

La figura del sabio en las narraciones hispanohebreas de los siglos XII y XIII

ANGELES NAVARRO PEIRO
UCM

Al igual que sucede con otras manifestaciones literarias de los judíos españoles medievales, la narrativa hispanohebraica nace en tierras de Al-Andalus a la zaga de la narrativa árabe, aunque adquiere su mayor desarrollo y esplendor posteriormente en los estados cristianos. Los primeros testimonios conservados de este género pertenecen al siglo XII y las obras más relevantes que han llegado a nuestras manos se reparten entre los siglos XII y XIII. Nos referimos a narraciones independientes elaboradas literariamente y no a relatos introducidos en obras pertenecientes a otros géneros y que se citan a título de ejemplo o como anécdotas.

Si como narración entendemos la relación de un suceso real o imaginario, debido a la confusión terminológica entre narración literaria y el concepto árabe medieval de *maqāma*¹, es decir entre narración y escritos en prosa rimada, se han venido incluyendo dentro de la narrativa obras que realmente no son narraciones, sino alegorías, sátiras, debates, epístolas, etc. Trataremos a continuación de obras que, en nuestra opinión, entran de lleno en el género narrativo, aunque en algunas de ellas, sobre todo en las más largas, aparezcan fragmentos o capítulos que no son realmente narrativos.

Es conveniente recordar también que la lengua utilizada generalmente por los narradores es el hebreo bíblico con las características que tal lengua tiene en la poe-

¹ En su origen, como término técnico literario, la palabra *maqāma* designaba una colección de relatos independientes con el único nexo de sus dos protagonistas, el narrador, generalmente identificado con el autor, y un pícaro e ilustrado vagabundo, amigo entrañable del anterior. La forma de expresión de la *maqāma* fue desde el principio la prosa rimada con intercalación de poemas métricos. Sin embargo, en la propia literatura árabe medieval se amplió el campo semántico del término y pasó a designar también obras que no respondían al esquema antes trazado y que se apartaban bastante de él. Se adjudicó el nombre de *maqāma* a cualquier ejercicio retórico, en prosa rimada, con intercalación o no de versos e inspirado por los más variados motivos (Granja, 1976: XIV). Sobre los problemas y discusión en torno a la aplicación del término *maqāma* véase Navarro Peiro, 1992: 93ss. Para una información general acerca de los narradores y obras citados en este artículo, véase, por ejemplo, Navarro Peiro, 1988, Sáenz-Badillos, 1991.

sía hispanohebraea de la escuela andalusí². La intercalación de citas bíblicas es frecuentísima, así como la utilización de términos que aparecen en raras ocasiones o incluso tan sólo una vez en la Biblia hebrea y cuyo significado es oscuro, lo cual dificulta a veces la comprensión de unos textos que además utilizan toda clase de figuras retóricas y recursos literarios. La prosa rimada con intercalación de poemas métricos, al estilo de la *maqāma* árabe, es el vehículo de expresión literaria de las narraciones hispanohebraicas. Todo ello representa en muchos casos un obstáculo bastante difícil de superar cuando se pretende exponer interpretaciones y versiones en lenguas distintas al hebreo.

Centrándonos ya en el tema podríamos preguntarnos qué tipo de sabios aparecen en estas narraciones. En los capítulos 10 y 12 del *Sefer Ša aušim* (*Libro de los entretenimientos*), de Yosef ben Meir ibn Zabarrah, que nació en torno al año 1140, encontramos lo que se podría llamar un examen de sabiduría. En el capítulo 9 el autor y protagonista de la obra Yosef ibn Zabarrah, médico de profesión, había sido puesto a prueba por su antagonista Enan para que demostrara sus conocimientos en la ciencia médica por medio de una larga serie de preguntas sobre los ojos y la vista, el estómago, los intestinos y un largo etcétera. Zabarrah tenía sueño y deseaba dormir, pero Enan, en este caso su anfitrión, no se lo permitió hasta que hubo dado cumplidas muestras de su saber.

