

UNA FUENTE NO DOCTRINAL DE ALFONSO DE VALLADOLID*

CARLOS N. SAINZ DE LA MAZA
Universidad Complutense de Madrid

El médico y polemista antijudío Alfonso de Valladolid, conocido, antes de convertirse al cristianismo hacia 1320, con el nombre de Rabí Abner de Burgos, vivió entre ambas ciudades castellanas más o menos de 1268 a 1346, y en ellas ejerció su actividad profesional e intelectual.¹ En cuanto escritor, merece ser recordado, en principio, como un autor propiamente judío, y ello a pesar de haber pasado a la historia como uno de los principales representantes de la larga serie de apóstatas que contribu-

yeron a ensombrecer la coexistencia judeo-cristiana bajomedieval con su actividad polémica; a pesar, en efecto, de haber creado escuela y de que, por ejemplo, su *Mostrador de justicia* (ca. 1325-1330), que figuraba en la biblioteca del antipapa Benedicto XIII, pudo haber sido utilizado como manual de referencia en la Controversia de Tortosa organizada por éste en 1414.² Alfonso es, ciertamente, un escritor judío: redactaba sus obras en hebreo y en ellas explotaba al máximo su más que sólido conocimiento de las

* Desarrollo aquí, modificándolas parcialmente, las ideas sucintamente expuestas durante una de las sesiones del II Seminario de la Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos, celebrado en Segovia los días 2 y 3 de junio de 2005.

¹ La bibliografía sobre Alfonso de Valladolid, que con el también converso Pedro Alfonso y el dominico Raimundo Martín integra la tríada de referencias obligadas en la historia de la polémica antijudía anterior al artificial desbordamiento del género en el siglo xv, va poco a poco ampliándose más allá de su ámbito original de los estudios hispano-judaicos. Me limitaré aquí a señalar el carácter fundacional de los trabajos dedicados al ex-rabino burgalés por Yitzhak (= Fritz) Baer, que cita y refunde en su *Historia* (I, *passim*). Ofrecí un estudio de su figura, con revisión de todo lo publicado hasta el momento, en Sainz de la Maza, *Alfonso de Valladolid*, 1-277. Iremos mencionando otros estudios puntuales, así como las ediciones de buen número de sus obras, a lo largo de este trabajo.

² Galindo Romeo (*La biblioteca*, 70) recoge la referencia al "*liber intitulus* Mostrador de iustitia contra Iudeos, *in vulgari, et in papiro, copertus de Albo*" entre los libros del Papa Luna, quien contaba también en Peñíscola con otras obras fundamentales del género, como el *Pugio Fidei* de Raimundo Martín o los *Dialogi* de Pedro Alfonso, estos en su hoy perdida versión vernácula. La utilización del ejemplar conservado del *Mostrador*, de la segunda mitad del siglo xiv (París, Bibliothèque Nationale, Ms. *Espagnol* 43), en alguna controversia antijudía parece deducible de las muchas anotaciones marginales, que constituyen una verdadera guía temática para su consulta. Para la posibilidad de que este ejemplar sea el poseído por don Pedro de Luna; véase Sainz de la Maza (*Alfonso de Valladolid*, 208-209). Sobre la biblioteca de Peñíscola, véase ahora Perarnau y Serrano, "Els inventaris", donde el *Mostrador de justicia* podría aparecer como *Liber pro disputando cum iudaeis*. La primera mitad de la obra ha sido editada por Mettmann (Valladolid, *Mostrador*).

fuentes y modos argumentativos propios de su cultura de origen; así, el *Mostrador de justicia* fue, originalmente, un *Moreh Šédec* —literalmente, “Maestro de justicia”—, que luego, como el resto de sus obras posteriores a 1321, el mismo Alfonso tradujo al castellano.³ Tal criterio compositivo resultaba, además, muy práctico porque, aunque sus patronos fuesen cristianos, sus habitualmente irritados interlocutores eran judíos.

Pero es que, además, y quizá por encima de esta forzosa dedicación digamos, profesional, a la polémica antijudía, hay que destacar en el haber intelectual de Abner-Alfonso su prolongada reflexión sobre las relaciones entre el determinismo implícito en la omnisciencia de Dios y en la organización, asimismo divina, del universo, y el teórico libre albedrío humano: un tema espinoso, del que se había ocupado ya mucho antes de convertirse,⁴ en el contexto de una polémica que ayudó, desde comienzos del siglo XIV, a reanimar la decadente actividad filosófica judía de la época. Su aportación definitiva en este terreno fue el tratado *Minḥat Qena’ot* (“Ofrenda de celos”), compuesto en el tercer decenio del siglo y conserva-

³ En el *incipit* —casi lo único que se conserva— del *Libro de las batallas de Dios*, su primera obra como converso, indica que lo “compuso [...] è trasladado del Hebraico en lengua Castellana” (Morales, *Viage*, 10). Hablando de su *Ofrenda de celos*, Baer (“El libro”, 189, n. 4) comenta que, por lo literal de su auto-traducción, el texto romance permite reconstruir con mucha aproximación el original hebreo. Para las connotaciones mesiánico-apocalípticas —que, en la coyuntura crítica en que surge la obra, le vienen a Abner-Alfonso como anillo al dedo— de la expresión *Moreh Šédec* véase Sainz de la Maza (*Alfonso de Valladolid*, 210); también puede interpretarse en forma puramente jurídica, como “juez verdadero (o legítimo)” (Weingreen, “The Title”), lo que corresponde igualmente al planteamiento de la obra como una *altercatio* abrumadoramente desequilibrada del lado del “Mostrador” cristiano.

