



DAROM
REVISTA DE
ESTUDIOS JUDÍOS

Darom, Revista de Estudios Judíos

www.institutodarom.es/revista

ISSN 2659-8272. Número 2. 2020

Depósito Legal: GR 1093 2019

institutodarom@gmail.com

Granada, España

ENTRE ṬODROS ABULAFIA E ISAAC IBN SAHULA: UN POETA
INTERPRETADO POR OTRO POETA*
Between Ṭodros Abulafia and Isaac ibn Sahula:
One Poet Interprets the other

REVITAL REFAEL-VIVANTE
Universidad de Bar Ilan, Israel.
revital.refael-vivante@biu.ac.il

ORCID ID: 0000-0002-0892-3331

Recibido: 10/9/2019 Revisado 02/11/2019 Aceptado 05/12/2019 Publicado 7/01/2020

Resumen: En el paisaje de los poetas judíos que escribían en Castilla en la segunda mitad del siglo XIII, encontramos a dos poetas muy singulares. El primero es Isaac Shlomo Ibn Sahula, nacido en el año 1244, y el segundo, Ṭodros ben Yehudah ha-Levi Abulafia, nacido en 1247. Ambos tenían edades similares y pertenecían a la misma generación. El primero era un experto en la Cábala centrado en las moralejas y el segundo era un poeta que escribía principalmente poesía secular. Este artículo trata ofrecer una lectura paralela de la obra de los dos autores. A través de esta lectura intentaremos mostrar que Abulafia había interpretado la obra de ibn Sahula.

Abstract: In the landscape of the Jewish poets who wrote in Castile in the second half of the 13th century, we find two very unique poets. The first is Isaac Shlomo ibn Sahula, born in 1244, and the second, Ṭodros ben Yehudah ha-Levi Abulafia, born in 1247. Both were similar ages and belonged to the same generation. The first was an expert in Kabbalah focused on morals and the second was a poet who wrote mainly secular poetry. The aim of this article is to offer a parallel reading of their works in order to show that the work of Ṭodros can serve as a key to interpret the morals of Ibn Sahula.

Palabras clave: *Gan ha-mešalim*, Isaac Ibn Sahula, *Mešal ha-Qadmoni*, Moraleja, Ṭodros Abulafia

Keywords: *Gan ha-mešalim*, Isaac Ibn Sahula, *Mešal ha-Qadmoni*, Fables, Ṭodros Abulafia

-
- Deseo expresar mi agradecimiento a Myriam Nahón por la traducción del artículo, las fuentes textuales y los poemas que en él aparecen. Copyright: © 2020 Instituto Darom de Estudios Hebreos y Judíos.

Para citar este artículo – To cite this paper.

Refael-Vivante, R. (2020), Entre Todros Abulafia e Isaac ibn Sahula: Un Poeta Interpretado por otro Poeta. *Darom, Revista de Estudios Judíos*. 2: 19-48

Dos son los poetas judíos, peculiares cada uno a su manera, que destacaron en la segunda mitad del siglo XIII, bajo el reinado de Alfonso X *el Sabio* en Castilla. El primero, nacido en el año 1244¹, es Isaac Shlomo Ibn Sahula, y el segundo, nacido en 1247², es Ṭodros ben Yehudah ha-Levi Abulafia. A pesar de ambos pertenecían a la misma generación y tenían edades similares, eran muy distintos en lo que se refiere a su ocupación, su comportamiento, y como resultado de sus personalidades diferentes, en su forma de expresarse y manifestarse. El primero, experto en la Cábala, escribía en prosa rimada y se prodigaba en moralejas. El segundo era poeta centrado, principalmente, en la poesía secular. Ibn Sahula era comedido, introvertido, y se expresaba a través de las moralejas y las adivinanzas. Por su parte, Todros era liberal, extrovertido y escribía una poesía abierta, libre y manifiesta, fiel reflejo de la realidad social en la que vivía inmerso. Si realizamos una lectura paralela de sus obras, nos damos cuenta de que la obra de Ṭodros puede servir como clave interpretativa de las moralejas de Ibn Sahula.

1. El cabalista, el poeta y la cuestión de la investigación

Ibn Sahula y Ṭodros pertenecen a la misma época. A la pregunta de si existieron vínculos entre ambos o si se encontraron alguna vez en la bulliciosa y colorida corte de Alfonso X *el Sabio*, o en algún otro lugar, no podemos responder. Se trata de dos poetas distintos por su carácter, su estilo, su visión del mundo y las cuestiones que les preocupaban. Ibn Sahula era médico, *talmid ḥakam* ‘estudioso de las Sagradas Escrituras’ y cabalista, mientras que Ṭodros era poeta y cortesano.

Ṭodros pertenecía a una familia toledana de prestigio y ejerció como poeta en la corte de Alfonso X *el Sabio*. Era un hombre sociable que mantenía relaciones con los nobles de Toledo y con personajes clave de la alta sociedad del reino de Castilla. La vida de Ṭodros estuvo repleta de conmociones y vicisitudes³ y vinculada a las dificultades que atravesaron

¹ Se desconoce la fecha del fallecimiento de Isaac Ibn Sahula. Véase Schirman, 1956-1960, Vol II: 3. Para una monografía extensa véase Refael-Vivante, 2017: 21-27.

