de Torrijos⁴⁴.

En 1492 se dan instrucciones a Luis de Sepúlveda para tratar con Gabriel de Tapia y Gómez de Rodes acerca de los judíos de Maqueda y Torrijos⁴⁵. Debían preguntarles si querían tornarse cristianos, pro-

⁴³ Toledo, cat. Z. 6. R. S.

⁴⁴ Toledo, cat. archivo capitular, sin signatura.

⁴⁵ Simancas, Diversos de Castilla, leg. 8, fol. 127. Publica BAER, *Kastilien*, 411-413.

metiendo a los que se convirtieren ayuda y buen trato; la segunda sinagoga de Torrijos pasaría a ser mezquita de los moros, pues éstos irían a vivir a las casas que dejasen vacantes los judíos, y en la morenía habitarían otros vecinos; se dispone que todos los bienes, deudas y tributos de los judíos de Maqueda y de Torrijos se pusieran por escrito; la relación de los de esta última villa, desgraciadamente, no se conserva. En otro apartado se dice que en las dos ciudades mencionadas y su tierra podían los judíos vender todos sus heredamientos a quien quisieran, como lo mandan sus altezas, «aunque creo —dice el autor del documento— que pocos avrá que ge los compren».

Despoblada la zona al marcharse los judíos, se recomienda a los antes citados que trabajasen por todos los medios para que se avecindaran y fuese a vivir a Maqueda y Torrijos, labradores y otras personas provechosas.

Los Reyes Católicos, para compensar a los nobles de la merca de sus rentas, conceden a muchos de ellos los bienes y deudas que los judíos dejaron pendientes en sus respectivos señoríos.

COMPLICIDAD CRIMINAL: UN ASPECTO INSOLITO DE CONVIVENCIA JUDEO-CRISTIANA

ILANA LURIA

Universidad Ben-Gurion (Beer-Sheva)

Se acepta el hecho que en España se fomentó la presencia de comunidades judías y musulmanas durante la Reconquista y no nos faltan ejemplos de cooperación entre judíos y cristianos en las esferas comerciales, administrativas, diplomáticas e intelectuales. Pero lo que hasta ahora ha sido menos conocido es que judíos y cristianos pudieron cooperar también en la esfera criminal. Esta forma de convivencia no estaba contemplada en los fueros, pues éstos sólo tenían en cuenta la posibilidad de pleitos mixtos, o sea, cuando un judío (o musulmán) era demandante a, o fuera demandado por, un cristiano¹. Ningún fuero trata acerca de la posibilidad que un judío y un cristiano pudieran estar juntos en el banquillo de los acusados. Por eso podemos considerarnos afortunados de que un caso detallado de esta forma de convivencia, hay que admitirlo no muy halagüeña, haya perdurado en el

¹ Es imposible abarcar toda la bibliografía sobre los judíos y mudéjares en la España medieval. Para los judíos permanece siempre clásico F. BAER: *The Jews in Christian Spain*, Philadelphia 1961. Vid. también M. KRIEGL: *Les Juifs à la fin du moyen âge dans l'Europe méditerranéenne*, París 1979, y L. SUÁREZ FERNÁNDEZ: *Los judíos españoles en la Edad Media*, Madrid 1980. Para los mudéjares ver R. I. BURNS, S. J.: *Islam under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, Princeton 1974; J. BOSWELL: *The Royal Treasure*, Yale University Press 1977; E. LOURIE: «Free Moslems in the Balearics under Christian Rule in the Thirteenth Century», *Speculum*, xlv (1970) 624-649, y F. ROCA TRAVER: «Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, v (1952) 115-208. Para pleitos mixtos ver BAER, *Op. cit.*, I, 86-88, 115, y ROCA TRAVER, *loc. cit.*, 188-189.

Archivo de la Corona de Aragón². El documento en cuestión, que está escrito en catalán, nos señala no sólo un ejemplo notable de complicidad criminal entre un prestamista judío, un cristiano y un mudéjar bautizado, sino también los métodos de fraude empleados por el judío y sus dos cómplices cristianos, la facilidad con que se podía cometer un fraude con o sin la ayuda de un notario venal, la vulnerabilidad judicial de los deudores y, por último, un ejemplo específico de los procedimientos judiciales empleados en el proceso de un judío valenciano a principios del siglo XIV.

Poco antes del 25 de mayo de 1300, Jahuda Azaron pidió al notario valenciano Johan de Monçó que registrara un préstamo hecho a Bernat de Rosselló, habitante de la Exarea, barrio de Valencia, quien lo acompañó para confirmar la deuda. No había nada de incorrecto en la forma del préstamo. La tasa de interés estaba fijada en un 20 por 100, como lo exigía la ley³. El único problema residía en que el cristiano que acompañó a Jahuda no era Bernat de Rosselló. En realidad, era otro cristiano, llamado Bartolomeu Pineda, quien se hacía pasar por Bernat de Rosselló y pretendía recibir los 60 *solidi*, los que, si todo les hubiera salido bien, el verdadero Bernat de Rosselló se habría visto obligado a «devolver» a Jahuda, al vencer el préstamo, ya que en una sociedad analfabeta no era la firma de un deudor, sino la constatación notarial, lo que autentificaba la cédula de deuda. Por desgracia para ellos, el notario conocía al verdadero Bernat de Rosselló e inmediatamente llamó al justicia de Valencia, quien arrestó a Jahuda y a su cómplice Bartolomeu.

Dado el estado actual de nuestros conocimientos, no podemos saber si la asociación entre Jahuda y Bartolomeu fue un ejemplo de una fraternización corriente entre judíos y cristianos al margen de la sociedad, o sea, entre los criminales de las dos comunidades. No olvidemos que sabemos muy poco también sobre las maneras de vivir de los criminales cristianos en esta época. Pero la poca frecuencia de tales asociaciones criminales, quizás esté demostrada por el hecho de que la demanda del baile general de Valencia que Jahuda fuera entregado a él, ya que tenía jurisdicción sobre todos los judíos del Reino, fue rechazada por el justicia y los jurados de Valencia. Estos insistieron en que Jahuda debía ser juzgado por ellos. Los juristas eruditos fueron consultados, pero éstos se consideraron incapacitados de dar una opinión firme y, en consecuencia, el 25 de mayo de 1300 se decidió

² Archivo de la Corona de Aragón (en adelante ACA), Cartas Reales Diplomáticas (en adelante CRD), Jaime II, caja 132, núm. 116; ver el apéndice.

³ M. Dualde Serrano (ed.): *Fori Antiqui Valentiae*, Madrid-Valencia 1950-1967, rúbrica lxvii, título I, 99; G. Colon i A. Garcia (eds.): *Furs de Valencia*, Barcelona 1970, continuando, IV, lib. iv, rúb. xiv, tít. i, 94-96.

que el problema debía ser remitido al rey, y, en espera de su decisión, el justicia y el baile general deberían conjuntamente enjuiciar a Jahuda, sin detrimento de los derechos de sus respectivas jurisdicciones⁴. El historiador debe agradecerles la confusión suscitada acerca del tribunal adecuado para juzgar a Jahuda, puesto que de haber prevalecido la pretensión del justicia de Valencia, probablemente no se habría expedido al rey ningún informe sobre el pleito para ser archivado en Barcelona, y entonces todo conocimiento acerca del caso se habría perdido. Aun así, el documento es sólo un resumen detallado, no una transcripción exacta del pleito. Por otra parte, ya que no se podía poner en cuestión la competencia del justicia para juzgar a Bartolomeu Pineda y, por lo tanto, ningún informe de su juicio fue remitido al rey, ningún documento ha perdurado y tampoco sabemos cuál fue su destino.

El juicio de Jahuda comenzó el 26 de mayo de 1300. Bernat de Roselló, cuya identidad Bartolomeu Pineda se había atribuido, se presentó ante el tribunal como demandante, pero ya antes Jahuda había admitido ante el baile general que su intento de defraudar a Bernat no había sido más que el último y desafortunado capítulo de una larga historia de fraudes, en la que él y Bartolomeu Pineda utilizaron, con éxito, un mismo sistema. En cada caso, Pineda se presentaba con Jahuda, ante diversos notarios de Valencia, pretendiendo ser otro habitante cristiano de la ciudad o de los alrededores. Para eludir la detección se disfrazaba —«se mudava de vestir»—, así lo confesó Jahuda, bajo tortura, a los jueces. Jahuda había extendido sus actividades a la comunidad valenciana de mudéjares bautizados, un grupo lo suficientemente numeroso como para establecer una cofradía en 1306⁵. En este sector era un musulmán bautizado, llamado Martí Sanxis, alias Martín Arrahli, quien, según parece, demostró tanta pericia como Bartolomeu Pineda en pretender falsas identidades. Es evidente que los *baptizats* constituían un grupo demasiado distinto, tal vez aún fisioló-

⁴ En 1275 el rey ordenó que la aljama judía de Valencia fuera sometida a la jurisdicción del baile general y no del justicia (BURNS, «Jaume I and the Jews of the Kingdom of Valencia», *X Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, i, doc. 23, págs. 318-319). Pero la protesta del justicia en el caso de Jahuda no debe ser por sí una prueba de la poca frecuencia de asociaciones criminales entre judíos y cristianos, dado que las disputas entre los dos oficiales acerca de la jurisdicción sobre los judíos continuaron hasta el siglo xv; Ver L. PILES ROS: *Estudio documental sobre el Bayle-General de Valencia, su autoridad y jurisdicción*, Valencia 1970, pág. 20 y sig.

⁵ BURNS: «Journey from Islam: Incipient Cultural Transition in the Conquered Kingdom of Valencia (1240-1280)», *Speculum*, xxxv (1960) 345, nota 42. Este artículo está también en el mismo, *Moors and Crusaders in Mediterranean Spain*, London 1978, núm. xii.

gicamente, como para que un cristiano viejo, como Bartolomeu, se hiciera pasar por uno de ellos.

No es sorprendente, en vista de la facilidad sospechosa con que estos fraudes fueron cometidos, que el tribunal estuviera convencido de que el sistema no hubiera podido efectuarse sin la complicidad de notarios venales. Y, en efecto, Jahuda admitió que la pandilla había tenido un cómplice entre los notarios de Valencia: Martí de Mealla. Este hombre estaba enterado de las actividades de Jahuda y se ofreció voluntariamente para registrar las cédulas de préstamos. Martí de Mealla llegó hasta dar a Jahuda la cantidad prometida en la cédula, cuando Jahuda andaba escaso de dinero, para que el prestamista pudiera mostrar el dinero al pedidor, según lo requerían los Fueros de Valencia⁶. Luego de la charada se le devolvía el dinero al notario. En caso de que Jahuda estuviera contando la verdad, resultaría difícil comprender por qué un notario venal debería valerse de esta clase de engaño, ya que siendo consciente de que Pineda y Arrahli no eran quienes pretendían ser, no le habría sido difícil mentir, al hacer constar en las actas que había visto el dinero prometido por el prestamista. Si era necesaria la charada, para vendar los ojos a un deudor *bona fide*, el fingimiento no podía beneficiar ni a Jahuda ni al notario, puesto que los Fueros de Valencia protegían a un deudor a quien un préstamo se le había prometido, si la obligación del prestamista, consignada por escrito, no se cumplía dentro del plazo de un año⁷. Quizá lo que los jueces habían pensado, al preguntar a Martí de Mealla si le había dicho a Jahuda que él, el notario, le traería prestatarios a quien ambos conjuntamente pudieran defraudar⁸, fue alguna combinación complicada de pagarés dados a los deudores y luego su representación ilegítima por parte de los cómplices de Jahuda, al registrar la transferencia efectiva del dinero.

Se puede objetar que la dificultad se resuelve mejor si asumimos que Jahuda acusó falsamente a Martí de Mealla, y ciertamente Martí, al ser interrogado, desmintió todos los alegatos de Jahuda. Pero Martí de Mealla no fue el único notario citado por Jahuda dispuesto a declarar falsamente, al registrar los préstamos, que había visto personal-

⁶ Testigos cristianos y judíos tenían que ver el dinero contado y dado al deudor, *Fori Antiqui*, rúb. lxvii, tít. i, 100; *Furs de Valencia*, iv, lib. iv, rúb. xiv, tít. i, 94. Fue posible hacer un instrumento de deuda con motivo de una promesa de parte de prestamista al deudor sin que dinero alguno se cambiara de manos; en tal caso el deudor futuro y los testigos no podían ver sino el dinero contado y mostrado ante el notario. Para préstamos prometidos ver *Fori Antiqui*, rub. lxv, 98; *Furs de Valencia*, iv, lib. iv, rúb. xii, tít. i, 88.

⁷ *Fori Antiqui*, *ibid*; *Furs de Valencia*, *ibid*, tít. ii.

⁸ «Martin de Mealla notari li dix que sol que fos de fust lo chrestia que ell li faria la carta», véase el apéndice y el comentario en la nota 3 *ibid*.

mente el dinero prometido por Jahuda a sus clientes. Otros dos notarios de Valencia, Bernat de Vallach y Guillem de Vernet, con frecuencia hicieron esta falsa afirmación al registrar los vales de Jahuda. Sin embargo, Jahuda tenía cuidado de hacer constar que ni uno ni otro eran cómplices en la falsa representación de deudores, llevado a cabo por Pineda y Arrahli⁹. Añadió, sí, que siete años antes Guillem de Vernet le había prestado 400 *solidi* a fin de persuadirle que utilizara sus servicios notariales. Este hecho arroja luz sobre la competencia existente en esa época entre los notarios de Valencia, como lo demuestra también la disposición de hacer caso omiso de las minucias de la ley, aun cuando no había fraude implicado, únicamente para asegurarse la clientela de un prestamista judío. Quizá se podría argüir que Guillem de Vernet, al prestar dinero a Jahuda en 1293, había hecho una inversión oculta en una operación provechosa que estaba vedada a los cristianos por las leyes de la usura, pero Jahuda hizo constatar categóricamente que Vernet no tenía nada que ver con sus negocios de prestamista.

Tal vez no haya que sacar conclusiones precipitadas acerca del papel que los notarios de Valencia jugaron en la carrera de Jahuda. Según parece, Vernet no fue interrogado y Bernat de Vallach negó que nunca hubiese declarado falsamente haber visto el dinero prometido por Jahuda. Sin embargo, admitió que no había tomado el trabajo de contar el dinero, contentándose con observar que Jahuda entregaba al deudor un bolso «que parecía contener una suma equivalente al préstamo registrado. Pero esto también era una infracción técnica de lo establecido en los Fueros y sugiere que la negligencia en el cumplimiento de sus obligaciones no era rara entre los notarios de Valencia. Además, al considerar el desmentido de Bernat de Vallach, debemos recordar el castigo que esperaba a un notario inculpado de haber hecho falsas declaraciones en los documentos notariales: en estos casos los Fueros ordenaban la pérdida de una mano, la confiscación de bienes, así como la pérdida del cargo¹⁰. Esto bastaría para explicar que Bernat negara haber infringido el fuero, ni siquiera técnicamente, y también explicaría las protestas de inocencia por parte de Martí de Mealla, frente a las alegaciones mucho más serias presentadas en su contra por Jahuda. En efecto, si se hubiera podido demostrar que Martí de Mealla solía recibir parte de los falsos préstamos que las víctimas de Jahuda se habían visto forzados a «devolver» —ya que, en fin de cuentas, toda la operación no era más que una forma

⁹ Jahuda confesó que había registrado con Bernat de Vallach tres préstamos fraudulentos, pero sin que el notario se diera cuenta de ello e insistió en que todos los préstamos registrados con Guillem de Vernet eran legítimos.

¹⁰ *Fori Antiqui*, rúb. cxxx, tít. viii, 264.

sofisticada de hurto—, entonces Martí, como Jahuda y sus otros cómplices, podría sufrir la pena prescrita por los Fueros para ladrones empedernidos: la horca ¹¹.

De esto surge la pregunta de por qué el mismo Jahuda confesó haber cometido tantos fraudes, cuando no se le había descubierto más que uno. Según lo consignado en el informe del pleito, aun antes de ser torturado, el acusado se confesó autor de toda una serie de falsos préstamos. Es posible que su cómplice Pineda ya hubiera confesado y, por lo tanto, resultase inútil que Jahuda pretendiera ser un delincuente sin antecedentes penales. Tal vez tenía conciencia de que sería torturado si no confesara y tenía esperanzas de evitar esta experiencia. De ser así, vana fue su esperanza, puesto que sus jueces decidieron que Jahuda era persona de baja categoría —«es vil persona», se dice en el documento—, y como tal, según los Fueros, no se le debía creer sin someterlo a la tortura ¹². Por otra parte, los jueces estaban convencidos de que un fraude de tanta envergadura no hubiera podido perpetrarse sin la complicidad de otros, así cristianos como judíos, hasta entonces no citados y, por lo tanto, Jahuda fue torturado para obtener de él una confesión más completa.

Merece la pena consignar el hecho de que Jahuda ya había comprometido a Martí de Mealla, el notario, antes de ser torturado, y aunque fue bajo tortura que nombró a los otros dos notarios, en ningún momento dijo que fueron partícipes en su conspiración para el fraude.

A lo sumo, ya lo hemos visto, les acuso de haber tenido demasiado afán de asegurar a su clientela y, por lo tanto, de estar prestos a pretender que habían observado todas las tecnicismos de su profesión. Aunque interrogado repetidamente, rehusó implicar a otros notarios y negó completamente la complicidad de judío alguno. Aún más: por un tiempo guardó silencio antes de implicar al mudéjar bautizado Martín Arrahli, puesto que no lo mencionó hasta que fue torturado por segunda vez; Arrahli había recibido sólo seis *denarios* por cada documento falso; su subordinación de mala gana a Jahuda fue aclarada por el hecho que Arrahli debía a Jahuda 30 *solidi*, que no podía devolverlos, y Jahuda extendió el período del préstamo, sólo a condición de que le ayudase, pretendiendo identidades falsas frente a los notarios. Por lo tanto, la única información nueva que Jahuda dio bajo tortura concernía sólo a Arrahli, y aún entonces trató de atenuar su responsabilidad.

¹¹ *Fori Antiqui*, rúb. cxix, tít. xiv, 240.

¹² *Fori Antiqui*, rúb. cxviii, tít. i, 235: la decisión si el acusado «es honrado o vil», fue remitida al justicia y su tribunal (ver *Furs de Valencia*, Valencia 1482, lib. ix, rúb. vi, fur i, f. 66).

Por lo tanto, parece ser que Jahuda no se acobardó ante la tortura. Esto merece mención especial, dado que a menudo se consideraba a los judíos demasiado pusilánimes como para enfrentarse a la ordalía sin morir, literalmente, de miedo. Así, en 1327, el infante Pedro pidió a su padre Jaime II que no torturara a un judío de Vilafranca de Penedés, puesto que aplicar este procedimiento a una persona «pusilánime a la manera de los judíos» (*timide more judayco*), equivaldría a matarle¹³. El comportamiento de Jahuda bajo tortura, ciertamente desmintió este estereotipo; aún más, toda su carrera de crímenes evidenció que Francesc Eiximenis no tenía razón al sugerir que una de las ventajas en nombrar tesorero del reino a un judío residía en que, por cobardía, no se atrevería a falsificar los libros de cuentas¹⁴.

No obstante, cabe preguntarnos si fue la tortura o el temor de ésta lo que llevó a Jahuda a admitir mucho más de lo que en realidad él y sus cómplices habían cometido. Es de suponer que el arrancar confesiones a un inocente no era infrecuente y ciertamente un ejemplo fehaciente, hasta ahora desconocido, sucedió en Barcelona en 1302. Tres judíos fueron acusados de haber entrado en una iglesia griega en Alejandría y cometido sacrilegio y blasfemia. El caso fue investigado, separadamente, tanto por el juez seglar como por el inquisidor. El juez seglar, Bernat de Fonollar, decidió aplicar la tortura y se ha conservado un informe completo de las confesiones de dos de los tres judíos, según el cual reconocían todos los cargos: se habían burlado de la fe cristiana, apuntando irónicamente a los iconos en la iglesia; aún más, arrojándoles piedras y escupiéndoles. No se podía haber pedido una confesión más amplia. Y, sin embargo, una semana más tarde, el inquisidor, al llevar a cabo su propia investigación, los liberó de culpa y carga¹⁵.

¹³ El nombre del judío era Caravida. El infante escribió: «etiam ubi supponi debere inveniretur cum persone huiusmodi sit more judayco timide questio seu tormentum huiusmodi posset esse mors seu mortis occasio manifesta» (ACA, CRD, Jaime I, caja 134, núm. 137). Para un judío que fue linchado porque no se quebró bajo la tortura, ver F. BAER: *Die Juden im christlichen Spanien: Urkunden und Regesten*, i, Berlín 1929, doc. 177, págs. 224-228. Para el silencio bajo tortura de un judío en Francia en 1391, ver E. COHEN: «Criminales judíos en Francia al fin del siglo XIV» (en hebreo), *Zion*, xlvii, 2 (1981) 150. Para la cobardía física atribuida a los judíos en Castilla ver E. LOURIE: «A fifteenth-century satire on Jewish bullfighters», *Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1977.

¹⁴ KRIEGLER, *op. cit.*, 68.

¹⁵ ACA, Real Audiencia, Procesos, leg. 135/7 (5 de junio de 1302). La decisión de aplicar la tortura no era porque los acusados fueran de baja categoría, sino porque no se tenían testigos oculares del delito y también a causa del semblante agitado y atemorizado de los tres judíos y de sus afirmaciones contradictorias. Los parientes de los acusados se quejaron de que se impidiese a ellos ver a sus

Si los tres judíos eran inocentes (y ¡quién mejor que el inquisidor para probarlo!) y, sin embargo, confesaron ampliamente al ser sometidos a la tortura, ¿no podría ser que Jahuda era inocente de la larga lista de fraudes que confesó? Pero los casos no son semejantes. Los tres judíos negaron todas las acusaciones hasta que fueron torturados. Jahuda no sólo fue sorprendido con las manos en la masa, sino que confesó muchos fraudes previos antes de la tortura y, además, sus confesiones bajo tortura no agregaron mucho a lo que había dicho anteriormente. Sólo implicó a otra persona, a pesar de saber que sus interrogadores esperaban que tanto judíos como cristianos estuvieran enredados, si bien sólo para atestiguar, según la requerida por la ley, las cédulas emitidas por los prestamistas judíos¹⁶. A lo sumo, admitió haber sobornado a un cristiano, Rodrigo de Cedrelles, quien, al parecer, había atestado en el último préstamo fraudulento que Jahuda trató de registrar con Johan de Monço y quien había amenazado que lo denunciaría. La mujer de Jahuda le había entregado a Rodrigo 100 *solidi* para «que callas y nol acusas». Desgraciadamente, el soborno fue inútil, puesto que el notario, quien conocía al verdadero Bernat de Rosselló, hizo arrestar a Jahuda y a su cómplice Bartolomeu.

Por lo tanto, no cabe duda de que Jahuda Azaron y sus dos cómplices, Pineda y Arrahli, con la ayuda activa de por lo menos un notario venal, habían conspirado durante varios años en defraudar un número considerable de cristianos viejos y de mudéjares bautizados de Valencia. Según sus propias confesiones, ganó la suma de casi 21.000 *solidi*, la mitad de la cual era el interés pagado sobre el capital de sus préstamos inexistentes. Esta era suma no despreciable, si bien no se sabe

abogados y protestaron contra la decisión de aplicar la tortura (CRD, Jaume II, caja 135, núm. 413, sin fecha, pero debe haber sido escrita antes de la tortura). Los tres acusados pertenecían a algunas de las más distinguidas familias del Call de Barcelona. Para la carta del inquisidor, fechada el 11 de junio de 1302, ver FINKE: *Acta Aragonensia*, Berlin-Leipzig 1903-1933, iii, doc. 49, págs. 112-113. Con la lámpara ultra-violeta se ve las palabras omitidas por FINKE. Merece la pena citarlas: «Clericus autem predictus percipiens quod erant judei, eos de introitu ecclesie reprehendit volendo eos expellere violenter, dumtamen judei responderunt quod eis in Cathalonia non erat ecclesiarum introitus interdictus. Cum tamen christiani latini essent ipsis per fotores et etiam meliores, et ob hoc habuerunt invicem quadem verba etc...». No carece de interés encontrar a los judíos catalanes defendiendo la tolerancia de los cristianos latinos contra los griegos. La remisión del rey del 24 de junio de 1302 está resumida en J. REGNÉ: *History of the Jews in Aragon*, ed. Y. Assis, Jerusalem 1978, núm. 2781. La remisión no era gratis (ver ACA, Cancillería, Reg. 199, f. 95, y FINKE, *op. cit.*, 112).

¹⁶ *Fori Antiqui*, rúb. lxxvii, tít. i; *Furs de Valencia*, lib. IV, rúb. xiv, tít. i. Según este fuero todos los préstamos, no importa la suma, necesitaban testigos tanto judíos como cristianos. Pero según un fuero nuevo otorgado en 1283, para eliminar los fraudes, solamente préstamos de más de 5 *solidi* necesitaban testigos cristianos (ver *Furs de Valencia ibid*, tít. iii).

cuánto tiempo Jahuda obró, sin que lo descubrieran, y cuánto tuvo que entregar a sus socios en el crimen, especialmente a Bartolomeu Pineda, quien parece haber sido un asociado de mejor categoría que el insolvente Martín Arrahli. Y, con todo, es improbable que Jahuda fuera un hombre rico, no sólo porque un rico hubiera vacilado antes de arriesgarse tanto y tantas veces, sino que, por lo que hemos visto, parece ser que ocasionalmente él mismo necesitaba préstamos de los notarios, pues le faltaba dinero para seguir traficando; aun cuando esta última alegación fuese falsa, hay otra evidencia de que era hombre indigente, a saber: la «vil persona», como lo describieron sus jueces, dado que cuando se le arrestó, no se le encontró en su posesión ni dinero ni otros valores en prenda¹⁷. Tampoco su mujer había podido encontrar el efectivo para acallar a Rodrigo de Cedrelles, y le había dado valores por los 100 *solidi* que le prometiera su marido. Evidentemente, Jahuda no halló muy provechosa esta carrera de lo que hoy llamaríamos crimen de guante blanco¹⁸.

Es más: aun cuando muy bien pudiera ser que tuviera dinero invertido en préstamos legítimos¹⁹, parece evidente que no era hombre de buena reputación en la comunidad judía. Era hombre marginado. Ningún judío de la aljama se ofreció a responder por su carácter y no cabe duda que la comunidad debe haber visto con aborrecimiento su complicidad con el maleante cristiano Bartolomeu Pineda. Ningún judío intentó comprar la libertad de Jahuda, y seguramente que él mismo no poseía los medios para hacerlo. Crímenes de mayor envergadura podían perdonarse por medio de multas. Aun el delito de mantener relaciones sexuales un judío (o un musulmán) con una cristiana, que los Fueros consideraban como especialmente odioso y castigaban con la hoguera, podía ser compuesto, en ocasiones, por medio de sumas de dinero, lo suficientemente cuantiosas como para

¹⁷ Se le preguntó bajo tortura dónde estaban, y lo único que pudo decir es que un deudor le había entregado en prenda una copa de plata, pero como le faltara a él mismo dinero en efectivo, la había dado, ilegalmente, puesto que no era suya, como valor por un préstamo de 100 *solidi*.

¹⁸ Es improbable que el Jahuda Atzaron que aparece en las listas de contribuidores judíos a las peytas en 1300 fuera el mismo hombre, dado que se dice que todavía debía dinero al fin de 1300 (ver J. M. MILLÁS VALLICROSA: «Un manuscrit hebraic-valencià», *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* (1920-1922), páginas 350, 352. Debía ser un pariente de nuestro hombre. Para otro pariente probable, Haron Atzaron, ver *loc. cit.*, 346, 347, 349, 352, 354, 355. Para un Abrafim Atzaron ver *loc. cit.*, pág. 347, y ACA, CRD, Jaume II, Extra Series, caja 144, número 211 (una lista de contribuidores a las peytas en Valencia en 1302), ff. 10, 12 v.