⁴ En concreto, en su *Sod ha-guemul* (“Poridat de la retribución”), tal vez de los años finales del siglo XIII. La obra no se ha conservado, como tampoco otra del mismo tenor, *Migdal Oz* (“Torre de fortaleza”), probablemente ya posterior a su conversión (Sainz de la Maza, *Alfonso de Valladolid*, 199-200).

do sólo en castellano,⁵ cuya profesión de fe astrológica y cerrado determinismo, ajenos a la ortodoxia de sus nuevos compañeros cristianos, resultaban igualmente escandalosos para una parte de los antiguos colegas judíos de su autor, que siguieron recordándolo, en muchos casos, más como un empecinado fatalista que como el peligroso apóstata en que acabó convirtiéndose.⁶

Por otra parte, puede verse a Alfonso de Valladolid como escritor, no sólo judío, sino sefardí, en un sentido amplio de la palabra que incluiría el romance hablado y escrito por los judíos hispanos tanto antes como después de su expulsión. Y ello porque las obras del autor, traducidas al romance para hacerlas así accesibles a sus lectores cristianos, nos proporcionan un caudaloso ejemplo de escritura judeo-castellana medieval de muy alto nivel, donde los abundantes ecos hebraicos no estorban el flujo de una prosa,⁷ tanto doctrinal como filosófica, que abre caminos nuevos en los planos expresivo y conceptual de la literatura de pensamiento; unos caminos en gran medida equiparables a los que, en otro tipo de registros, abría por esos mismos años Don Juan Manuel. Un lenguaje erudito, pues, a la vez preciso y flexible, que, sin caer en el calco, se nutre de la doble raíz, hebraica y caste-

⁵ Con el título de *Libro del zelo de Dios*. Hay ediciones de Mettmann (Valladolid, *Ofrenda*, 13-86), y Sainz de la Maza (*Alfonso de Valladolid*, 361-391 y 444-541).

⁶ En vida, el autor debió de mantener más de un debate sobre el tema, de plena actualidad entre los judíos hispanos y provenzales contemporáneos. Tanto en el campo religioso como en el filosófico, el maimonidiano Isaac Polgar, antiguo alumno del propio Abner, se enfrentó a él en una acerba batalla doctrinal que duraría años. Horowitz (*The Jewish Sermon*, 4, n. 13, y 74-76) menciona también al rabino navarro Yehošu’a ’ibn Šu’eib entre sus adversarios. Me he acercado a la doble personalidad social del autor en Sainz de la Maza (“El converso”).

⁷ Ecos patentes tanto en el plano morfosintáctico como en el de la organización discursiva, típicamente rabínica, y que traducen un mundo originalmente alejado de la latinidad como modelo lingüístico y cultural; véase Sainz de la Maza (*Alfonso de Valladolid*, 286-320).

llana, del autor, quien en esto se aproxima también a su más joven contemporáneo Sem Tob de Carrión.⁸

Los escritos de Alfonso de Valladolid revelan un ingente patrimonio intelectual, propio desde luego de un médico con un muy alto nivel educativo. Su formación se refleja en la complejidad de su argumentación: exegética, lógica, metafísica, médica y hasta cabalística. Y, desde luego, apabulla el océano de *auctoritates* que es capaz de sacar a colación para apoyar sus tesis. Casi sin excepción, las citas corresponden a fuentes orientales, esto es, originalmente difundidas en árabe o hebreo. En las obras de polémica religiosa antijudía dominan la Biblia y la que podemos llamar *tecnología punta* del momento: Talmud, Midrash y demás literatura rabínica, incluyendo a autores cercanos a su tiempo como Maimónides, Nahmánides o los “mecubalim”, los cabalistas.⁹ En cambio, en el *Libro del zelo de Dios*, como probable-

⁸ Sobre la rica aportación de éste al lenguaje lírico del siglo XIV véase Alarcos (“La lengua”).

⁹ En la polémica religiosa antijudía (y, de modo especular, en la judía anticristiana) regía, a partir del siglo anterior, el principio de utilizar casi exclusivamente las obras pertenecientes a la tradición doctrinal del adversario como base para la argumentación. En este sentido, Alfonso destaca como uno de los más conspicuos integrantes de la polémica religiosa renovada que, unida a un agresivo planteamiento misionero, habían puesto en marcha las órdenes mendicantes a partir de mediados del siglo XIII. Iguala, en capacidad argumentativa y bagaje erudito, al célebre dominico fray Ramón Martí, autor del influyente *Pugio Fidei* (1278), y conocen sus obras los polemistas más destacados del siglo XV, como los conversos Pablo de Santa María o Jerónimo de Santa Fe, o el fanático franciscano —éste, cristiano viejo— fray Alonso de Espina. A pesar de ello, y de la importancia que para la historia de la prosa de ideas castellana posee su uso del romance como lengua literaria, se le sigue ignorando irresponsablemente en trabajos recientes que se pretenden rigurosos; véase sólo Schonfeld (“Introduction”) o el *Coloquio* de la Biblioteca de Palacio editado por García Moreno. Esta última obra, cuyo manuscrito es fechable en los años setenta del siglo XIV, coincide cronológicamente con la campaña de polémica antijudía llevada a cabo en Castilla por predicadores itinerantes *armados* con los libros de Abner-Alfonso; véase Loeb (“La controversia”, 144-145 y especialmente “Polémistas”, 226-230).

mente sucedía también en sus otras obras de corte determinista, el discurso se centra en una amplísima variedad de referencias filosóficas, que abarcan desde Aristóteles a Maimónides y Averroes, pasando por Bahía ibn Paquda, Abraham bar Hiyya, Al-Farābī o Algacel.¹⁰

En ese océano de erudición doctrinal destacan apenas, aquí y allá, algunas referencias a obras de tipo más propiamente literario, o, mejor dicho y para no caer en anacronismos, a obras que, sin perder su carácter didáctico, apoyan lo instructivo en lo deleitable de una materia, en este caso, narrativa. Así por ejemplo, el *Mostrador de justicia* menciona alguna que otra historieta de la *Legenda aurea* (una de las escasas fuentes cristianas citadas por Alfonso)¹¹ e incluye interesantísimos fragmentos de diversas versiones del *Toledot Yešū* (“Hechos de Jesús”), la jugosa biografía difamatoria de Jesucristo que corría de boca en boca entre los judíos medievales y que estos sacaban a colación públicamente con menos discreción de la que cabría esperar para las circunstancias de la época.¹²

¹⁰ En el enciclopédico *Mostrador*, sin embargo, no faltan tampoco las referencias a estos autores, luego reutilizadas por Alfonso en obras de menor envergadura como las *Respuestas al blasfemo*, aunque se diluyen algo entre la masa de *auctoritates* bíblicas y rabínicas. Desde luego, el *Libro del zelo de Dios* recurre igualmente a estas últimas.