² Se desconoce la fecha del fallecimiento de Ṭodros Abulafia. Véase Schirman, 1997: 367, 388.

³ Véase Schirman, 1997: 381-385.

los judíos de Castilla bajo el reino de Alfonso X *el Sabio*. Ṭodros era ambicioso y aspiraba a mejorar su situación económica⁴. Ibn Sahula, por su parte, era descendiente de una familia de estudiosos de las Sagradas Escrituras; se dedicaba al estudio de la Cábala, trabajó de cerca con el Rabino Mošeh de León y pertenecía al grupo de cabalistas de Guadalajara y Gerona⁵. Ibn Sahula era poeta, intelectual, conocedor de las sabidurías denominadas externas (las cuestiones científicas), además de ejercer, aparentemente, la medicina.

Ṭodros se centraba en la poesía, la poesía secular cortesana⁶, dirigida a un público elitista mientras que Ibn Sahula escribía prosa rimada para un público más general, es decir, para el judío de su generación sin distinción de clase, tal y como indica en el prólogo al libro *Mešal ha-Qadmoni*, "למען" "para que entiendan viejos y jóvenes por igual"⁷.

El libro *Gan ha-mešalim ve-ha-ḥidot*⁸ de Ṭodros y el libro *Mešal ha-Qadmoni* de Ibn Sahula reflejan, cada uno a su manera, la historia de los judíos bajo el reinado de Alfonso X *el Sabio*, permitiéndonos esbozar el mundo político, social, cultural, religioso y moral de la época. Ibn Sahula y Ṭodros tratan acerca de cosas similares, pero con lenguajes diferentes. Ibn Sahula utiliza las fábulas y hace uso de un lenguaje velado, mientras que Ṭodros se sirve en su poesía de un lenguaje directo, manifiesto, a veces incluso descarado sobre su origen y los acontecimientos de su época.

Un examen de los vínculos entre los dos autores en sus obras, sobre cuestiones religiosas, sociales, políticas, críticas al estatus de los cortesanos, el liderazgo judío y la actitud del rey Alfonso X *el Sabio* hacia los judíos, sugiere que la poesía de Ṭodros podría servir como alegoría y

⁴ Sobre la vida de Ṭodros Abulafia véase Baer, 1937; Doron, 1989: 19-25; Schirman, 1997: 366-388; Sáenz Badillos, 1999; Navarro Peiro, 2006: 125-128; Levin, 2009: 29-40;

⁵ Véase Shalom, 1929-1930; Shalom, 1932; Ibn Sahula escribió una interpretación cabalística del Cantar de los Cantares, véase Green, 1987. También escribió una interpretación a los Salmos, véase Bar Asher, 2018.

⁶ Véase Targarona Borrás, 1985; Doron, 1988; Doron, 1999; Rosen, 1988; Rosen Moked, 1994.

⁷ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 6. Sobre el debate acerca del público al que va dirigido el libro, véase Refael-Vivante, 2017: 46-48.

⁸ Véase *Gan ha-mešalim*, 1932-1937.

clave interpretativa de las parábolas de Ibn Sahula⁹. En el libro *Mešal ha-Qadmoni* abunda la crítica social, a pesar de que el autor no declara esta intención en el prólogo del libro¹⁰.

El presente artículo se centra en una única cuestión: el libertinaje sexual de los cortesanos. Esta cuestión preocupaba a sus contemporáneos, y servirá como caso ejemplar de la lectura paralela de ambos autores.

Uno de los objetivos no declarados de Ibn Sahula, es decir, que no aparece en los prólogos a la obra¹¹, es la crítica al libertinaje sexual y el llamamiento a la reparación de la moralidad social de la época. La poesía de Țodros se utilizará como clave interpretativa para comprender esta cuestión tal y como se presenta en las historias y moralejas de Ibn Sahula.

2. Parábolas, poemas y la realidad social:

El fenómeno del libertinaje sexual que se refleja en la poesía y la literatura está anclado en la realidad y el bienestar de círculos determinados en Sefarad. En este ámbito es evidente la influencia de los *hasidim* askenazíes sobre las cuestiones morales en Sefarad, y esto se indica en las respuestas del Rašba.

La cuestión relacionada con la poligamia y las normas de Rabenu Gershom han sido objeto de investigación por parte de Abraham Grossman¹² y Yom Tov Assis¹³. Ambos han estudiado el significado y el resultado operativo del *herem de Rabenu Gershom* tal y como se manifestaba en la sociedad judía medieval. Grossman analizó la sociedad judía en Alemania, Francia y España¹⁴, y Assis se centró, principalmente,

⁹ Schirman ya aludía a ello en su investigación; véase Schirman, 1997: 366.

¹⁰ Acerca de la crítica social en el libro *Mešal ha-Qadmoni*, véase *Mešal ha-Qadmoni*, 2017: 254-300.