¹⁹ Para otro criminal judío que se encontró «sin bienes», cuando su ejecución, pero después de su muerte se descubrieron que algunos aldeanos le debían dinero, ver ACA, CRD, Jaume II, caja 134, núm. 244 (24 de septiembre de 1328).

aplacar el ultraje moral de la Hacienda Real²⁰. Jahuda era un hombre pobre y sin respaldo suficiente en su comunidad, en la cual, de todas formas, la estratificación social ya estaba produciendo fuertes tensiones como para comprar un indulto²¹. Dos días después de la apertura del juicio, el 27 de mayo de 1300, se dictó sentencia. Jahuda fue condenado a ser arrastrado por las calles de Valencia y luego ahorcado, o sea, colgado «more judayco», por los pies, y según se nos cuenta, fue ejecutado el mismo día.

La llamada «ejecución judía» era notoriamente cruel. En 1315, los judíos de Mallorca rogaron al rey que se les eximiera, puesto que un hombre condenado a ser colgado por los pies podía tardar hasta tres días en morir. A lo que parece, la petición fue rechazada, puesto que en 1347, cuatro años después que Pedro el Ceremonioso tomó posesión de la isla, la «ejecución judía» todavía estaba en vigencia, pero el rey ordenó que en adelante se llevase a cabo en forma relativamente más humana, a la manera como se practicaba en los otros territorios de la Corona de Aragón y, especialmente, en la ciudad de Valencia. Allí, dice el rey, se acostumbraba a atar una piedra al cuello del judío condenado para acelerar su muerte²². Quizá se practicaba esta costumbre en Valencia ya desde hacía medio siglo, y la muerte de Jahuda no fuese tan prolongada y cruel, como parece indicarlo la fría constatación de nuestro documento. De todos modos, por muy estrechas, amistosas e iguales que fueron las relaciones entre Jahuda y Bartolomeu Pineda durante los años que estuvieron asociados en el delito, esta forma de fraternidad tenía un límite: un límite que quizá nos ayudara a explicar la poca frecuencia de tales asociaciones, si realmente fuesen pocas, que no lo sabemos por cierto. Porque, una vez prendidos, sus destinos divergieron: aun si los jueces hubiesen decidido que Bartolomeu compartiera con Jahuda el mismo grado de responsabilidad en los fraudes y fue él también ejecutado, habría sido

²⁰ KRIEGLER, *op. cit.*, 47 y sig.; BOSWELL, *op. cit.*, 345. Para la compra de un indulto por el delito de acuñar falsa moneda, ver RÉGNÉ, 3277.

²¹ Ya en 1300 tenía el rey que intervenir para sosegar las tensiones sociales en la aljama (ver BAER: *Die Juden*, doc. 146, págs. 167-169).

²² Para la petición de 1315, ver KRIEGLER, *op. cit.*, 32. Ha sido publicado de nuevo por A. PONS: «Los judíos de Mallorca durante los siglos XIII y XIV», *Hispania*, xx (1960), doc. 51, pág. 451. Para el mandato de Pedro IV, ver *ibid.*, doc. 112, págs. 500-501. Para la ejecución judía en Alemania, ver G. KISCH: «The 'Jewish Execution' in Medieval Germany», *Historia Judaica*, 5 (1943). Aunque los jueces dictaron una pena mayor de la exigida por el Fuero: «pena criminal del qual fur aven creguda per sen natural per tal com lo dit Jahuda avia lo dit crim sovenejat, esguardada maiorment la viltat del dit jueu», la severidad especial de la pena no se expresaba en la «ejecución judía», sino en el previo arrastramiento. Los condenados no siempre sobrevivían esta experiencia.

ahorcado, en tal que cristianismo, compasivamente, por el cuello ²³.

APENDICE

ACA, CRD, Jaime II, caja 132, núm. 116.
25-27 de mayo de 1300

Certa cosa est que com en Johan de Monço notari de Valencia agues pres una nota de deute a manament den Jahuda Azaron, juheu e den Bartholomeu Pineda de suma de .lx. sol. de cabal e de .xii. sol. de guayn, la qual nota fo falsa e falsament feyta, per tal con lo dit Bartholomeu Pinera appellava se Bernat de Rosello, qui esta en la Exarea, lo qual lo dit notari conexia, a instancia del dit notari en R. de Poblet justicia de Valencia deu pendre lo dit juheu e lo dit Bartholomeu Pineda. E en Bernat de Libia, batle general del Regne de Valencia al dit justicia que li retes lo dit jueu, per tal cor lo Senyor Rey avia comes ab carta al batle general del dit Regne tots los pleits civils e criminals dels jueus del dit Regne; e axi lo dit justicia liura lo dit jueu al dit batle lo qual batle tenent aquell, pres confessio sua e enanta en aquestes coses.

Mas lo dit justicia ab los jurats e ab los prohomens de la ciutat regonexen lo dit feyt, dixeren al dit batle quel dit jueu devia esser punit per lo dit justicia e no per lo dit batle; per la qual cosa fo haut consell entrele sobredits batle e justicia e jurats ab prohomens e ab savis de la ciutat. E fo finalment entre ells avengut que ensemps lo dit dit batle e justicia enanten en lo feyt del dit jueu tro quel Senyor Rey certificat daquest cas determen aquell. E si aparra per diffenicio del Senyor Rey que pertangua al dit justica quel proces s(ia haut), axi com si per sol lo dit justicia era feyt o si per sol lo dit justicia era feyt o si pertaynia al dit batle quel proces sia haut, axi com si per sol lo dit batle era feyt. E que sia feita la exsequcio de la pena del dit jueu per aquell quil Senyor Rey manara o segons que elle se avendran e quel dit jueu sia mes en la preso comuna e que o sia estat per aquell a qui pertangua la conexença del dit feit e que per lenantament feit communament no sia fei preiudici a aquell al qual pertaym la decisio

²³ Jahuda podía haber sido excusado la ejecución judía si, a los pies de la horca, se hubiera convertido. Pero de haberlo hecho no cabe duda que estaría consignado en el informe. Para evitar que los condenados fueran presionados a convertirse en el último momento, los judíos de Mallorca consiguieron en 1347 un permiso del rey para que pudieran acompañarlos hasta la horca (ver PONS, *loc. cit.*, doc. 112).

del dit feyt, lo qual cosa fo axi avenguda. Octavo Idus (sic) Junii, anno domini Millesimo Trecento¹.

Digous seguent que hom contava .vi^o. kalendas junii, los dits batle e justicia e jurats veens la acusacio feyta per lo dit Bernat de Rossello e la confessio deita per lo dit jueu denant lo dit batle per la qual appar que ell ha feites fer moltes cartes falses per diverses notaris de Valencia, veens encara que aquell juheu es vil persona y tal que no deu esser creegut sens turment; maiorment com tan gran falsia apenes ses poguda fer sens consentidors chrestians e jueus, a pus plenerament trer la veritat del feyt manaren posar lo dit jueu en turments per saber la veritat del feyt. E abans que fos posat el turment, dix que Martin de Mealla notari li dix que sol que fos de fust² lo chrestia que ell li faria la carta. Dix encara que com ell em³ Jahuda no avia diners quel dit Martin de Mealla liu prestava per fer mostrar al deutore quan avia reebuda la nota quel dit Marti retenia ab si los diners, e que aço meteix feu de totes aquelles cartes que aquell reebe que foren feites falsament.

Item dix que Bernat de Vallach notari li dix que ell li faria les cartes de ço que prestava si be ell no vehia los diners e quen faria mencio en la carta que ell (ha) vist nombrar laver. Dix encara quel dit Bernat de Vallach no vee nombrar aquells .clxxx. sol. contenguts en la carta falsa la qual fo feita en persona den G. Oller que esta en Castellon de la Albufera ni daquelles altres .ii. cartes quel dit notari li feu.

Item dix que totes aquelles cartes les quals li avia feites en G. de Vernet notari eran veres exceptat que ni avia moltes deles quals no avia vist nombrar les quantitats en aquelles contengudes. Dix encara quel dit en G. de Vernet be ha .vii. ans li presta .cccc. sol. per tal que

¹ Por un lapso del escribano «idus» ha sido escrito en lugar de «kalendas»; véase las fechas dadas en el texto más abajo. Es preciso consignar que de hecho el 7 kalendas de junio o el 26 de mayo de 1300 cayó en un jueves, según lo indica el documento.

² No he podido encontrar este término en los diccionarios históricos de la lengua catalana, ni siquiera en el más reciente y todavía inacabado *Diccionari Etimòlogic i Complementari de la Llengua Catalana*, por Joan Coromines. En castellano un hombre «de fusta» puede significar un hombre de toda confianza, sólido y respetable. Puede que el notario pensaba que las mejores víctimas de fraude fueran hombres respetables, a la vez acomodados y acostumbrados a pagar sus deudas. Pero el contexto y la estructura de la frase aquí y más abajo en el testimonio de Martí de Mealla enseñan que la significación debe ser algo parecido a «estafado».

³ Se ve aquí que el título honorífico «En» ya fue dado casi a cada uno. Jahuda no era un menesteroso, pero estaba muy lejos de pertenecer a la categoría de personas honradas.

fees ab ell les cartes dels seus contractes. Mas quel dit G. no avia part ne prenía part de re que ell en Jahuda prestat.

Interrogat fo si alguns altres notaris de la ciutat li avien feitas cartes e que no aguessen vist nombrar laver e quen fessen mencio en la dosura de lur seynal ne que scientment feessen alguna carta la qual ells entessessen que fos falsa, dix que no.

En Martin de Meala jurava e interrogat si ell en Marti vee nombrar los diners contenguts enaquelles cartes qui per ell foren feitas al dit Jahuda Azaron, dix que no. Interrogat si ell prest alguna vegada diners al dit jueu per fer mostrar al deutor, dix que no. Interrogant si ell sots scriva en alguna carta que agues vist nombrar los diners los quals en veritat ell no avia vists, dix que no. Interrogat si ell feu alguna promesio al dit jueu per ço que fees ab ell les sues cartes, dix que no. Interrogat si li dix que li amenas los deutors que sis vol fossen defust que ell li faria la carta, dix que no. Item foren li leste los noms deles cartes les quals lo dit Jahuda aferma esser falses e dix que no conexia aquells homens exceptat P. Guerrell⁴ qui son .ii. germans e solen estar enlexerea.

Sia demanat Jahuda ab quals persones feu fer les dites cartes falses o si hi fo solament lo dit Bartholomeu Pineda. Dix que ab lo dit Bartoholomeu Pineda tan solament lo qual se mudava de vestir.

Item si los notaris o algun dells qui les dites cartes fahien consentiren a ell ni sabien ne participaven en la falsia. Dix que no saluu en ço que dit ha circa en Martin de Mealla.

Item si alguns notaris avien ab ell compaynia en les dites cartes o en lo deutes contenguts en aquelles. Dix que no.

Item si aquelles cartes les quals ha manifestades sens turment son solament falses o si nia mes o menys. Dix que aquelles son falses solament les quals ja ha manifestades.

Item si altres chrestians o jueus avien ab ell compaynia o participacio ne daven a ell en les dites coses consell o ajuda. Dix que no.

Item si sab que algun altre jueu usa ne ha usat de fer semblans cartes falses en la dita manera o en altra manera de falsia. Dix que no.

Item fde (sic) qui fo instruit o ab consell de qui comença afer les dites cartes falses. Dix que per obra del diable qui lin dona enteniment.

Item sia demanat a qui ha feyts o feyts fer servys pus fo pres per aquesta raho. Dix que no a alguna persona. Et interrogat altra vegada sobre la dita interrogacio, dix que en Rodrigo de Cedrelles lavia menacat per la dernera carta que feu en Johan de Monço notari, ço es

⁴ Al parecer, falta aquí un otro nombre.

saber quel faria pendre. E sa muller dell Jahuda segons que li dix dona peynores al dit Rodrigo per .C. sol e que callas e nol acusas.

E estant el turment lo dit Jahuda Atzaron, dix que Martin qui esta en la Torre de Benimaclet⁵ consenti afer alcunes deles dites falces ço es a saber aquellas cartes en les quals son contenguts deutors batiats. E devallat del turment persevera en la dita resposta.

Et enapres fo posat el turment altra vegada lo dit Jahuda e devallat del turment fo interrogat sobre les dites coses e dix que per cascuna carta falsa en les quals consentia lo dit Marti batiat li donava ell en Jahuda .vi. diners se allongavall de .xxx. sol. que li devia.

Item dix que les cartes falses en les quals eren contengudes deutors christians de natura feu ell en Jahuda ab consentiment del dit Bartholomeu Pineda. E aquellas cartes falses en les quals son obligats deutors batiats feu ab consentiment del dit Marti Arrazhli batiat.

Item fo posat altra vegada el turment e fo interrogat on eren los diners e les peynores que ell avia en lo dia que fo pres. E dix quel enap dargent que ell tenia peynora den Bernat de Ginebret havia mes peynora an A. Folchau per .C. sol. la qual confessio feu e atorga quan feu devallat del turment.

Bernat de Vallach notari jurava e interrogat si ell el temps que comença afer cartes al dit jueu, si ell li promes que ell en la subscripcio de la carta metria que avia vist nombrar laver si be en veritat ell no vees; aver nombrar e dix que no. Interrogat si adoncs quan ell nota e reebe les cartes del dit jueu vee nombrar les quantitats en aquelles Notes contengudes, dix que no; mas ben vee quel dit jueu tenia ab si cascuna vegada en una almatraça⁶ una quantitat daver lo qual aver liurava en sa presencia al deutor qui a ell se obligava. Interrogat si aquella quantitat la qual diu que tenia lo dit jueu en la almatraça podia esser aitanta quantitat com aquella la qual era contenguda en la nota que ell reebia, dix que crehia o. Interrogat si ell conexia les persones qui al dit jueu se obligaven en les notes les quals ell reebe, dix que no.

Divenres seguent que hom contiava Sexto Kalendas Junii. En P. de Ripoll loc tenent del batle e la Justicia, aut acort e consell den G. Jaser e del assessor de la cort e de jurats e de prohomens consellers e daltres prohomens de la ciutat manaren e feeren posar lo dit Jahuda Azaron el turment e estat en aquell fo interrogat e persevera en ço que dit avia. E devallat del turment no atorga res.

⁵ Benimaclet está en el término de Valencia.

⁶ Véase ALCOVER: *Diccionari*, que da solamente la significación de «colchón» por «almatrac», «almatrac».

Et enapres fo enantat a sentència contra lo dit Jahuda sots aital forma e manera.

On nos en Bernat de Libia tinent loch de procurador per lo noble en Giçbert de Castell nou procurador del Regne de Valencia per lo Seynor Rey e batle general per aquell seynor meteix en lo dit Regne. E nos en R. de Poblet Justicia de Valencia, premissa protestacio per cascun de nos que si la conexença e la determenacio e la exsequicio del present cas pertayn solament alaun denos, que no pusca fer preiuducu a avant alaltre, segons que per lo seynor Rey sera determenat, vista la acusacio feita per en Bernat de Rossello vehin de Valencia contra Jahuda Azaron jueu de Valencia en la qual dix que aquell Jahuda falsament e enganosa era anat al escrivania den Johan de Monço notari de Valencia e que feu fer aqui falsament e enganosa una nota publica per lo dit notari en la qual feu entitolar nom del dit Bernat de Rossello ell estant absent, es a saber que amena aqui Bartholomeu Pineda lo qual dix si aver nom Bernat de Rosello si que obligava tots les bens del dit Bernat per .lx. sol. de cabal e per .xii. sol. de usura per que demana aquell esser punit segons fur e sen natural en tal manera que fos exempli als altres.

A la qual acusacio lo dit Jahuda estant pres respos e nega aquella acusacio esser vera. Apres empero, lo dit Jahuda demanat, confessa verament per lo sagrament per ell feyt aver feita la dita carta falsa segons que dit es en la dita acusacio. Et encara dix quen avia moltes altres feites fer de diverses quantitats sots semblant manera e ab diverses notaris de Valencia segons en lo proces per nos comunament feyt apar e usa tota hora afer les dites cartes falses de persona del dit Bartholomeu Pineda e de Marti Sanxis qui en altra manera se fa apellar Martin Arrahli, es a saber que en totes les cartes que feu de chrestians de natura feu fer usan de persona del dit Bartholomeu Pineda e les cartes que feu fer de batiats usa de la persona del dit Marti. Suma de les quals cartes quel dit Jahuda atorga aver fates fer falsament segons la dita manera munta vint milia .DCCCC. XXX. II. sol. e mig, part les usures que avien acorrer. On com tan gran falsia e tant sovenjada e per tant de temps e entre tantes persones sia molt esquiva e molt dapnosa e de mal exempli. Nos damunt dits en Bernat de Libia e R. de Poblet acordablement e ensemps vists los processos e les confessions feites per lo dit Jahuda ans de turment e apres turment e vists testimonis e les cartes per la dita raho feites, haut consell e deliberas plenera ab jurats ab consellers e ab prohombres de la ciutat e de consell de nostres assessors, seens com a jutges e avens deus e justicia devant nostres hulls, esguardats furs de Valencia e encara sen natural; com granea daital crim meresca granea de gran pena condempnam lo dit Jahuda Azaron axi com a gran falsari que sia rossegat

per la ciutat e enapres pengat per los peus en manera que muyra. Et encara que sien confiscats tots los bens seus al Seynor Rey saluu la legitima als fills daquell e el dret de la muller del dit Jahuda, segons fur, pena criminal del qual fur aven creguda per sen natural per tal com lo dit Jahuda avia lo dit crim sovenejat, esguardada maiorment la viltat del dit jueu. Donada sentencia en plena cort de Valencia, present lo dit en Bernat de Rossello acusador e lo dit Jahuda Azaron acusat. Sexto kalendas junii, anno domini millesimo trecentesimo.

Testimonis. P. de Ripoll. Bertino Guiandoni. Ferrando Constanti ... tic. Berenguer Çesquintanes. En Bernat Planell, en Jacme Bon Macip e molts daltres.

Et enaquest dia meteix fo menada a exsequio la dita sentencia en la persona del dit Jahuda Azaron condempnat.

FUNCIÓN Y COMETIDO DE LOS ADALIDES A LA LUZ
DE TEXTOS ÁRABES Y ROMANCES
Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico

FELIPE MAÍLLO SALGADO
Universidad de Salamanca

Las palabras de una lengua no tienen permanentemente el mismo sentido; su significado evoluciona como la sociedad que las utiliza; por eso es necesario al historiador, que no siempre tiene presente este hecho, precisar el contenido efectivo de ciertos términos mediante minuciosa encuesta, para que sus estudios tengan, si no un valor fundamental, al menos la rigurosidad técnica requerida.

Esto deberían tenerlo muy en cuenta, por el carácter especial que reviste su dominio, los medievalistas; sin embargo, son ellos los que entre los historiadores más a menudo ignoran o pierden de vista esta noción elemental (pues el historiador que se dedica a historia antigua suele ser filólogo o especialista en alguna de las lenguas utilizadas por los pueblos o las culturas objeto de su estudio, y aquel que se ocupa de historia moderna o contemporánea se enfrenta a dificultades léxicas menores por hallarse él mismo y su objeto próximos en el tiempo).

Así, eminentes medievalistas, echando al olvido esta realidad, emplean no pocas veces términos sin rigor o propiedad, cometiendo con ello graves anacronismos; puesto que ignorando eventuales cambios semánticos les atribuyen significados inexactos, cuando no completamente errados. Esto suele ser especialmente frecuente con aquellos términos que hacen referencia a categorías socio-profesionales o étnico-religiosas, y ello por dos motivos: primeramente porque sus refe-

rentes son de suyo cambiantes y difíciles de determinar y, en segundo lugar, por el hecho de que muchas de esas categorías han sido léxicamente recubiertas por una terminología de origen arábigo.

Este último aspecto me ha llevado a la conveniencia de precisar el contenido de algunos de esos arabismos, en diferentes trabajos¹, mediante estricta investigación, a fin de lograr —al hacerlos más claros y comprensibles— un mejor conocimiento de las categorías a que remiten.

Esta vez le ha tocado el turno a la palabra *adalid*², cuyo significado, como veremos, está muy lejos de tener la transparencia que tanto el lector poco avisado como el investigador superficial le atribuirían.

I. ETIMOLOGÍA, CONTENIDO Y REFERENTE DE LA VOZ ÁRABE ORIGINAL

El arabismo *adalid* viene de دليل *dalīl*: «guía, conductor, jefe de la caballería ligera que corre el país enemigo», proveniente de la raíz verbal sorda دل *dalla*: «guiar, acompañar a alguien para mostrarle el camino, indicar, presagiar...»³. Considerando esto, y teniendo en cuenta que la palabra *adalid* es un préstamo arábigo, convendrá aproximarse al sentido que la voz árabe original *dalīl* adquiriría en diferentes contextos, a fin de entender mejor el significado del préstamo y la motivación de su prestación.

Antes, empero, conviene recordar que en la lengua árabe, al contrario de lo que sucede en castellano, la estructura morfológica ejerce un dominio total sobre el léxico, de tal manera que un vocablo evoca siempre la raíz de la que es originario. Hacer uso de una palabra en árabe es también provocar el despliegue simultáneo de un tupido enramado morfológico, en el que predomina el significado primitivo (difuso o genérico) de la raíz. En otras palabras: la etimología trasciende siempre el significado particular de la palabra.

Después de esta puntualización, que habremos de tener presente, especialmente al final de este artículo, procede ahora echar una ojeada al vocablo árabe *dalīl*, para tener idea de cuál era el sentido que ad-

¹ Arabismos que por lo general aluden a categorías socio-profesionales o étnico-religiosas como son: almocadén, almogataz, almogávar, elche, enaciado, exea, farfán, jinete, mudéjar, etc.

² Anteriormente, más que del sentido del término *adalid*, me he ocupado de la situación jurídica del individuo a que dicho término hace referencia. Envío a mi comunicación «El estatuto jurídico de los adalides en el derecho de Cuenca-Teruel», en *Actas del II Congreso Internacional «Encuentro de las Tres Culturas»* (3-6 octubre 1983), Ayuntamiento de Toledo, 1985, págs. 201-208.

³ Cf. R. Dozy: *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2.^a ed., París-Leyden 1927, t. I, págs. 454-456.

quiría en algunas de las crónicas arábigas que hablan de la península Ibérica, lugar donde sería tomado como préstamo a causa de la novedad e importancia que revestía su referente.

El autor de *Ajbār Maʿmū'a* (siglo XI), relatándonos el hecho de la conquista de Córdoba por los musulmanes, dice: «[Mugit] mandó algunos de sus adalides (ادلائه *adillā'-hi*), quienes cogieron y llevaron a su presencia a un pastor que andaba apacentando su ganado en el bosque». Gracias a la información que el pastor les dio, pudieron tomar la ciudad, entrando en ella Mugit «con todos sus compañeros espías y adalides»⁴.

Vemos, pues, que a los adalides, según dicha crónica, se les encarga hacer descubiertas y recabar información, apresando a quienes puedan dársela, en función de unos objetivos militares.

En el *Bayān al-Mugrib* (siglos XIII-XIV), los adalides, por sus conocimientos del terreno, sirven de rastreadores y guías, y asimismo de exploradores e informadores⁵.

Al-Maqqarī, por su parte, en *Nafḥ al-tīb*, manejando textos del medievo, escribe:

وقال يليان لطارق قد فضضت جيوش القوم ورعبوا فاصمد لبيعتهم وهؤلاء ادلاء من أصحابي مهرة

«*Yulyān* dijo a Tāriq: ya has dispersado los ejército de [esas] gentes y han cogido miedo, dirígete a su capital (= corazón del país), pues estos compañeros míos son hábiles adalides»⁶.

Resumiendo, podemos decir que el adalid entre las musulmanes tenía las funciones de guía de ejércitos; sirviendo de explorador, batidor y rastreador, se ocupaba de obtener noticias seguras acerca de las características del territorio, de las defensas de las ciudades y de los movimientos de las tropas enemigas, generalmente, mediante la captura de naturales del país.

Los adalides, según el granadino Ibn Hudayl (siglo XIV) conducían

⁴ *Ajbār Maʿmū'a* (Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía que publica la Real Academia de la Historia, t. I), traducida y anotada por Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid 1867, texto págs. 10-12; trad. págs. 23-24.

⁵ Hacia 1134, el emir Tašfīn ben 'Alī saliendo en persecución de un ejército cristiano, cargado de botín, «mandó a sus adalides, que se esforzasen en buscarlo», pág. 203. El mismo Tašfīn en 1130 «mandó a los adalides en el llano averiguar y tomar lenguas, y a raíz de esto llegaron las noticias ciertas de que el Conde [Rodrigo Fernández] había extremado la concentración y que salió para el país del Islam», pág. 190. Ibn 'Idārī: *Bayān al-Mugrib. Nuevos fragmentos almorávides y almohades*. Traducidos y anotados por Ambrosio Huici Miranda, Valencia 1963.

⁶ Edición del texto árabe por Dozy, Dugat, Krehl y Wright, bajo el título: *Analectes sur l'histoire et la litteratura des Arabes d'Espagne*, Leyde 1885, vol. I, página 164.

a gentes de a caballo⁷ y, a más de poseer los requisitos exigidos para desempeñar esa profesión, tenían que ser necesariamente musulmanes y debían de gozar de la absoluta confianza de las autoridades para que fuesen aceptados como tales. Los adalides, siempre según el mismo autor, recibían un trato distinguido y su oficio estaba muy bien remunerado⁸.

II. APARICIÓN DE LA PALABRA ADALID EN LA DOCUMENTACIÓN CRISTIANA. SU SENTIDO, USO Y NATURALEZA DE SU REFERENTE.

El arabismo *adalid* se encuentra por primera vez en castellano, como topónimo, en un documento del año 1071⁹. En el siglo XII lo hallamos en documentos latinos (fueros de Cáceres, Teruel, etc.), pero no en los castellanos —no aparece en el Poema del Mío Cid—. En el siglo XIII, por el contrario, es ya vocablo usual en romance¹⁰, guardando el sentido original de «guía», al ser utilizado por Berceo¹¹, aunque sin indicar función militar. Todavía con este mismo sentido lo encontramos en la *Crónica de 1344*, donde el adalid aparece como guía de un viajero y no de un ejército¹².

⁷ Esto es notorio hasta en los textos cristianos. Baste para probarlo el veraz y peregrino opúsculo de los *Miráculos romanzados* de Pero Marín (s. XIII), en su narración cada vez que se habla de adalides moros éstos van invariablemente a caballo, así como las gentes que conducen. Cf. SEBASTIÁN DE VERGARA: *Vida y Milagros de el Thaumaturgo Español Moyses Segundo, Redemptor de Cautivos, Abogado de los Felices Pactos Sto. Domingo Manso...*, Madrid 1736, págs. 129, 172, 176, 177, 196, 206, 207, 221 y 227.

⁸ Cf. Ibn Hudayl: *Tuhfat al-anfus wa šī'ār sukkān al-Andalus*, ed. Louis Mercier, París 1936, pág. 24.

⁹ En el *Cartulario de Arlanza*. Vid. *Diccionario Histórico de la Lengua Española* (Madrid 1965, t. II, págs. 659-660), que ofrece cantidad de contextos y acepciones de la palabra *adalid*. Aun así, muchos de los ejemplos que aquí se ofrecen no se encuentran en ese diccionario; por más que nuestro propósito no sea mostrar que la palabra se halla también en otros textos, sino, como se verá por el artículo, algo muy diferente.