¹¹ Hay también menciones puntuales de San Agustín, Santo Tomás y los *Dialogi* contra los judíos de Pedro Alfonso (Sainz de la Maza, “De Pedro Alfonso”), pero en ningún momento tales referencias forman el hilo central del discurso —con excepciones, como la mención de San Gregorio en el fol. 41 rº, que corresponden, como es lógico, al “Rebelle”, la voz judía que se opone en la obra al “Mostrador” cristiano—. En general, los Santos Padres y la Escolástica cristiana se hallan muy alejados de la tradición de saber rabínico de la que se nutre la sabiduría del autor.

¹² Por no dar más que un ejemplo, Baer documenta el escándalo a que dio lugar en Huesca, en abril de 1305, el judío “Açac de Çalema, que dixo mal de sancta Maria e de Jesu Cristo, su fillo, non en desputacion, que el ovies con ninguno cristiano, mas en danario e publicament [sienes] miedo ninguno”, afirmando, ante otro judío y un cristiano, “que aquella Maria marido avía, e era

El capítulo VII del *Libro del zelo de Dios* trata, según lo anunciado al final del anterior, “en lo que es mester [a]l omne entremeter et trabajar en sus fazriendas, maguera que Dios sopo eternamientre et que cata particularmientre en todas las cosas” (fol. 11 v^ob), y es uno de los más extensos de la obra.¹³ Ya al cabo del mismo, Alfonso, que cree haber probado que el Maimónides del *Moré nebujim* (*Guía de perplejos*) era, como él, un determinista, y que tuvo que encubrir sus opiniones para no hacer flaquear la fe del pueblo en la Torá, insiste en que, por más que todo esté ya previsto, no se pierde el sentido de la retribución divina, que presenta, a la vez, como una consecuencia automática de nuestros actos. Y, para probar su argumento, remite a dos prestigiosos autores judíos de los siglos XI-XII: Baḥia ibn Paquda y Abraham ibn ‘Ezra. Entre ambos, no obstante, inserta esta mención de una obra narrativa bien conocida de sus contemporáneos:

Et assí —dice—, el Libro de Calila et Digna lo demuestra tal en el capítulo del fijo del rey et de sus siervos, que es capítulo de la neçessidat (fol. 28 r^oa).

viello e nola podia etc. ni podia jaçer con ella, e aquella hora jaçie con ella e luego en prenyola d[u]n fillo, e aquel ovo nompne Jesu, que fue grant encantador [a]ssi e traydor [†] feyto en adulterio e façia se clamar fillo de dios” (*Die Juden*, 185-186). Sainz de la Maza (“El *Toledot Yeshu*”) estudia y edita los fragmentos de este relato anticristiano incluidos en el *Mostrador*. Llama, de nuevo, la atención que no citen a Alfonso los editores del *Tra-tado* de Pérez de Valencia al hablar de las obras que difunden el *Toledot Yeshu* entre los cristianos.

¹³ Fols. 15 r^oa-26 r^oa; texto en Sainz de la Maza (*Alfonso de Valladolid*, 476-496). No conservamos el final del capítulo VI ni el comienzo del VII. El epígrafe de éste no es tampoco legible en el índice que precede a la obra (fol. 1 r^ob), con excepción de la frase final: “El capítulo seteno es para mostrar <razón que los omnes> an mester trabajar et entre<meter en sus faz>riendas maguera que [D]ios sabe particular[m]ientre todas las cosas, et mos[t]r[a]r escusa[ç]ión por Rabí [M]osé el Egipciano et otros sabios que fablaron en este fecho” (Sainz de la Maza, *Alfonso de Valladolid*, 444-445; Valladolid, *Ofrenda*, 13).

La cita es, a la vez, temáticamente oportuna y de cierta importancia desde el punto de vista de la historia literaria. Abner-Alfonso está remitiendo al lector de su tratado al capítulo XVI del *Calila e Dimna*, la popularísima colección medieval de cuentos animalísticos heredera del *Panchatantra* sánscrito que judíos y cristianos españoles habían recibido, como era de rigor, a través del árabe. En el cuento en cuestión, uno de los pocos del *Calila* no protagonizados por animales, el filósofo ilustra, a petición del rey al que instruye, cómo “ninguno non puede por arte nin por seso desviar lo que Dios le judgó et prometió de antes” (*Calila*, 324).¹⁴ Su *exemplum* “del fijo del rey et del fidalgo et de sus conpañeros”¹⁵ cuenta la historia de cuatro mancebos que, vagabundos y sin recursos, coinciden en una encrucijada: un hijo y heredero de rey despojado por su hermano, y los hijos de un hidalgo, un mercader y un labrador. Aliados para sobrevivir, acampan ante la puerta de una ciudad; en días sucesivos, cada uno entrará en ella para ganar el sustento común de acuerdo con sus respectivas convicciones sobre el modo adecuado de enfrentarse al mundo, entendiéndose éste en términos de supervivencia en la sociedad humana y de consecución del bienestar y felicidad terrenos. Así, el labriego, para quien hay que sobrevivir a base de trabajo, gana cortando leña un maravedí que les permite comer a su regreso. Al día

¹⁴ Cito por la edición de Lacarra y Cacho Bleuca de la traducción encargada por el futuro Alfonso X en 1251. La versión, como sus contemporáneas hebreas de Ya‘aqob ben El‘azar de Toledo y Rabí Yoel deriva del *Kalila y Dimna* árabe compilado por Abdalá Benalmocaffá en el siglo VIII a partir del farsi.