¹¹ Acerca del prólogo del autor, véase Yeffet-Refael, 2006. Acerca del prólogo de Ibn Sahula a *Mešal ha-Qadmoni*, véase Refael-Vivante, 2017: 27-34.

¹² Véase Grossman, 1988.

¹³ Véase Assis, 1981.

¹⁴ Véase Grossman, 2001: 118-173 (Capítulo cuarto: monogamia, poligamia y *yibum* (obligación de casarse con la cuñada si fallece el marido sin dejar hijos varones); y véase también pág. 131-150 (sobre el matrimonio con varias mujeres en Sefarad); 229-243 (sobre los fenómenos de prostitución y concubinato en la Europa Cristiana y en los

en España. Assis reveló numerosas fuentes que atestiguan las relaciones entre esposos incluyendo las relaciones íntimas entre ellos, con concubinas, relaciones extramatrimoniales, prostitución, incesto, matrimonios ilícitos, violaciones y homosexualidad¹⁵.

La cuestión de las concubinas y sirvientas no judías, tal y como se desprende de Ibn Sahula y se refleja en la poesía de Todros y otros, preocupaba al liderazgo religioso. En la segunda mitad del siglo XIII los sabios de esa generación empezaron a prohibir legalmente el fenómeno de las concubinas¹⁶. El rabino Todros Ben Yosef ha-Levi¹⁷ expulsó a las mujeres no judías del barrio judío; Rabi Yona Gerundi en su libro *Ša'arei tešuvah*, que prohíbe las concubinas y lo considera una promiscuidad peligrosa, hace hincapié en que las concubinas le están permitidas únicamente al rey. Además, advierte del peligro moral al mantener relaciones con una sirvienta¹⁸. También Naḥmánides (Rabbi Moše Ben Naḥman), apoyaba esta actitud y advierte en su carta “sobre la modestia y abstención de los placeres del mundo”¹⁹.

países musulmanes); 243-256 (sobre la prostitución y el concubinato en Askenaz y en Provenza).

¹⁵ Véase Assis, 1988: 19.

¹⁶ Véase Grossman, 2001: 118-173 y 229-256; y 2011.

¹⁷ El rabino Todros Ben Yosef ha-Levi era pariente del poeta Todros Abulafia. El rabino Todros enseñaba *Halakah*, era pensador y cabalista que abogaba por una vida de austeridad y se oponía al estilo de vida secular de los cortesanos judíos.

¹⁸ Véase Baer, 1965: 150-151. Acerca de las relaciones con una sirvienta, véase Grossman, 2001: 233-239.

¹⁹ Véase Baer, 1965: 150-151, p. 508 nota 60. En una de sus epístolas, Naḥmánides aborda la cuestión de la modestia. Envía una carta desde la Tierra de Israel a su hijo Shlomo «está en presencia del Rey de Castilla» (a pesar de que no menciona a su hijo de forma expresa, Shlomo hijo de Najmánides estuvo al servicio del rey). La carta fue impresa por Shlomo Shechter en la revista trimestral *The Jewish Quarterly Review*, 1892-93, pág. 115-119 a partir del manuscrito de Leiden en una versión distinta de la del manuscrito de la Biblioteca Bodleiana, Oxford (Escritos de Naḥmánides, edición del Rabino Haim Dov Shevel, tomo I, Jerusalén: Instituto del Rabino Kook, 5723 [1962-1963], pág. 369-371). Dice así: “שכל הזונה עם בנות העמים מחלל בריתו של דע כי אלוהינו שונא זימה הוא [...] שכל הזונה עם בנות העמים מחלל בריתו של אברהם אבינו שזו היא כוונת המילה, ומוציא עצמו מכלל ישראל [...] ונקרא מועל באלהים שנאמר: אנחנו מעלנו באלהינו ונשב נשים נוכריות מעמי הארץ (עזרא י יב), ונקרא אשם [...] ונקרא פושע [...] ונקרא בוגד [...]”, es decir, «Sepa que nuestro Dios odia la lujuria ... Que toda prostitución con las hijas de otros pueblos vulnera el pacto del patriarca Abraham en el que reside el significado de la circuncisión, excluyéndose del pueblo de Israel... y

La segunda mitad del siglo XII se caracteriza por la reforma religiosa, moral y práctica, que llevaron a cabo los rabinos entre otros, que hacía un llamamiento al *tikún*, la reparación de la vida sexual, la moralidad y la religión²⁰. También en el libro *Sefer ha-zohar ve-ha-raaya ha-meheimna* al igual que en *Mešal ha-Qadmoni* se hace una crítica punzante en contra del dudoso comportamiento de los líderes de esa generación y del hecho de que no cumplieran debidamente con su función. La comunidad judía se sumó entonces al gran movimiento de la reforma y la vuelta al camino de la *tešuvah* que se llevó a cabo en la comunidad de Toledo en 1280, aproximadamente un año antes de la escritura de *Mešal ha-Qadmoni*. Podría ser también que Ibn Sahula fuese cómplice de la reforma religiosa, moral y práctica que llevó a Rabi Yona Gerundí, al rabino Todros Ben Yosef ha-Levi y a otros a hacer un llamamiento a la reparación de la vida sexual, la moral y la religión.