A continuación, en el capítulo 10, Zabarrah se venga de él haciéndole a su vez preguntas. En esta ocasión el médico protagonista se propone demostrar la ignorancia de Enan haciéndole un examen que no trata de una sola materia, sino de las diferentes ciencias que un sabio debería conocer. Enan accede a someterse al interrogatorio y, con este motivo, el autor nos ofrece una lista de las principales disciplinas, que, según su punto de vista, un hombre instruido debería dominar. Las preguntas que hace Zabarrah a Enan versan sobre los siguientes temas: astronomía, geometría, música, lógica, aritmética, medicina y sobre la ciencia de la intercalación en el calendario (*omat ha-ibbur*)³, ciencia de la que se dice textualmente en el libro:

Voy a preguntarte acerca de la ciencia de la intercalación en el calendario, ya que en esto nos diferenciamos de todos los demás pueblos. ¿O acaso no pertenece al cómputo de las ciencias? (Davidson, 1925: 118).

A cada una de las preguntas de Zabarrah, Enan contesta diciendo que no conoce la respuesta. Asimismo en el capítulo 12 del *Sefer Ša aušim* Enan desea presentar a Zabarrah a un pariente suyo, al que mucho aprecia, y del que dice que posee buenas cualidades y mucha sabiduría, ya que es inteligente e instruido en todas las ciencias. Una vez que, por lo que Enan le cuenta, comprende Zabarrah que las cualidades del tal personaje lejos de ser buenas son bastante negativas, le

² La utilización del hebreo bíblico varía en los diversos autores, ya que algunos hacen amplio uso también del hebreo rabínico. Sobre este tema véase Sáenz-Badillos, 1993: 219ss.

³ Complicados cálculos para la elaboración del calendario hebreo.

pregunta por sus conocimientos en concreto y de nuevo se repite la lista del examen anterior: medicina, astronomía, aritmética, geometría, música, lógica, intercalación del calendario y se añaden también preguntas sobre la Torah, la Ley judía, que según Zabarrah, *es nuestra ciencia y nuestra sabiduría* (Davidson, 1925: 133). Las respuestas a las preguntas de Zabarrah también son en este caso indicadoras de una gran ignorancia.

Dejando a un lado las intenciones narrativas del autor, Zabarrah nos proporciona en estos dos capítulos una información acerca de los conocimientos que se suponía debía tener un hombre instruido de su época, es más, lo que un judío instruido debía saber, ya que incluye en la lista la ciencia de la intercalación en el calendario y la propia Torah.

Otros narradores, sin embargo, no nos proporcionan datos tan concretos como la lista de disciplinas presentada por Zabarrah, pero sus noticias no dejan de tener interés. Veamos ahora un ejemplo del *Minat Yhudah* (*Ofrenda de Yhudah*), de Yhudah ibn Šabbtay (n. 1168 - m. después de 1225). Aunque ya Hayyim Schirmann (1954-56, II: 67-68), Norman Roth (1978: 150), Judit Dishon (1970: 57) y otros investigadores habían expuesto opiniones sobre diversas correcciones o ediciones de esta obra por parte de su propio autor, el editor más reciente de ella, Matti Huss, publicó las dos ediciones del texto, ambas atribuidas al propio Ibn Šabbtay. Las diferencias entre la 1.ª y 2.ª edición son bastantes, pero en ningún pasaje de la obra son tan notables como en el fragmento que trata del retiro voluntario del protagonista, Zera, para huir de las mujeres y dar así cumplimiento a la voluntad que le expresó su padre antes de morir.

Según la 1.ª edición, datada por M. Huss en el año 1208, el protagonista elige para sí tres compañeros. Estos compañeros eran, según el texto, *generosos y nobles, pues iban en pos de la sabiduría desde su juventud* (Huss, 1991, II: 11). Zera y sus tres compañeros encuentran un lugar paradisíaco donde se quedan a vivir. Presenta aquí el autor un cuadro bucólico. El lugar se describe como el típico *locus amoenus* medieval: árboles frutales, aves canoras, hermosos animales y un arroyo. Allí, según dice el texto, los cuatro amigos *se sentaban entre los mirtos, alegres y contentos, unas veces estudiaban las leyes, otras las reglas [...]* (Huss, 1991, II: 11-12). No se indica la edad de estos personajes, pero el cuadro que se presenta parece corresponder a muchachos jóvenes que estudian juntos, un cuadro que puede sugerirnos la imagen judía de unos *talmide amim*⁴ rabínicos estudiando *uqqot* y *mišpaim* (*leyes y reglas*).