¹⁵ *Calila*, 323. En el manuscrito *A*, base de la edición, de ca. 1400, el epígrafe del capítulo se corta en “rey”; el resto aparece en el manuscrito *B*, fechado en 1467 (Keller y Linker, *El libro*, 330). El título interno —el que le da el filósofo que lo cuenta— del relato es “Exemplo del rey que fizo escribir sobre la puerta de su cibdat que dezían Matrofil, que el buen entendimiento et la valor [*B*: labor] et la femencia et la arte en este mundo, todas son en poder de la ventura” (*Calila*, 324; *El libro*, 331, para la variante). Un estudio del ejemplo y su función en el contexto del *Calila* se incluye en Lacarra, *Cuentística*, 178-184.

siguiente, el hidalgo, que confía en su apostura corporal y buena educación, suscita el interés de una dama casada y acaba consiguiendo cien maravedíes y alojamiento para todos. El turno del hijo del mercader, para quien todo estriba en aplicar el entendimiento al comprar y vender, es aún más provechoso: su astucia mercantil permitirá al grupo establecerse y gozar de un capitalito de mil maravedíes.¹⁶ Por último, y de modo sorprendente, el melancólico fatalismo del príncipe desheredado, para el que todo está bajo el poder de Dios y sólo cabe plegarse a una “ventura” predeterminada por Él, está a punto de jugarle una mala pasada: su indiferencia ante el cortejo fúnebre del rey de la ciudad le hace dar con sus huesos en la cárcel. Claro que, luego, el nuevo rey lo reconoce, lo libera y, tratándolo como a su igual, le concede “posadas et bestias et aver”, en lo que será el primer paso de su restauración en el trono que legítimamente le correspondía. Las cuatro soluciones vitales puestas

¹⁶ La versión del manuscrito *A* puede sorprender al lector en este punto, al invertir la escala de valores estamentales vigente en la Castilla bajomedieval y situar al hidalgo en un nivel inferior al del hijo del mercader. En realidad, la anomalía reside en la previa —y doble— mención del joven y guapo hidalgo inmediatamente detrás del hijo del rey en la versión de *A*. El manuscrito *B* mantiene en todo momento la jerarquía príncipe-mercader-hidalgo-labrador (*El libro*, 332), que es la original de las versiones hebreas y árabes (Derenbourg, *Deux versions hébraïques*, 271-281; 'Ibn al-Muqaffa', *Le livre*, 267-273; Benalmocaffa, *Calila*, 270-274), y que se corresponde estrechamente con una visión del mundo propia de la sociedad islámica. El interesante análisis de Funes (“Sujeto e ideología”) de las implicaciones del orden de intervención de los personajes en relación con los objetivos de la política cultural alfonsí queda invalidado, sin embargo, porque ese orden de intervención es el original, no una innovación anti-nobiliaria sugerida por el patronazgo regio. Las versiones latinas del converso Juan de Capua (derivada de la hebrea de R. Yoel con el título de *Directorium humanae vitae*, entre 1263-1305) y Raymond de Béziers (que se basó ca. 1305 en Juan de Capua y cierto códice “*de hebrayca lingua in ydioma hispanicum apud Tolletum [...] translatus*”) mantienen igualmente el orden primitivo (Hervieux, *Les fabulistes*, 320-323, 735 y ss.; 43 para la cita), al igual que el *Exemplario* impreso derivado del primero (fols. 80 vº-82 vº).

a prueba durante la acción quedan inscritas sobre las puertas de la ciudad, y la historia se cierra con la proclamación solemne por el ahora rey, ante sus tres compañeros y todos sus súbditos, de la omnipotencia del oculto designio divino.¹⁷

Como se ve, la mención de este cuento en el citado capítulo del *Libro del zelo de Dios* no podía ser más oportuna. Y, por cierto, para el lector capaz de recordar el apólogo, la cita enriquecía conceptualmente su percepción del determinismo al subrayar la dimensión social de éste: todos nos comportamos necesariamente según el tipo de estamento en el que nacemos, con lo que la estratificación estamental de la naturaleza humana aparece como un aspecto más de esa incognoscible “aventura” o decreto divino que todo lo rige. Pero además, la referencia de Alfonso de Valladolid al *Calila* llama la atención por otro motivo, relacionado con la historia de la recepción de la obra en Sefarad. Obviamente, nuestro autor no cita el *Calila* por su versión castellana, sino que lo conoce, como prácticamente todo lo que menciona en sus tratados, en su versión árabe o hebrea. Es probable que, dado el conocimiento del árabe que demuestra en su manejo de las fuentes filosóficas, Alfonso lo leyera en esta lengua, en la que parece haber habido un buen número de manuscritos disponibles hacia 1250-1300.¹⁸ Sin embargo, puede que le hubiera llegado también en hebreo, lengua en la que en la Península había realizado ya una traducción del libro el poeta y erudito Ya'āqob ben El'azar de Toledo a comienzos del siglo XIII.¹⁹ No podemos saberlo, por-

¹⁷ Tal proclamación queda subrayada por las palabras de los dos religiosos que responden al rey como coda del relato, especialmente por las del segundo de ellos, que cuenta el apólogo de “Las palomas y el tesoro” (*Calila*, 334-336), donde las aves remachan: “;non sabes que la aventura del juicio de Dios vence toda cosa, et que ninguno non le puede contrastar [...]?” (336).

¹⁸ *Calila*, 62-63, remitiendo al estudio pionero de Sprengling, “*Kalila*”.

¹⁹ Navarro Peiro (“Las versiones”; “La versión”) es imprescindible para aproximarse a esta traducción judaizada y retóricamente

que el capítulo citado por Abner-Alfonso no se cuenta entre lo conservado de la versión de Ya'āqob ben El'azar, pero tampoco parece una posibilidad desdeñable. Este *Calila* en prosa rimada hebrea, antaño despreciado por la crítica por los supuestos excesos retóricos de su traductor, está demostrando hoy tener más peso cultural del que se creía: de hecho, el fragmento del *Calila* castellano doblemente editado en 1984 por Lacarra y Solà-Solé —el manuscrito denominado *P*— parece deberle mucho a la versión de Ya'āqob ben El'azar.²⁰ Alfonso de Valladolid pudo haberlo leído, lo que nos permitiría insistir en su importancia. En todo caso, y a pesar de lo parco de la referencia incluida en el *Libro del zelo de Dios*, destacan en ella dos datos significativos: en primer lugar, la expresión que cierra la cita —“es capítulo de la neçessidat”— es, precisamente, la que completa el epígrafe del cuento en las versiones hebreas de la obra;²¹ y, por otra parte, la calificación de los com-

amplificada del *Calila*, cuyo autor se guía por el principio de que “todo el que traduce un libro y no lo adorna al sacarlo de su lengua hace que mengüe su grandeza” (“La versión”, 472); Derenbourg la ha editado de un modo deficiente a continuación de la del desconocido R. Yoel, de finales del siglo XII (*Deux versions*, 1-304 y 311-388, respectivamente). Esta última, por su parte, no tendrá eco en España hasta el ya citado *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo*.