El rabino Todros, que había vuelto al camino de la *tešuvah*, expulsó a las mujeres no judías de los barrios judíos. En sus sermones sigue los pasos de R. Yona Gerundí, recrimina a su generación y aduce que los castigos de la Diáspora no son circunstanciales; se expresa en contra de la astrología, la inteligencia de las estrellas²¹; exige rectificaciones prácticas en cuestiones religiosas; determina que se debe supervisar el orden y el cumplimiento de la moral y perseverar en las cuestiones de los juramentos e insultos. Baer indica que el sermón insiste principalmente en la reparación de la vida sexual y la modestia en el comportamiento y en la vestimenta²².

será considerado como traidor a Dios porque está dicho: ‘hemos traicionado a nuestro Dios al yacer con mujeres de otros pueblos de la tierra’ (Esdras 10 02), y será considerado culpable ... y será considerado transgresor... y será considerado traidor...» (ídem, pág. 370).

²⁰ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 92, donde el gallo habla de la obligación de demostrar la maldad. En varios lugares advierte el autor del *Zohar* a los grandes de su generación de que no han cumplido con su obligación de castigar a los pecadores. Véase Baer, 1965: 152-156, y véase también Refael-Vivante, 2015.

²¹ Este es el tema principal del capítulo quinto de *Mešal ha-Qadmoni*. Véase Refael-Vivante, 2017: 154-168. En el apartado que trata de los debates científicos y del debate sobre el temor de Dios frente a la adoración de los astros, véase Stern, 1955: 84-86.

²² Véase Baer, 1965: 152.

Del sermón del rabino Ṭodros se deduce la importancia de la meticulosidad en las mediciones de longitud, peso y volumen para que sean precisas y exactas²³:

"עניין המידות והמשקלות והמשובה שלפעמים מודדין פחות
ולפעמים זורקין הנשקל על המשקל בגובה כדי שיכריע המשקל
על כן יש למנות על המידות שני נכבדים מיוחסין שלא ישאו פנים
... ולא יחניפו להם, שהרי גזל אין לו תשובה"²⁴

«La cuestión de las mediciones y los pesos y la *mešuvah* [rebeldía] que a veces al medir se quedan cortos... y a veces se deja caer en la balanza lo que se va a pesar desde cierta altura para que parezca más pesado. Por ello es conveniente nombrar a dos personas respetables, de prestigio, para supervisar las mediciones, que no disimulen ni se dejen corromper, porque para ese fraude no hay *tešuvah*».

Encontramos ecos del sermón del rabino Ṭodros en el segundo capítulo que versa sobre la *tešuvah*. En el relato “Heber el ’Aḥoḥita y el monje”, Heber vuelve al camino de la *tešuvah*, convencido por el monje, y se convierte en un *talmid ḥakam*, un estudioso de las Sagradas Escrituras. Al final del relato el autor entrelaza la cuestión de la *tešuvah* con la cuestión de la supervisión de las medidas y los pesos en los mercados diciendo:

ויהי לכל בני העיר מגן וצִנָּה / נחה שקטה הארץ פצחה רנה /
וינהגם על פי התורה והמוסר / ויהי להם לשר / ויורם את משפט
התשובה / כאשר היא על ספר הישר כתובה / ... / ויהיו לו בנים

²³ Rosenthal indica que en los debates entre cristianos y judíos se manifiesta el estilo de vida de los judíos comparado con el estilo de vida cristiano. En todos los debates entre judíos y cristianos desde del siglo II en adelante, los judíos denuncian la moralidad inferior de los cristianos por oposición a su elevado nivel moral. Esta es la reacción de los judíos ante las acusaciones cristianas de que son avariciosos, aprovechados y amantes del placer carnal. Véase Rosenthal, 1969: 349-351.

²⁴ Acerca del sermón del rabino Ṭodros ben Yosef ha-Levi, véase Baer, 1965: 152. Más sobre el tema de las medidas y los pesos y la supervisión en los mercados, véase *Idem*: 140.

ותלמידים / עוסקים בתורה ובגמילות חסדים / ויהי רוכב פעם
 בשבוע / בזמן קבוע / ליישר את בני הסחורה / במידה במשקל
 ובמשורה.²⁵

«Y fue para todos sus congéneres defensor y refugio / y descansaba la tierra cantando alegremente / y los guió de acuerdo con la Torá y la moralidad / y fue su ministro / y les enseñó el camino de la *tešuvah* [rectificación] / tal y como en el Libro de la Rectitud está escrito / ... / tuvo hijos y alumnos / estudiosos de la Torá y altruistas / y acudía una vez a la semana / de forma regular / a supervisar a los comerciantes / su medida, su peso y su volumen».