Sin embargo, veamos lo que ocurre en la 2.ª edición del *Minat Yhudah*, fechada por M. Huss en el año 1225. La frase con la que comienza el fragmento es la misma: *Escogió para sí tres compañeros, generosos y nobles, pero a continuación se añade una descripción de los amigos que cambia radicalmente su imagen, pues se dice que eran hombres sabios y famosos*. El primero de ellos, según el texto,

⁴ Discípulos de los sabios, aspirantes al título de Rabbí en las academias rabínicas.

pertenecía a los ancianos de Israel, poseedor de consejo e inteligencia, padre de sabiduría y ciencia. Antes de que Takēmoni⁵ naciera, vivía solo y prevenía a los hombres para que no se casaran (Huss, 1991, II: 70-71).

El segundo era

sabio..., médico fiel que había compuesto libros sobre remedios y sobre toda planta del campo y hierbas de las montañas. Con ellas procuraba restablecimiento y curación para toda dolencia y herida (Huss, 1991, II: 71).

Y el tercero

un hombre experto y famoso, de los hijos de los nobles, de los que dividen el cielo⁶ y observan las estrellas (Huss, 1991, II: 71).

A continuación introduce el autor el tema del horóscopo, que no aparecía en la edición anterior, y que, escogiendo tan sólo dos ejemplos notables, se encuentra en el *Sendebār* y en la leyenda de *Barlaam* y *Josafat*, según las versiones cristianas, o de *Bilawhar wa-Yūdāsaf*⁷, según las árabes, pues de este tercer sabio se dice en el *Minat Yhudah* que también él vió en el nacimiento de Zera y su estrella que su pie caería en la trampa del matrimonio, pero se lo ocultó y no se lo contó.

Como conclusión a la descripción de los sabios, el autor añade:

Estos tres eran sabios entre los más sabios y más viejos que él en edad. A la sombra de la sabiduría se amparaban y pertenecían a los profetas de la poesía (Huss, 1991, II: 71).

Más adelante volveremos sobre la expresión *profetas de la poesía*. Es posible que en este pasaje añadido de la 2.^a edición del *Minat Yhudah* se refleje la educación o iniciación de un joven por parte de sabios mentores, motivo que asimismo se encuentra en el *Sendebār* y en *Barlaam* y *Josafat*. Ibn Šabbtay introduce, pues, en esta segunda edición figuras típicas de la sabiduría oriental, que habían llegado a la literatura hebrea a través de la literatura árabe.

A pesar de todo esto, los cuatro amigos se comportan del mismo modo que lo hacían en la edición anterior de la obra, pues, sin ningún tipo de corrección en este caso, el texto se repite: *Se sentaban entre los mirtos, alegres y contentos, unas veces estudiaban las leyes, otras las reglas, ya se tendían para comer y beber, ya jugaban, ya se gastaban bromas, pues tal es la costumbre de los días placenteros*. El autor, a pesar de la mencionada adición, sigue reflejando el comportamiento de cuatro compañeros que estudian juntos.

⁵ Alusión al padre del protagonista Zera. El texto presenta, pues, a un hombre muy anciano.

⁶ Expresión de Isaías 47,13 que aquí se refiere a los astrólogos.

⁷ La versión hebrea, *Ben ha-mele w-ha-nazir* (*El príncipe y el monje*), fue realizada en la primera mitad del siglo XIII por Abraham ben asday.

En el texto de la segunda edición del *Minat Yhudah* encontramos, pues, tres sabios: el primero de ellos un sabio de profesión no determinada, y los restantes, uno médico y el otro astrólogo. Además los tres comparten el arte de la poesía. También hallamos médicos y astrólogos en el *Sefer Takëmoni* de Yhudah al-arizi (c. 1170-1230), contemporáneo de Yhudah ibn Šabbtay. Al-arizi nos presenta en el capítulo 22 de su libro a un sabio árabe experto en astrología y por vía de la parodia nos describe a un médico itinerante en el capítulo 30. Pero lo más relevante de la obra, en lo que respecta a la sabiduría, es que el marco narrativo de bastantes capítulos del *Takëmoni* (5, 8, 14, 17, 18, 42, 44, etc.) es precisamente el de una reunión de sabios en la que generalmente eber, el héroe del libro, hace alarde de sus conocimientos y de su retórica. El denominador común de estos sabios, cuyos conocimientos concretos no se especifican, suele ser el dominio del arte literario, de la retórica, de la poesía.