²⁰ Lacarra “Un fragmento”; Solà-Solé, “El *Galila*”. Sus conclusiones las recoge y precisa Navarro Peiro: “tras un primer cotejo [...] la versión del manuscrito *P* depende principalmente de la versión hebrea de Ben El'azar, pero [...] el traductor debió contar con manuscritos de otras versiones, probablemente árabes, al realizar su propia versión” (“La versión”, 470).

²¹ Derenbourg (*Deux versions*, 271) reconstruye críticamente el texto del manuscrito de R. Yoel: “*We-zeh ša'ar ben ha-meleḳ 'im haberin*” (“Este es el capítulo del hijo del rey y sus compañeros”) con el de su traducción latina por Juan de Capua: “*De filio regis et sociis eius, et est de divina sententia quam nemo potest effugere*” (Hervieux, *Les fabulistes*, 320, y 402 para la versión, casi idéntica, de Raymond de Béziers), cuya fidelidad a su fuente hebrea ha destacado en la introducción (x); en el castellano del *Exemplario*: “Del hijo del rey e de sus compañeros: y trata de la divina sententia: a la qual ninguno puede huyr” (fol. LXXX v°).

pañeros del príncipe como “siervos” no se halla en ninguno de los *Calilas* que conocemos.²²

En otro orden de cosas, la propia parquedad de la cita posee también un valor en sí misma. Más allá de la versión, árabe o hebrea, que haya conocido el autor, esa escueta alusión al “capítulo del hijo del rey et de sus siervos” del *Calila* da por supuesta la total familiaridad de los lectores —en primer lugar el dedicatario del *Libro del zelo de Dios*, Rabí Isaac Polgar, y con él el conjunto de los estudiosos judíos del momento— con la venerable y entretenida colección de apólogos. Y lo no menos telegráfico de la aplicación doctrinal que supone el “es capítulo de la neçessidat” que completa el epígrafe-cita del enxiemplo no deja tampoco de llamar nuestra atención, ya que hace

Y en el índice (*Deux versions*, 321; Derenbourg edita un manuscrito trunco) del *Calila* de Ya'āqob ben El'azar se lee: “*Ša'ar ben ha-meleḳ 'im haberin. We-hū' mašal ha- 'omerim. Kī kol ha-debarim nihtakim 'al-kol šafal wē-ram. Wē-'en mešibam wē-'en mefiram*” (“Capítulo del hijo del rey y sus compañeros. Es un ejemplo sobre los que dicen que todas las cosas están decididas, sobre lo bajo y lo alto, y no hay quien las revoque ni las anule”; traducción de Amparo Alba); en la versión romanceada de *P*: “de cómo contesçio a vn hijo de un rrey con sus priuados, et da enxemplos a-los que ponen en sus departjmientos que todas las cosas que auienen al mundo que son todas puestas et tajadas sobre baxos et sobre altos, et non es cosa con que les pueda toller njn camjar sinon el que las fizo” (Lacarra, “Un fragmento”, 696). El mismo Derenbourg ofrece una visión comparada de los epígrafes de las versiones que conoce en su edición de Capua, *Directorium*, 300: la segunda parte falta en los textos árabes, griego y siríaco.

²² Son “compañeros” en el epígrafe de *B* —único que añade la mención del hidalgo, sobre la cual llama la atención Funes (“Sujeto e ideología”, 118)—, como ya en Benalmocaffa (‘Ibn ‘Al-Muqaffa’, *Le livre*, 267; *Calila*, 270). Juan de Capua y Raymond de Béziers emplean *De filio regis et sociis eius* (Hervieux, *Les fabulistes*, 320, 402), y, así, el *Exemplario* usa “compañeros”; más original es *P*, donde “privados” adelanta la buena fortuna final de los camaradas del príncipe. Nuestro “siervos” parece fruto de una confusión entre *haberim* (הבויים, “compañeros”, “amigos”) y *abādim* (הבנדיים, “servidores”). Si Alfonso de Valladolid no estaba recordando una versión hebrea del *Calila* que contuviera ya este error, habría que atribuir a una mano distinta de la de su autor la versión castellana del *Libro del zelo de Dios* que conocemos.

palpable de modo inmediato el carácter de literatura aplicada, de recurso argumentativo del cuento, ajeno por definición al género ejemplar en que se encuadra el *Calila*; un carácter puesto aquí aún más de relieve por el hecho de que la aplicación de la enseñanza contenida en el apólogo citado se realiza dentro de una obra especializada de filosofía natural y teología, en un contexto muy diferente del simple pastoreo moral al que nos tiene acostumbrados la cuentística romance coetánea de Abner-Alfonso.²³

En todo caso, nuestra cita es un buen ejemplo de cómo la narrativa didáctico-ejemplar medieval puede ponerse, en pie de igualdad con otras *auctoritates* de nombre y pedigrí incontestables, al servicio de la argumentación erudita de alto nivel; y nos permite imaginar al ex-rabino y médico de Burgos con un perfil algo menos severo del que nos transmiten el conjunto sus escritos y las menciones que de él hacen sus contemporáneos. En efecto, tanto él como sus colegas de rebatiña intelectual parecen haber sido muy capaces de dedicar de vez en cuando un buen rato a disfrutar con relatos como los del *Calila*, contados, como pide nuestro contexto, como Dios manda, y memorables en el sentido más literal del término. Confluencia funcional, de didáctica política y de entretenimiento deleitable, que dota al *Calila* de un ambiguo valor de uso que comparte con buena parte de sus congéneres medievales;²⁴ de este modo,