La alabanza de la *tešuvah*, la penitencia, y la condena de la *mešuvah*, la rebeldía, son una expresión amplia e inclusiva que engloba fenómenos sociales muy específicos que requerían un *tikún*, una reparación. Al parecer, la cuestión que más preocupaba a Ibn Sahula era el libertinaje sexual como fenómeno social cuyas raíces podrían encontrarse en la vida cortesana y en los cortesanos que pertenecían a la aristocracia judía y que servían de modelo al resto de la sociedad. Pero también había otras cuestiones que le preocupaban, como la precisión de las pesas y la creencia en la astrología, y que requerían una reparación.

Ibn Sahula escribió su libro a la luz de la sobrecogedora impresión que dejaron los acontecimientos de 1280-1281²⁶ y en el espíritu de los cabalistas de su generación. Las advertencias morales del rabino Todros Ben Yosef ha-Levi y de otros cabalistas habían caído en oídos sordos. Pero entonces, tras la catástrofe, llegó el momento oportuno para la reforma religiosa y moral de la sociedad judía²⁷. Los libros cabalísticos como *ha-Ra'aya ha-meheimna*, *Tikunei ha-Zohar* así como *Ša'arei*

²⁵ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 110, y compárese con las palabras de Calonymus Ben Calonymus, en su libro *Even bokan*, 1956: 21:

"ובאו עושי עֹגֶל במדות / ובמשקלות / קול דמיהם צועקים מן האדמה וכל העם רואים את הקולות".

²⁶ Por orden de Alfonso X, fueron ejecutados ministros y arrestados nobles. Este acto fue percibido como un castigo por los pecados de la corrupta generación. Véase Baer, 1965: 152. Considera que el ahorcamiento del halcón (en el segundo capítulo) es el mismo destino que el de Don Çag de la Maleha ben Šadok, véase Baer, 1965: 509, nota 61^a.

²⁷ Véase Baer, 1965: 152-153.

tešuvah de R. Yona Gerundí son solo algunas de las obras destinadas a corregir los males de la sociedad desde el punto de vista moral y religioso.

3. El segundo capítulo de *Mešal ha-Qadmoni*: la alabanza de la *tešuvah* o penitencia.

El segundo capítulo del libro *Mešal ha-Qadmoni*, que versa sobre la alabanza de la *tešuvah* o penitencia y la condena de la *mešuvah* o rebeldía (el pecado de rebeldía), lo dedica Ibn Sahula a la reparación de la dudosa moralidad social de las gentes de su época. Un examen de este capítulo muestra que la crítica se centra en el ámbito del libertinaje sexual. Esta cuestión es suscitada en un debate que plantea el ‘Cínico’ en la primera parte del capítulo y al que responde el autor en la segunda parte del mismo. Ambos utilizan relatos y parábolas para apoyar sus argumentos y convencer a su público de que tienen razón.

En la primera parte del segundo capítulo el Cínico condena la *tešuvah* y defiende la *mešuvah*. En esta parte se incluyen dos relatos que responden al modelo de caja china, es decir, una historia dentro de otra.

3.1. Relatos del Cínico que condenan la *tešuvah*:

El primer relato se titula “El suceso del carnero y del chivo” y se lo cuenta el Cínico al autor. Se trata de una historia marco, dentro de la cual se halla otra historia, “El suceso del *hasid* de Ašdod y su mujer infiel”, que le cuenta el carnero al chivo para convencerle de que se desvíe del camino de la *tešuvah* y escoja el camino de la *mešuvah*.

Este relato narra la historia de un carnero *hasid*, piadoso, muy humilde y devoto, descrito como uno de los “discípulos de Aharon”. Para defenderse de las tentaciones, el piadoso carnero mantiene en su casa a diez mujeres concubinas²⁸. Es descrito como un hombre que se comporta

²⁸ Acerca del *hasid* que mantiene en su casa a diez concubinas, véase Refael-Vivante, 2017: 326-327.

con sus mujeres de manera justa y ecuánime: «Las trataba como es debido, con mesura, consideración y respeto»²⁹.

El chivo, por su parte, es un hedonista travieso y lujurioso y trata a sus mujeres con libertad, manteniendo relaciones con otras mujeres, entre ellas mujeres casadas³⁰. El chivo es descrito como grosero. Y es un vicioso inmoral y sin vergüenza, que cambia de mujer sin reparos³¹.

Ambos personajes, el positivo del carnero³² y el negativo de chivo, son manifestaciones del fenómeno de la poligamia y de las concubinas, fenómenos habituales en la época de estos autores. Aunque los personajes son ficticios, el fenómeno de la poligamia está documentado en las investigaciones históricas. Isaac Baer indica que en la época de los dos autores era común la promiscuidad sexual en algunos círculos en Sefarad. Indica también que en las respuestas de R. Shlomo Ben Adret³³ encontramos referencias a matrimonios con más de una mujer, pero más adelante Shlomo Ben Adret mudó de postura considerando que el incumplimiento de las normas de Rabenu Gershom³⁴ era reprobable³⁵.