¹⁰ Cf. E. K. NEUVONEM: *Los arabismos del español en el siglo XIII*, Helsinki 1941, pág. 139.

¹¹ «Prísose con sus omnes el sancto confessor / Metióse por los montes quedó a su sabor / Fo derecho a la cueba como buen venador / Que tiene bien vatuda non anda en error / Su escapula çinta el *adalid* caboso / Vino sus salidos a la casa gozoso». *Vida de Santo Domingo de Silos*, en *Poetas Castellanos anteriores al siglo XV*, BAE, t. LVII, Madrid 1966, pág. 54a, estrofas 440-441. También aparece el término romance, sinónimo, «*guiador*» en la misma obra: «Alumnó la mesquina, fiçieron grant clamor / torno a cornelada sin otro *guiador*» (página 58a, estrofa 577), «Sennor Sancto Domingo de prima fué pastor / Despues fué de las armas padre e *guiador*» (pág. 40b, estrofa 31).

¹² «Don Gonçalo (...) quierote soltar (...) e mandarte dar quanto te cumple fasta tu tierra, e darte he *adalides* que te pongan a salvo». *Crónica de 1344*, en

Descubrimos así que el contenido original arábigo, más genérico, se mantuvo durante largo tiempo en castellano como una acepción más que conformaba el área semántica de la palabra, la cual, en dicha acepción, entró en competición con su sinónimo romance tempranamente, manteniéndose la lucha entre ambos largo tiempo¹³.

El arabismo *adalid*, sin embargo, poco a poco iría desarrollando cada vez con más fuerza aquella acepción, también arábica, que hacía referencia al personaje que en los ejércitos cristianos peninsulares realizaba una función parecida o similar a la del adalid musulmán. De ello los textos dan cumplido testimonio al recoger la novedad de tal acepción y, en consecuencia, la del ejercicio y cometido del sujeto aludido con ella. Así, en la *Primera crónica general* encontramos: «Guiadores a que en aravigo son *adalides*»¹⁴, y en las *Siete Partidas* hallamos: «Los llaman *adalides* que quiere tanto dezir como guiadores»; y en otro pasaje se indica: «Aposentar huestes es muy gran maestra e ha menester de ser muy sabidor el cabdillo que lo ha de fazer. E para esto deuen siempre traer consigo omes que sepan bien la tierra a que llaman agora *adalides*, que solían antiguamente auer nombre guardadores»¹⁵.

No hay duda, entonces, que el principal cometido del *adalid* era conducir la hueste por tierras del enemigo; luego la condición indispensable de todo adalid era el perfecto conocimiento del terreno¹⁶ y, por ende, de los movimientos del adversario para así, salvaguardando su propia persona y a las gentes que conducía, contribuir a obtener el éxito en cualquier acción guerrera.

Las *Partidas* tratan extensamente de los requisitos y de las cualidades que debe reunir y poseer el adalid: Debe ser sabio, esto es, conocedor de la tierra, a fin de evitar a la hueste o cabalgata los malos

Leyenda de los Infantes de Lara, 2.^a ed., R. Menéndez Pidal, Madrid 1934, página 287. (El término vuelve a aparecer con igual significado en la pág. 294.)

¹³ En *La Gran Conquista de Ultramar* (BAE, t. XLIV, Madrid 1951), se emplea *guiador* 37b y *adalid* 155a con sentido muy próximo.

¹⁴ Edición de Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1906, t. I, pág. 317a.

¹⁵ *Partida* II, título XXII, ley I, y título XXIII, ley XIX respectivamente. Las distintas grafías *adalil*, *adalid* dependen de las ediciones. Como norma general, los textos de comienzos del siglo XIII guardan por lo general la *l* final etimológica que presenta la forma *adalil*; desde mediados de siglo, sin embargo, el cambio *l* > *d* se fue haciendo cada vez más frecuente. Cf. E. K. NEUVONEM, *op. cit.*, página 140.

¹⁶ Efectivamente, numerosos textos hacen hincapié en ese aspecto; baste para probarlo el siguiente ejemplo: «Pedro de Roax fue adalid de la gran hueste, e sabia muy bien toda aquella tierra, é guialos derechamente á una ciudad que llamaban Maraxan». *La Gran Conquista de Ultramar*, BAE, t. XLIV, Madrid 1951, página 145a.

pasos y peligros, y, a la hora de acampar, debe escoger sitios donde haya agua, hierba y leña suficiente para mantener al ejército en óptimas condiciones.

Estas aptitudes del adalid permitían al jefe de la hueste la realización de batidas por un determinado territorio enviando algaras, y posibilitaba, además de la consecución de variadas operaciones militares, la salida de la tropa a salvo de territorio enemigo con el botín conseguido. Para ello el adalid tenía que conocer los movimientos del enemigo en todo momento y estar prevenido para evitar sorpresas, lo cual en buena medida lograba, poniendo atalayas y escuchas en sitios estratégicos ¹⁷.

Los adalides, en suma, eran hombres clave para la guerra, especialmente para la fronteriza; de lo que se desprende que, al igual que sucedía en Granada, eran personajes que gozaban de gran consideración, pues al ser conocedores prácticos del terreno, sólo ellos podían conducir sin peligro huestes y algaras. Forzosamente tenían que ser hombres con conexiones a ambos lados de la frontera, y es seguro que se trataba preferentemente de cristianos algarabiados, de moros conversos y, en ocasiones, de mudéjares; por cuanto sólo estos sujetos bilingües (conociendo el romance y el árabe hablado) podían realizar un trabajo que, como vamos viendo, no era sólo servir de guía. No obstante, a pesar de que ciertos mudéjares reuniesen los requisitos debidos para desempeñar tal oficio, únicamente eran aceptados como adalides en sitios concretos ⁸ o excepcionalmente:

1. Existía el problema de la lealtad (tan loada en las *Partidas*). La afinidad étnica y religiosa con el enemigo podía empujarlos a la traición y, aunque así no fuera, ese dato suscitaría la desconfianza de los cristianos las más de las veces; máxime considerando el poco riesgo que para un adalid suponía conducir un ejército a una emboscada ¹⁹.

¹⁷ Cf. *Partida* II, título XXII, ley I.

¹⁸ En ciertas ciudades de frontera que gozaban del llamado derecho de Cuenca-Teruel, o bien en lugares como en Murcia, donde los mudéjares iban en hueste con el concejo por especial merced de Fernando IV y por confirmación de todos sus sucesores hasta los Reyes Católicos. Remito al documento que en apéndice J. TORRES FONTES presenta en su artículo «Los mudéjares murcianos en el siglo XIII», *Murgetana*, XVII (1961), 32-33.

¹⁹ Ya las *Partidas* II, título XXII, ley I, advierten: «Mas sobre todas otras cosas, conviene que sean leales, de manera que sepan amar su ley, e su señor natural, a la compañía que guía (...). Ca pues que ellos fiandose de su fidelidad, se meten en poder de sus enemigos, o en lugares que nunca entraron, si ellos leales non fuessen, mayor sería la traición, e mas daño fa, que de otro ome, porque todo el mal que quisiessen, podría fazer en ellos».

2. Las facultades de mando de que disponía y el poder que se le confería hubiera suscitado la reticencia de más de un cristiano, teniendo en cuenta que estaban sujetos a considerar —y a veces obedecer— su parecer personas de más alto rango²⁰.

3. Es absolutamente imposible que la ceremonia de investidura del adalid recogida en las *Partidas* (aun en el supuesto de que ésta no se llevase a la práctica) haya sido pensada también para un mudéjar, en la que el candidato debía desafiar en el nombre de Dios a los enemigos de la fe cristiana²¹.

Los textos, aunque escasos en esta clase de noticias, a menudo nos informan de la identidad de los adalides y de la atenuación de sus prerrogativas cuando se trata de conversos, pese a que sus capacidades guerreras fueran notorias y los servicios prestados hubiesen sido de la mayor importancia²²; y si esto ocurría con los conversos puede suponerse lo que sucedía cuando el adalid era un mudéjar.

III. EL ADALID. SUS COMPETENCIAS

Don Juan Manuel, en el *Libro de los Estados*, menciona por orden de importancia a los adalides en primer lugar²³, entre aquellos que sin ser nobles pertenecen al estado de los defensores. Las *Partidas*, igualmente establecen, sobre muchos otros cargos del ejército, la primacía del adalid²⁴, que en esta época va a caballo, armado de espada y de «armas de fuste, e de fierro, según la costumbre de la tierra»²⁵.

Es notorio que los adalides, durante el siglo XIII, adquirieron gran

²⁰ Podía, en efecto, reprender a los hidalgos, e incluso a nobles de más alto rango, de palabra y a los pecheros de hecho. El *adalid* «ha poder de cabdillar los omens honrrados, e a los caualleros, por palabra, e a los almogauares de caballo, e a los peones de fecho, feriendo los e castigando los, mas no en tal lugar, ni en tal manera que reciban daño». *Partida II*, título XXII, ley III.

²¹ Cf. *Partida II*, título XXII, ley III.

²² «Joan Martínez Omar, *Adalid* del Rey (...) fuera Moro, et como quier que lo non llamasen á los consejos, pero el Rey preguntabale alguna cosa en fecho de guerra (...) como ome que era muy sabidor de la guerra (...) este *Adalid* veniera con el Rey quando venció al Rey Albohacen cerca de Tarifa, et le guió la hueste por buenos logares, el Rey fiaba mucho dél (...) maguer que oviese seido de la ley de los Moros». *Crónica de Alfonso Onceno*, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, BAE, t. LXVI, Madrid 1953, vol. I, pág. 343a.

²³ «Ay otros defensores que non son fijos dalgo (...). Et éstos son así commo *adables* (adalides) et almocadenes et ballesteros e otros omnes de cavallo et de pie». Edición de R. B. Tate y I. R. Macpherson, Oxford 1974, pág. 192.

²⁴ «Asi como fazen del buen peon, buen almocaden, e del buen almocaden, buen almogauar de cauallo, e de aquel, el buen *adalid*». *Partida II*, título XXII, ley VI.

²⁵ *Partida II*, título XXII, ley III.

preponderancia. Las *Partidas* (donde llegan a ser equiparables los términos *caudillo* y *adalid* en algunas ocasiones) establecen un ceremonial parecido al utilizado para armar al caballero; aquél, sin embargo, al contrario que éste, no recibe *pescoçada*. Subido sobre un escudo (a la usanza germánica), sostenido por doce adalides, que dan testimonio de su aptitud para desempeñar dicho cargo, el adalid, con la espada en la mano y la enseñar en la otra, alcanza de hecho el rango de un noble²⁶.

Este ceremonial, según las *Partidas*, debe hacerse por dos razones: «Lo uno por los grandes fechos que fazen con ellos. Lo al por los grandes peligros a que se meten»²⁷. Peligros que sorteados con fortuna podían izarlos hasta la nobleza, e incluso emparentar con familias de la más alta alcurnia en apenas una generación²⁸.

En resumidas cuentas: dado el valor e importancia de los adalides, su nombramiento debía tener el mayor empaque y vistosidad posible, ya que su exaltación al cargo hacían de él un hombre nuevo, no sólo por las prerrogativas que en adelante tendría, sino también por las competencias que a partir de entonces ostentaría.

Estas pueden resumirse en las siguientes funciones:

1. Guiar la hueste o cabalgata real.
2. Mandar almogávares y peones.
3. Cuidar de la vigilancia de la cabalgada²⁹ para no ser sorpren-

²⁶ Supuesto que tras dicha ceremonia del adalid puede «traer armas, e cauallo, e seña, e asentarse a comer con los caualleros, quando acaesciere, e el que desonrrare, ha de auer pena segund por cauallero». *Partida* II, título XXII, ley III.

²⁷ *Partida* II, título XXII, ley III.

²⁸ Fernán Pérez de Guzmán testimonia acerca de tal eventualidad en sus *Generaciones y Semblanzas*, al hablar de Diego Fernández de Córdoba. «Su linaje de parte de su padre fue de Cordova, de buenos caualleros, e ovieron comienço de un capitán de almogávares, el qual, non temiendo el grant trabajo e peligro de su persona, con gran osadía escaló la çibdad de Córdoba, que fue una obra notable e famosa. E de aqeste descendieron muchos nobles cavalleros». Edición de R. B. Tate, London 1965, pág. 24.

²⁹ La cabalgada era un género de expedición militar que podía tener varias modalidades y adquirir diferentes proporciones en lo concerniente a sus efectivos y objetivos. Según las *Partidas*, unas «se fazen concejeramente», esto es, uno o más concejos, contando con gran cantidad de gentes reclutadas para el efecto, tras realizar una expedición por tierras enemigas, podía, llegado el caso, presentar batalla a un ejército adversario.

Había otra clase de cabalgada, aquélla que «se faze encubiertamente»; ésta sería la más frecuente, generalmente la típica correría de particulares y fronteros que la efectuaban unas cuantas personas, a fin de procurarse alguna ganancia mediante un golpe de mano rápido y audaz. Existía, en fin, la doble cabalgada o «riedro cabalgada», que era en suma volver a atacar el territorio enemigo

dido por el enemigo, nombrando para ello atalayas y escuchas.

4. Poder hacer almocadén (jefe de tropa de a pie) a un simple peón³⁰.

Las competencias del adalid eran mucho mayores si éste, en vez de servir en el ejército real o señorial, era solicitado para conducir las cabalgadas que, en provecho propio, realizaban los particulares. En tal caso, actuaba como verdadero jefe, correspondiéndole:

1. La dirección técnico-militar de la cabalgada.
2. Servir de juez o de árbitro en las discordias que pudieran suscitarse entre los miembros de la expedición.
3. Cuidar de la vigilancia de la cabalgada, nombrando para ello atalayas y escuchas.
4. Enviar algaras³¹ a correr el país enemigo y tender celadas.
5. Hacer el reparto del botín obtenido, resolviendo las cuestiones que por ese motivo se pudiesen producir, una vez finalizada la cabalgada.

También el adalid era requerido por los concejos como guía práctico de la hueste concejil; por ello, los concejos de frontera solían tener entre sus *portiellos* el cargo de adalid, pero en ese caso los funciones y atribuciones de dicho aportellado o funcionario se veían bastante reducidas, toda vez que el mando supremo correspondía por orden jerárquico al señor de la ciudad³² (representante del rey), al juez del concejo o a los alcaldes.

Como vemos, el ejercicio del adalid variaba según para quien éste trabajase, de lo que se infiere que había diferentes géneros de adalides (reales, señoriales, concejiles y autónomos). Ahora bien, era en las cabalgadas realizadas por particulares donde el adalid tenía mayores poderes.

En primer lugar, una cabalgada raramente era organizada sin tener un adalid no ya como guía³³, sino como juez, con atribuciones para

antes de que los componentes de la cabalgada se retirasen a sus lares. Vid. *Partida* II, título XXIII, ley XXVIII. Mayor información acerca de esto puede hallarse en el artículo de A. PALOMEQUE TORRES: «Contribución al estudio del ejército en los estados de la Reconquista», *AHDE*, XV (1944), 205-351.

³⁰ Cf. *Partida* II, título XXII, ley III.

³¹ Algara era la correría hecha por una pequeña tropa en país enemigo para hacer daño, robar y saquear la tierra.

³² Este antiguo cargo, desempeñado por el *senior civitatis*, desaparecería en la baja Edad Media.

³³ El texto que sigue nos ayuda a justipreciar la importancia del guía en expediciones de naturaleza guerrera:

«Cierta gente de la del Adelantamiento de Caçorla y de Ubeda y de Quesa-

dirimir cualquier conflicto que surgiese entre los hombres que componían la cabalgada³⁴, siendo remunerado por las sentencias que dictase (claro es que esta clase de compensación por su trabajo de juez no era uniforme y variaría según los lugares). Igualmente percibía cierta cantidad cuando alguien, convocado por él, no se presentaba. Sus sentencias eran prácticamente sin apelación y, según parece, ni siquiera los señores, al menos en materia de hurto³⁵, podían contradecir sus veredictos.

Resalta así su carácter de oficio público y la alta consideración de que gozaban los adalides, en vista de que incluso tenía facultades juzgadoras y punitivas.

En el derecho de Cuenca-Teruel, al adalid, como funcionario del concejo, y atendiendo a la categoría social de los componentes de la cabalgada, incumbe la percepción de la quinta, de la sexta o séptima parte del botín obtenido por sus miembros³⁶. Estos, al emprender la expedición, percibían una ración o parte de acuerdo con las armas que llevasen: el caballero, por ejemplo, que no llevase escudo, lanza y espada, recibía media ración; el de a pie que no llevase lanza y dardo o porra no recibía nada; un caballero de a caballo con ballesta y doscientos viratones recibía una ración entera; el ballestero de a pie, media ración, etc. El adalid, en cambio, podía recibir dos partes o raciones³⁷, y si conseguía tomar con una partida de hombres una fortaleza o un pueblo, recibía en recompensa la casa que él eligiese con todo lo que se hallase dentro de ella. Esto en el caso de que el adalid fuese cristiano, porque si se trataba de un adalid moro, éste obtenía, ade-

da (...) acordaron entrar en tierra de moros (...) perdieron el camino por falta de *adalides*, de tal manera, que no pudieron allegar al lugar que deseauan, y anduvieron ansi perdidos la mayor parte de la noche». Mosén DIEGO DE VALERA: *Memorial de diversas hazañas*, edición de Juan de Mata Carriazo, Madrid 1841, página 12.

³⁴ «Que ninguno non se pueda alçar de las sentencias que ellos daran [los adalides] por adelante Rey, ni por adelante adelantado, nin otro ninguno que senyoria tenga, en pena á cada uno de cient marcos de plata. Et desta pena sea la meytad del Rey, et la otra meytat del adalil», *Fuero sobre el fecho de las cavalgadas*, en *Memorial Histórico Español*, Madrid 1851, t. II, pág. 452.

³⁵ Cf. *Ibidem*, pág. 469.

³⁶ «Los adalides cojan las quintas y respondan con ellas al juez, y cualquier que al adalid que quinto y sexmo y siedmo defendiere pechele diez mr.». *Fuero de Cuenca*, ed. de Rafael de Ureña y Smenjaud, Madrid 1935, pág. 669 a.

³⁷ «Todo conde o *adalid*, si connoçido fuere tome dos rraçiones». Y en otro lugar, «El adalid que caualgada troxere tome dos rraçiones si uno fuere tan sola mente». *Fuero de Cuenca*, ed. cit., págs. 659 a y 667 a. En otros sitios además estaba exento de tributo de quinta (Vid. *Los Fueros municipales de Cáceres. Su derecho público*, ed. de Pedro Lumbreras Valiente, Cáceres 1974, pág. LXXXIV, título 356.

más de eso, la libertad de todos sus familiares avecindados o residentes en el lugar³⁸.

El oficio de adalid estaba, evidentemente, muy bien retribuido, dado que percibía derechos y participación de carácter extraordinario en los botines de las expediciones militares.

También concernía al adalid, como ya se ha señalado, el reparto del botín entre los participantes de la cabalgada, efectuada por un municipio o por particulares, cuando se llegaba al lugar de partida, ejerciendo entonces el oficio de juez si surgía algún conflicto entre los hombres a causa del reparto. Reparto que se hacía bajo su supervisión, una vez colacionado el botín obtenido: primero erechando, o sea, resarcando a los componentes de la cabalgada por los daños sufridos, y después repartiendo el resto según la condición social de los participantes en la expedición, esto último tras haber sacado el quinto para el representante real³⁹ (quinto que a veces los reyes, con objeto de guarnecer la frontera, cedían a los cabalgadores). El adalid, si una vez vendido en almoneda el botín no pagaba a alguno de los que había participado en la cabalgada en el plazo establecido por las normativas legales, era sancionado con graves penas pecuniarias⁴⁰.

El adalid, por razones obvias, durante la cabalgada era de hecho inviolable, y si alguien se atrevía a venir en armas contra su parecer, opinión o veredicto con objeto de herirle o matarle, el culpable estaba sujeto a la pena de muerte o a la pérdida de la mano derecha⁴¹; habida cuenta que su muerte podía significar la derrota, el cautiverio o

³⁸ «Del xristiano *adalid* que troxee hueste al castillo o ala villa. Qual quier que fuere xristiano o *adalid* traxere hueste a castillo o a la villa, si fuere presa, ayan una casa qual quiere con todas las cosas que alli fallare; y si móro fuere aya otrosi casa con las cosas que en ella fueren y todos sus parientes sean y salvos». *Fuero de Cuenca*, ed. Rafael de Ureña y Smenjaud, Madrid 1935, tít. XV, pág. 681.

³⁹ Todos estos procedimientos están calcados del derecho islámico. CARMELA PESCADOR en su conocido trabajo «La caballería popular de León y Castilla» [*CHE*, XXXV-XXXVI (1962)], basado esencialmente en los fueros de frontera, cuando habla de los resarcimientos (págs. 165-172) muchas cosas se le escapan por atenerse únicamente a lo hallado en las fuentes cristianas. Remito a quien se interese por estos aspectos a las páginas 47-51 de mi artículo «La guerra santa según el derecho *mālikí*. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medievo hispano», *Studia Historica*, IV (1983), 29-66.

⁴⁰ Sobre esto envío a «El estatuto jurídico de los adalides en el derecho de Cuenca-Teruel», *loc. cit.*, págs. 206-207.

⁴¹ Las penas difieren según los distintos fueros: en el de Cuenca el autor del delito perdía la mano derecha, mientras que en el de las *Cabalgadas* se indican los dos castigos: el mencionado y la pena capital.

exterminio de los miembros de la cabalgada, librada a ella misma sin guía en territorio enemigo⁴².

El adalid, como conductor de cabalgada o algara, podía, sobre la marcha, proponer nuevas acciones, improvisar objetivos, emprender ataques o aconsejar retirada, todo con la aquiescencia de los hombres que formaban la tropa. Y si se trataba de una cabalgada real, señorial o concejil, su opinión era de gran peso a la hora de tomar una decisión de importancia el jefe supremo de la hueste.

Es seguro que los adalides de los concejos fronterizos en el siglo XII tuvieron un poder mayor que en siglos posteriores, pues una vez que las órdenes militares desplazaron desde finales de siglo a las milicias concejiles en las tareas de conquista y repoblación del territorio, los adalides fueron perdiendo mando y prerrogativas, a la par que cambiaban sus funciones y tomaban otras, aunque la principal, esto es, la de guía de tropas por territorio enemigo, siempre se mantuvo.

A partir del siglo XIII, tras la conquista de Andalucía occidental y del reino de Murcia⁴³, la defensa de la frontera adquirió nuevas modalidades: castillos y fortalezas de toda clase fueron jalonando zonas y pasos estratégicos, y para su defensa se establecieron guarniciones permanentes mucho más eficaces y disciplinadas que las anárquicas y variopintas milicias concejiles. No por ello desaparecieron grupos de gentes fronterizas que por su cuenta, bajo la conducción de adalides, se dedicaban al pillaje de las tierras musulmanas de cuando en cuando, con el objeto de procurarse algún ingreso o ganancia. De ahí que frecuentemente los miembros de esas partidas fuesen tenidos por auténticos bandidos. El adalid autónomo (no encuadrado en la hueste real, en mesnadas señoriales o en milicias concejiles) que guiaba almogávares, era ya, como sus compañeros, una especie de bandolero que a veces para sobrevivir debía penetrar, aun en épocas de tregua, en territorio musulmán para procurarse el sustento. Hecho que a menudo suponía, cuando las cosas no se desarrollaban como era de esperar, la muerte o el cautiverio de adalides y almogávares.

La palabra *adalid*, pues, en plena Edad Media, atendiendo a su referente, alude, en su acepción primera, a un profesional que podía acau-

⁴² Esta situación se resume en la plástica composición de Fray Iñigo de Mendoza: «quales andan los guerreros / quando el *adalid* han muerto / sin tino por los oteros». *Cancionero Castellano del siglo XV*, edición de R. Foulché Delbosc, Madrid 1912, t. I, pág. 29 a.

⁴³ Donde muchos adalides habían recibido posesiones en los diversos repartimientos (véase, por ejemplo, J. GONZÁLEZ: *Repartimiento de Sevilla*, Madrid 1951, t. II, págs. 99-100, 104, 122, 248, etc., y J. TORRES FONTES: *Repartimiento de Lorca*, Murcia, 1977, págs. 26-28), cosa que también lograrían los adalides que posteriormente participaron en la conquista de Granada.

dillar a profesionales de la guerra (almogávares) como él mismo, o bien, como *aportellado* o funcionario de un concejo, podía conducir a simples ciudadanos requeridos por *apellido* (para defender el lugar de un ataque repentino) o congregados para realizar una cabalgada, o bien guiar tropas reales o señoriales.

En suma, el adalid podía ser solicitado para guiar o dirigir mesnadas de señores laicos o eclesiásticos, huestes reales, milicias concejiles o pequeños grupos de guerreros fronterizos.

IV. EL ADALID EN LA BAJA EDAD MEDIA

Tomando los datos que nos proporcionan las crónicas bajomedievales, descubrimos ciertas transformaciones que se han ido operando, tanto en las competencias del adalid como en las diferencias existentes en la naturaleza de los que son así llamados.

Empezando por las diferencias, encontramos que ahora, además de haber adalides a caballo, los hay de gente de a pie⁴⁴. Hay adalides que son expertos en cuestiones militares (tales como defender ciudades⁴⁵, mandar ejércitos, etc.), en tanto que otros son sencillamente guías hábiles para una región o comarca localizada⁴⁶. Esta dualidad, que parece haber siempre existido, se hizo más marcada una vez que las ciudades dejaron de llevar el peso de la conquista; el adalid entonces se especializó como asesor de asuntos guerreros del rey⁴⁷ o de un gran

⁴⁴ «E acaesçio así que estando Antón Blanco, *adalid*, con una cuadrilla de peones en el camino que va de Málaga a Ronda, por tomar algún moro que pasase». MOSÉN DIEGO DE VALERA: *Crónica de los Reyes Católicos*, edición de Juan de Mata Carriazo, Madrid 1927, pág. 173. También hallamos en *Hechos del Condestable Don Miquel Lucas de Iranzo* el siguiente texto: «el señor Condestable mandó a Quesada y a otros criados suyos, que serían fasta çiento todos a pié fuesen con el dicho *adalid* Rodrigo el Cabrí». Edición de Juan de Mata Carriazo, Madrid 1940, pág. 460.

⁴⁵ Después de la segunda toma de Zahara «el marqués [de Cádiz] mandó proveer la villa de todo lo necesario, e dexó en ella a su adalid de Arcos, con cincuenta criados suyos». MOSÉN DIEGO DE VALERA: *Memorial de diversas hazañas*, ed. cit., pág. 177.

⁴⁶ M. Lucas de Iranzo y su consejo de adalides propusieron ir al Cenet en tierra de Guadix «después de haber mucho hablado en ello, al fin no se halló ningún *adalid* en la hueste, de muchos que estauan que por allí sopiese guiar ni lleuar la gente». *Hechos del Condestable D. Miguel Lucas de Iranzo*, ed. cit., página 447.

⁴⁷ El rey Alfonso XI reunido en Sevilla con los ricos-hombres y caballeros de la frontera de los reinos de Sevilla, Córdoba y Jaén «enbio por los *adalides* e fablo con ellos e con los mas sabidores dellos sobre la guerra de los moros e ouo su consejo con ellos a qual parte podría yr a tierra de moros do podiese hazer algund servicio a Dios». *Gran Crónica de Alfonso XI*, edición de D. Catalán, Madrid 1977, vol. I, pág. 411.

señor, o descendió a nivel casi de bandolero⁴⁸ (lo que fue el caso de muchos adalides comarcales o de algunos de las ciudades fronterizas de Andalucía).