En la mayoría de las narraciones hispanohebreas de la segunda mitad del siglo XII y primera mitad del XIII nos encontramos con personajes que son calificados de sabios, ilustrados o eruditos, cuyos conocimientos específicos no se describen, pero que, por lo general, dicho expresamente, o sugerido implícitamente, dominan la retórica y el arte de la poesía. Del mismo modo que el hebreo rabínico, el hebreo de la época misnaica y talmúdica, es llamado *lešon amim* (lengua de los sabios), en esta época, siglos XII-XIII, y según las narraciones de las que tratamos, podríamos decir que el modo de expresarse de los sabios es la *mliah*. El significado de la palabra hebrea *mliah* en la época que nos ocupa difícilmente podría reflejarse en castellano con una sola palabra, ya que se trata del lenguaje literario, plagado de metáforas y otras figuras, paralelo al estilo *badi*-š árabe nacido en Oriente en la época del califato abbasí. Las narraciones literarias hispanohebreas, por lo general, se redactaron con dicho estilo y los sabios que en ellas aparecen utilizan también la *mliah* para expresarse. El sabio en estos textos es generalmente valorado por su retórica, más que por sus conocimientos, y eso es lo que lo distingue del ignorante o el necio.

En oposición al sabio aparece en los textos que nos ocupan la figura del necio. Esta oposición se subraya especialmente en algunas narraciones hispanohebreas, dando lugar a un tema que podríamos llamar la ciudad de los necios, la rebelión de los necios o el imperio de los necios, según cada caso concreto. Este tema se encuentra principalmente en tres autores: Ibn Zabarrah, cronológicamente el primero de los tres, Ibn Šabbtay y Ya-qob ben El-azar de Toledo (siglos XII-XIII), que son prácticamente contemporáneos, siendo entre estos dos últimos muy notable el parecido a la hora de abordar este tema.

* Estilo florido o estilo ornado que aparece en la poesía de los poetas árabes llamados *modernos* en el siglo IX. Su principal característica es la utilización sistemática y consciente de figuras del lenguaje como la paronomasia, antítesis, metáfora, etc., para embellecer los poemas. Tal estilo, al igual que otras corrientes literarias orientales, se introdujo en la poesía tanto árabe como hebrea de al-Andalus. Mošeh ibn -Ezra, autor de la única preceptiva poética sobre poesía hebrea que nos ha llegado de la época medieval, *Kitāb al-muadābara wal-mud ākara*, expresó repetidamente su preferencia por el estilo *badi*-š. (Cfr. Schippers 1994, 77-79).

Hacia el final del *Sefer Ša-ašum*, en el capítulo 12, Ibn Zabarrah nos introduce en la ciudad de ·Enan y así la describe:

Enan me condujo por calles y plazas, me mostró a los adivinos y nigromantes. Yo contemplaba la ciudad y hete aquí que era un lugar de pecado y crimen. También vi allí gigantes (*bne _naq*). Dije: ¿Qué son esos, mi señor?, pues nunca mis ojos vieron a nadie como ellos. Contestó: Esos son gigantes, ya que la necedad es para su cuello un collar (*_naq*) [...] (Davidson, 1925: 130).

Según esto, una de las primeras cosas en las que se fija el personaje del narrador autor es que en esa ciudad hay gente muy alta. Al principio de la obra, en el capítulo 2, Zabarrah describía a los altos del siguiente modo:

Todos los altos son tontos, en todas sus cosas pecan, están ciegos y tras su deseo se inclinan, porque el que es demasiado alto no tiene el corazón grande, debido a que su pecho es estrecho. Y por cuanto que una de las dos cámaras del corazón es demasiado estrecha para contener la sangre que constituye su alimento, y que el cerebro sólo se nutre con el resto, ambos se debilitan y disminuye la inteligencia del corazón y el pensamiento del cerebro. Además, ciertamente hay entre ellos una gran distancia y no se unen el pensamiento y la inteligencia con rapidez, por eso su saber será siempre deficiente (Davidson, 1925: 20).