²³ Por no citar más que un ejemplo de los posibles, y de un contemporáneo estricto de Alfonso de Valladolid, recuérdese la muestra de aplicación didáctica de los enxienplos que da Don Juan Manuel en el compendio de doctrina cristiana que forma la parte V de *El conde Lucanor*. De los dos cuentecitos allí incluidos, uno se cita también al modo condensado del de nuestro texto, ya que Patronio lo ha contado en la parte I de la obra (Manuel, *El conde*, 270-273). La ilustración moral, tanto política como religiosa, constituía desde luego el campo de aplicación original y privilegiado de la literatura ejemplar medieval, también entre los hispanojudíos, como atestigua por su parte la abundante cuentística rabínica (véase sólo Alba, *Los cuentos*).

²⁴ Ambigüedad que, para el lector común de todos los tiempos, no hace sino subrayar el peso de los valores narrativos, especifica-

si por un lado encuentra su lugar natural en el meditado programa de encargos alfonsíes²⁵ o en el repertorio judaico contemporáneo relativo a asuntos de tan grave calado como el abordado en el *Libro del zelo de Dios*,²⁶ por otro lado resulta no menos lógico encontrarlo, junto a algunas otras muestras del género, anatematizado en boca de los inevitables moralistas de vía estrecha, de nuevo tanto cristianos como judíos.²⁷

mente literarios, del género, muy alto, por cierto, en el caso del *Calila*. Un ejemplo llamativo de este fenómeno, donde, además, el *delectare* acaba parasitando al *prodesse* original lo tenemos, sin salir del campo hispano-judaico, en el *Midrás de los diez mandamientos*, que en el siglo xv circulaba romanceado entre los judíos y conversos de Castilla (Alba y Sainz de la Maza, “La *Declaración*”).

²⁵ Keller y Linker apuntan a la ambigüedad del género cuando afirman: “sospechamos y sugerimos que en la España del infante Alfonso y hasta más tarde *Calila e Digna* se leía como libro de recreo más que doctrinal, aunque lo doctrinal hacía un papel secundario” (*El libro*, XVIII); pero, precisamente por su amenidad, puesta claramente al servicio de una orientación político-moral nunca desmentida, puede aceptarse que el *Calila* constituyó, como propone Piña, “un libro útil para la corte alfonsí” (“Entre los reyes”, 65; en el mismo sentido, Gómez Redondo, *Historia*, 181). Desde luego, Don Juan Manuel lee algunos de sus ejemplos —como el conocidísimo de los cuervos y los búhos (*Calila*, c. VI, 224-252; *Conde Lucanor*, XIX, 78-81)— sin perder ninguna de las dos dimensiones del relato, esenciales ambas en una obra como el *Lucanor*, concebida también como un espejo de gobernantes. Otra cosa es cómo se leyeron estos libros más tarde, por ejemplo en el siglo xv.

²⁶ Juan de Capua presentaba “*hunc libellum dictum [K]elila*” como “*opus virorum intelligentie, animarum multe informationis et simul earundem non modice delectationis*” (*Directorium*, 3). La obra ya aparece citada en la tradición rabínica altomedieval de Oriente Medio en un interesante dictamen o *responsum* de Rabí Haí Gaón (969-1038) que abarca el conjunto del género fabulístico: “R. Meïr possédait trois cents fables du renard [...]. Sachez que ces fables renferment des préceptes de morale et d’autres enseignements qu’elles donnent par la bouche d’animaux comme le live des Indiens nommé le livre de Kalîlâh et Dimnâh, qui contient des paroles sages et éloquentes pour instruire les hommes et, en général, des fables d’animaux” (Capua, *Directorium*, VIII, n. 1; Derenbourg cita también al estudioso sevillano del siglo xi Rabí Yehudá ben Bileam).

²⁷ Así, Calónimos ben Calónimos ben Me‘ir (1287-post. 1338), traductor hebreo de Averroes, critica el *Calila* y el *Sen-*

Y sin embargo, en la literatura medieval castellana de esos mismos años hay un conocidísimo enxienplo que se enuncia también con la pretensión de afirmar, como hace Alfonso de Valladolid, una visión fatalista de la existencia humana: cuando el Arcipreste de Hita necesita que su protagonista ficticio justifique su creencia en el determinismo astrológico, éste recurre a la historia del hijo del rey moro Alcaraz (Ruiz, *Libro*, 42-44), en que la confluencia última de horóscopos en principio contradictorios conduce a evidenciar lo infalible de la sentencia divina inscrita en los astros. El cuento tiene un inequívoco sabor oriental²⁸ y encaja perfectamente en el muy verosímil mundo *mudéjar* en el que Juan Ruiz enmarca la peripecia de su personaje. Que éste sea un ser de ficción, no importa: su reconocida función antiheroica, su papel de modelo humano *ex contrario* no rebajan el interés de su coincidencia con Alfonso de Valladolid. Ambos hacen lo mismo: justificar una tesis de filosofía natural a través de un enxienplo que confirma el fatalismo que rige el universo; luego, cada uno aplica el resultado a su propio caso, en apoyo de sus particulares intereses. Hay, desde luego, una diferencia clave entre Juan Ruiz y Alfonso: la postura de los reformadores eclesiásticos castellanos hacia 1330-1340 es radicalmente contraria al determinismo de raíz

debar en su *Iggeret ba'alé hayyim* (“Epístola de los seres vivos”), colección de disputas entre los animales y el hombre traducidas del árabe (Díez Macho, *La novelística*, 54); del lado cristiano, el autor de ca. 1300 que conocemos como “San Pedro Pascual” no se privaba de alabar su labor a costa —entre otras— de las “vanidades, que escribieron de vestiglos e de aves, que dizen que fablaron en otro tiempo, e cierto es, que nunca fablaron, mas escribieron lo por semejanças” (cit. en *Calila*, 49-50).