Es probable incluso que la palabra *adalid* recubra en ciertos contextos otras realidades. En un alarde que realiza en Jaén el condestable Miguel Lucas de Iranzo, en 1463, a los ballesteros de Pegalajar, se les da un lugar preferente en el desfile inmediatamente detrás de los caballeros, «porque son *adalides* y onbres del campo y están más cerca de los moros»⁴⁹. Aquí, *adalides* designaría más bien a una especie de almogávares ballesteros.

Observamos asimismo que menudean durante toda la baja Edad Media los adalides moros conversos. En la rota de la Ajarquía de Málaga, en marzo de 1483, el maestre de Santiago «tenia adalides que habian sido moros», y el marqués de Cádiz «tenia tambien sus adalides tornadizos»⁵⁰. Aun así, todo parece indicar que la mayoría de los adalides del tiempo eran cristianos viejos; si bien ello no fue óbice para que los hubiese también mudéjares o tráfugas, como los había habido en los ejércitos cristianos⁵¹ desde la temprana Edad Media.

Respecto a sus competencias, éstas oscilan entre su primitiva función de guías y rastreadores⁵² y la de asesorar al rey o al señor a quien sirven, formando un consejo de adalides que, a modo de estado mayor, se ocupa de cuestiones de estrategia y logística⁵³.

⁴⁸ Don Alvaro de Luna escribiendo a Juan II las incidencias de la guerra de Granada dice: «E fueron tomados ciertos presioneros; que dizen que son más que los que a mi noticia vinieron, por quanto estos almogávares e *adalides* desde la frontera los lleban hurtados». *Crónica del Halconero*, edición de Juan de Mata Carriazo, Madrid 1946, pág. 97.

⁴⁹ *Hechos del Condestable D. Miguel Lucas de Iranzo*, ed. cit., pág. 141.

⁵⁰ ANDRÉS BERNÁLDEZ: *Historia de los Reyes Católicos*, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, BAE, t. LXX, Madrid 1953, pág. 609.

⁵¹ Ordoño II en su campaña contra Mérida, efectuada en 915, «cruzó el Tajo, por el puente de Alcántara, con guías (*adillā*) de su propia religión o desvergonzados musulmanes tráfugas, entre los que los más hábiles eran dos hombres de Mérida de la tribu de Mašmūda». *Ibn Hayyān, Crónica del Califa 'Abdarrahmān III an-Nāsir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, trad. por María Jesús Viguera y Federico Corriente, Zaragoza 1981, pág. 101 (págs. 120-121 de la edición árabe *Al-Muqtabis V*, efectuada por P. Chalmeta, F. Corriente y M. Subh, Madrid 1979).

⁵² Todavía en el siglo XVI Diego de Mendoza nos habla de algunas de las habilidades que caracterizaban a los adalides: «por el rastro conocen las pisadas de cualquiera fiera o persona, y con tanta presteza, que no se detienen a conjeturar, resolviendo por señales, a juicio de quien las mira livianas, mas al suyo tan ciertas, que cuando han encontrado con lo que buscan, parece maravilla o envahimiento». *Gerra de Granada*, en *Historiadores de sucesos particulares*. BAE, t. XXI, Madrid 1946, pág. 86 a.

⁵³ «Et por esto el Rey ovo su consejo de *Adalides* en qual manera asentarian

Estas competencias permiten a los adalides coordinar operaciones militares, proponer ataques y recomendar retiradas. Muchas veces, sin embargo, tales propuestas o recomendaciones no dimanaban del consejo de adalides, sino de simples adalides fronterizos o comarcales, quienes por su arraigo en aquellos lugares, por sus lazos de amistad a ambos lados de la frontera y por el excelente conocimiento de lo que acontecía en ambas zonas, podían recomendar la toma de una ciudad (tras un concierto previo o no con alguien del lugar), proponer una expedición de pillaje⁵⁴ o sugerir cualquier otra acción de tipo militar, que en caso de llevarse a cabo con éxito (junto con el valor personal demostrado en la expedición, sobre todo si ésta era de cierta envergadura), podía, todavía en esta época, posibilitarles el acceso a la nobleza⁵⁵.

En definitiva, los adalides, como conocedores duchos del terreno, aconsejan al rey o señor, resolviendo problemas logísticos, sobre la ruta a seguir, los ríos a vadear, o acerca del aposentamiento de la hueste; coordinando de ese modo los movimientos del ejército. Por eso, cuando sobrevienen derrotas o reveses, los cronistas frecuentemente los achacan a errores cometidos por ellos. Estas acusaciones en algunos casos suelen ser ciertas⁵⁶; en otros, más bien injustas, ya que muchos de los contratiempos se debían más a las dificultades que

el real desde llegasen á Algecira», *Crónica de Alfonso Onceno*, ed. cit., pág. 342 a.

⁵⁴ «Vino a Garciferandez un *Adalid*, el qual le certifió que tenia concertado como pudiese tomar á Castellar; é Garciferandez con este ardid partió con toda la gente por ir escalar á Castellar». *Crónica de Juan II*, ed. cit., pág. 309 a. En otro texto encontramos: «Donde estando allí el marqués, poco después desto acaesçido, vinieron a él çiertos *adalides*, e le dixerón: que si querían, ellos darían forma como pudiese tomar la ciudad de Alhama sin ningund peligro». Mosén DIEGO DE VALERA, *op. cit.*, pág. 136. Asimismo hallamos: «Informados de algunos *adalides* que podrían façer presas en çiertas aldeas cercanas a la çibdad de Guadix, fueron a aquellas partes, e tomaron algunos ganados e prisioneros». FERNANDO DEL PULGAR: *Crónica de los Reyes Católicos*, edición de Juan de Mata Carriazo, Madrid 1943, vol. II, pág. 391.

⁵⁵ En 1431 el bachiller Fernán González de Ciudadreal escribiendo al «doto varón Juan de Mena» le narra de parte del rey la toma de la villa de Jimena, donde un *adalid* y varios escuderos se destacaron por su iniciativa y valor, hasta tal punto que «suplica el Mariscal al Rey que dé caballería á Juan de Jerez escudero (...) é faga escuderos de honor al *adalid* Juan Viudo»... *Centón Epistolario*, en *Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*. BAE, t. XIII, Madrid 1945, vol. I, pág. 17 a.

⁵⁶ En la *Crónica de Alfonso Onceno* se le echa la culpa de la pérdida de varios hombres a «un *Adalid*, que dician Mosen Tufar, á quien el Rey avia mandado que fuesse esse dia atajar delante, et non lo fizo». *Ed. cit.*, págs. 387-8. Fernando del Pulgar comentando la rota de la Ajarquía señala: «Este desbarato que ovieron los cristianos fué grande, lo qual en lo público pareçio aver sydo por la mala guía de los *adalides*». *Op. cit.*, vol. II, pág. 69.

encerraba el propio cometido del adalid que a su incapacidad o impericia⁵⁷. No olvidemos que los adalides, conductores de cabalgadas y algaras, debían, muchas veces, internarse en territorio enemigo de noche, a fin de que el factor sorpresa permitiese obtener la victoria o la presa a un reducido número de hombres. Lógicamente, estos desplazamientos entrañaban otra dificultad, y es que se debían realizar, además de silenciosamente y a oscuras, por caminos o por sitios poco o nada transitados, a través de ríos y breñales⁵⁸. La responsabilidad que recaía sobre el adalid era enorme, porque de su buen hacer dependía el éxito o el descalabro de unos hombres confiados a su guía. Por eso, las *Partidas* exigían de los adalides: «sabiduría, esfuerzo, buen seso y lealtad».

El cometido del adalid, empero, no se reducía a lo expuesto. En el bajo medievo, como antaño, estaba sometido a otras exigencias, tanto o más importantes, bien que mucho menos aparentes: adentrándose en territorio enemigo, solo o con unos pocos hombres, se informa de las fuerzas que aquél dispone, observa sus movimientos, busca conocer sus puntos débiles y las características del lugar donde se instala, para dar a conocer o aconsejar al jefe del ejército las medidas estratégicas acordes con la naturaleza del lugar⁵⁹.

Algunas veces, gracias a sus informes, pueden coordinarse otras operaciones⁶⁰. En otras ocasiones, para lograr información, no basta la labor de observación o espionaje y debe entonces capturar a gentes que se la puedan dar⁶¹. Este método era doblemente provechoso, por-

⁵⁷ En los *Hechos del Condestable D. Miguel Lucas de Iranzo* se indica que «al pasar del río, los *adalides*, como avía poca luna, erraron el paso; y como la gente era mucha, prouaron a pasar por muchos lugares y perdiéronse unos de otros, y muchos cayeron en el río. Por manera que, de una parte, con gran bojería de llamarse unos a otros, fueron sentidos de los moros. *Ed. cit.*, pág. 91.

⁵⁸ Estos aspectos del oficio del adalid llegaron a hacerse proverbiales. Tristán contestando a Sosia le dice: «Oh simple rascacaballos! Dices que callemos y nombras su nombre de ella. Bueno eres para *adalid* o para regir gente en tierra de moros de noche. *La Celestina*, edición de Bruno Mario Damiani, Madrid 1979, página 246.

⁵⁹ «El voto de algunos otros capitanes e *adalides* que sabían aquella tierra, dezían que si cerco se avía de poner sobre la çibdad de Vélez Málaga, era necesario asentarse en un valle rodeado por la una parte de la mar, e por la otra de asperas montañas». FERNANDO DEL PULGAR, *op. cit.*, vol. II, págs. 260-1.

⁶⁰ «Et estando allí aquella noche, llevo y Joan Martinez Homar su *adalid*, et dixole, que el su Almirante et la su flota, venciera la flota de los Moros». *Crónica de Alfonso Onceno*, ed. cit., pág. 338 b.

⁶¹ En la *Crónica de Alfonso Onceno* el rey ordena «que los *Adalides* et Almagavares entrasen todavía á tierra de Moros, et le traxiesen Moros, sabia de ellos lengua et era apercebido de muchas cosas que los Moros querian facer et facian». *Ed. cit.* pág. 365.

que además de obtener información se procuraba una ganancia suplementaria con la venta del cautivo. Como puede suponerse, este procedimiento se utilizó tanto por los cristianos como por los moros, por unos motivos o por otros, como fuente de ganancia⁶².

En la baja Edad Media se observa que el adalid es requerido para ejercer el oficio de mensajero o enlace, misión ésta que antes competía, además de a los mensajeros y embajadores utilizados en toda época, a otros personajes fronterizos (*enaciados, alfaqueques, exeas*), si bien de forma ocasional. Este servicio le era encomendado, entre otras cosas, por su conocimiento de la lengua de los moros y por el desconocimiento creciente y paralelo que los cristianos iban teniendo de la misma.

Ello daría lugar a que cada día fuesen más solicitados los buenos oficios del adalid para desempeñar esa función.

Hay que convenir, efectivamente, que tal cometido casaba perfectamente con sus aptitudes, como quiera que, amparado por su misión, podía espiar y observar sin levantar sospechas y casi sin correr peligro alguno⁶³.

Con todo, a fines del medievo, empezamos a encontrar en las crónicas adalides que necesitan de intérprete⁶⁴ para poder hablar con los moros.

Este hecho revela:

1. Que el oficio de adalid era ya un cargo militar cada vez más relevante, sin relación apenas con su cometido primario de guía.
2. Que dicho cargo iba siendo acaparado únicamente por cristianos viejos.

⁶² GARCÍA DE SALAZOR hacia el último cuarto del siglo xv escribe: «Este Pedro Gonzalez (...) estando desterrado en la frontera de moros, en la villa de Alcalá, salió de la villa para pasar a otro castillo, e apartose la compañía por un sendero en un monte, e fuesse encima de un çauallo, e un paje en otro, e un ome de pie con el, e falló en el montesillo siete caualleros moros, *adalides*, que yasian por tomar cristianos». *Las Bienandanzas e Fortunas*, edición de Angel Rodríguez Herrero, Bilbao 1967, vol. IV, pág. 404.

⁶³ El infante Don Pedro envió mensajeros al castillo de un moro para pedir su sometimiento. «E los mensajeros que fueron alla eran Pero Joan de Berrio e Rramos de Xerez *adalides*. E como quier que esto le enbiaua a dezir, mas enbiara el a estos mensajeros por rrazon que parasen mientras al castillo por cual lugar se podia mejor combatir». *Gran Crónica de Alfonso XI*, ed. cit., vol. I, página 313.

⁶⁴ En 1485 «tomada e derribada la villa de Benamaquís, enbió el Rey a uno de los *adalides* que venían en su hueste, que se llamaba Gonçalo Ariás, e un intérprete de arávigo, a facer saber a los de la villa de Coyn la justíçia que se avía fecho en los moradores de Benamaquis». FERNANDO DEL PULGAR, *op. cit.*, vol II, pág. 154.

3. Que las diferencias sociales entre estos adalides y aquellos otros de las comarcas fronterizas (que sí hablaban el árabe) se habían acrecentado enormemente.

En el siglo xv hay confusión de oficios militares antiguos, motivada tanto por las innovaciones tecnológicas (uso generalizado de artillería, de nuevas técnicas de combate, de construcción, de sitio, etc.) como por el carácter moderno que iba adquiriendo la guerra.

El adalid ya no conduce necesariamente almogávares; éstos, por el contrario, parecen tener sus propios jefes. Nunca se menciona claramente en las crónicas de la época que estén mandados por un adalid, como debería ser la norma de acuerdo con las *Partidas*. Hay adalides que van a pie y no a caballo; existen adalides escaladores⁶⁵ —esto no quiere decir que los adalides no escalaran murallas, cosa que hicieron en todo tiempo, la confusión radica en que el escalador durante el medievo fue un oficio específico diferente al de adalid⁶⁶, oficios ambos que ahora se confunden— aparece en los textos el binomio léxico «guías (e) adalides»⁶⁷, es decir, guía es una cosa y adalid es otra, o mejor dicho, la palabra *guía* recubre una categoría distinta a la de *adalid*. Esto es más que una simple distribución sinonímica, pues ofrece una diferenciación semántica socio-funcional, que antes no se registra en las crónicas. En consecuencia, es evidente que el término *adalid* no recubre la misma realidad en este período que en época anterior.

Y estas diferencias de significado se acrecientan aún más parándose a considerar un aspecto poco conocido relacionado con los adalides. En efecto, a fines de la Edad Media, los adalides pueden desempeñar en ocasiones una función insólita —que anteriormente, poco se menciona en los textos— ejerciendo el oficio de présagos, pronostican o anuncian, mediante diversas señales o indicios, sucesos favorables o adversos.

Prueba de ello nos la ofrece la *Crónica de Pedro I*⁶⁸, al informarnos

⁶⁵ Cf. FERNANDO DEL PULGAR, *op. cit.*, vol. II, pág. 5.

⁶⁶ «Que eran *adalides* Gonzalo García, é Sancho de Quesada, é Roy Díaz el moro que se había tornado a nuestra santa ley; é cabeza de los escaladores Juan Enriquez». Bachiller FERNÁN GÓMEZ DE CIBDADREAL, *Centón*, ed. cit., pág. 21 a.

⁶⁷ Expresión que hallamos en la *Crónica de D. Alvaro de Luna*: «E despues que el Condestable ovo allí recogido su gente, avidas sus guias, *adalides* e otros hombres, que sabian del campo e de aquella tierra, movió su hueste». Edición de Juan de Mata Carriazo, Madrid 1940, pág. 123. Mosén DIEGO DE VALERA escribe: «acordaron que pues don Alonso de Aguilar era mas vecino e sabía mejor aquella tierra que otro, e con guias que toviere e con los *adalides* llevase el avanguardia». *Op. cit.*, pág. 143.

⁶⁸ En el año 1362, en una batalla acaecida entre moros y castellanos al lado

de algo que, de haber sido noticia aislada y única hubiérase podido achacar a simples supersticiones antiguas arraigadas entre la población de un cierto lugar; pero el caso es que en la Crónica que Lorenzo Valla redactó en latín (en la más pura tradición humanística), por encargo de Alfonso V el Magnánimo, acerca del rey de Aragón, Fernando I de Antequera, se asegura que el oficio de los adalides era tener noticia y ciencia de considerar y adivinar por el vuelo de las aves, por las palabras que oían, por el encuentro de las fieras y por otros muchos indicios, el bien o el mal que había de suceder⁶⁹. De ello se deduce que el ejercicio de adalid traía emparejado el cometido de interpretar indicios y señales con el objeto de estar seguros del éxito de una operación si éstos eran favorables, o bien la renuncia a ella, si tales señales se mostraban contrarias⁷⁰.

Este fenómeno, en el contexto del medievo, no tiene nada de extraordinario —supuesto que en ese tiempo siempre existieron gentes que pidieron a adivinos y astrólogos pronósticos con el objeto o la pretensión de conocer por adelantado el resultado de algún negocio de capital importancia—, pero resulta extraño comprender, desde una perspectiva cristiana y castellana, que incumba al adalid este género

de Guadix éstos fueron vencidos al decir del Canciller Ayala, «lo uno que estaban muy quexados del Rey por quanto les tomara todos los presos que ovieron en la pelea de Linuesa (...) otrosi por quanto algunos *Adalides* les dixeron un dia antes, que non avia buenas señales para entrar en aquella cavalgada do iban: ca en aquella tierra las gentes de guerra guianse mucho por tales señales, maguer es grand pecado». *Crónica de Pedro I en Crónicas de los Reyes de Castilla*, BAE, t. LXVI, Madrid 1953, vol. I, pág. 515 a.

⁶⁹ «Adelittos Almoganemosque, ita hos appellat ea Hispanie pars, ubi hec scientia, si ita appellanda est, viget: quorum alteri sunt duces, ac velut magistri, alteri comites ac discipuli. Horum ars ac peritia est, ex volatu avium, ex voce, ex ferarum occurso, aliarumque rerum plurimarum ariolari, quid boni malique fit eventurum». LAURENTIUS VALLA: *Historiarum Ferdinandi Regis Aragoniae*, en «Textos medievales», 41, Valencia 1970 (reimpresión facsímil de la edición de París, 1521), lib. I, pág. 58.

⁷⁰ Pero Marín en sus *Miráculos romanizados*, redactados a fines del siglo XIII, nos cuenta cómo el adalid Blanco trató de disuadir a don Nuño de Ecija que no emprendiese la batalla campal en un determinado momento, ya que los signos se mostraban contrarios. El texto dice así: «Don Nunno, non comencedes las lit tan mannana, atendet fata el medio dia, e seredes bien apresto, e todos quantos son con vusco; que no fincará Moro, que todos non mueran. Et si non atendedes fasta medio dia, morredes vos, e quantos aqui son». Desoyendo el consejo don Nuño se preparó para la batalla y el adalid vuelve a insistir diciendo: «Don Nunno, atendet fasta Tercia, e seredes bien apresto. Dixol, non lo faré. En esto veno una Aguila de mano diestra antellos, e passó a la siniestra; despues passó de la siniestra a la diestra, e veno aderedor, e pososse en somo de las menas. Comenzaron la lit, e murieron todos los Peones...». SEBASTIÁN DE VERGARA: *Vida y Milagros de el Thaumaturgo Español Moyses Segundo, Redemptor de Cautivos, Abogado de los Felices Partos Sto. Domingo Manso...*, Madrid 1736, págs. 176-177.

de cosas, tan alejado, a simple vista, de sus funciones primogénias. No obstante, si traemos a colación lo anteriormente dicho acerca de la etimología de la palabra *adalid*, veremos que ésta nos ofrece una explicación plausible:

Sabemos que *dalil* en árabe viene de *dalla*, que significa además de «guiar», presagiar»; de la misma raíz verbal sale *dalāla*: «presagio, pronóstico, augurio»⁷¹. Así, el significado de *dalil*: «guía, conductor, jefe» y también «indicio», «signo (con la ayuda del cual se muestra o prueba algo)», está penetrado por el significado general de la raíz e íntimamente relacionado con las demás palabras que pertenecen al mismo entramado morfológico y, por supuesto, con sus contenidos. De ahí que *dalil* pueda remitir de forma simultánea al «guía que mediante indicios o señales diversas puede hacer presagios».

Es más que probable que al introducirse el término arábigo en el idioma castellano guardase esta acepción y que, manteniéndose soterrada, se perpetuase hasta época tardía, aflorando en los textos bajo-medievales.

Si a esto le añadimos las costumbres vigentes entre los guerreros⁷² y las gentes del medievo, se hace menos insólito este cometido desempeñado por el *adalid* que parece haber sido inherente a su oficio.

Todavía en el texto de la *Celestina* hallamos al *adalid* y los presagios relacionados cuando ésta, dirigiéndose a Sempronio, exclama: «¡Para *adalid* eres bueno cargado de agüeros y de recelo!»⁷³. (Si bien aquí la palabra pudiera tener en este contexto igualmente el sentido contrario.)

V. EL ADALID EN LA EDAD MODERNA

La importancia del *adalid* y sus días de esplendor habían sido en pleno medievo, después, ya en la modernidad, con la conquista del reino de Granada el oficio de *adalid* fue adquiriendo otras funciones o, dicho de otro modo, la palabra *adalid* recubrió realidades muy diferentes. De tal manera, esto fue así, que encontramos una variedad de *adalid* que se ocupa de los pleitos y negocios de un determinado lugar⁷⁴, función ésta que, como el nombre del funcionario que la realiza, es sin duda reminiscencia de la organización musulmana anterior a la conquista del reino, que los cristianos adoptaron y mantuvieron por un corto espacio de tiempo.

⁷¹ R. Dozy: *Supplément*, ed. cit., t. I, págs. 454-456.

⁷² Véase una muestra de ello en el *Poema de Mio Cid*, versos 11-15.

⁷³ *Ed. cit.*, pág. 106.

⁷⁴ Por un documento de 1495 nos enteramos de las funciones de un *adalid*

Pero el verdadero adalid, el guía, conductor, aposentador de ejércitos, no desapareció, se perpetuaría aún durante siglos⁷⁵ en las posesiones españolas en tierras africanas. Así lo prueba la carta de Fernán Pérez del Pulgar, escrita el 6 de abril de 1509 (a don Pedro Navarro, recomendándole —cuando éste preparaba la expedición que habría de llevar el dominio español a una serie de plazas costeras africanas entre las que se encontraban Bujiá y Trípoli (tomadas en 1510)— que reclutase un buen número de avezados adalides⁷⁶. También da fe de ello Juan de la Cueva en 1543 al utilizar la palabra *adalid* en su primitiva acepción⁷⁷. Baltasar de Morales, en 1593, también la emplea, presumiblemente teniendo el mismo sentido; por más que el sujeto de ese modo aludido sea un arquero o ballestero⁷⁸. Diego Suárez, en fin, soldado en Orán por las mismas fechas, repetidamente nos habla de los adalides, de sus funciones y competencias en su narración, en la que es fácil darse cuenta que ese oficio era en esos lugares desempeñado únicamente por cristianos⁷⁹.

La palabra adalid se recogería en el *Diccionario de Autoridades* en 1726, significando: «Guía, conductor y Capitán de la gente de guerra veterana o colecticia (...). Es voz de poco uso en castellano, aun-

del lugar de Cortes ejercidas por Juan de Lara, jurado de la ciudad de Ronda. «Nos fue fecha relación que los moros de la dicha Cortes vos dan cada año cierto pan por *adalid* de la dicha Cortes, segund que lo daban e acostumbraban dar a los otros *adalides* moros, e que por esta cabsa diz que fasta aqui los aveys ayudado en sus pleitos e negoçios...». Apud. M. A. LADERO QUESADA: *Los Mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid 1969, pág. 68.

⁷⁵ En este artículo se desatienden, por supuesto, las acepciones en las que el término *adalid* fue utilizado en tierras americanas o las empleadas en época contemporánea, por no venir a cuento ni añadir nada a nuestro propósito.

⁷⁶ En efecto, Fernán Pérez en su carta ruega al general-almirante «que se ficiere nómina de la gente que en buena hora han de pasar en Africa, no se olvide de mandar buscar y poner en ella los más *adalides* y hombres del campo que se pudieren haber, en especial aquellos que siguieron la guerra pasada deste reino de Granada», *CODOIN*, XXV (1854), págs 447-448.

⁷⁷ «El conde respondió: echemos primero estos moros que parescen en este cerro con aquella bandera, y a la otra parte del nos alojaremos, porque me dicen los *adalides* que de esa otra banda del cerro hay buen recaudo de agua y leña». *Relación de la Guerra del reino de Tremecén*, en *Guerras de los españoles en Africa*, Madrid 1881, pág. 58.

⁷⁸ «Espinell, un *adalid*, derribó e hirió 33, con otros tantos jaras que tenía en su aljava». *Diálogo de las guerras de Orán*, en *Guerras de los españoles en Africa*, Madrid 1881, pág. 293.

⁷⁹ «Empero si es prudente el caudillo, no se mueve con cualquier viento de cobdicia y parecer de moro espía (...) envía con el moro a los *cristianos adalides* con sus compañeros de campaña, para que vean y se enteren de la verdad, y vean el camino que han de llevar, y donde se ha de tener la celada, si están lexos los moros, y si hay otros en el camino de paz o de guerra». *Historia del Maestre último que fue de Montesa*, edición de F. Guillén Robles, Madrid 1889, pág. 67.

que los poetas suelen usar de ella alguna vez⁸⁰. En Ceuta, hasta algunos años después de estar sitiada, se mantuvo el empleo de *Adalid*, que era el Cabo y guía de la gente de acaballo armada con lanza y adarga». Curiosamente, es esta última descripción del adalid la que, en los siglos últimos, se aproxima más a lo que debió ser la función y atuendo del antiguo adalid medieval, que desde finales del siglo XIII montó por lo regular a la jineta, armado de lanza, adarga y espada. Con todo, se omite en dicha definición la mención de armas de fuego que indudablemente desde el siglo XVI también utilizó⁸¹.

⁸⁰ A causa del ennoblecimiento semántico de la palabra, ennoblecimiento que ha perdurado hasta hoy.

⁸¹ Efectivamente, en la *Recopilación de las heroicas hazañas y famosas hechas del Excelentísimo Duque de Maqueda, virrey de Orán*, fechadas en 1619, leemos: «luego desembarcó el Cabo Arias con solo quinze Ginetes en cavallos ligeros, con lanças, adargas y pistolas». Apud IGNACIO BAUER LANDAUER: *Papeles de mi archivo. Relaciones de Africa*, Madrid 1922, t. II, pág. 230.

ARQUEOLOGIA JUDIA EN CATALUÑA

DAVID ROMANO

Universidad de Barcelona

INDICE:

0. Objetivo de esta comunicación.
1. El marco geográfico.
2. Periodización.
3. Restos documentales y restos no materiales.
4. Los núcleos judíos y su organización.
5. Los edificios.
 - 5.1. Sinagogas, fundaciones pías y locales de abastecimiento.
 - 5.2. Los baños y las *miqwaot*.
6. Cementerios.
7. Restos escultóricos y de artes menores.
8. Lápidas.
9. Representaciones de judíos.
10. Balance y sugerencia.

0. OBJETIVO DE ESTA COMUNICACIÓN

Con propósitos muy modestos, quisiera intentar hacer una sucinta descripción de los restos arqueológicos judíos que se han conservado hasta hoy en Cataluña, con la intención de plantear una posible temática de estudio, de un estudio para el que será necesaria sobre todo la aportación de los estudiosos locales.