En nuestra historia, el carnero evita hablar con el chivo y se aleja de él por su desvergonzado comportamiento. Esto enfada al chivo que teme por sus hijos. El chivo, que educa a sus hijos en la senda de la *mešuvah* ‘el libertinaje y el pecado’ entiende que el carnero se comporta de conformidad con el principio de la *tešuvah* y se aleja de él, no vaya a ser que sus hijos sigan por el camino del carnero. Entre los dos se genera un debate durante el cual el chivo intenta descarriar al carnero del camino

²⁹ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 72.

³⁰ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 72.

³¹ “Salta de una mujer a otra sin sentir vergüenza”, véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 73.

³² Acerca del personaje aparentemente positivo del carnero, véase Refael-Vivante, 2017: 326-327.

³³ El Rašba vivió entre 1235 y 1310 en Barcelona. Era discípulo de R. Yona Gerundi a quién consideraba su maestro y fue también discípulo de Naḥmánides. Ambos influyeron mucho en su actitud con respecto a la *Halakah*, la exégesis talmúdica y la Cábala.

³⁴ Rabenu Gershom, (960-1028), fue uno de los grandes eruditos del Pueblo de Israel y uno de los líderes de judaísmo askenazi en el siglo XI. Fue famoso por sus normas religiosas acerca de cuestiones sociales y familiares, y principalmente por las normas sobre el matrimonio y el estatus de la mujer. La norma más conocida sobre este tema es el matrimonio con una sola mujer (prohibición absoluta de contraer matrimonio con una segunda mujer).

³⁵ Véase Baer, 1965: 150-151.

recto. El carnero se explaya explicándole al chivo, mediante un discurso filosófico, que sus personalidades son opuestas y por ello deben seguir caminos distintos³⁶. Para convencer al carnero, el chivo le cuenta enfadado la historia del “Suceso del *hasid* de Ašdod y su mujer infiel”³⁷. Desde el punto de vista del chivo, el relato es una prueba irrefutable de que hay que escoger la *mešuvah* ‘el libertinaje’ y abandonar la *tešuvah* ‘la penitencia’.

El caso del *hasid* de Ašdod y de su mujer infiel: Se trata de una historia sobre un *hasid* ingenuo, bienhechor y devoto dedicado día y noche a la plegaria. El humilde y tímido *hasid* es tan pudoroso que evita observar la belleza de su mujer, considerándola una “mujer virtuosa”. Su esposa es descrita como una mujer de buena familia, ingenua y bella. La mujer se siente atraída por un amante joven y bello y empieza a dedicarle tiempo mientras su marido está en la sinagoga. El marido es ciego a lo que sucede en su casa y sigue rezando mientras la mujer sigue siéndole infiel, hasta que al final la mujer se escapa con el amante y con todas las posesiones de su marido. El inocente marido está seguro de que su virtuosa mujer ha utilizado sus posesiones con fines benéficos “para una novia necesitada”, pero finalmente no tiene más remedio que aceptar la realidad y llega a la conclusión de que la *tešuvah* es la causa de su catástrofe y si hubiese actuado mediante la *mešuvah* y tratado a su mujer con mano dura, se habría evitado todo aquello.

Análisis de la historia: Desde el punto de vista artístico, el autor abre los ojos del lector mediante una serie de citas ‘mosaicas’ pertenecientes a las Sagradas Escrituras. Las citas son utilizadas como indicios preliminares, así como para subrayar la contraposición entre la ceguera del ingenuo *hasid* con respecto a su mujer, por una parte, y la hipocresía y adulterio de su esposa por la otra. El marido le pide a su mujer que ponga la mesa mientras él está en la sinagoga rezando. Tras marcharse, la mujer

³⁶ Stern ve en el relato “El suceso del carnero y el chivo” una imagen que refleja la contraposición entre el hombre terrenal (el hombre mundano) y el *hasid* creyente (el hombre espiritual). Véase Stern, 1955: 79-81.

³⁷ El chivo inicia el relato con una punzante ironía. Acerca de las citas de esta historia, véase Refael-Vivante, 2017: 275, nota 119.

agarra a un joven por la ropa³⁸ y le seduce para que tenga relaciones amorosas con ella. El amante expresa su temor por la ira del marido, pero ella lo tranquiliza explicándole que su marido está dedicado en cuerpo y alma a la *tešuvah* y por ello no resulta peligroso en absoluto³⁹. Para su gran pesar, su marido ni la mira, no ve su belleza ni cumple con sus obligaciones conyugales⁴⁰. La mujer y su amante comen y mantienen relaciones amorosas. Tras haberse marchado el joven, vuelve el marido y la esposa infiel se pone la máscara de ‘mujer virtuosa’. Le pone a su marido una mesa repleta de manjares, comen y hablan de cuestiones talmúdicas. El *ḥasid* da un discurso sobre la mujer ideal y su comportamiento⁴¹ y la mujer concuerda con las palabras de su marido, añadiendo ideas de su cosecha. La ceguera del *ḥasid* con respecto al verdadero carácter de su esposa se manifiesta mediante dos grupos de citas contradictorias del Libro Proverbios.