²⁸ Sabor tal vez engañoso, porque la procedencia de la historia sigue sin estar del todo clara. Sin embargo, y a pesar de la opinión dominante a favor de antecedentes occidentales como la leyenda de Hermafrodito (Castro Guisasaola, “El horóscopo”) o ciertos relatos merlinianos (Crawford, “El horóscopo”; Michael, “The Function”), no cabe descartar, por ejemplo, un origen persa para el apólogo (Knowlton, “Two Oriental”, corregido en parte por Mallorquí, “El príncipe”).

averoísta, y el *Libro de buen amor* es buen ejemplo de esa condena.²⁹ El cuento del hijo del rey Alcaraz se revela, al cabo, como una falsa garantía para el protagonista del *Libro*,³⁰ condenado a un fracaso vital que sintoniza con la indignidad moral de sus pretensiones. Alfonso de Valladolid, por su parte, apela con toda seriedad a la autoridad determinista del *Calila*. Cabe suponer que su postura en este terreno —en el que sigue siendo, en gran medida, Rabí Abner de Burgos— habría sido censurada, o al menos abiertamente criticada, por sus nuevos correligionarios; que no sucediera así, supone que, o bien los escritos problemáticos de Alfonso circularon exclusivamente entre los estudiosos de las aljamas, o bien la jerarquía cristiana los pasó por alto debido a la utilidad que para ella suponía, entonces, la dedicación intensiva de su autor a las complejas elucubraciones de la *nueva polémica* antijudaica.

²⁹ Véase Juan Ruiz, 41-47; coplas 123-153. Allí, el “Yo” protagonista del *Libro* busca, como se sabe, amparar su irrefrenable inclinación venérea bajo el manto explicativo de un hado que, al modo naturalista, considera prefigurado por las interacciones astrales: “Los antiguos astrólogos dizen en la çiençia/ de la astrología, una buena sabença,/ qu’el omne, quando nasce, luego en su naçença,/ el signo en que nasce le juzgan por sentença” (copla 123), de modo que “qual es el ascendente e la costellaçion/ del que naçe, tal es su fado e su don” (124cd), e incluso a aquellos que profundizan sesudamente en el tema “su fado les guía:/ non pueden desmentir a la astrología” (125cd). Con el ejemplo sobre el malhadado hijo del rey Alcaraz (129-139) el personaje narrador cree probar tal concepción fatalista de la existencia humana, a partir de la que luego desplegará el relato de sus propias y desastradas andanzas eróticas. Este determinismo no es, pues, de Juan Ruiz, que lo condena humorísticamente, sino de su irresponsable protagonista, como dejan claro, por ejemplo, Kinkade, “*Intellectum tibi dabo...*”, o Rico, “‘Por aver mantenencia’”.

³⁰ Con ello, y como de pasada, se remacha además el clavo de la ambivalencia del género ejemplar, un rasgo patente en otros lugares del texto —los enxienplos son parte esencial del arsenal argumentativo de la alcahueta y de sus posibles víctimas— y en cierto modo consustancial al género mismo: recuérdese sólo el duelo narrativo que organiza los cuentos del *Sendeban* o la función de los enxienplos que jalonan la discusión entre Dimna y Calila en la sección nuclear del *Calila*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCOS LLORACH, EMILIO, "La lengua de los *Proverbios morales* de Don Sem Tob", *Revista de Filología Española*, 35, 1951, 249-309.
- ALBA, AMPARO, *Los cuentos de los rabinos*, Córdoba: El Almendro, 1991.
- ALBA, AMPARO y CARLOS SAINZ DE LA MAZA, "La Declaración de los Diez Mandamientos en su versión judeoespañola", *Bulletin Hispanique*, 2, diciembre 2001, 369-402.
- BAER, FRITZ (=YITZHAK), *Die Juden im christlichen Spanien*. Erster Teil. *Urkunden und Regesten*. I. *Aragonien und Navarra* [1929], S. I. (pero England): Gregg International, 1970.
- BAER, YITZHAK, "[El libro *Ofrenda de celos* de Abner de Burgos y su influencia en Ḥasday Crescas]" (en hebreo), *Tarbiz*, 11, 1939-1940, 188-206.
- , *Historia de los judíos en la España cristiana*, revisión de José Luis Lacave, Madrid: Altalena, 1981, 2 vols.
- BENALMOCAFFA, ABDALÁ, *Calila y Dimna*, traducción e introducción de Marcelino Villegas, Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Calila e Dimna*, ed. de M^a Jesús Lacarra y Juan Manuel Cacho Bleca, 2^a ed., Madrid: Castalia, 1985.
- CAPUA, JOHANNIS DE, *Directorium vitae humanae, alias parabola antiquorum sapientum, version latine du livre de Kalilah et Dimnah*, ed. de Joseph Derenbourg, Paris: F. Vieweg, 1887 y 1889, 2 vols. (B. E. H. E., 72/1-2).
- CASTRO GUIASOLA, FLORENTINO, "El horóscopo del hijo del rey Alcaraz en el *Libro de buen amor*", *Revista de Filología Española*, 10, 1923, 396-398.
- Coloquio entre un cristiano y un judío*, ed. de Aitor García Moreno, London: Queen Mary-University of London, 2003.
- CRAWFORD, J. P. WICKERSHAM, "El horóscopo del hijo del rey Alcaraz en el *Libro de buen amor*", *Revista de Filología Española*, 12, 1925, 184-190.
- DERENBOURG, JOSEPH, *Deux versions hébraïques du 'Livre de Kalilâh et Dimnâh' [...] publiées d'après les manuscrits de Paris et d'Oxford*, Paris: F. Vieweg, 1881 (B. E. H. E., 49).
- El libro de Calila e Digna*, ed. de John E. Keller y Robert W. Linker, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.
- Exemplario contra los engaños y peligros del mundo* (fac-símil de la ed. de Zaragoza: George Coci Alemán, 1531), Valencia: Librerías París-Valencia, 1993.
- FUNES, LEONARDO, "Sujeto e ideología en el relato ejemplar (*Calila e Dimna*, cap. XVI)", *Olivar. Revista de Literatura y Cultura Españolas*, 1, 2000, 103-122.
- GALINDO ROMEO, P., *La biblioteca de Benedicto XIII (Pedro de Luna)*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1929.
- DÍEZ MACHO, ALEJANDRO, *La novelística hebrea medieval*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 1951.
- GÓMEZ REDONDO, FERNANDO, *Historia de la prosa medieval castellana, I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid: Cátedra, 1998.
- HERVIEUX, LÉOPOLD, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge [V]: Jean de Capoue et ses dérivés* [1893-1899], New York: Burt Franklin, s. a.
- HOROWITZ, CARMÍ, *The Jewish Sermon in Fourteenth-Century Spain. The Derashot of R. Joshua ibn Schu'eib*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- 'IBN 'AL-MUQAFFA' ['ABDALLAH], *Le livre de Kalila et Dimna*, traducción e introducción de A. Miquel, Paris: Klincksieck, 1980.
- KINKADE, RICHARD P., "Intellectum tibi dabo...: The Function of Free Will in the *Libro de buen amor*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 47, 1970, 296-315.
- KNOWLTON JR., EDGAR C., "Two Oriental Analogues of Juan Ruiz's Story of the Horoscope", *Romance Notes*, 15, 1973-1974, 183-187.