Al oír ·Enan el tema de los altos y su escasa ciencia, se indignó muchísimo. Tal indignación era comprensible, ya que él mismo había sido descrito como una persona de gran talla⁹.

Volviendo a la ciudad de ·Enan, al comienzo del capítulo 13 del *Sefer Ša-ašum*, cuando Zabarrah lleva ya largo tiempo en tan desagradable lugar, le pide a ·Enan que le deje marcharse y entre otras cosas le dice:

Basta ya de ver criaturas extrañas y despreciables [...] Lo que no les veo son filacterias y *mzuzot*¹⁰, nada de poesía y versos¹¹ [...] Toda su sabiduría consiste en reconocer si el animal está grueso o flaco [...], el mozo ataca al anciano, el villano al noble, y el sabio de corazón está sometido al necio [...] No puedo morar más en una ciudad donde sólo se honra al necio y al ignorante (Davidson, 1925: 142).

⁹ En hebreo *qomah gboah*, cfr. Davidson, p. 8. Esa relación entre la altura y la necedad también la refleja Zabarrah en otro pasaje del *Sefer Ša-ašum*, perteneciente al ep. 5 de la obra, donde critica a los *azzanim*, los chantes o cantores de la sinagoga, y por boca de ·Enan se dice que son tontos. La razón que se da de su necedad es la siguiente: *Porque cuando el azzan está en su puesto, permanece colocado por encima del resto de la gente que lo acompaña, y al verse tan alto y elevado, piensa que esto se debe a su honor y dignidad y entonces cae en su tontería. Además el aire que sale de la garganta desgarrar el aire y eso produce la voz cuya naturaleza es caliente y seca. La voz sube siempre a su cerebro y lo seca, y con la sequedad del cerebro se produce la tontería y necedad de cualquiera* (Davidson, 1925: 48).

¹⁰ Cajitas que contienen determinados textos de la Escritura y que se colocan a la entrada de las casas judías.

¹¹ También aquí el arte poético se considera indicativo de sabiduría.

Parece, pues, que Zabarrah introduce el tema de la ciudad de los necios o la ciudad dominada por los necios en la narrativa hispanohebraea.

En el *Minat Yhudah* de Ibn Šabbtay y en el *Sefer ha-mešalim* de Ya-qob ben El-azar el tema adopta la forma de la rebelión de los necios contra la sabiduría, o el imperio de los necios, y el tratamiento es muy similar en ambos, aunque aparece mucho más elaborado en la obra de Ibn Šabbtay. Los dos autores lo utilizan a modo de introducción, Ibn Šabbtay para introducir su relato sobre las desventuras de Zera, el que odia a las mujeres, y Ben El-azar para introducir un debate entre el cáalamo y la espada.

En el *Minat Yhudah* comienza el fragmento con una frase tomada de la Biblia hebrea, Rut 1,1: *Sucedió en un tiempo en el que gobernaban ciertos jueces* (Huss, 1991, II: 2). Esta expresión no parece tener aquí connotaciones temporales ni espaciales. Unida a la frase siguiente, que también es otra cita bíblica (Amós 6,5): *que tocaban el arpa, o canturreaban al son del arpa*, puede entenderse como una situación de mal gobierno, indicando que los gobernantes se despreocupaban de los asuntos de su competencia. O bien, si nos apartamos del significado usual de la cita bíblica aludida y consideramos *nbalim* no como plural de *nebel* (arpa), sino de *nabal* (infame, vil; necio, idiota), podríamos entender la frase como: *En un tiempo en el que gobernaban ciertos jueces que cantaban al son de la gente vil o de los necios*. Juego de términos y significados que probablemente debió considerar también Ibn Šabbtay.