1. EL MARCO GEOGRÁFICO

La Cataluña medieval era uno de los tres o cuatro (según los momentos) estados que formaban la Corona de Aragón. Se la denominaba Cataluña, y así, por ejemplo, hay Cortes de Cataluña, pero el señor, que era rey de Aragón y de Valencia y casi siempre también de Mallorca, llevaba la intitulación de conde de Barcelona (simplificación de una larga enumeración de títulos condales y otros de menor rango jurídico).

2. PERIODIZACIÓN

En esa Cataluña vivían dos minorías religiosas marginadas: judíos y musulmanes. En lo que a los judíos catalanes se refiere, pese a quedar tantos puntos oscuros en su historia, pueden delimitarse (con todos los riesgos que trae consigo una simplificación ¿pedagógica?), cuatro etapas o períodos. Con una rápida caracterización, esos períodos serían los siguientes: 1.º Desde el año 852 al 1213, con noticias escasas y aisladas que no ofrecen suficiente cohesión; 2.º 1213-1284, época de máxima importancia sociopolítica de la minoría judía, como lo demuestra la actividad de numerosos administradores y financieros judíos al servicio de los soberanos; 3.º 1284-1391, época en que los judíos pasan a ser tan sólo fuente económica de los señores, hasta el pogrom de 1391, con el que se inicia el 4.º período: 1391-1492, caracterizado por la disminución demográfica y económica de los judíos y por la aparición del problema de los conversos.

3. RESTOS DOCUMENTALES Y RESTOS NO MATERIALES

Estos períodos no tienen, al menos por ahora, una significación especial desde el punto de vista arqueológico, puesto que muchos restos no han sido datados y difícilmente lo llegarán a ser.

Pero «restos» es un término ambiguo, pues bajo tal denominación podrían incluirse restos documentales, restos arqueológicos y restos no materiales.

Restos documentales: se conservan unos cuantos, no muchos, textos en hebreo o con firmas o breves resúmenes en hebreo, que casi siempre pueden fecharse. Restos no materiales: forzoso es reconocer que no queda prácticamente nada en concreto, aunque la historia decimonónica haya hablado de huellas de costumbres judías, así como de apellidos típicamente judíos (eso en un territorio en que dominaba el sistema patronímico)... y la tradición acientífica actual sigue hablando de ello.

Nada, pues, de restos judíos no materiales. Algunos restos documentales en hebreo, entre ellos la firma autógrafa del celeberrimo R. Shelomó ben Adret (Rashbá), de Barcelona.

De los restos arqueológicos hablaré luego con algún detalle. Pero antes me parece imprescindible referirme a los documentos cristianos y en cristiano (latín y catalán), que son los verdaderos auxiliares de la arqueología judía.

4. LOS NÚCLEOS JUDÍOS Y SU ORGANIZACIÓN

Estos documentos, a las veces con la ayuda de las *teshubot* (*Responso*), nos permiten conocer la distribución de los judíos en: aljamas («aljama judeorum Barchinone»); núcleos que no llegan a ser aljama («judeos Minorise») y judíos aislados («judeus Granollariorum»), con un total demográfico que según el único cálculo realizado (Riera), ascendería a 10 000 ó 12 000 personas en la segunda mitad del siglo XIV. Esos mismos documentos nos explican la organización de las aljamas, con su distribución de funciones (en Barcelona: secretarios, consejo de 30, clavarios, es decir, tesoreros, tasadores, recaudadores, vedores de cuentas, amén de jueces y notarios). Los judíos pertenecían a la aljama, pero vivían en juderías (llamadas *Call* en toda Cataluña, excepto en Lérida, donde era denominada *cuyrassa*, *coyraça*). En algunas ciudades (Barcelona, Cervera, etc.) había dos calls, pero jurídicamente constituían una sola aljama.

5. LOS EDIFICIOS DOCUMENTADOS

Desde la perspectiva arqueológica interesan directamente —no es ésta la ocasión de profundizar en el tema— documentos acerca de edificios que había en los *calls*, aunque no estoy seguro, es más, tengo muchas dudas de que fuesen «edificios» (exentos o no), quiero decir, que mi impresión es que muy a menudo se trata de un fragmento, de un rellano o de un ala o local de un edificio. Luego veremos que no han sobrevivido restos arqueológicos de tales edificios, lo que sí ocurre alguna vez en la Corona de Castilla.

Edificios o locales documentados son la sinagoga, el matadero y/o la carnicería, la pescadería, el horno para cocer panes ázimos de Pascua, algún *heqdash* (Barcelona) y los baños, cuando eran exclusivamente judíos. Y fuera ya de la ciudad, el cementerio. ¿Qué nos queda de todo esto, es decir, cuáles son los restos arqueológicos?

Queda mucho, casi todo, por hacer para delimitar con alguna precisión lo que era o pudo ser la judería de cada localidad catalana (pese al bien intencionado intento de Atienza). La urbanística de

entonces y de ahora no ha sido demasiado respetuosa. Veamos más de cerca los restos arquitectónicos.

5.1. Sinagogas, fundaciones pías y locales de abastecimiento

En cuanto a las sinagogas (documentalmente llamadas «schola judaica», y a veces «oratorium»), hoy en día no queda en Cataluña ni siquiera un posible resto identificable como tal —el caso de Vilajuiga casi ni merecería ser nombrado—, a pesar de que ha substituido la inscripción dedicatoria de (posiblemente) la de Gerona. Del *heqdesh* (fundación pía) de Barcelona sólo nos ha llegado una inscripción (conservada junto con una pintoresca traducción castellana moderna).

Tampoco quedan, aunque haya quien lo afirme, restos ni de matadero («macellum») para la *shejitá* ni de carnicería (para la venta de carne *kasher*, claro) ni de pescaderías ni de hornos.

5.2. Los baños y las mikwaot

Otra cosa es, pese a incertidumbres, la cuestión de los baños. Con frecuencia no había baño especial para judíos, sino que en los baños, digamos, generales la utilización estaba regulada jurídicamente: había días especiales para que los usasen judíos y judías (Tortosa). Por otra parte, en Barcelona quedan vestigios de unos *posibles* baños judíos, y a ello debiera añadirse la probabilidad de que los llamados «baños árabes» (por ejemplo, Gerona), en realidad fueran baños judíos, aunque esté por demostrar. Más compleja o difícil es la cuestión de subsistencia de un *miqwé*, es decir, un baño ritual para mujeres judías: conozco una prueba documental de ello (Lérida) y se ha hablado y se sigue hablando (¿demasiado?) del *miqwe* de Besalú, un monumento que parece ajustarse a las características rituales, pero que no ofrece ninguna prueba externa y objetiva (como sería una inscripción) de que se trata realmente de un edificio judío.

6. CEMENTERIOS

En cuanto a los cementerios («fossar», «fossario») judíos, documentalmente nos consta que a veces hubo dos en una misma ciudad (Barcelona, Cervera, Lérida, después de la peste negra), pero, en realidad, sólo se guardan restos —volveré sobre ellos— procedentes de dos cementerios: el de Lérida y el de Barcelona. He demostrado en otro lugar que el de Lérida, erróneamente clasificado como necrópolis ibérica, era judío, mientras que el de Barcelona fue objeto de una excavación (Durán-Millás), no completa a causa de discusiones entre hombres. Características común de esos dos cementerios es la presencia de sepulturas antropomorfas (de forma variada), al igual que en otra

tierra de la Corona de Aragón y en la Corona de Castilla. Una observación importante: a partir de los restos humanos del cementerio judío de Barcelona conservados en la Universidad de Barcelona ha sido demostrado (Antonio y María Prevosti), que antropológicamente los judíos no se diferenciaban de la población cristiana. Y un deseo: que se complete —¡sabemos dónde está y científicamente es posible hacerlo!— la excavación barcelonesa.

7. RESTOS ESCULTÓRICOS Y DE ARTES MENORES

Si pasamos ahora a restos escultóricos, pictóricos u ornamentales, la cosecha tampoco es excesiva. Una cuestión previa es deshacer un error frecuentísimo: creer que lo que hoy se llama *maguén David* (escudo de David), la estrella de seis puntas era ya entonces un símbolo judío. Totalmente falso: ya en documentos de los siglos X y XI hay muchos sacerdotes (cristianos, claro) que firman con este «signo», adorno que aparece asimismo en el rosetón de alguna iglesia catalana (Lérida) y no catalana (Valencia) y que es conocido con el nombre medieval de «salomó»; pero esto no excluye que ocasionalmente también fuera usado por judíos.

En cuanto a artes menores, es preciso destacar en primer lugar los anillos de oro con inscripción hebrea (Barcelona, Lérida, este último de magnífica factura), así como uno de plata, con leyenda en árabe, y otros sin leyenda, pero con piedra engastada (Barcelona). También proceden del cementerio judío de Barcelona varios pendientes de plata anepigráficos. A esas joyas cabe añadir los sellos para marcar panes ázimos (hallados en Esplugas de Francolí y en Tarragona, pero que nada asegura que fueran de allí), así como el sello de cobre de R. Moshé ben Nahmán, si realmente fue grabado en Cataluña.

En otro orden de cosas, el cementerio de Barcelona nos ha legado muestras de tejido, galones de oro con tres modelos de trenzado, casi todos procedentes de sepulcros de mujeres.

Las lápidas hipanojudías, incluyendo pues las catalanas, fueron debidamente recopiladas y descritas (Cantera-Millas), aunque luego se ha encontrado alguna más. El número es relativamente elevado: más de 50 en Barcelona, de 25 en Gerona, una docena en el resto de Cataluña, entre ellas la famosa trilingüe de Tortosa (si realmente es judía). Me refiero a las lápidas sepulcrales, a las que ha de añadirse alguna más de carácter monumental, así como los sellos, pendientes, etcétera. Falta hacer un estudio artístico de ellas, si cabe.

8. LÁPIDAS

Las lápidas hispanojudías, incluyendo, pues, las catalanas, fueron debidamente recopiladas y descritas (CANTERA-MILLÁS), aunque luego se ha encontrado alguna más. El número es relativamente elevado: más de 50 en Barcelona, de 25 en Gerona, una docena en el resto de Cataluña, entre ellas la famosa trilingüe de Tortosa (si realmente es judía). Me refiero a las lápidas sepulcrales, a las que ha de añadirse alguna más de carácter monumental, así como los sellos, pendientes, etcétera. Falta hacer un estudio artístico de ellas, si cabe.

9. REPRESENTACIONES DE JUDÍOS

Una última indicación: Convendría tener presente las representaciones gráficas de judíos y judías que aparecen en capiteles, retablos, pinturas, miniaturas y dibujos (a la de veces caricaturescos) y que quieren representar auténticos o supuestos personajes judíos coetáneos (catedral de Tarragona, pinturas de los Serra, capitel de la catedral de Barcelona, «Llibre verb» de Barcelona, protocolo notarial de Manresa y otro procedente de Cardona). Además, cabría observar en esas mismas representaciones los vestidos de los rabinos de la época de Jesús, que visten según las leyes suntuarias de la Edad Media.

10. BALANCE Y SUGERENCIA

He aquí un balance esquemático de lo que hay y de lo que habría que hacer en cuanto a la arqueología judía en Cataluña, con la posibilidad de que también sea aplicable a otras tierras peninsulares.

FORMULAS DE DICCIÓN Y PROCEDIMIENTOS DE CIERRE EN LA SECCION FINAL DEL POEMA «MUWASHSHAH»

TOVA ROSEN-MOKED

Universidad de Tel-Aviv y Universidad de Pirnceton

En las últimas cuatro décadas, los especialistas de la poesía *muwashshah* se han concentrado principalmente en la prosodia del género y en los finales romances de los poemas, o sea, en las *jarchas*. Como se considera que las *jarchas* son la primera evidencia de literatura y lenguaje romances, la atención se ha enfocado en las posibles relaciones entre las *jarchas* y otras literaturas populares romances, y en sus aspectos filológicos. El poema *muwashshah*, tanto en árabe como en hebreo, su estructura temática y su composición poética han atraído menos atención.

Espero con este trabajo contribuir a una mejor comprensión del poema *muwashshah* como composición literaria. El proyecto se concentrará en la sección final del poema *muwashshah*. Es mi intención demostrar lo siguiente: a), que la sección final del *muwashshah* es una parte autónoma de la composición y que sus fronteras son fácilmente reconocibles; b), que en dicha sección se utilizan fórmulas de dicción determinadas por sus funciones transitorias; c), que sus propiedades contribuyen a crear en el lector ciertas expectativas de cierre hacia el final del poema; d), que el contenido de un número significativo de secciones finales apoya la hipótesis que la *jarcha* pertenece a un género de poesía femenina.

¿Cuál es la función de la sección final dentro del marco del poema? Para contestar esta pregunta debemos referirnos a la composición temática del *muwashshah* en su totalidad. En términos generales, la es-

estructura temática del *muwashshah* es paratáctica, o sea, que carece de todo principio de progresión a lo largo del poema. Estos principios de progresión pueden ser de carácter lógico, cronológico, psicológico, etcétera. Ante la ausencia de estos principios en el poema no existe la necesidad intrínseca de un final o una conclusión o un punto culminante. Este problema de cierre es resuelto de modo artificial y arbitrario en el *muwashshah* por la convención literaria que establece la extensión óptima del poema, de cuatro a seis estrofas. Las expectativas de cierre del lector se manifiestan primeramente por su familiarización con el género. La sección final funciona como la *coda*, la última parte en una pieza musical. La *coda* debe distinguirse claramente y desconectarse del resto de la composición. Las expectativas de cierre del oyente son intensificadas por la introducción de nuevos temas en la *coda*. La sección final y la *coda* musical se asemejan en el modo en que preparan al lector u oyente para el cierre. No sólo se utilizan palabras relacionadas con un final: salida, muerte, noche, viaje, etcétera, sugiriendo semánticamente una terminación, sino que también se introducen cambios, desviaciones y nuevos elementos en esta sección: aparecen nuevos personajes y hablantes, el estilo poético (casi clásico) cambia a un estilo narrativo, simple, carente de imágenes. Estos cambios, y otros que se mencionarán más tarde, funcionan junto con una fórmula de dicción fija, y sirven como marcadores de cambios y transiciones. Juntos alertan al lector de la terminación del poema.

En el siglo XIII, Ibn Sana al Mulk, maestro y teórico oriental del *muwashshah*, comentando sobre los versos que anteceden la *jarcha*, indica su carácter transitorio y el que su contenido sea determinado, retroactivamente, por la necesidad de establecer un contexto para la *jarcha*. Su descripción del contenido de estos versos incluye una serie de expresiones formulaicas obligatorias: la mención del hablante de la *jarcha*, el uso de un verbo que especifique el tipo de discurso del hablante y el uso del discurso directo en la recitación de la *jarcha*.

Ibn Sana acierta al reconocer el carácter formulaico de la sección final. Sin embargo, no presenta todas las fórmulas, proyecto que espero realizar en este trabajo. Otra deficiencia en las observaciones de Ibn Sana radica en que no estudia la sección final del *muwashshah* como sección autónoma de la composición poética, como parte distinta, separada, no sólo de la *jarcha* que le sigue (Ibn Sana alude a un «salto» entre el verso que antecede la *jarcha* y el primer verso de la *jarcha*), sino también del cuerpo del poema.

¿Cuáles son entonces las fronteras de la última sección? ¿Dónde comienza exactamente esta sección? Si no se reconoce por su construcción prosódica (en ciertos casos es incompatible con la última

estrofa; puede ser más larga o más corta que ésta). ¿Cuáles son los elementos que la determinan?

En principio, la última sección comienza cuando los elementos temáticos son determinados por la *jarcha*, o sea, del final al comienzo. En un número significativo de poemas hebreos, este punto decisivo se reconoce por el uso de una fórmula referencial de tiempo. La fórmula es: *yōm...* / *yōm 'ašer...* / *yōm bō...* («El día que...»). Veamos algunos ejemplos del uso de la fórmula:

1. «*El día en que el amante tocó a la puerta de la doncella...*» (Ibn Zaddik).
2. «*El día de la salida corrí tras el amado*» (Yehuda Halevi).
3. «*El día en que le dijeron: 'tu amado está enfermo', ella gimió amargamente*» (Yehuda Halevi).
4. «*El día en que mis manos pastorearon en su jardín*» (Yehuda Halevi).

Otras variaciones de esta fórmula son: «La noche en que...», «El momento en que...».

En todos estos ejemplos, la parte anterior a la sección final es enfatizada por la referencia temporal. Además, en todos estos casos la sección final relata un cuento en el cual la *jarcha* es el punto culminante. El cuento toma lugar en un día o una noche. El uso de la referencia temporal indica un punto culminante en el concepto de tiempo en el poema.

En la parte principal del *muwashshah*, la situación descrita es supratemporal: el amado en poemas de amor y el alabado en poemas laudatorios no son afectados por el tiempo; se encuentran sobre las limitaciones impuestas por tiempo y destino. Esta situación supratemporal en el cuerpo principal del poema cambia en la sección final a una situación concreta, limitada en el tiempo y ocasionalmente también en el espacio.

Nuevos personajes y hablantes se presentan en esta sección final. Este fenómeno es especialmente visible en poemas laudatorios que comienzan y concluyen con el tema de amor erótico. La alabanza en la cual participan el emisor y el receptor, ambos masculinos, cambia a una escena de amor en la cual el personaje central es una mujer, la cual recitará la *jarcha*.

La transición puede ocurrir también por medio de un cambio brusco en la actitud del hablante. La relación cordial entre el alabador y el alabado cambia a una relación erótica entre dos hombres —el amante y el amado—, de los cuales uno será el recitador de la *jarcha*.

Estos cambios ocurren en un espacio de dos o tres versos y se formulan por medio de mecanismos específicos de transición.

Una declinación de la raíz hebrea *pdh* (pagar un rescate, redimir) se utiliza para marcar el cambio de la parte principal del poema a la sección final. Por ejemplo: 'efdeh; 'ehyeh lō fedūt; nafši fedūt.

El hablante afirma su deseo de dar su alma por el alabado y por su amada. Esta fórmula permite el cambio de tema —de alabanza a amor—, como también el cambio de hablante —de hombre a mujer.

Otra característica de la sección final es la referencia a la lengua y nacionalidad de quien recita la *jarcha*. El uso de estas fórmulas puede ser percibido como excusa para el cambio de un lenguaje literario al vernáculo de las *jarchas*, ya sea árabe o mozárabe. Los siguientes ejemplos ilustran este cambio: «ka-šbiyah tešōrer 'aramit», «wa-'aš'aq bi-lšōn 'Edōm». Ambos de Yehuda Halevi.

Las lenguas arriba mencionadas, aramaico y edomita, son utilizadas como códigos para el español. Estas referencias son, en efecto, seguidas por *jarchas* en español. Similarmente referencias a la lengua árabe y a los árabes) «lešōn 'arabīm», «lešōn benē qedmah», son seguidas por *jarchas* en árabe. Igualmente, la mención de la nacionalidad del hablante «bat 'Edōm»; «benōt midyan», «benot ma'arab»; «bat 'arab» y «benē 'arab» funciona de modo introductorio para el lenguaje que se usará en la *jarcha*.

Las referencias a lenguajes y nacionalidades revelan indirectamente cierta información sobre el ambiente socio-histórico en Andalucía en los siglos XI y XII. Inferimos entonces que aunque cada comunidad tenía su cultura alta oficial, también compartía una cultura popular: usaba en su lengua coloquial palabras de otros vernáculos y cantaba canciones de otros grupos étnicos. Este fenómeno se aplica especialmente al grupo femenino —árabe, judío y cristiano—, que gozaba de más contacto diario en su vecindad inmediata. La cultura masculina, por su parte, estaba mucho más institucionalizada, y como nota García-Gómez, se daban la espalda.

A pesar de que la sección final no es una composición como la *jarcha*, sino más bien una elaboración literaria de ésta, encontramos en ella referencias al contexto socio-cultural, en el cual el poema *muwashshah* se originó y floreció.

Otra fórmula notable en la sección final de poemas hebreos es la repetición de *términos descriptivos del género* referentes a la *jarcha*. La encontramos en los siguientes ejemplos: «na'arah yafah... šōrrah šir ya'alah», «'eš'aqah... šir 'alamōt».

«Una joven hermosa... cantó una canción de gacela». «Gritaré... una canción de doncellas».

Ambos términos —«šīr ya'alah» (canción de gacela) y «šīr 'alamōt» (canción de doncellas)— remiten a un género de poesía femenina.

En el primer ejemplo, la joven hermosa no expresa su desesperación en sus propias palabras, sino citando una canción popular perteneciente a un repertorio femenino. Aún más dramático es el segundo ejemplo «'ed'aqah šīr 'alamōt», en el cual el hablante culmina dirigiéndose a su amado, susurrando a su oído la canción de una doncella. Nótese que el poeta sacrifica la consistencia temática para sugerir explícitamente el cambio al género femenino.

Otras expresiones descriptivas de género que aparecen en la sección final refiriéndose a la *jarcha* son: «šīr'ahabah, šīr yedīdōt, šīr 'agabīm».

Todas estas expresiones comparten el mismo significado, canción de amor; e incluyen a la *jarcha* en el género de canciones de amor cantadas probablemente de mujeres a mujeres.

Samuel Stern cita decretos eclesiásticos medievales contra el género *cantica puellarium* (equivalente a la canción de doncellas) y *cantica amatoria* (equivalente a la canción de amor). La yuxtaposición de ambos términos indica su semejanza.

Eruditos como Stern, Spitzer, Dronke, García-Gómez y otros, han tratado con el carácter femenino de las *jarchas*. Para probar su hipótesis compararon las *jarchas* a la poesía femenina europea, como los villancicos castellanos, las «cantigas de amigo» portuguesas y los «Frauenlieder» alemanes. Es sorprendente que estos críticos hayan basado su estudio en evidencias tan indirectas y que hayan pasado por alto la presencia de ciertos términos claves en la poesía hebrea.

Ibn Sana al Mulk describe la *jarcha* como la parte más importante del poema *muwashshah*. Ibn Sana utiliza una serie de adjetivos superlativos para ilustrar su belleza y su función en el poema.

Espero haber demostrado que la sección final, que sirve de contexto para la *jarcha*, no es menos interesante como texto literario. En el poema *muwashshah*, el centro de gravedad se localiza en su final —en la *jarcha* y en la sección final—, mientras que la poética árabe enfatiza la importancia del comienzo del poema —los primeros versos y las introducciones—. Entre las novedades del poema *muwashshah*, podemos, entonces, incluir también el cambio del centro de gravedad estético del comienzo al final.

METRICA ROMANCE Y METRICA HEBREA

ANGEL SÁENZ-BADILLOS
Universidad de Granada

Muchas fueron las ocasiones y los lugares de encuentro de las culturas árabe, cristiana y judía en la España medieval, y precisamente nuestro coloquio intenta iluminar algunos de esos encuentros, provechosos y fructíferos por regla general. Desde la perspectiva del contacto literario entre las tres culturas, quiero adentrarme aquí en uno de los terrenos en los que conviven y se fecundan mutuamente elementos de origen árabe, judío y cristiano: la métrica que utilizan en su poesía. Y desde mi punto de vista de hebraísta, me fijaré ante todo en la métrica empleada por los poetas hebraico-españoles, en la que confluyen tradiciones y técnicas provenientes de su propia cultura con las de origen árabe, y más tarde también con las romances. Y es ese aspecto del encuentro del elemento hebreo y el romance en la técnica poética el que voy a tratar de poner especialmente de relieve.

Si es verdad que la cultura judía es siempre en la Sefarad medieval un elemento minoritario, más propenso a recibir influjos que a imponerlos, no podemos olvidar que los judíos hispanos se sienten en todo momento herederos de un rico bagaje cultural propio, unidos a una tradición de la que se sienten orgullosos. Los poetas judíos que comienzan a componer sus versos en la Córdoba del siglo X no parten de cero. Tienen tras de sí no sólo los escritos poéticos de la Biblia, siempre repetidos, meditados y aprendidos, sino también la herencia de la poesía sinagoga elaborada generación tras generación por los poetas litúrgicos de Palestina. Y esa poesía ha ido paso a paso aprendiendo y mejorando técnicas cada vez más complejas: rimas, acrósticos, esquemas estróficos, refranes, determinados ritmos acentuales.

Y ha habido maestros casi revolucionarios, como Se'adyah, que han hecho avanzar la técnica poética de la poesía hebrea de Oriente a grandes pasos. Hasta hace poco se pensaba que esa poesía oriental había sido de carácter exclusivamente religioso: hoy, sabemos que algunos poetas se atrevieron incluso a romper esos moldes para abordar temas profanos alentados por los ejemplos que les ofrece la cultura árabe del Oriente.

De todas formas, es en Sefarad donde se da el impulso definitivo, donde la poesía hebrea se abre totalmente para dar cabida a los temas, motivos, lenguaje, imágenes y técnicas de una poesía secular directamente inspirada en la de sus vecinos y dominadores, los árabes. Y ese proceso no tiene lugar como una simple sumisión a la cultura dominante. Se produce una adaptación, no una copia de las técnicas árabes. Una adaptación que no renuncia al propio legado cultural ni a la propia lengua y que dará como resultado un producto nuevo y distinto, de una increíble perfección y profundidad, la poesía hispanohebrea.

Uno de los momentos decisivos del proceso se produce sin duda en el momento en que Dunaš ben Labrat comienza a escribir «poemas escandidos, nuevos, valiosos, circunscritos en su lenguaje, acrisolados, ponderados»¹; con esas palabras define él sus nuevos versos en métrica cuantitativa, que toma sus elementos fundamentales de la métrica árabe, pero introduce las necesarias adaptaciones de acuerdo con el carácter distinto de la lengua hebrea. Este paso tan importante no sabemos que se dé antes de que Dunaš ben Labrat encuentre en la Córdoba de Abderramán III y de Hasday ibn Šaprut el ambiente apropiado, la apertura a la innovación y la disposición a la aventura literaria que así se inicia. En mi opinión, no puede aceptarse como histórica la anécdota que se cuenta en primera persona en las *Críticas contra Sē'adyah*, que se atribuyen al mismo Dunaš: en vida de Sē'adyah, su maestro, esto es, antes del 942, el joven discípulo le habría enseñado versos suyos compuestos al estilo de los árabes, en metro cuantitativo, y el maestro habría exclamado: «No se ha visto cosa igual en Israel»². Como he tratado de demostrar en un trabajo reciente³, las *Críticas contra Sē'adyah*, al menos en la forma en que han llegado hasta nosotros, no pueden considerarse como obra del mismo Dunaš, sino tal vez de alguno de sus discípulos o de alguien que conoció y

¹ *Tešubot de Dunas ben Labrat*. Edición crítica y traducción de A. Sáenz-Badillos, Granada 1980, pág. 2; 3.

² *Sefer Tešubot Dunas ha-Levi ben Labrat 'al R. Se'adyah. Kritik des Dumasch ben Labrat*, ed. R. Schröter, Breslau 1866, n. 105.

³ Aparecerá en breve en el homenaje al Prof. H. Beinart, con el título «Sobre el autor de las *Tešubot 'al Se'adyah*».

utilizó su obra, y es muy probable que la anécdota mencionada no tuviera más intención que la de contribuir a incrementar la fama del maestro. En todo caso, los primeros versos que conocemos en metro cuantitativo están escritos en Sefarad muy cerca del año 960.

No todos aceptarán sin resistencia esta importante innovación. Bien conocidas son las críticas que harán a Dunaš los discípulos de Menaḥem⁴, con argumentos que todavía resonarán bastantes años más tarde en boca nada menos que de uno de los poetas que con mayor arte lo utilizaron, Yehudah ha-Leví⁵. Pero el realismo acabará imponiéndose: la oposición constante de unidades métricas —*yated* y *tenu'ah*— y el ritmo acentual producido por el ictus que recae sobre el elemento largo del *yated* abren importantes posibilidades a los poetas hispano-hebreos, que muy pronto convertirán esta técnica en el modo habitual de expresión poética para los temas seculares.