- LACARRA, MARÍA JESÚS, *Cuentística medieval en España: los orígenes*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1979.
- LACARRA, MARÍA JESÚS, "Un fragmento inédito del *Calila e Dimna* (Ms. P)", *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1, 1984, 679-706.
- LOEB, ISIDORE, "La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au Moyen Âge en France et en Espagne (2me. partie)", *Revue d'Histoire des Religions*, 18, 1888, 133-156.
- LOEB, ISIDORE, "Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne", *Revue des Études Juives*, 18, 1889, 43-70 y 219-242.
- MALLORQUÍ, ENRIC, "El príncipe predestinado por la astrología. Tradición y fortuna de un motivo literario y folclórico", en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 1999)*, Santander: Gobierno de Cantabria y Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2000, II, 1161-1174.
- MANUEL, DON JUAN, *El conde Lucanor*, preliminar de Germán Orduna, ed. de Guillermo Serés, Barcelona: Crítica, 1994.
- MICHAEL, IAN, "The Function of the Popular Tale in the *Libro de buen amor*", en G. B. Gybbon-Monypenny (ed.), *'Libro de buen amor' Studies*, London: Tamesis, 177-218.
- MORALES, AMBROSIO DE, *Viage a los reinos de Leon, y Galicia, y Principado de Asturias* [1572], ed. facsímil de la de Enrique Flórez (1765), introd. de J. M. Ortiz, Oviedo: Biblioteca Popular Asturiana, 1977.
- NAVARRO PEIRO, ÁNGELES, "La versión hebrea del *Calila y Dimna* de Ya'aqob ben El'azar", en Judit Targarona y Ángel Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century, I: Biblical, Rabbinical, and Medieval Studies*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999, 468-475.
- , "Las versiones hebreas de *Calila y Dimna*", *Revista de Filología Románica*, 14/2, 1997, 325-333.
- PERARNAU, JOSEP y JOSEP SERRANO, "Els inventaris de la Biblioteca papal de Peñíscola a la mort de Benet XIII", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 6, 1987, 7-48 y 42-294.
- PÉREZ DE VALENCIA, JAIME, *Tratado contra los judíos*, trad. y ed. J. Formentin y M^a J. Villegas, Madrid: Aben Ezra, 1998.
- PIÑA PÉREZ, CLAUDIA, "Entre los reyes y los sabios consejeros: los grupos receptores de la versión alfonsí de *Calila e Dimna*", *Medievalia*, 34, 2002, 60-66.
- RICO, FRANCISCO, "«Por aver mantenencia». El arismetelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*", en *Homenaje a José Antonio Maravall*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986, 271-297.
- RUIZ, JUAN, ARCIPRESTE DE HITA, *Libro de buen amor*, ed. de Alberto Blecua, Madrid: Cátedra, 1992 (Letras Hispánicas, 70).
- SAINZ DE LA MAZA, CARLOS, *Alfonso de Valladolid: edición y estudio del manuscrito "Lat. 6423" de la Biblioteca Apostolica Vaticana*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1990 (Tesis Doctorales, 52/90).
- , "De Pedro Alfonso a Abner-Alfonso: orto y cénit converso de la apologética antijudía medieval", *Dicenda*, 15, 1997, 231-248.
- , "El converso y judío Alfonso de Valladolid y su *Libro del zelo de Dios*", en *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes. Actas de las Jornadas Sefardíes y del Seminario de las Tres Culturas (febrero 1990)*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1990, 71-85.
- , "El *Toledot Yeshu* castellano en el maestre Alfonso de Valladolid", en *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, 5-9 octubre, 1987)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, 797-814.
- SCHONFELD, JEREMY, "Introduction" a *La Biblia de Alba. An Illustrated Manuscript Bible in Castilian with Translation and Commentaries by Rabbi Moses*

- Arragel. The Companion Volume*, Madrid: Fundación Amigos de Sefarad, 1992, 5-12.
- SOLÀ-SOLÉ, JOSEP M^a, “El *Galila e Digna* castellano traducido del hebreo”, en Samuel G. Armistead, John H. Silverman y Josep M^a Solà-Solé (eds.), *Hispania Judaica*, III: *Language*, Barcelona: Puvill, 1984.
- SPRENGLING, M., “Kalila Studies (I)”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 40/2, 1924, 81-97.
- VALLADOLID, ALFONSO DE (ABNER DE BURGOS), *Mostrador de justicia*, Band I (Kap. I-V), ed. de Walter Mettmann, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.
- , *Ofrenda de zelos (Minbat Kena’ot) und Libro de la Ley*, ed. de Walter Mettmann, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
- WEINGREEN, J., “The Title *Moreh Sedek*”, *Journal of Semitic Studies*, 6, 1961, 162-174.