Después nos dice nuestro autor que *hacia el norte y el oeste se extendió la generación de la necedad*. En estas circunstancias los necios se hicieron con el poder y todos los hombres malvados y sin escrúpulos se agruparon en torno al rey de Madián¹². Este rey lanzó una proclama para exterminar a los sabios y borrar de todos los pueblos sus máximas y parábolas. Los hombres prudentes y juiciosos perdieron la batalla y los necios se adueñaron de todos sus bienes y hacienda. *Escapó de ellos* —dice el texto— *un hombre fiel, anciano y noble, cuyo nombre era Takēmoni* (Huss, 1991, II: 4). El nombre de Takēmoni, extraído también de la Biblia hebrea¹³, tiene connotaciones de sabio y podríamos considerarlo en este caso como el salvador o paladín de la sabiduría.

Veamos ahora cómo aborda el tema Ya-qob ben El-azar. Al principio del capítulo. 4 del *Sefer ha-mešalim* se describe también cómo la necedad se propagó, utilizándose una frase similar a la que aparecía en el texto del *Minat Yhudah* de Ibn

¹² Título tomado también de la Biblia hebrea, pero que aquí no debe referirse al Madián bíblico, sino que, teniendo en cuenta los significados del término hebreo *mīdyan*, más bien debe entenderse como *rey de las querellas* o *rey pendenciero*.

¹³ El término *taḥkemoni* aparece en 2 Samuel 23,8 como parte del nombre de uno de los héroes del rey David, al que se denomina *yošeb ba-sebet taḥkemoni*, y que según el relato bíblico, mató a ochocientos hombres de una sola acometida. La citada expresión ha sido interpretada de muy diversas maneras, pues hay propuestas de corrección del texto bíblico, hay quienes entienden *taḥkemoni* como un gentilicio, y también, debido a la relación del término con la raíz hebrea *hkm* (ser sabio), se puede interpretar la expresión de 2 Samuel 23,8 como *el que está sentado en la cátedra, el más sabio*, etc. En la época medieval el término *taḥkemoni* parece que se entendía como sabio, instruido, o bien sabio consejero que hace sabios a los demás con sus enseñanzas.

Šabbtay: *La generación de la necedad creció y se multiplicó* (David, 1992-93: 32). Los necios formaron ejércitos y persiguieron a la inteligencia. La persiguieron de tal modo que ya no se sabía si estaba muerta, herida o cautiva. También aquí aparece un salvador de la sabiduría, cuyo nombre es vidente o profeta elocuente (*meli ha-ozeh*). Ben El-azar hace uso asimismo en este caso del concepto del sabio poeta, ya que *mliah*, como se ha indicado, es el lenguaje poético e incluso se puede entender en esta época como sinónimo de poesía. Por otra parte, tampoco es inusual en la poesía medieval tanto árabe como hebrea la identificación entre profeta y poeta. Citaremos, por poner un ejemplo, el *Kitāb al-muḥdara wal-muākara* de Mošeh ibn -Ezra, en cuya Cuestión segunda, que trata de la poesía y los poetas se dice:

El nombre del poeta entre nosotros es *nabi_* (profeta)..., los poetas son *una agrupación de profetas*¹⁴, que quiere decir *una agrupación de poetas*, y *Profetizarás con ellos*¹⁵, quiere decir *improvisarás versos*¹⁶ (Mošeh ibn -Ezra, II: 26).

En el *Sefer ha-mešalim* de Ya-aqob ben El-azar esta situación de caos, de inversión de valores, aparece asimismo en otros dos capítulos de la obra, aunque no esté tan centrada en la sabiduría. El capítulo 7, donde se narra la historia de Yašfeh y sus dos amadas, comienza con la frase: *Cuando los reyes fueron despojados de sus tronos y los generales relevados del mando de sus tropas* (David, 1992-93: 56). Yašfeh, el protagonista, ve que el destino veja a la nobleza y hace prevalecer sobre ella a los malvados. Ante esto siente un enorme pesar, pues era sabio e inteligente. Entona entonces un poema dirigido al destino y en el que aparece la siguiente frase: *¿Cómo humillas a los inteligentes y a una generación necia encumbras?* De nuevo encontramos aquí un paralelo entre sabiduría y nobleza, maldad y necedad. Ante esta situación, Yašfeh decide abandonar su país y a lo largo del relato corre diversas aventuras, principalmente amorosas. Hacia el final de la historia le llega un mensaje que anuncia que en su país todo ha vuelto al orden y regresa.