Los críticos, más o menos próximos a la órbita de Menaḥem ben Saruq, intentarán un camino distinto, que acabará teniendo gran peso en la poesía religiosa: en lugar de un metro cuantitativo, un metro isosilábico, menos discordante con la tradición de la poesía sinagoga hebrea y que parece hacer menos violencia a la propia lengua. Una cuestión del mayor interés es sin duda de dónde procede este nuevo metro silábico. Frente a la idea más extendida de que es un metro peculiar de la poesía sacra hispana, el profesor Yahalom ha defendido recientemente en un magnífico trabajo que es probable que ese metro nazca en Oriente, bajo el influjo de la cultura árabe⁶.

Otros expertos, sin embargo, ven en el metro silábico el resultado del primer encuentro de las técnicas poéticas hebreas con la poesía romance. En un sugestivo trabajo presentado en la Semana de Spoleto de 1978, el profesor E. Fleischer llegaba a sostener que este tipo de poesía hebrea representa una prueba, indirecta, pero decisiva, de que en la España de comienzos y mediados del siglo x —es decir, más de un siglo antes de que aparezcan nuestras primeras jarchas— existía ya una poesía romance de estructuras poéticas bien definidas, capaz de influir sobre la poesía hebrea y transmitirle su sistema silábico⁷.

Aunque esta teoría es muy sugerente, creo que resulta difícil de

⁴ Cf. *Tešubot talmide Menaḥem*, ed. S. G. Stern, ien 1870, págs. 20 ss.

⁵ *Kuzari*, ed. y trad. de Y. Even Shmuel, Tel Aviv 1972, II, 78. Cf. J. MASHIAH: *The Terminology of Hebrew Prosody and Rhetoric with Special Reference to Arabic Origins*, Columbia Univ., Ph. D. 1972, pág. 218.

⁶ *Leš* 47, 1983, 25-61.

⁷ «Contributions hébraïques à une meilleure compréhension de quelques aspects de la poésie européenne du haut Moyen-Age», *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XXVI, Gli Ebrei nell'Alto Medioevo, Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1978. Spoleto 1980, págs. 818 ss. Cf. también Homenaje al Prof. Ben Hayyim, Jerusalem 1983, 427 s.

demostrar. Nada sabemos sobre la poesía romance en una época tan temprana. Por otra parte, el isosilabismo se emplea en otras poesías, como la latina, desde muchos siglos atrás, y no hay que pensar necesariamente que el influjo que reciben los poetas sacros de Sefarad provenga directamente del romance. Y una dificultad interna de mayor peso en mi opinión: la poesía romance más antigua que conocemos no es necesariamente isosilábica, sino muchas veces anisosilábica, y el isosilabismo de esa poesía hebrea no suele ir acompañado por los ritmos característicos de la poesía silábico-acental. He estudiado detenidamente el ritmo de numerosos poemas silábicos hispanohebreos y estoy convencido de que no pueden compararse adecuadamente con la poesía romance silábico-acental⁸.

No es, por tanto, en esta dirección donde creo que se puede encontrar el punto de confluencia de la métrica hebrea y la romance, sino más bien en los siguientes terrenos:

- a) En las moaxajas hebreas.
- b) En la posible tendencia a imitar ritmos silábico-acentuales en determinados poemas hebreos escritos en métrica cuantitativa.
- c) En la imitación tardía de otros esquemas estróficos peculiares de la poesía romance.

I. MÉTRICA FEBREA Y MÉTRICA ROMANCE EN LAS MOAXAJAS HEBREAS

Se ha escrito y debatido tanto sobre la moaxaja y la jarcha que casi se siente reparo en volver a tratar un tema como éste. Sin embargo, conviene recordar que son sobre todo los arabistas y los romanistas los que han dado a la imprenta una abundantísima bibliografía sobre el tema, mientras que en el campo del hebraísmo, tras la desaparición de los grandes maestros —Stern, Millás Vallicrosa, Cantera, etcétera—, no se ha avanzado sustancialmente en el desciframiento de la moaxaja. Esperamos que los actuales trabajos del profesor Yahalom y el doctor Ben Abú, por una parte, y de la doctora Tova Rosen-Moked, por otra, signifiquen una contribución importante al mejor conocimiento de las moaxajas hebraicoespañolas.

En el terreno de la interpretación métrica de la moaxaja hebrea es probable que no se haya dicho todavía la última palabra. Como es lógico, repercute en esta problemática la discusión que todavía hoy se da entre los arabistas sobre el origen «romance» o «árabe» de este

⁸ Así lo expuse con mayor detalle en mi comunicación al Colloquium Hierosolymitanum sobre «Litterae Judearum in terra Hispanica», en cuyas actas aparecerá en breve con el título «Popular influence(?) in the metrical Technique of Spanish-Hebrew Poetry (10th.c.-12th.c.)».

tipo de poesía. A pesar de la gran aceptación que tienen en el mundo científico los trabajos de don Emilio García Gómez, hay voces discordantes como las de J. Abu-Haidar⁹ o A. Jones¹⁰, que nos hacen pensar que el problema no tiene una solución única y que cualquier generalización puede resultar peligrosa.

Ciñéndonos a la problemática que rodea a la moaxaja hebrea, hay todavía hebraístas que se plantean el tema en forma de disyuntiva: o las moaxajas se explican a partir de la métrica cuantitativa de origen árabe o se explican a partir de la técnica silábico-acental de la poesía romance. Y puesto que en opinión de la mayoría de los expertos es imposible negar la presencia de esquemas métricos cuantitativos —eso sí, muy distintos de los clásicos, pero siempre cuantitativos—, queda descartada cualquier interpretación silábico-acental. Así opinan en nuestros días incluso grandes especialistas¹¹.

La teoría que yo quiero presentar aquí, coincidente en lo esencial con la que exponía hace unos meses en Jerusalem¹², enfoca el tema de una manera muy distinta. En primer lugar, trato de huír de cualquier generalización, como antes indicaba. No intento dar una explicación que valga para la totalidad de las moaxajas hebraicoespañolas, porque es posible a priori que no todas sean idénticas ni se hayan escrito a partir de los mismos presupuestos teóricos. En mi ponencia de Jerusalem analizaba algunas moaxajas; aquí analizaré otras distintas. Con ello no trato de establecer, repito, una teoría general.

En segundo lugar, sostengo que no es correcto establecer la disyuntiva métrica cuantitativa o métrica silábico-acental y que a priori no tienen por qué contraponerse estas dos técnicas. No hay ninguna razón en principio para afirmar que se excluyen mutuamente. El hecho de que los metros empleados en las moaxajas difieran mucho de los metros tradicionales (y creo que sobre esto hay acuerdo general) nos indica ya que se trata de una poesía distinta. En casi todas las moaxajas que he examinado se suele mantener la alternancia (al menos formal) de *yated* y *tēnu'ot* en lugares fijos; puede hablarse en consecuencia con toda justicia de métrica cuantitativa. Pero hay además otro elemento muy claro que no se puede dejar de lado: las moaxajas que terminan en jarchas romances o árabes forman una unidad con sus jarchas; no se da una ruptura rítmica entre la moaxaja y la jarcha; la rima que enlaza a la moaxaja con la jarcha no es el único elemento común. El número de sílabas de los versos de las moaxajas

⁹ JAL 9, 1978, 1-13.

¹⁰ JAL 11, 1980, 36-55.

¹¹ Cf. E. FLEISCHER: «Contributions...», págs. 824 s.

¹² Véase nota 8.

que he analizado coincide generalmente con el de la jarcha, al menos si consideramos la sílaba breve como una sílaba más, lo que no hay por qué excluir a priori. Y si la vocal breve no sirve en esta poesía para formar un verdadero *yated*, como en la métrica cuantitativa clásica, ¿cuál puede ser su función? Probablemente, como exponía en el citado coloquio de Jerusalem, la otra función que tenía en esa poesía cuantitativa, es decir, la de ser pretónica, haciendo caer el acento del verso en la vocal larga que le sigue. He tratado de aplicar esa hipótesis a un considerable número de moaxajas, y, como en seguida expondré, no he encontrado dificultades serias para su aplicación.

No sólo eso: me atrevo a afirmar que en casi todas las moaxajas que he analizado, con jarcha romance o árabe, esta explicación es la única que hace justicia a la totalidad de los datos. Prescindir en esa interpretación de la métrica cuantitativa es desconocer un aspecto fundamental de este tipo de poesía. Pero prescindir del ritmo silábico-acentual es también ignorar una de sus características más destacadas. Por eso sostengo que en la métrica de la moaxaja hebrea se encuentran en fructífera convivencia elementos árabes, judíos y romances indisolublemente unidos. Y puesto que es ese aspecto tal vez el que menos aceptan hoy algunos de mis colegas hebraístas, quiero subrayarlo una vez más: negar el influjo silábico-acentual en las moaxajas hebreas significa considerar la jarcha como una especie de adición final innecesaria, no reconocer lo que hoy aceptan casi todos los estudiosos del género, que la jarcha es una canción popular que existe en forma oral mucho antes de que un poeta culto la tome como base para construir a partir de ella una moaxaja. Y eso se aplica claramente a las jarchas en romance, y, como ha demostrado el profesor Monroe en diversos trabajos¹³, también a las escritas en árabe, que se ajustan en general a los esquemas silábico-acentuales utilizados generalmente por la poesía lírica popular en romance. La habilidad del autor de moaxajas hebreas consiste precisamente en adaptar una lengua y una técnica diferente —cuantitativa de características especiales— al ritmo de la cancioncilla popular. Ahí está su originalidad y su arte.

Veamos brevemente algunos ejemplos concretos, tomados de poetas clásicos y de alguno de época más tardía:

1. *Šebi šene 'orim*, de Yehudah ha-Leví¹⁴

Esta es su jarcha: gárid voš, áy yermanéllas/ kóm kontenír e(1)

¹³ Véase *Hispan. Rev.* 43, 1975, 341-50; *NRFH* 25, 1976, 1-16; *Edebiyat* 1, 1976, 113-23; *Viator* 8, 1977, 95-125; *JAOS* 97, 1977, 141-63 (juntamente con D. Swiatlo).

¹⁴ *Diwan*, ed. H. Brody, I, 163 s.

mio máli// šin al-ḥabíb non bibréyu /éd volaréy demandári. Se trata de octosílabos dactílicos con versos pares rimando en consonante imperfecta (Solá Solé) o en asonante (García Gómez).

La moaxaja de Yehudah ha-Leví mantiene estrictamente el esquema ----- v --, no coincidente con ninguno de los metros cuantitativos clásicos; si contamos la vocal, breve como una sílaba más, los versos son octosílabos; la vocal breve en tercera posición reclama el acento fijo en cuarta sílaba, al que pueden sumarse otros acentos en primera y séptima, con lo que el ritmo silábico-acentual de la moaxaja es idéntico al de la jarcha. Recuérdese por otra parte que el acento en la poesía hebrea cuantitativa no coincide con el acento gramatical o morfológico, como he explicado en otras ocasiones¹⁵, y que la lectura de los siguientes versos no es, por tanto, más artificial ni forzada de lo que generalmente pide esa técnica. Tanto las vueltas como las estrofas de la moaxaja se ajustan sin estridencias al esquema y al ritmo indicados:

šebi šené 'orím síllaš / u-b-'ad demúto miš'áli
 'ek eš we-šéleg yišláyu / 'al leḥeyó ha-' akzári
 'ešpok be-'énay dam pánaw / 'ak dam kebédi hu' šofek
 'al-gan leháyaw bat 'e'naw / mišmar ke-ḥéreb titháppek
 u-spam sefátaw 'al šínnaw / 'odem we-dár taḥat nófek...

Y una observación de paso: la rima de las vueltas hebreas ayuda a precisar la vocalización de la jarcha romance, y lamentablemente, no siempre se tiene eso en cuenta. En algunas moaxajas he creído poder demostrar la presencia de fenómenos prosódicos que serían exclusivos del romance, como sinalefas o sinéresis, etc. En los ejemplos que hoy comento no se dan necesariamente tales fenómenos. Sin embargo, hay algunos casos, como *ma'seh* (en dos sílabas, en lugar de *ma'aseh*, con otra sílaba breve), que suelen considerarse como licencias admisibles en hebreo, pero en los que tal vez pudiera sospecharse la presencia de cierta sinalefa.

2. *Ha-be-kos halbanah*, de Yehudah ha Levi¹⁶

Su jarcha: Gare: ¿šoš debina/e debinaš bi-l-ḥaq? // gar-me ¿kand me bernad / mio ḥabibi 'Išḥaq?; hexasílabos con algunos problemas de interpretación.

La moaxaja tiene el esquema cuantitativo ---- v -, esto es, según nuestra teoría, imitando el hexasílabo con acento en la tercera sílaba (y otro posible en la quinta). Por lo demás, no tiene anomalías,

¹⁵ Cf. art. citado en n. 8.

¹⁶ *Diwan* I, 149 s.

es rigurosamente exacta y sin licencias, en vueltas y estrofas, y su ritmo es el mismo silábico-acental de la jarcha:

ha-be-kós halbanah / yen 'adámdam huraq
 'o be-tók ha-barad / ne'eház ha-baraq
 kos ke-líbnat sappir / 'ahazáh 'enayim
 u-ke-kétem 'ofir / šibbešáh yadayim
 'al yemín šar maḥppir / kokebé samayim...

3. *Mi yitteneni*, de Yehudah ha Levi¹⁷.

Su jarcha: ¡Bēn, sīdī, bēni! / el qērer eš tanto bēni // d'est 'az-zamēni /kon filio d'Ibn ad-Daiyeni. Cuarteta de pentasílabos y octosílabos alternos con rima consonante en todos ellos (tal vez con un caso de *imela*, a=e en rima). El calco castellano para este ritmo lo insinúa don Emilio García Gómez¹⁸: «Mátenme buenos / y no me den vida ruines».

La moaxaja tiene el esquema cuantitativo -- v -- / ----- v --, que corresponde según nuestra interpretación a versos pentasílabos y octosílabos con acento en la cuarta, aparte de otros posibles acentos secundarios. De esta forma, el paralelo estructural y rítmico con la jarcha es exacto en toda la moaxaja, vueltas y estrofas:

mi yittenéni / kofer le-'ófer yašqeni
 sufi we-yéni / mi-ben šené siftoš šani
 'et-ša'ašú'i / 'ezkor we-túb yarḥe qedem
 'et ben zeró'i / hayah 'aḥī šemeš rodem
 mi-piw gebí'i / 'emšeh bedólah 'im 'odem...

4. *Ha-lo' 'alah ben*, de Yehudah ha-Leví¹⁹

Esta moaxaja dedicada a Yosef ibn Migaš no tiene jarcha romance, sino, como en otros muchos casos, una vuelta final en hebreo, como el resto del poema. La he estudiado con especial interés para ver si es posible aplicar el mismo esquema interpretativo a este tipo de moaxaja, bastante frecuente en los poetas hispanohebreos, especialmente en poesía religiosa. Sin querer generalizar por el momento, creo poder demostrar que también en este caso se imita claramente el ritmo silábico-acental.

Esta es su última vuelta en hebreo: le-mátay 'oḥil / šebí efdehu be-nafši // u-mátay 'er'eh / semólo taḥat le-roši. Su esquema cuanti-

¹⁷ *Diwan I*, 89 s.

¹⁸ *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, Barcelona 1975², 413.

¹⁹ *Diwan II*, 22.

tativo, que se repite a lo largo de la moaxaja, sería ---- v en los versos impares, y -- v ---- v en los pares. Según nuestro esquema interpretativo, podríamos ver aquí pentasílabos trocaicos con acento en la segunda sílaba y octosílabos con acento en segunda y séptima, es decir mixtos. Serían respectivamente del tipo castellano de: «llorad las damas / si Dios os vala», y «se acerca gran cabalgada». Si exceptuamos un *šewa'* de difícil explicación al final de la cuarta estrofa, puede decirse que toda la moaxaja, estrofas y vueltas, se ajusta exactamente al esquema y ritmo descritos. En mi opinión, también en este tipo de moaxajas se imita el ritmo silábico-acentual partiendo de un esquema cuantitativo no clásico:

ha-ló' 'alah ben / šené ha-'orim seliši
 lebánah 'ispi / lefánaw 'orek u-bóši
 re'ú ha-šemeš / 'ašer lo' yameš me-'óro
 'ašer lo' yišbot / be-yóm wa-layl hadáro
 be-yóm yofia' / we-yášqif me-'al le-zéro...

5. *Rab lakem mokiḥay*, atribuida a Yehudah ha-Levi, pero probablemente de Yosef ibn Saddiq²⁰, poeta cordobés de los siglos XI-XII; más de la mitad de los poemas suyos que se conserven son precisamente moaxajas.

La jarcha de esta moaxaja es muy conocida: bay-še mew qorazon de mib / ya rabb ši še me tornarad! // ¡tan mal me doled li-(a)l-ḥabib! / enfermo yed, ¿kuan(d) šanarad? Se encuentra también con algunas variantes en otra moaxaja de Todros Abulafia, poeta toledano del siglo XIII²¹. Se trata de octosílabos agudos con rima alterna.

El esquema cuantitativo de la moaxaja hebrea de Ibn Saddiq contiene únicamente sílabas largas, excepto la séptima, penúltima, breve: - v -----, lo que de acuerdo con nuestra interpretación daría igualmente octosílabos agudos, de ritmo en todo similar al de la jarcha:

rab lakem mokiḥay be-ríb / kammah tokiḥu 'iš kebád
 'ozen, bi-šbi qomát nešib / kofer mitnofefet kebád.
 'at li ba-na'ar ha-zemán / harpeh 'appo pen 'obedáh
 ki 'al ruḥot hu' ne'emán / gam nafši' immo hofqedáh
 siftotaw šuf panaw ke-mán / ḥammah mehem lo' yaredáh...

La moaxaja que sobre la misma jarcha algo alterada construirá bastantes años más tarde Todros Abulafia se ajusta igualmente al

²⁰ Cf. YEHUDAH HA-LEVI: *Diwan* II, 321 s.; *Sre Yosef ibn Saddiq*, ed. Y. David, New York 1982, 33 ss.

²¹ *Gan ḥammesalim we-ḥahidoth. Diwan of Don Tadros son of Yehuda Abu-l-'Afiah*, ed. D. Yellin, II, II, sire 'ezor, 32.

mismo esquema métrico y rítmico. La técnica no cambia sustancialmente con el correr del tiempo, al menos en Sefarad.

6. *Mah le'eny*, de Todros ben Yehudah Abulafia ²²

La jarcha es también muy conocida: ke fareyo o ke šerad de mibi // habibi / no te tolgaš de mibi. Don Emilio García Gómez lo considera un dístico de endecasílabos anapésticos del tipo: «Tanto bailé con el ama del cura / tanto bailé que me dio calentura» ²³. Antes de Todros Abulafia la utilizó también en una moaxaja árabe un poeta sevillano, ibn Ruḥaim.

La moaxaja hebrea tiene como esquema cuantitativo: -- v -- v - - - v -, que no corresponde a ninguno de los metros clásicos, aunque puede aproximarse al *qalua'*». De acuerdo con nuestro esquema interpretativo, los acentos tendrían que ir en las sílabas tercera, séptima y décima, que parecen corresponder exactamente a los acentos de la jarcha. El calco de esquema métrico y rítmico parece claro también en esta ocasión, en las vueltas y las estrofas de esta moaxaja calva:

mah le'ény nimne'ah mi-šenátah?

'o le-náfši ki nedód hu' menátah?

'im 'anáhot karetáh 'et beritah.

ša'alú mah-yehemáyah be-qírbi // we-líbbi / lo'azábo nedód bi...

Creo que los ejemplos recogidos son suficientes. Sin embargo, mentiría si presentara una imagen absolutamente nítida, sin dificultades. He encontrado algunas moaxajas que no se explican adecuadamente aplicando estos esquemas. Puede ser que el estado textual no sea el adecuado y que ciertas irregularidades provocadas, v. g., por la presencia libre de *šewa'* en lugares inesperados, no se encontraran en un buen texto crítico. La verdad es que tal como se nos han transmitido algunas moaxajas, no encuentro por el momento una explicación completa y adecuada para todas ellas. El proceso de análisis y trabajo sobre cada una es lento, y hay que hacerlo con todo detalle y precisión. La tarea no está ni mucho menos terminada. Espero, sin embargo, que mi teoría haya quedado suficientemente probada y que sirva para entender más adecuadamente este tipo de poemas.

II. LA IMITACIÓN DE OTROS ESQUEMAS ESTRÓFICOS ROMANCES

No quiero dar la impresión de que es únicamente en la moaxaja donde realmente se encuentran de manera fecunda la métrica roman-

²² *Op. cit.* II, II, šire 'ezor 15 s.

²³ *Op. cit.* 397 s.

ce y la hebrea. En otra ocasión me he referido a la imitación posible de versos silábico-acentuales en poemas hebreos cuantitativos de la época clásica²⁴, tema en el que no puedo profundizar ahora.

Pero antes de terminar quiero aludir a un importante poema que se encuentra al final de la edición del Diwan de Todros Abulafia, y que tiene, entre otros aspectos, el gran interés de ser un poema de alabanza al rey Alfonso X, cuyo centenario hemos celebrados este año: *hinne mah tob*. Aunque incluido por sus editores, H. Brody²⁵ y D. Yellin²⁶, entre los *šire 'ezor* o moaxajas, es evidente que su estructura es muy distinta²⁷, como ellos mismos notaron.

Se nos han conservado únicamente cuatro estrofas (y en la primera, como señalara Yellin, faltan dos versos), y no sabemos si el poema está completo o no. Carece de cualquier tipo de refrán o estribillo, y tanto el tipo de verso como el esquema estrófico, son totalmente desacostumbrados en la poesía hispanohebrea. Los versos son de diez sílabas; Yellin los divide en cinco pies de dos *tenu'ot* cada uno; sin embargo, se parecen claramente a los decasílabos habituales en la poesía de los trovadores, con acento en la cuarta sílaba y cesura a continuación (4 + 6), aunque hay algunos versos que no responden exactamente a ese esquema.

Las estrofas son de siete versos: *abbacbb*, repitiéndose la misma rima en todas ellas. Salta a la vista que Todros está imitando un esquema poco usual en la literatura hebrea y que, en cambio, resulta muy conocido en la poesía de los trovadores, tanto en la provenzal²⁸ como en sus imitaciones castellanas. Todo indica que Todros ha querido honrar a su señor don Alfonso componiendo en hebreo una típica *canso* al estilo de las provenzales, no muy distintas de las que el propio rey utilizara con frecuencia en sus obras poéticas:

ki lo' yakil mahlalaw šir mizmor.
mi yašlim kol-tub s'am bo ha-yošer?
u-mla'kah rabbah hi' 'im yom qašer,
la'u ha-yeššur, lu niqbešu lemor.

²⁴ Cf. art. citado en n. 8.

²⁵ «Gürtelgedichte des Todros Abu-l-'Afija», *YMHSI* 1, 1935-6, 92 s.

²⁶ *Op. cit.* II, II, *šire 'ezor*, 56.

²⁷ Véase el trabajo de J. TARGARONA: «Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia, un poeta hebreo en la corte de Alfonso el Sabio», *Helmantica* XXXVI/110, 1985, 195-210.

²⁸ Cf. MARTÍN DE RIQUER: *Los Trovadores, Historia literaria y textos*, Barcelona 1975, 36 ss.; I. FRANK: *Répertoire, métrique de la Poésie des Troubadours*, París 1957, II, II, etc. He recibido sugerencias muy valiosas sobre este tema del Prof. Dr. D. Jesús Montoya, de la Universidad de Granada, a quien quiero expresar mi agradecimiento.

'en lo 'erek ba-yqum we—, en lo dimyon,
'en lo 'awon raq ki heḥdil 'ebyon.
ḥasdo hešib kol-dal yoreš 'ešer.

Se trata, es verdad, de un caso relativamente aislado y un tanto tardío. Pero creo que es una buena muestra más del entendimiento y la fusión fecunda que se produce en el contacto entre estas culturas.

APORTACIONES A LA PROSODIA DE LA MOAXAJA A LA LUZ DE LA LITERATURA HEBREA *

YOSEF YAHALOM

Universidad Hebrea de Jerusalem

1. En la poesía hebrea se han conservado unas doscientas moaxajas de tema secular y alrededor de trescientas de tema litúrgico ¹. Esas quinientas composiciones estróficas ofrecen, además de su valor estético singular, una gran variedad de formas y esquemas. Buena parte de esos esquemas presenta interesantes relaciones no sólo con la misma poesía hebrea, sino también con las moaxajas hispanoárabes. El número de tales moaxajas publicado hasta estas fechas es menor que el de las hebreas ², pero es muy probable que incluso cuando salga a la luz la totalidad de las moaxajas árabes no presente toda la riqueza de formas y esquemas que aparecen durante la edad de oro de la moaxaja (en la época almorávide, 1090 a 1140). También desde ese punto de vista resultan importantes los esquemas conservados en

* Vid. *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XXXIV/2 (Granada, 1985), 5-25 (N. del Ed.).

¹ El autor más prolífico de moaxajas en el terreno de la poesía sacra y secular fue Yehudah ha-Levi, que escribió unas 150 composiciones. Exclusivamente en el campo de la poesía litúrgica, el que más moaxajas escribió es Abraham ibn 'Ezra'; cf. edición de I. Levin, vol. 2, Jerusalem 1980, índice de metros, págs. 660-668, con más de 150 poemas. Sobre la colección más numerosa de moaxajas anónimas de tema secular, cf. H. SCHIRMANN: *Sirim hadasim min ha-genizah*, Jerusalem 1966, 395-374.

² Cf. A. JONES: «Eppur si muove», *La Corónica* 12 (1983), 52. Hay que recordar que las cifras incluyen también en este caso las cien jarchas árabes conservadas en moaxajas hebreas.

las imitaciones hebreas, que son en buena parte reflejo exacto de sus fuentes, al menos desde el punto de vista de la prosodia.

La investigación de la lengua española medieval se ha fijado en la poesía hebrea en primer lugar por el hecho de que ésta ha guardado en su tradición hasta nuestros días, en el Yemen, en Turquía y en general en Oriente, manuscritos que incluyen copias claras y fiables de moaxajas con versos finales en romance³. Hoy puede decirse que un tercio aproximadamente de las jarchas romances que se conocen, precisamente las que se han conservado dentro de la tradición poética hebrea, no presentan problemas de interpretación al menos en lo que se refiere al texto consonántico, cosa que no ocurre en la misma medida en las jarchas romances conservadas en la tradición poética árabe⁴. Sin embargo, nadie al parecer ha vuelto a verificar las lecturas que hiciera S. M. Stern en las especiales condiciones de la Jerusalén de 1947⁵. Y si nosotros volvemos hoy a ocuparnos de las moaxajas hebreas, no es sólo por las jarchas populares —romances o árabes— que contienen algunas de ellas, sino también a causa de la abundancia de esquemas y formas que encierran. En nuestros días, cuando se sigue discutiendo entre romanistas y arabistas sobre el sistema prosódico que se encuentra en la base del esquema métrico de la poesía estrófica árabe⁶, resulta importante comprobar lo que desde este punto de vista pueden aportar quinientas composiciones estróficas hebreas.

Hay que decir desde el comienzo que los poemas estróficos hebreos, lo mismo que los árabes, mantienen el lugar fijo del *yated* (-v-) dentro del verso, compuesto fundamentalmente de vocales largas, *tenu'ot* (-). Pero hay que admitir que en estos poemas estróficos, lo mismo que en los árabes, el número de *yated* es más reducido que el que se da en el verso clásico, es decir, que en las moaxajas hebreas el

³ Cf. S. M. STERN: «Les vers finaux en espagnol dans les muwassahs hispano-hébraïques. Une contribution à l'histoire du muwassah et à l'étude du vieux dialecte espagnol 'mozarabe'», *Al-Andalus* 13 (1948), 299-343. Traducción inglesa dentro de la obra del mismo *Hispano-arabic Strophic Poetry*, Oxford 1970, páginas 123-157.