La mujer ideal que se encuentra en la imaginación del marido es descrita mediante citas del capítulo 31 de Proverbios, que versa sobre la ‘mujer virtuosa’ y, en cambio, la mujer mala e infiel es descrita mediante citas del capítulo 7 de Proverbios, que versa sobre la ‘mujer ajena’. Por ejemplo, el *ḥasid* ve en su esposa a una mujer justa e inocente «admirándola como mujer virtuosa»⁴². En su discurso sobre las virtudes de la mujer que pronuncia el *ḥasid* a petición de su mujer, dice así: «Una mujer debe aspirar a ser mujer virtuosa»⁴³, «y de ella se dirá / vale mucho más que las perlas⁴⁴ /... confía en ella el corazón de su esposo»⁴⁵.

En realidad, su esposa es traicionera y adúltera, y se coloca a la puerta de la casa para cazar al joven. Y así es como se la describe, emulando las palabras de Proverbios 7:7-8⁴⁶:

³⁸ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 78. Como en el caso de la mujer de Potifar en José, Génesis 39:12.

³⁹ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 78.

⁴⁰ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 79.

⁴¹ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 80-81. El *ḥasid* subraya sus palabras «que sea modesta, que se quede en casa y no se pasee fuera, que se ocupe de las necesidades de su marido y también que sea una mujer virtuosa».

⁴² Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 77.

⁴³ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 80.

⁴⁴ Proverbios 31:10.

⁴⁵ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 81, Proverbios 31:11.

⁴⁶ Proverbios 7:7-8.

«Y se colocó su esposa buscando mancebo / a la puerta de la casa como cebo / y pasó un mancebo alborozado / doblando por la esquina del mercado / y viniendo hacia la desposada / acercose a la puerta de su morada»⁴⁷.

La mujer caza al mancebo y, de forma similar a la mujer ajena descrita en Proverbios 7:14, le seduce con sus palabras: «y sus palabras le sedujeron»⁴⁸.

La esposa se hace pasar por una mujer justa e ingenua. Su marido le ruega que vaya a la “casa de los rezos”⁴⁹ pero ella se niega aduciendo que las mujeres de la ciudad son duras y descaradas⁵⁰ explayándose con su marido, condenando a las mujeres de la ciudad y proyectando sobre ellas sus propias características, todo ello sin que su marido sospeche de sus intenciones. Las describe utilizando el lenguaje de Proverbios 7: lujuriosas, impúdicas y codiciosas⁵¹. Explica a su marido que la intención de las mujeres que van a la casa de rezos no es la plegaria sino la seducción de mancebos⁵², y por ello se compromete a no acercarse a ellas⁵³. También se compromete a no salir de la puerta de su casa con una justificación halájica según la cual, las mujeres están exentas de las “*mišvot ‘aseh še-hazman garman*” "מצוות עשה שהזמן גרמן"; es decir, de las obligaciones de las que están exentas las mujeres porque requieren mucho tiempo y las mujeres no lo tienen⁵⁴ y, por ello, le pide a su marido que rece por los dos. El marido elogia a su devota mujer, se marcha a la casa de rezos y ella se queda en casa para recibir a su amante. Tras mantener relaciones con su amante, es descrita como «mujer pendenciera en buena residencia», según Proverbios 21: 9 y 25: 24.

⁴⁷ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 78.

⁴⁸ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 79, Proverbios 7:5.

⁴⁹ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 82, en realidad la mujer no quiere salir de la casa porque espera a su amante.

⁵⁰ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 82.

⁵¹ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 82 Proverbios 7:5 y Proverbios 7:10-11.

⁵² Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 82, y acerca de la mujer hipócrita religiosa véase Yeffet-Refael, 2008: 34-36.

⁵³ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 82.

⁵⁴ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 82.

La mujer, como ya se ha mencionado, abandona a su marido y escapa con el amante, llevándose todas las pertenencias de su esposo y dejándolo sin nada. El *hasid* no se da cuenta de que su esposa ha desaparecido hasta el día siguiente. Tampoco entonces sospecha de ella en absoluto, y sólo después de una prolongada búsqueda, descubre todo lo que ha sucedido. Se arrepiente de haber escogido el camino de la *tesuvah* y reconoce que debería haber tratado a su esposa con rigor y mano dura⁵⁵.

Análisis y debate: La diferencia entre los dos grupos de citas expone y subraya la hipocresía de la mujer, así como la diferencia entre lo ideal (el punto de vista del *hasid*) y lo real (la infidelidad de la mujer). Esta brecha moldea la ironía de la historia y coloca al *hasid* en una situación ridícula, sintiéndose burlado y miserable.

La cuestión del libertinaje sexual aparece en la parte del Cínico que narra dos historias grotescas a favor de la promiscuidad sexual. Siguiendo el modelo de Ibn Sahula, la dimensión provocativa se presenta siempre en la parte del Cínico y desempeña una función moral y didáctica. Aparentemente, el autor se asegura de que las cosas no se sacan de contexto, por eso es inequívoca la división entre las palabras del Cínico y sus representantes e historias, y las palabras del autor.