El capítulo 10 del *Sefer ha-mešalim* también comienza con la situación caótica. El protagonista y narrador, Lmuel ben Itiel, se ve obligado a salir de su ciudad porque, según dice: *vi que en ella era grande el pecado y la maldad, la violencia se había alzado como vara de impiedad y sus nobles, entre los pies de los malvados, eran como pasto de vacas, hollado por ovejas [...]* (David, 1992-93: 107). Tras una serie de acontecimientos, el protagonista acude a los sabios en busca de ayuda, pero ellos le contestan: *Estamos hastiados de nuestra vida a causa de los impíos que nos dominaron. Ay, hemos sido arruinados por completo*, y le aconsejan que huya. El relato termina con un poema de queja entonado por el protagonista y una petición a Dios para que remedie la situación. En este caso no hay una vuelta al orden, ni un salvador.

Ante la situación caótica de inversión de valores, el sabio o el íntegro, no tiene otra alternativa que la huida. Así ocurre, como hemos visto, cuando Zabarrah deci-

¹⁴ En la Biblia hebrea aparece esta expresión en 1 Samuel 10,5 y 10,10.

¹⁵ Samuel 10,6.

¹⁶ Sobre este tema véase, por ejemplo, Pagis 1990, pp. 140-150 y p. 239 nota 1.

de abandonar la ciudad de Enan en el *Sefer Ša-ašum*, cuando Takēmoni huye del imperio de los necios en el *Minat Yhudah* de Ibn Šabbtay, al igual que Yašfeh en el capítulo 7 y Lmuel ben Itiel en el capítulo 10 del *Sefer ha-mešalim* de Ben El-azar.

Encontramos, pues, en los mencionados relatos un sabio, poeta, a veces calificado también de profeta, que huye. Por el contrario, los necios malvados son combativos y se hacen con el poder. En los textos de Ibn Šabbtay y de Ben El-azar se puede observar también que la sabiduría aparece unida a la inteligencia, la bondad, la nobleza, la generosidad, la fidelidad, etc. Y la necedad, por el contrario, se relaciona con maldad, violencia, impiedad, etc.

Un caso de necedad muy diferente, que no está ligada a la impiedad ni a la maldad, aparece en una obra perteneciente a la segunda mitad del siglo XIII. En el año 1281 Yiaq ben Šelomoh Abi Sahula escribió el *Mešal ha-Qadmoni*. Los cinco capítulos de esta obra tienen un esquema básico fijo. Cada capítulo está dedicado a una determinada virtud o cualidad y comienza con la exposición de argumentos en contra de esa virtud por parte de un personaje llamado en hebreo *maqšeh*, que quiere decir, *el que pone dificultades*. La segunda parte de cada capítulo contiene la defensa de la virtud debatida realizada por el personaje llamado *mabber* (autor). Ambas figuras cuentan relatos que apoyan sus opiniones, al igual que los personajes del *Calila y Dimna*. En el primer capítulo, donde se elogia el entendimiento y la sabiduría, el objeto expone las ventajas de la necedad por medio del cuento del hombre al que se le secó el cerebro (Zemora, 1952: 18-22)¹⁷. En realidad aquí se trata más de locura que de necedad, puesto que el protagonista sufre un mal físico que le afecta al cerebro.

El relato se refiere a un hombre pobre y sabio que pasaba su vida estudiando entre penalidades, que también eran padecidas por su mujer e hijos. Llegó una época en la que el sol calentó de un modo excepcional, se produjo una gran sequía y el mal de la sequía atacó al cerebro de nuestro pobre protagonista¹⁸. Comenzó entonces a hacer todo tipo de locuras. Fue conducido ante el rey, le cayó en gracia y se convirtió en el bufón de la corte. El rey lo colmó de honores y riqueza, no sólo a él sino también a su familia. Sin embargo, esta situación ventajosa concluyó en el momento en el que beneficiosas lluvias hicieron cesar la sequía y nuestro hombre recuperó la cordura. Entonces volvió a hablar de acuerdo con su sabiduría, lo cual le proporcionó el rechazo de la corte. Azotado e insultado volvió con su familia a su inicial pobreza. El cuento concluye con una frase bíblica de Eclesiastés 10,1: *Un poco de necedad vale más que sabiduría y honor*.