⁴ Cf. R. HITCHCOCK: «Some Doubts about the Reconstruction of the Kharjas», *Bulletin of Hispanic Studies* 50 (1973), 109-119. En otros artículos posteriores HITCHCOCK se mostraría más escéptico todavía.

⁵ Cf. ahora I. BENABU and J. YAHALOM: «The Importance of Genizah Manuscripts for the Establishment of the Text of the Spanish-Hebrew Kharjas», *Bulletin of Spanic Studies*, próximo a parecer.

⁶ Cf. recientemente A. JONES: «Sunbeams from Cucumbers? An Arabist's Assessment of the State of Kharja Studies», *La Cornónica* 10 (1981-2), 38-53, así como la respuesta de J. T. MONROE y S. G. ARMISTEAD, *ibid.*, 121-155, y la réplica de A. JONES: *ibid.* 12 (1983), 45-70. Véase asimismo G. SCHOEELER: «Ibn Quzman's Metrik», *Bibliotheca Orientalis* 40 (1983), págs. 312-332; D. SEMAH: «Quantity and Syllabic Parity in the Hispano-arabic Muwassah», *Arabica* 31 (1984), 80-107.

número de vocales murmuradas (šewa' o hatef) es menor que el que se encuentra en los poemas monorrimos⁷. Además, la combinación de pies, su número y orden, no se ajusta en muchos casos exactamente a ninguno de los doce metros clásicos que se emplean en la poesía hebrea. Pero no hay duda de que el verso hebreo es fiel al principio cuantitativo lo mismo que su equivalente árabe, aunque no utilice de hecho ninguno de los esquemas clásicos. Lo que hay que preguntarse es si esa descripción de la prosodia de la moaxaja, por muy exacta y amplia que resulte, es la única perspectiva que se ajusta realmente a los hechos o si se pueden buscar otros enfoques más fructíferos.

Los romanistas y arabistas occidentales tienden a negar que se dé en la moaxaja una técnica cuantitativa, pensando que estos poemas estróficos están compuestos únicamente siguiendo metros toni-silábicos. Y hay que confesar que esta solución, aunque tiende a simplificar, resulta tentadora bajo dos puntos de vista: no intenta adaptar a la fuerza el esquema métrico de la moaxaja a los metros clásicos cuantitativos, y tiene en cuenta al mismo tiempo el esquema de la última vuelta, la jarcha. La forma métrica de todas las vueltas del poema está construida generalmente de acuerdo con la de la jarcha, anunciada ya muchas veces desde el comienzo del poema, en la introducción o matla'. Eso ocurre no sólo en las moaxajas árabes con jarcha árabe y en las moaxajas hebreas con jarcha hebrea, sino también en las moaxajas hebreas con jarcha en árabe popular⁸. En todos esos casos, la armonía métrica se basa visiblemente en el principio cuantitativo, pero cuando nos fijamos en las jarchas en romance, que no se ajustan a ese principio, tenemos que preguntarnos cómo puede darse en ese caso la armonía métrica entre el texto romance y los textos hebreo o árabe, que siguen en general el principio cuantitativo. ¿Puede deducirse a partir de las jarchas en romance que acompañan tan sólo a algunos de los textos que todas las moaxajas se escribieron según el esquema silábico?

Los que se oponen a la explicación silábico-acentual subrayan especialmente el hecho de que la métrica árabe es por su propia esencia únicamente cuantitativa, y no silábica, y asimismo que hay esquemas árabes en los que las variaciones permitidas producen un número

⁷ Sobre este fenómeno en la poesía estrófica árabe cf. F. CORRIENTE: «Acento y cantidad en la fonología del hispano-árabe. Observaciones estadísticas en torno a la naturaleza del sistema métrico de la poesía popular andalusí», *Al-Andalus* 41 (1976), 1-13. Sobre los poemas estróficos hebreos de tema litúrgico, cf. E. HAZAN: *Yesode ha-sir be-sirat ha-qodes sel rabbi Yehudah ha-Levi*. Tesis doctoral, Universidad Hebrea, Jerusalem 1979, págs. 38-39.

⁸ Cf. D. B. SEMAH: «Sene sire-‘ezor ‘ibriim ‘im ‘otah siyyomet ‘arabit», *Tarbiz* 52 (1983), 611-621.

desigual de sílabas en las partes correspondientes dentro de un mismo poema. Un ejemplo de ello son los metros en los que el poeta puede utilizar una sílaba larga en lugar de las dos sílabas breves seguidas que se encuentran en el pie original. Entre esos esquemas se cuentan especialmente dos metros muy usados, *al-kāmil* y *alwāfir* (en hebreo, *ha-šlem* y *ha-merubbeh*). Pero todo eso se aplica únicamente a esos dos metros árabes, mientras que en hebreo no es posible encontrar dos sílabas breves seguidas, ya que no pueden ir una detrás de otra dos vocales murmuradas. Por esa razón, al poeta hebreo no le está permitido utilizar por ejemplo el pie original *mutafa'ilun* (-v-vv) de *al-kāmil* (*ha-šalem*), si no es en su forma variante, muy frecuente también en árabe, *mustafa'ilun* (-v-), que en hebreo se llama *mitpa'alim*. Y en lugar del pie *mufa'ilatun* (-vv-v), originario de *al-wāfir* (*ha-merubbeh*), el poeta hebreo emplea el pie *mafa'ilun* (--v), que se llama en hebreo *mefo'alim*. El resultado es que en hebreo se conserva de manera fija el mismo número de sílabas en las partes correspondientes del poema no sólo en el verso clásico, monorrimo, sino también en los poemas estróficos. Pero se entiende también que el mero hecho de la igualdad en el número de sílabas en las partes paralelas de un poema hebreo no prueba necesariamente que las moaxajas hebreas sigan la técnica silábica, pues en ese caso se podría decir también que los poemas clásicos monorrimos son poemas silábicos. ¿Qué es lo que realmente se puede deducir del esquema métrico de la moaxaja hebreá?

2. Para lograr una perspectiva adecuada de los procesos y tendencias que se dan dentro de la poesía hebrea, tendremos que ocuparnos un poco de su larga historia, que comienza mucho antes de la época española, a partir de los salmos de David, y continúa en la poesía litúrgica palestinese, difundida luego por los centros más importantes de la diáspora. Gran altura alcanzan los centros europeos, en los que la poesía hebrea vive a la sombra de las literaturas romances: además de España, de manera especial Italia. La poesía hebrea que floreció en suelo italiano tuvo una vida más larga que en cualquiera otro de esos centros, desde el siglo IX en la Italia meridional bajo el imperio de Bizancio, a lo largo de más de mil años, hasta los sonetos escritos a la muerte de Theodor Herzl al comienzo de este siglo⁹. En la poesía hebrea se escribieron también los primeros sonetos en Europa después de Dante.

Immanu'el ha-Romi fue quien comenzó a utilizar ese género en he-

⁹ Cf. *Mibhar ha-sirah ha'ibrit be-Italiah*, ed. H. Schirmann, Berlín 1934, y especialmente el artículo de D. PAGIS recogido en la nota 12.

breo hacia 1300. En sus sonetos se mantuvo fiel al principio del esquema formado a base de *yated* y *tenu'ot*, utilizando incluso pies tradicionales de la métrica cuantitativa hebrea (v. gr., *mitpa'alim*), así como esquemas métricos parecidos a ciertos metros clásicos empleados en España. Sin embargo, su contacto real con la tradición se reduce de hebreo a conservar el lugar fijo de las vocales murmuradas dentro del verso. Un examen más exacto nos revela que Immanu'el escogía en sus sonetos preferentemente determinados esquemas cuantitativos basados en metros clásicos con variaciones especiales no muy usuales. Su difusión en Italia sólo se puede entender si se las compara con los metros silábicos italianos. Así, por ejemplo, determinada variante de medio verso del metro *ha-šalem* (*itpa'alim*, *mitpa'alim*, *nif'alim*), corresponde perfectamente con el endecasílabo italiano. El metro *ha-šalem*, cuya mitad escogió Immanu'el para los versos del soneto, tiene vocales murmuradas en lugares en los que generalmente no recibe el acento en el soneto, las sílabas tercera y séptima. Y el lugar que ocupa el *šewa'* tampoco recibe nunca en hebreo el acento. Por otra parte, el último pie de tres vocales largas (*nif'alim*) incluye palabras acentuadas en la penúltima sílaba. Por ejemplo, en el soneto sobre la materia originaria aparecen algunas formas pausales que sirven para la rima: *yulládah*, *šagádah*, *bagádah*, *'amádah*, y también *zagánah*, *šafánah*, *tamánah*. Ese es precisamente uno de los requisitos más claros del soneto, que el acento recaiga sobre la décima sílaba del verso, y si el verso tiene once vocales largas, en la penúltima sílaba de la última palabra¹⁰. Pero ese paralelo entre el endecasílabo y la mitad del metro *ha-salelem* sólo es posible, desde luego, si se elimina la diferencia entre sílabas breves y largas, y se cuentan las vocales murmuradas como una sílaba más, esto es, si se toma el *yated* (-v) como dos sílabas (--), considerando todas las unidades como sílabas de idéntico valor. Este hecho tenía su apoyo en la pronunciación del hebreo en Italia, donde el *šewa* móvil no se pronunciaba como vocal murmurada, sino como vocal plena¹¹. Parece que el paso siguiente, consecuencia de esta situación intermedia bien arraigada, viene casi por sí solo. En una época más tardía encontramos ya en Italia sonetos y otras formas estróficas escritas sólo con vocales largas sin ningún *yated*. Ese metro se llama

¹⁰ Sobre el soneto citado, cf. *Mahberot 'Imanu'el ha-Romi*, ed. D. Yarden, Jerusalem 1957, pág. 305. Sobre el tema de la rima, cf. B. HRUSKOVSKI: «Hasitot ha-rasiyyot sel ha-haruz ha-'ibri min ha-piyyut 'ad yamenu. Masah 'al musage yesod», *Ha-Sifrut* 2 (1970/71), 738.

¹¹ Cf. M. BAR 'ASER: *Peraqim be-masoret leson hakamin sel yehude Italiah*, Jerusalem 1980, pág. 83. Pueden encontrarse paralelos interesantes de una pronunciación del tipo *ba'alim* en lugar de *be'alim*, así como *ne'arah* en lugar de *na'arah*, etc. en la poesía de 'Imanu'el ha-Romi. Cf. *Mahberot 'Imanu'el ha-Romi* (ver nota 10), vol. 1, pág. 38.

mišqal ha-tenu'ot, y el poema escrito de esa forma, «poema simple», *šir pasut*¹².

En principio puede decirse que ese metro sin vocales murmuradas es también cuantitativo, lo mismo que los otros. Se basa como ellos en la distinción cuidadosa entre las vocales murmuradas y todas las restantes, si bien renuncia por completo al uso de vocales murmuradas, y naturalmente del *yated*. Pero desde el punto de vista de su aceptación, el hecho de que se difunda un modelo cuantitativo que prescinde absolutamente de la pronunciación cuantitativa y del ritmo básico que eso supone, significa que el principio cuantitativo ha perdido su lugar en la poesía. Resulta comprensible, sin embargo, la preferencia por el metro vocálico, ya que evita la artificiosidad de conservar el lugar fijo para las vocales murmuradas pronunciadas ya como vocales plenas. Y el que componía un soneto, una octava o una canzona como «poema simple», se encontraba ya muy cerca del metro silábico, connatural a tales formas. El hecho de que se eviten las vocales murmuradas hay que explicarlo a partir de la norma que trata de mantener la tradición cuantitativa a pesar de sus dificultades y trabas, y en compensación por la pérdida del ritmo cuantitativo recibiría el poema el nuevo ritmo silábico.

3. Creo que el ejemplo de lo ocurrido en Italia puede hacernos ver lo difícil que resultaba para la poesía hebrea conservar la métrica cuantitativa en un entorno en el que no se daba ya una diferenciación lingüística cuantitativa. Desde este punto de vista, resulta aleccionadora la comparación entre Italia y el norte de España durante el siglo XIII. Nos referiremos a un poema que dedica el poeta Trodos Abul'afiah a Alfonso X, que gobierna en Toledo (1252-1284)¹³:

הנה מה טוב פי המלך לשמור
הן אֶלְפוֹנְסֵה מַכְחִיד הוּא כָּל מַמָּר

Este poema, escrito con el esquema romance de la cansó (ABBACCB), prescinde también de las vocales murmuradas y tiene un metro con diez vocales largas por verso. Llama mucho la atención el hecho de que esta cansó se diferencie claramente de todos los restantes poemas estróficos de Todros, en los que no sólo utiliza vocales

¹² Cf. sobre este tema D. PAGIS: «Hamsa'at ha-yambus ha 'ibri u-temurot ba-metriqah ha-'ibrit be-Italiah», *Ha-Sifrut* 4 (1973/74), 657-662. Sobre la métrica italiana cf. W. T. ELWERT: *Italienische Metrik*, München 1968.

¹³ Cf. *Sire 'ezor le-Todros ben Yehudah 'Abu 'al 'Afiah*, ed. D. Yellin, Jerusalem 1936, pág. 56. Sobre la influencia del *misqal ha-tenu'ot* de Yishaq 'Al'ahdab sobre la poesía hispano-cristiana, cf. H. SCHIRMANN: *Ha-sirah ha-'ibrit bi-Sfarad u-be-Provence*, 3.^a ed., Jerusalem y Tel-Aviv 1970, pág. 582.

murmuradas, sino que conserva su lugar fijo dentro del verso. Es lógico que al tratarse de una forma nueva en la literatura hebrea, el poeta se permitiera una cierta libertad en la estructura métrica de ese poema, decidiendo componerlo empleando únicamente vocales largas, en paralelo total con las del correspondiente poema romance, como unidades del metro silábico. No sabemos en qué forma presentaría Todros ese poema a Alfonso el Sabio, que a pesar de su amplia cultura no parece haber sabido hebreo. Pero es posible que al recitarlo le resultara más cómodo apoyarse en vocales plenas a lo largo de todo el poema en lugar de alargar las vocales murmuradas en lugares fijos.

Algo equivalente a lo que ocurre en la cansó de Todros puede encontrarse ya doscientos años antes en un importante grupo de moaxajas andalusíes. La jarcha n. 6 según la numeración de Stern:

Ya rabb com vivirayu
con este 'l-halaq

está formada por dos versos divididos en dos partes de siete y seis sílabas alternativamente. La jarcha ha llegado hasta nosotros al final del poema *rahme 'abim yehmayu*, escrito por Yehuda ha-Levi en honor de Nahman ben 'Azhar. La concordancia entre el número de sílabas de la jarcha según la interpretación habitual y el de las vueltas del poema hebreo es absolutamente clara; en el poema hebreo no se dan vocales murmuradas, sino solamente vocales plenas. Yehudah ha-Levi no parece haber sido el primero en utilizar este esquema estrófico y métrico. Así se desprende de la copia del poema en el manuscrito de Silvera, de mediados del siglo XII, que señala la melodía con la que ha de recitarse el poema¹⁴. De ordinario se señala ésta mediante el comienzo de un poema famoso de melodía conocida; en nuestro caso se menciona la melodía de *sifte nešanim sahaqu*. Un poema con ese mismo comienzo se encuentra copiado en el mismo manuscrito como atribuido a Mošeh ibn 'Ezra'. El poema, publicado hace algún tiempo¹⁵, tiene jarcha árabe, y se entiende que la melodía con la que se recitaba el texto conservaba un esquema fijo que puede encontrarse en los poemas de Mošeh ibn 'Ezra' y Yehudah ha-Levi, así como en los de su coetáneo más joven, Yosef ibn Šaddiq, que incluyó en su poema *šur 'im qar'ah bat šaħar* una jarcha hebrea¹⁶. A ese grupo hay que

¹⁴ Cf. YISHAQ BEN ABRAHAM IBN 'Ezra': *Sirim*, ed. M. Schmelzer, New York 1981, página 152. Sobre el texto de los jarchas, cf. I. BENABU y J. YAHALOM: *The importance...* (ver nota 5). Aparte de las correcciones basadas en una nueva valoración de los datos, los textos de las jarchas que aparecen aquí siguen la lectura habitual.

¹⁵ Cf. ed. Schmelzer (ver la nota 14), págs. 154-5.

¹⁶ Cf. *Sire Yosef ibn Saddiq*, ed. Y. David, Jerusalem 1982, pág. 29.

añadir otro poema litúrgico, un *'ofan* escrito por Yehudah ha-Levi, *yaqdišun hayyom salos*, escrito también en el mismo esquema métrico de hemistiquios de siete y seis vocales largas alternando¹⁷. Desde el punto de vista de la estructura estrófica, son totalmente iguales también por una parte el poema secular de Yehudah ha-Levi y el de Yosef ibn Saddiq (ABCB de de de ABCB), y por otra, el poema de Mošeh ibn 'Ezra' y el poema litúrgico de Yehudah ha-Levi (ABAB cd cd cd ABAB). Esa notable semejanza en el esquema métrico y en la estructura estrófica de cuatro poemas distintos se debe sin duda a la melodía en la que se escribieron. Pero ¿cuál es su origen y de dónde procede la fuerza de su gran influjo?

4. Sobre el lugar que ocupa la melodía en la moaxaja nos informan no sólo las referencias o moaxajas árabes conocidas que sirven de modelo melódico a los poemas estróficos hebreo, sino también las alusiones expresadas de los autores de moaxajas hebreas a tonadas extranjeras. Así por ejemplo, Todros Abul'afiah nos dice expresamente en su introducción a la colección de sus poemas estróficos que la costumbre del músico era seguir las melodías de Maḥalath, hija de Ismael¹⁸. La interpretación más fidedigna de las alusiones bíblicas contenidas en esas palabras nos la ofrece Abraham ibn 'Ezra' (muerto en 1167), también autor de moaxajas, en su Introducción al primer texto del Comentario al libro de Salmos, escrito en Italia en 1140. En dicha Introducción se ocupa entre otras cosas del problema de los encabezamientos de los salmos, y piensa que no se trata sino de indicaciones sobre las melodías con las que deben recitarse los salmos: «'para el músico con melodías', significa en mi opinión que Israel tenía muchas melodías antes de la época de David, y se menciona la tonada, diciendo al comienzo del salmo 'con melodías'. Y lo mismo 'melodía de David' (Sal. 61,1), como prueba el hecho de que esté en estado constructo, con pataḥ bajo el taw; igualmente está en estado constructo "al maḥalat le'anot' (Sal. 88,1)"¹⁹. Esas formas constructas que no dependen de un nomen regens probarían, en opinión del poeta comentarista, que los encabezamientos contienen citas parciales de comienzos de poemas famosos, cuyas melodías resultaban bien conocidas en tiempo del rey David. Así comenta, por ejemplo, al comienzo del Salmo 22 "al 'ayyelet ha-šāḥar', «que es el comienzo de un poema sacro

¹⁷ Cf. *Sire ha-qodes le-rabbi Yehudah ha-Levi*, ed. D. Yarden, vol. 3, Jerusalem 1982, págs. 741-2.

¹⁸ Cf. el trabajo citado en la nota 13, pág. 5, y véase también S. M. STERN: «'Asiqayn l'tanaqa - An Arabic Muwassah and its Hebrew Imitations», *Al-Andalus*, 28 (1963), 163, así como su libro citado en la nota 3, pág. 79.

¹⁹ Cf. U. SIMON: *'Arba' gisot le-sefer Tehillim - mi-R. Se'adyah Ga'on 'ad R. Abraham ibn 'Ezra'*, Ramat Gan 1982, pág. 243, págs. 212-13, etc.

compuesto al modo de palabras de amor». Y al comentar el comienzo del Salmo 7 alude abiertamente al uso de los que editan diwanes en España: «Como suelen hacer los escritores hispanos con los poemas sacros: escriben encima, al comienzo del primer verso, la tonada de un poema conocido». Del mismo modo que la melodía de un poema amoroso secular podía servir de modelo musical para un poema sacro hispano, él pensaba que las tonadas de canciones de amor podían servir para indicar el modo de ejecutar los salmos. Y uno de los salmos, 'eli, eli, lamah 'azabtani, tenía que cantarse también con la melodía de un poema amoroso que comenzaba dirigiéndose a una muchacha como 'ayyelet ha-šahar', 'cierva del alba'.

Un testimonio interesante sobre el papel que desempeñaron las melodías en la popularidad de las moaxajas árabes nos ha llegado en la narración de Ibn Jaldún sobre el filósofo hispano Ibn Bayya, conocido como autor de escritos sobre música y de famosas composiciones musicales. Ibn Bayya asistió a una de las recepciones de la corte de Abu Baqar ibn Tifilwit y enseñó a una de las músicas de este gobernador de Zaragoza a cantar la moaxaja que había compuesto en su honor. Cuando el gobernador escuchó la melodía estalló en aplausos y desgarró sus vestidos en señal de alegría ²⁰.

El catalán Profiat Duran y Selomoh Al'ami nos informan de que en la sinagoga se cantaban cánticos basados en melodías extrañas. Según Profiat Duran, el pueblo de Israel tiene una gran ventaja gracias a los acentos bíblicos, mientras que «si escuchas la recitación de poemas de los demás pueblos, te darás cuenta... de que casi destrozan la forma de la dicción y apenas se les entiende más que sonidos y sílabas, ya que no pretenden sino disfrutar de la audición...»; y el autor nos dice que desgraciadamente también los judíos acostumbran a hacer lo mismo en algunos poemas escandidos, «ya que se han mezclado con los demás pueblos y han aprendido sus costumbres, y destrozan con tonadas y melodías la forma de la dicción...» ²¹. Y Selomoh Al'ami, en su *'Iggeret ha-musar*, escrita a comienzos del siglo xv, previene contra «las melodías de los que beben y cantan tonterías». En su obra describe a los «cantores estúpidos que interrumpen las Bendiciones introduciendo poemas amorosos entremezclados con las tinieblas del deseo». Esos poemas, según sus palabras, «están compuestos en el metro ridículo de los cristianos y musulmanes», y destinados a «agradar a los hombres de pocas luces y a los enfermos comparables

²⁰ Cf. el libro de S. M. STERN citado en la nota 3, pág. 44.

²¹ Cf. *Ma'aseh 'efod*, ed. Y. T. Friedländer y Y. Kohen, Wien 1965, pág. 21. Cf. *Sefer ha-Kuzari le-R. Yehudah ha-Levi*, II, 69-78. Cf. también SIM'ON DURAN: *Magen 'Abot* 1785, pág. 55 b.

a las mujeres, así como a los muchachos y a los pícaros»²².

Un análisis muy instructivo sobre la prosodia de los poemas destinados a la ejecución musical se nos ha conservado en el libro de poética que escribió en Portugal a comienzos del siglo XIV David ibn Biliah. La parte fundamental de su tratado la dedica el autor de la poética a describir detalladamente los metros clásicos destinados a las composiciones poéticas monorimas, pero al final consagra una breve sección a los «poemas con melodía», relacionando su prosodia con «la actividad poética en lenguas extranjeras». En esos poemas, basados exclusivamente en sílabas plenas (reyes), sin ninguna vocal murmurada (siervos) no hay que tener en cuenta, según dice, más que el número de sus vocales plenas. Lo mismo opina de los poemas melódicos, compuestos también en función del número de vocales plenas exclusivamente según las exigencias de la melodía, y que pueden tener seis, siete, ocho o nueve unidades²³.

Es significativo el hecho de que al ordenar los metros clásicos según el número de vocales, incluye en ese número las vocales murmuradas, comenzando por cinco vocales, siguiendo por seis, siete, ocho, diez, once, doce, y llegando hasta dieciséis. Destaca sobre todo justamente los metros *ha-mérubbeh* y *ha-šalem* (11-12 vocales), que son los más usuales. A fin de valorar adecuadamente las palabras de Ibn Biliah hay que recordar que en las moaxajas hebreas con jarcha romance los esticos más largos llevan el acento en la novena sílaba, siendo más frecuentes los estimos más cortos²⁴. En todo caso, en los poemas escritos aparentemente con 12 sílabas, se introducen divisiones mediante rimas internas que no llegan a formar nuevos esticos²⁵. Por otra parte, la distinción entre los metros cuantitativos clásicos y

²² Cf. *'Iggeret musar le-R. Selomoh ibn Lahmis-'Al'ami*, ed. A. M. Haberman, Jerusalem 1946, pág. 25.

²³ Cf. N. ALLONY: «Derek la-'asot haruzim le-Dawid ibn Bilyah», *Qobez 'al-yad* 6 (16), Jerusalem 1966, I, pág. 241. Cf. también M. HAECK: «Kesad 'alenu li-qro' 'et sirenu ha-sefardiim», *Netivot ha-hinnuk*, Tel Aviv 1945, pág. 74.

²⁴ Cf. n. 5, 7, 17; el n. 15 necesita al parecer una división interna. Cf. sobre la jarcha árabe J. T. MONROE y D. SWIATLO: «Ninety-three Arabic Hargas in Hebrew Muwassahs: Their Hispano-Romance Prosody and Thematic Features», *JAOS* 97 (1977), 158-159.

²⁵ Así, por ejemplo, *Sirim hadasim* (nota 1), págs. 336, 357, después de la segunda sílaba. En el primer caso ocurre así según la jarcha árabe, y en todo caso, la estructura de la moaxaja pide al menos dos rimas en las vueltas. En las páginas 259, 347, se trata de dos moaxajas que se escribieron según una misma jarcha árabe. Cf. D. B. SEMAH (nota 8). En el primer caso, mediante ligeros cambios, podemos pensar que se da la rima en -ot en la quinta sílaba, y en el segundo, se supone la rima -ri en la séptima sílaba.

²⁶ Cf. U. HAXEN: «The Mu'arada concept and its musico-rhythmical implications — A preliminary clue», *Al-andalus* 43 (1978), 120-21.

el «talḥin» propio de la moaxaja la estableció ya el autor de poética árabe Ibn Sina al-Mulk²⁶.

Frente a los poetas que componen poemas melódicos, Ibn Biliah menciona a la mayoría de los poetas que utilizan vocales murmuradas que no se incluyen en el cómputo total del verso. Con ello se refiere sin duda a los poemas litúrgicos en metro silábico, en los que únicamente entran en el cómputo las vocales plenas, mientras que las murmuradas no se cuentan. Esos versos suelen escribirse también en un esquema estrófico especial, de tipo zejelesco con estribillo. Los poemas litúrgicos del tipo *seliḥah*, muchas veces compuestos en esquema zejelesco, tienen una larga historia en Sefarad, ya que las muestras más antiguas de poemas de este género se remontan a la segunda generación de poetas hebreos en el siglo x²⁷. A estas *seliḥot* parece referirse también fundamentalmente Profiat Duran, que escribe una crítica contra la poesía cristiana, diciendo en alabanza de las comunidades que «en los días de arrepentimiento y en los tiempos santos suelen emplear tonadas y melodías que ayudan a la finalidad requerida y mueven el corazón a la conversión sin fijarse en que el poema resulte agradable a costa de destruir la forma de la dicción»²⁸. Parece que la ejecución musical de un poema con número no fijo de vocales murmuradas destruía el estribillo entre los versos, y también por esa razón alaba el autor a las comunidades que no acostumbran a recitar les *seliḥot* musicalmente²⁹. Menahem de Lozano se irrita también en el siglo xvi por el hecho de que se alargue el šewa' móvil en la ejecución musical, hablando contra aquellos que «cuando cantan 'adon 'olam 'ašer malak (*be-terem kol yesir nibra'*) se apoyan en el 'alef de 'adon y en el de 'ašer, en el bet de *be-terem* y en el yod de *yesir*, sin darse cuenta de que no leen las citadas ltras con šewa de acuerdo con su puntuación, sino que a lo largo del poema pronuncian el 'alef con gameš, el bet y el yod con sere, etc., de forma vergonzosa»³⁰.