¹⁷ Una traducción castellana de este cuento puede encontrarse en Navarro Peiro 1988, 147-149.

¹⁸ El tema de la sequedad del cerebro ya lo había abordado antes Ibn Zabarrah en el *Sefer Ša-ašum*, cuando trata de la necedad de los *azzanim*. El término *moa*, cerebro, no es usual en las narraciones hispanohebreas. La utilización de esta palabra por parte de Zabarrah en el *Sefer Ša-ašum* de Sahula en el *Mešal ha-Qadmoni* puede estar relacionada con el hecho de que ambos autores eran también científicos como demuestran al introducir en sus obras largas digresiones sobre la ciencia medieval. En los otros autores citados, quizás debido al lenguaje bíblico que utilizan, para indicar la sede de la inteligencia se hace uso del término *leb*, corazón, mente. En realidad también Zabarrah así lo considera, puesto que en una frase antes citada distingue entre *la inteligencia del corazón (binat ha-leb)* y *el pensamiento del cerebro (maqšebet ha-moa)* (Davidson, 1925: 20).

También Sahula en este caso identifica la sabiduría con la *meliāh*, retórica, arte poético, etc. Cuando el protagonista del cuento se ha curado de su mal, recita ante la corte un poema en el que descubre su saber e inteligencia. En el último verso de dicho poema, donde el autor hace uso del paralelismo al estilo bíblico, aparece en paralelo *meliāh* con conocimiento y entendimiento, pues así reza:

Me enseñaron *m_liah* desde mi adolescencia,
conocimiento y entendimiento desde mi mocedad (Zemora, 1952: 21).

De nuevo encontramos aquí lo más característico de la figura del sabio en estas narraciones: su forma de expresarse. La categoría del sabio se refleja, pues, en gran medida, en su lenguaje.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DAVID, Y. (1992-93). *The love stories of Jacob ben Eleazar (1170-1233?)*. Tel-Aviv University.
- DAVIDSON, I. (1914). *Sefer auim l_-R. Yosef ben Meir ben Zabarra*. New York. Reimpr. 1925.
- DISHON, J. (1970). «Li-mēqoroteha šel ha-maberet Minat Yhudah li-Yhudah ibn Šabbtay we hašpaatah al maqāmat ha-niššujn li-Yhudah al-Ḥarizi», *Ōšar yhude Sfarad* 11-12, pp. 57-73.
- GRANJA, F. de la (1976). *Maqāmas y risālas andaluzas*. Madrid: Instituto hispano-árabe de cultura.
- HUSS, M. (1991). *Critical editions of «Minhat Yēhudah», «Ezrat Hanashim», and «Ein Mishpat» with Prefaces, Variants, Sources and Annotations*. Tesis doctoral. Jerusalén.
- MOŠE IBN EZRA (1986). *Kitāb al-muadābara wal-muākara*. Edición y traducción de Montserrat Abumalham Mas. 2 vols. Madrid: CSIC.
- NAVARRO PEIRO, A. (1988). *Narrativa hispanohebraica*. Córdoba: El Almendro.
- (1992). «Estado actual de los estudios sobre la narrativa hispanohebraica», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 41, 2, pp. 93-116.
- PAGIS, D. (1990). «The Poet as Prophet in Medieval Hebrew Literature». En J. L. Kugel, *Poetry and Prophecy. The Beginings of a Literary Tradition*. Ithaca-London: Cornell Univ. Press, pp. 140-150; 239-240.
- SÁENZ-BADILLOS, A. (1991). *Literatura hebrea en la España medieval*. Madrid: UNED.
- (1993). *A History of the Hebrew Language*. Cambridge: University Press.
- SCHIRMANN, H. (1954-56). *Ha-Širahha-ibirit bi-Sfarad u_-Provence*. 2 vols. Jerusalén - Tel Aviv.
- SCHIPPERS, A. (1994). *Spanish Hebrew poetry and the Arabic literary tradition*. Leiden - New York - Köln: E. J. Brill.
- ROTH, N. (1978). «The Wiles of Women», *Hebrew Annual Review* 2, pp. 145-165.
- ZEMORA, I. (1952). *Yišhāq ben Šelomoh ben Sahula. Mēšal ha-qaḏmoni*. Tel Aviv.