²⁷ Cf. Y. YAHALOM: «Resitah sel ha-seqilah ha-meduyyeqet ba-sirah ha-'ibrit», *Lesonenu* 47 (1983), págs. 56-60. Véase también E. FLEISCHER: *Sirat ha-qodes ha-'ibrit bi-yeme ha-benayyim*, Jerusalem 1975, págs. 403-4.

²⁸ Cf. *Ma'aseh 'efod* (nota 21).

²⁹ Pero cf. las palabras de Yehudah ha-Levi en el *Kuzari*, II, 70. «Hodu la-'adonay ki tob» (Sal 136, 1), está escrito en metro de siete vocales plenas y parece ser el «vacío». «Le-'oseh nifla'ot gedolot» (*ibid.*, 4) está compuesto en siete sílabas con sewa' móviles que no se cuentan, y podría ser el «pleno».

³⁰ Cf. M. DI LONZANO: *Sete yadot*, Venezia 1618, pág. 80 a. Sobre las libertades en el cambio de la longitud de las vocales en la ejecución de poemas estróficos, cf. M. A. GHANIM: «Verse used in San'ani songs», *Al-Abhath* 25 (1972), 37; P. CACHIA: «The Egyptian Mawwal: Its Ancestry, Development and its present Forms», *Journal of Arabic Literature* 8 (1977), 89.

5. La armonía con la melodía y la música no quedaba reducida, desde luego, a las moaxajas escritas únicamente con vocales plenas, no muy numerosas, sino que afectaba también a las compuestas con vocales murmuradas en lugares fijos. Es verdad que esas vocales aparecen generalmente en número muy reducido en los esticos, y que en general se las puede delimitar según el lugar que ocupan en el verso. Podemos averiguar su condición de manera muy sencilla, comparando el número de sílabas de la jarcha romance con el de las vueltas de la moaxaja que incluye la jarcha al final. De ese análisis se desprende que el número de vocales de la jarcha romance es en general más elevado que el número de las vocales plenas de las vueltas, pero que si las vocales murmuradas de las vueltas se cuentan también como vocales plenas a todos los efectos —también desde el punto de vista prosódico— se equilibran ambos números. Como punto de partida para probar ese hecho con ejemplos, nos van a servir los tonos reseñados en los encabezamientos de unas moaxajas que nos permitirán retroceder hasta la primera mitad del siglo xi.

Una de las melodías más frecuentes que acompaña a un tipo determinado de moaxaja es el de «yigal qeš»³¹. Aparece en un fragmento de la Genizah al comienzo de la *selihah* «gizre ha-lebabot», escrita por Yehudah ha-Levi³². En el Diwan de Yehudah ha-Levi editado por Yehosua' ha-Levi (ms. Oxford 1971), «gizre ha lebabot» se emplea para indicar la melodía al comienzo de la moaxaja «raše 'am 'et hit'asef», escrita por Yehudah ha-Levi en honor de Cidielu, R. Yosef ha-Nasi' ibn Ferruzi'el, médico de Alfonso VI de Toledo³³. Esta moaxaja incluye la jarcha n. 3:

Desdo meu Cidielu venid
tan bona 'I-bišara
Com raya de šoli ešid
en Wādi 'l-Hijara

Es característica de este esquema la estructura estrófica ababah CDCD. Cada verso se divide en esticos de ocho y seis sílabas. En las vueltas hebreas se encuentran regularmente siete y cinco vocales plenas y una vocal murmurada en cuarto lugar en todos los esticos³⁴.

³¹ 'Ahabah de R. Yishak ibn Gayat, conservada en dos fragmentos de la Genizah en Cambridge, Or. 1081/1.66 y T.-S., NS 129.99.

³² Manuscrito de la British Library BM 5557 G fol. 78. Esta *selihah* ha sido editada recientemente en *Sire ha-qodes le-R. Yehudah ha-Levi*, ed. D. Yarden, vol. 2, Jerusalem 1980, pág. 588.

³³ Cf. Y. BAER: *Toledot ha-yehudim bi-Sfarad ha-nosrit*, Tel Aviv 1965, páginas 40, 479.

³⁴ H. BRODY: *Diwan Yehudah ha-Levi*, I, Berlín 1901, págs. 157-8, no conserva el metro exacto del poema. Para un modelo métrico y estrófico similar con la

De aquí se desprende que ese esquema de moaxaja existía ya antes de la llegada de los almorávides a España; es famoso el poema básico «mi zeh ba' be-gil u-be-šimhah / 'el tok ha-lebabot» que escribiera Mošeh ibn Chiqatilla en Zaragoza hacia mediados del siglo XI³⁵. Este poema, exactamente igual al escrito en honor de Cidielu que termina con el nombre de Guadalajara, emplea la rima -ra, si bien su jarcha está en hebreo. Pero de eso se deduce que tanto el esquema mismo como la ejecución musical que le acompaña, eran ya conocidos entre los judíos en la primera mitad del siglo XI.

La *me'orah* «Sadday šur meromem na'alalah / 'al šahaq we-nisa'» la conocemos hoy gracias a dos fragmentos de Genizah³⁶. Lleva el acróstico «Selomoh», y el encabezamiento «li-slomoh ha -qatan», apelativo de Selomoh ibn Gabirol. Desde el punto de vista de la época, este poema estrófico puede concurrir con las más antiguas moaxajas hispanas, y desde el punto de vista de su esquema estrófico y metro, se parece mucho a las moaxajas que se escriben cien años más tarde con jarchas romances. Podemos apreciar la difusión que alcanza esta *me'orah* gracias al influjo que ejerce sobre otra *me'orah* de un poeta hebreo que vive en Zaragoza en la segunda mitad del siglo XI, Levi ibn Altabban. También él emplea ese mismo conocido esquema estrófico con

rima -di, cf. *Sirim hadasim* (ver nota 1), págs. 314, 316, y con la rima -bi (con preludeo), *Sire ha-godes sel Abraham ibn 'Ezra'* (ver nota 1), I, págs. 181, 272.

³⁵ Cf. H. SCHIRMANN: *Ha-sirah ha-ibrit...* (ver nota 13), págs. 296-7.

³⁶ Los manuscritos de Cambridge T.-S. H 11.5, y T.-S., NS 124.62. Las muestras más antiguas de moaxajas árabes o hebreas que han llegado hasta nosotros no se escribieron según parece antes de comienzos del siglo XI, pero las jarchas en romance se encuentran generalmente en moaxajas en la época almorávide (a partir de finales del siglo XI). ¿Qué testimonios concretos tenemos sobre jarchas en romance a comienzos de siglo? En el poema sacro *Sadday sur meromem* de Selomoh ibn Gabirol (muerto hacia 1050) se encuentra la muestra más antigua conocida de ese esquema estrófico en el que se compuso una jarcha en romance con un esquema prosódico y musical definido. Podemos rastrear la continuación del empleo de este esquema en otro poema sacro, también del tipo *me'orah*, escrito en Zaragoza en la segunda mitad del siglo XI por Levi ibn Altabban. Ese poema está escrito en el mismo esquema prosódico y con la misma rima, -rex. El poema de Yehudah ha-Levi que contiene la jarcha en romance se escribió también no sólo en el mismo esquema prosódico, sino también con un rimema que tiene la misma base fonética, -ra. Es interesante observar que el motivo del rayo de luz no sólo aparece en la jarcha romance que acompaña el poema de Yehudah ha-Levi, sino que constituye también el tema central de la *me'orot* destinadas a bendecir al «Creador des la luminarias». El empleo de este esquema en la primera mitad del siglo XI en un poema sacro nos indica que el poema secular con el esquema originario debía existir ya al menos a comienzos de ese siglo.

Publicamos aquí por primera vez la primera estrofa de la moaxaja de Selomoh ibn Gabirol según el fragmento de la Geniza de la Cambridge University Library, T.-S., N. S. 124.62. Al comienzo del manuscrito paralelo, T.-S. H 11.5, se

idéntico metro, e incluso utiliza la rima -rex de Selomoh ibn Gabirol en su *me'orah* «labaš hod we-'oz hit'azzer»³⁷.

La moaxaja de Yosef ibn Saddiq «rab lakem mokihay be-rib»³⁸, y su paralelo en Todros Abul'afiah, «'ofer yimtaq ki-dbaš rebib», se escriben sobre la base de la misma jarcha romance, el número 9 de Stern:

Vayse meu corajon de mib
ya rabb si se me tornarad
tan mal me doled li 'l-habīb
enfermo yed kuand sanarad

Estos poemas están compuestos con el esquema estrófico ABAB cdcddc ABAB, en esticos de ocho sílabas, y el *šewa'* se encuentra en séptima posición en todos los esticos del texto hebreo. La poesía hebrea indica generalmente la melodía de «rab lakem mokihay be-rib» al comienzo de poemas escritos con este mismo esquema. Por ejemplo, en el panegírico que compone Yehudah ha-Levi en honor de Yosef

menciona no sólo el género del poema, «me'orot», sino también la melodía con la que debe cantarse, la ya conocida *yigal qes*. El análisis filosófico y pesado del poema corresponde bien al carácter del poeta filósofo que firma con su nombre en el acróstico —Selomoh— al comienzo de las cuatro primeras estrofas del poema (la quinta estrofa no se nos ha conservado completa):

אחר לשלמה הק(טן)

שְׁדֵי צוֹר מְרוֹמִם נֶעְלָה / עַל שַׁחַק וּבִשָּׂא
כֹּל רוּאָה וְהוּא צוֹר נִפְלָא / מְעִיֵן וְנִכְסָה
מִפְעֻלָּיו יַעֲיִדוּן סֵלָה / מִי פֶעַל וְעֵשָׂה
כִּי הוּא הָאֵמֶת הַנִּמְצָא / בְּנִפְשׁוֹת בְּאוֹרָה 5
הַעוֹלָם אֲשֶׁר יֵצֵר מֵאִיו דְּמִיּוֹן וְעֵרָה

Notas. 3 Kol ro'eh, todas las cosas, según Pr 15,3. *nifla'*, «oculto». El empleo de los dos verbos *nifla'* y *niksa'* en un mismo pasaje lo conocemos por Sir 3,19, citado en el Talmud Babli, Hagigah 13a ss.

4 *selah*, «para siempre», *mi pa'al we-'asah*, cf. Is 41,4; complemento directo: «sus obras».

5 *ha-'emet*, puede ser apelativo divino, cf. D. KAUFMAN: *Geschichte der Attributenlehre*, Gotha 1977, pág. 334, *be-'orek ha-'olam*, el macrocosmos, reflejado en el hombre (microcosmos), que da testimonio de él y del creador de ambos. Sobre el origen de estas ideas, cf. A. ALTMANN: «Studies in Religious Philosophy and Mysticism», Cornell 1969, págs. 24-25. Asimismo, y concretamente para la poesía hebrea, cf. A. MIRSKY: «Hebrew Poems rom Spain Based on the Second Gate (Sha'ar Ha-Behina) of R. Bahya Ibn Paquda's Hovot.

6 *we-'erek*, comparación, como Sal 40,6 «no hay comparable a Ti».

³⁷ Cf. *Sire Levi ibn Altabban*, ed. D. Pagis, Jerusalem 1967, pág. 95. Véase también la *'ahabah* «libsi bat nedibim», *ibid.*, pág. 79.

³⁸ C. *Sire Yosef ibn Saddiq* (ver nota 16), págs. 33-35.

ibn Migaš «dorse torah yithalleku»³⁹. Abraham ibn 'Ezra' utiliza este esquema en dos *'ahabot*⁴⁰. Ambas llevan en su diwan el encabezamiento «wazan rab lakem mokiḥay be-rib». Su *'ahabah* «'ayyelet 'al dod 'agabah» concluye con una cita del Cantar: «mayim rabbim lo' yuklu / le-kabbot 'et ha-'ahabah», que el poeta pone en boca del Dios lleno de amor como respuesta a las quejas de la doncella, la comunidad de Israel. La rima del poema, -bah, y posiblemente también su metro, se fijan de acuerdo con el verso final mencionado, si bien el *šewa'* de «le-kabbot» se considera como una vocal plena.

6. La peculiaridad hebrea de la moaxaja y su alejamiento de los marcos clásicos a los que se encontraba regularmente unida se manifiestan no sólo en el hecho de que aparezca una cita del Cantar en lugar de una jarcha popular, sino también en otras características poéticas. Por ejemplo, en la rima de la moaxaja «šebi šene 'orim šillas», escrita de acuerdo con la jarcha romance n. 4:

Garid vos ay yermanellaš
com contener a meu mali
Sin 'l-ḥabib non vivrayu
ed volarey demandari.

Esta moaxaja hebrea está construida desde el punto de vista estrófico en el esquema ABCD efef ABCD, pero la jarcha romance emplea rima asonante demandari / mali, y de acuerdo con eso, el esquema de la rima en las vueltas es ABCB y no ABCD, que no está documentado; debido únicamente a sus tendencias clasicistas, Yehudah ha-Levi vio aquí dos rimas distintas: una en -li y otra en -ri, e hizo rimar con ellas los esticos segundo y cuarto, renunciando a la rima interna en todos los miembros. De idéntica manera lo imitó también Yosef ibn Šaddiq en su *me'orah* «lu 'or quedošy yithaddas», escrita no sólo según el mismo esquema estrófico, sino hasta con las mismas rimas -li, -ri⁴¹. De manera parecida se comporta Yišḥaq ibn 'Ezra', discípulo de Yehudah ha-Levi, en una moaxaja con jarcha árabe, en la que rima 'allālāt / satmat, basándose únicamente en el rimema -at, aunque no lo entendió así el poeta hebreo que a lo largo de todo el poema hizo rimar los esticos impares de las vueltas en -élet y los

³⁹ Cf. *Diwan Yehudah ha-Levi* (ver nota 32), pág. 173.

⁴⁰ Cf. *Sire ha-qodes sel Abraham ibn 'Ezra'* (ver nota 1). I, Jerusalem 1976, páginas 167-169, y 219-221. Véase también la *'ahabah* «mah tis'al 'oti so'aly», con el acróstico «Dunas», escrita en un esquema métrico y estrófico similar, también con la rima -bah. Cf. A. M. HABERMAN: *'Ateret renanim*, Jerusalem 1967, páginas 94-5.

⁴¹ Cf. *Sire Yosef ibn Saddiq* (ver nota 16), págs. 66-7.

pares en -émet⁴². Parece que a a algo similar se refiere Yehudah ha-Levi en la carta que adjunta a su moaxaja «'aḥar gelot sod mah 'atmin», cuando dice que ha imitado, el famoso poema de Mošeh ibn 'Ezra' «lel maḥšebot leb 'a'irah»⁴³. El esquema rímico de la jarcha incluye cuatro esticos con las rimas -il / -il / -il / -il / -di en el primer verso, y -al / -al / -al / -di en el segundo. Pero el mismo Mošeh ibn 'Ezra' se preocupó de añadir una consonante especial de apoyo en cada miembro de la serie de rimas internas. Yehudah ha-Levi, que imitó fielmente la magnífica composición de su predecesor, no fue capaz de someterse exactamente a las mismas consonantes especiales de apoyo en todas y cada una de las rimas. Y parece que a eso alude su disculpa en la carta que adjuntó a su poema: «No he conservado todas las primeras rimas, sino que me he ajustado a la comprensión de la lengua; he cambiado algunas rimas, que se añaden a lo que he dejado de su esquema...»

Ese método especial al que se refiere Yehudah ha-Levi, que hace que todas las vueltas tengan, además de la rima externa común, otra rima especial interna, no era precisamente la norma⁴⁴. Así encontramos por ejemplo en la moaxaja de Yosef ibn Šaddiq «rab lakem mokihay be-rib» que, siguiendo a la jarcha romance sanarad / tornarad, hace rimar en una ocasión be-bad con teḥerad, en otro lugar serad con lebad, y en otra ocasión se'ad con peḥad. En cambio, Todris Abul-'afiah en su moaxaja «'ofer yimtaq ki-dbaš rebid», compuesta sobre la misma jarcha romance, se cuida meticulosamente de incluir una consonante de apoyo igual en todas las rimas, haciendo rimar en el preludio neḥemad con ya'amad, y en las vueltas werad con serad, we-'ad con le-'ad, etc. También en la moaxaja «'im ḥešqeka be-lehyi sam ḥah / nezem hu' we-hah», compuesta de acuerdo con la conocida jarcha árabe «ḥabibi wain 'akalta al-tuffāh / yi i'mal li 'ah», vemos que Todros al imitarla se cuida de cada una de las rimas, mirando que todas tengan su consonante de apoyo además de la general del poema, como pallah / šelah, u-resah / we-sah, etc. En cambio, Abraham ibn 'Ezra' en una imitación más antigua basada en la misma jarcha, no se preocupa de tal cosa, y escoge rimas similares a las de la jarcha árabe, yizzaḥ / zerah, tirsah / we-qah, etc.⁴⁵. No hay duda de que la norma de la rima variable no tiene raíces en el mundo semítico, y asimismo que el contacto estrecho que se da en este punto entre la

⁴² Cf. YISHAQ BEN ABRAHAM IBN 'Ezra': *Sirim* (ver nota 14), págs. 141-2, y asimismo J. Y. MONROE y D. SWIATLO: «Ninety-three...» (ver nota 24), pág. 145.

⁴³ Cf. S. ABRAMSON: «Iggeret R. Yehudah ha-Levi le-R. Moseh ibn 'Ezra'», *Sefer Hayyim Schirmann*, Jerusalem 1970, págs. 397-411.

⁴⁴ Cf. B. HRUSHOVSKI (ver nota 10), pág. 736.

⁴⁵ Cf. S. M. STERN: «Hiqquye muwassahot 'arabiim be-sirat Sefarad ha-'ibrit», *Tarbiz* 18 (1947), 181-3, lo mismo que en su libro (ver nota 3), págs. 186-8.

poesía hebrea y la romance, que no busca la consonante de apoyo, es lo que posibilitó la apertura. A pesar de ello, Todros Abul'afiah escribió ya en Toledo la mayor parte de sus moaxajas tardías, que riman en sílabas cerradas según el modelo de la consonante de apoyo dentro de la rima⁴⁶. Y en cualquier caso conviene recordar que ni siquiera la fusión habilidosa de una consonante especial de apoyo en todas las rimas puede hacer olvidar que la rima propia de la moaxaja se basa exclusivamente en la vocal y la consonante que la acompaña, cosa inadmisibles según las normas clásicas, por no hablar de la rima asonante de Yehudah ha-Levi.

7. Se pueden encontrar también ejemplos interesantes de alejamiento de la norma clásica en el esquema cuantitativo estricto. Uno de ellos es la difusión del uso de las vocales murmuradas en lugar de vocales plenas en distintos lugares del verso. Si recordamos que las vocales murmuradas que se utilizan en lugares fijos equivalen de hecho a vocales plenas y por tanto a sílabas, no nos asombraremos de que de acuerdo con la necesidad aparezcan nuevas vocales murmuradas en lugares en los que de ordinario se emplean vocales plenas. Así, la moaxaja «šebi šene 'orim sillas»⁴⁷, escrita en esquema rímico basado en la asonancia, se compone de ocho sílabas en cada miembro, con el šewa' móvil fijo en la tercera sílaba, pero hay otros casos de šewa' móvil en diversos lugares según la necesidad. Así, por ejemplo, al comienzo mismo del poema, «šebi šene» (-v-v) hay un *yated* en lugar de dos *tenu'ot*, y más adelante, al empezar el sexto verso, «we'en le-šif'naw» (- - v -), y en el v.7, «u-baḥanud» (-v-v); al principio del 1.11, «'abal be'enaw» (- - v-v), o del v.16, «we-roš petanaw (- - v-v), y en el v.21, «'ehi ke'ebed» (- - v-v).

El *'ofan* «yeqar 'adon ha-nifla'ot» de Yehudah ha-Levi lleva como encabezamiento «laḥan šebi šene 'orim», y está escrito según el mismo modelo⁴⁸. También en este poema encontramos al menos en nueve casos vocales murmuradas en otras posiciones además de la tercera sílaba. Así, en el mismo comienzo, «yeqar 'adon» (-v-v), y más adelante, «u-ba-lebabot» (- - v-v) en el v.2, «ha-yirzemun» (-v-v) en el v.3, «we-šam mešarte» (- - v-v) en el v.5, «melummede» (-v-v) en el v.11, «we-'or pene» (-v-v) en el v.12, «re'u yesod» (-v-v) en el v.16, «be-šem 'adonay» (- - v-v) en el v.20, «'ašer le-'arba'» (- - v-v) en el v. 21.

⁴⁶ Pero cf. *Sire 'ezor le-Todros* (ver nota 13), pág. 35, 46-7, 49-51. Cf. el trabajo reciente de E. HAZAN: *Yesode ha-sir* (ver nota 7), págs. 111-13, y D. PAGIS: *Hiddus u-masoret be-sirat ha-hol ha-'ibrit: Sefarad we-Italiah*, Jerusalem 1976, págs. 139-40.

⁴⁷ Cf. *Diwan Yehudah ha-Levi*, I (ver nota 34), pág. 163.

⁴⁸ Cf. *Sire ha-qodes le-R. Yehudah ha-Levi* (ver nota 17), I, Jerusalem 1978, páginas 174-76.

Es conocida la tendencia de las palabras hebreas a comenzar por *šewa'* móvil. Aprovechar esa tendencia para las necesidades de la composición de un metro parcialmente silábico parece que resultaba evidente en el caso de los poemas destinados a la ejecución con instrumentos musicales. En una época más tardía, cuando tomaron los metros de los poemas estróficos como si fueran árabes puros, consideraron el *šewa'* como si fuera el primer elemento del *yated* conocido por la métrica cuantitativa. Y en los lugares en los que no se podía emplear el *yated* de acuerdo con el esquema general del poema, cambiaron también el *šewa'* por una vocal plena. Así procedió H. Schirmann al editar la *me'orah* «lu 'or quedoši yithaddas», escrita no sólo según el modelo y el metro de «šebi šene 'orim sillas», sino hasta con sus mismas rimas⁴⁹. En lugar de «'ani yesu'atek kallah» al comienzo del v. 24, leemos en la edición de Schirmann en contra de los manuscritos, «wa'ni yešu'atek kallah», eliminando la vocal murmurada, incluso contra las reglas de la gramática. El cambio del waw copulativo por las partículas «gam», «hen», «'az», «'o» es muy frecuente en los manuscritos, como puede apreciarse fijándose en los aparatos de variantes de las moaxajas⁵⁰, y lo mismo ocurre con cambios como el de «'el», «'et», «'al» en lugar de la partícula «le-» o «tok» en lugar de «be-», etc.⁵¹. Parece claro que los correctores trataban de reforzar de esta manera el *šewa'* a comienzo de palabra en lugares donde hacía falta una vocal plena. Y quién sabe cuántos ejemplos más de este fenómeno no habrán desaparecido gracias a las correcciones de los copistas.

Son peculiares los poemas estróficos en los que se emplean libremente las vocales murmuradas sin que entren en el cómputo. La jarcha n. 18, que no rima con el resto de las vueltas del poema, no parece haber estado unida originariamente al poema que la incluye en el único manuscrito que nos ha conservado el texto. El mismo esquema métrico de ese poema, silábico, sin tener en cuenta los casos de *šewa'* móvil, resulta excepcional⁵². Se le parecen sobre todo algunos poemas litúrgicos aislados y peculiares, como la conocida '*ahabah* de Yehudah

⁴⁹ Cf. *Sire Yosef ibn Saddiq* (ver nota 16), pág. 66. En la segunda línea hay que leer «li 'ori» con el manuscrito 'alef. Véanse dos poemas seculares más escritos según el mismo modelo en *Sirim hadasim* (ver nota 1), págs. 272, 359.

⁵⁰ Cf. *Sire ha-qodes sel Abraham ibn 'Ezra'* (ver nota 1), I, págs. 73, 83 (tres veces), 199, 310; II, págs. 223, 246.

⁵¹ Cf. *ibid.*, I, pág. 83; II, págs. 308-9. Cf. también observaciones como «no según el metro», «falta algo en el metro», «corrección de acuerdo con el metro», *ibid.* I, pág. 106 (dos veces), 192 (dos veces), 375-6 (cuatro veces).

⁵² Cf. E. FLEISCHER: «'Iyyunim bi-salbe 'aliyatah we-hitqabbelutah sel surat hamuwassah (sir ha-'ezor) ba-sirah ha-'ibrit sel yeme-ha-benayyim», *Mill'et* 1 (1983), 180-1.

ha-Levi «yerumun mesilotay»⁵³, que tienen como vuelta final la cita bíblica de Pr. 3,12: «ki 'et 'ašer ye'ehab / 'adonay yokiah / u-ke-'ab 'et ben yiršeh», siguiendo a la cual tienen todas las vueltas las rimas -hab / -iaḥ / -šh y miembros de 6 / 5 / 5 sílabas. De modo similar, está compuesto el 'ofan de Yehudah ha-Levi «šallesu qados 'onim»⁵⁴, que termina con la cita de Is. 6,3 «we-qara' zeh 'el zeh / we-'amar qados qados», lo mismo que el 'ofan único en su género «yah 'anah 'emša'aka»⁵⁵. Pero se trata de un grupo muy poco característico desde el punto de vista de la prosodia típica de la moaxaja, que por regla general se escribió al parecer según un doble patrón, el cuantitativo clásico, por una parte, y el silábico popular, por otra.

No podemos terminar este artículo dedicado a la nueva técnica silábica de la moaxaja sin referirnos al segundo componente de la técnica silábica, el elemento tónico. El carácter silábico-acentual de la moaxaja se refleja fundamentalmente en la rima llana de los miembros de las vueltas cuando también la jarcha tiene esa misma rima en los lugares correspondientes. Ese hecho es muy significativo, ya que el número de palabras llanas en hebreo es reducido. Por esa razón los autores de moaxajas tienen que utilizar por ejemplo formas verbales pausales (jarchas ns. 6, 8, 15), y hay que pensar que incluso formas como «ḥayu», «hayu» se pronunciaban como pausales, según el modelo de Sal. 37,20: «Kalu be-'ašan kalu», o que se consideraban como de una raíz cóncava o geminada. En la moaxaja que contiene la jarcha n. 2 hay que pensar en el v. 16 en una forma alargada de imperativo: «šam binah», y al comienzo hay que leer con el manuscrito B y el fragmento de la Genizah C.: «ha-be-kos hilbinah», y no con el manuscrito A «ha-be-kos ha-lebanah» (que iría además contra el metro), y de esa forma riman todos los esticos acentuados en la penúltima con la palabra de la jarcha «devina». Pero no conviene olvidarse de algunos casos problemáticos que se dan en otras jarchas.

⁵³ Cf. *Sire qodes le-R. Yehudah ha-Levi* (ver nota 17), I, Jerusalem 1978, página 220.

⁵⁴ *Ibid.*, III, Jerusalem 1982, pág. 734.

⁵⁵ *Ibid.*, I, Jerusalem 1978, pág. 215.

*La composición de este libro
finalizó el 9 de Tébet del año 5748
de la creación (30 diciembre 1987)
Tam we-nišlam. Tehil·lah la-'El 'olam*

Copia digital realizada por el
Archivo Municipal de Toledo