Tal y como se ha dicho, la historia del *hasid* y su mujer adúltera es una historia contada por boca del chivo para convencer al carnero de que los valores de la *hasidut*, la vida piadosa, y la *tesuvah*, la penitencia, no tienen validez en la vida real. Con todo, es de destacar que el carnero no se deja convencer por la historia y sigue actuando guiado por la *tesuvah*⁵⁶. No obstante, el análisis de la historia del Cínico muestra que ambos personajes, el positivo del carnero y el negativo del chivo, tienen una relación compleja con las mujeres. Ambos relatos, el del carnero y el chivo y el del *hasid* y su mujer, están orientados hacia la relación entre los hombres y las mujeres y principalmente hacia la institución del matrimonio. Las historias mencionan el fenómeno del matrimonio con más de una mujer y el fenómeno de las concubinas. En las historias del

⁵⁵ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 87.

⁵⁶ Al carnero no le convence la historia del chivo. Ve en el sufrimiento del *hasid* una reparación y expiación de sus pecados y, en sus propias palabras, "y todos sus castigos son tormentos de amor". Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 89. Al final de la historia, el pastor sacrifica al carnero como expiación por su hijo que está enfermo.

Cínico, en el segundo capítulo, se afina el problema de la defectuosa moralidad social que se manifiesta, entre otros, en las respuestas del autor, que propone soluciones al problema.

3.2. Las respuestas del autor en favor de la *tešuvah*:

En el segundo capítulo, el autor responde a las alegaciones del Cínico, las contradice, condena la rebeldía, *mešuvah* y elogia la penitencia, la *tešuvah*. En su respuesta propone soluciones al problema de la defectuosa moralidad social, especialmente en el ámbito del libertinaje sexual. El autor narra la historia sobre «el halcón arrogante, el gallo silvestre y la perdiz». Se trata de una historia sobre un halcón arrogante (ministro, recaudador de impuestos o cortesano) que abusa de la comunidad de aves que vive bajo su protección. El gallo silvestre y la perdiz intentan disuadirlo de su mal comportamiento, despertar su compasión, devolverle al camino de la *tešuvah* y convencerlo de que actúe con humildad. El gallo le cuenta al halcón la historia de “Heber el ’Aḥoḥita y el monje” sobre un violento ladrón que volvió al camino recto, volvió a la *tešuvah* y se convirtió en líder espiritual. La historia no impresiona al halcón y entre los dos se desarrolla una disputa en la que vuelve a suscitarse el tema del libertinaje sexual.

En la historia “El halcón arrogante, el gallo silvestre y la perdiz”, el halcón ataca al gallo acusándole de comportamiento sexual inapropiado. Acusa al gallo y a su especie de lascivia ya que él y sus congéneres, textualmente, «yacen con sus mujeres como gallos»⁵⁷. Por ello le recomienda el halcón al gallo que rectifique su conducta y controle sus instintos sexuales, en lugar de amonestarle por su comportamiento arrogante. El gallo, que representa el punto de vista moral y didáctico del autor, se ve obligado a responder al aplastante argumento del halcón y lo hace de manera sofisticada, enrevesada y extensa. La respuesta del gallo

⁵⁷ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 111. Maimónides ya dijo en su obra *Mišneh Torah*, que trata sobre el *Sefer ha-mada’*, *hilkot de’ot*, Capítulo 5, *Halakah* 4: «Aunque la esposa de un hombre siempre le está permitida, es recomendable que un *talmid haḥam* se comporte guiado por la santidad y no esté con su esposa como un gallo, sino de viernes noche en viernes noche, si puede».

se construye progresivamente y está compuesta de cinco fases, como si fuese la respuesta de un abogado ante un tribunal.

En la primera fase, concuerda el gallo con el argumento del halcón en el sentido de que aquel que ‘amonesta’ debe poseer las virtudes correctas y ser persona íntegra e irreprochable⁵⁸.

En la segunda fase, le explica al halcón su naturaleza, su temperamento, su forma de ser y su comportamiento con las mujeres:

"ואם אני מצוי אצל אשתי בכל רגע / להעביר שלהבת הבחרות והפגע / ואם
בחכמת הטבע יום ליום יביע אמר / לא הבאת מזה קל וחומר / ותבין בו מידת
אדם / כפי המזג הגובר ביסודם"
«Y si estoy con mi esposa todo el tiempo / para transmitir la llama
de la lozanía y de la carencia / y si en su sabiduría la naturaleza
día a día digo / no has traído de ello más aún / y entenderás la
virtud del hombre / en la medida en que el temperamento se
imponga al instinto»⁵⁹.

En la tercera fase, el gallo pronuncia un discurso científico extenso y complejo sobre los tipos de autoridad, los principios y los temperamentos, con el fin de justificar su comportamiento con las mujeres, desde el punto de vista científico y médico. El discurso combina elementos moralistas y *mišvot* o ‘preceptos’ de diversos ámbitos, incluyendo advertencias y reservas vinculadas a las relaciones entre él y ella, como por ejemplo, el precepto de creced y multiplicaos, el destino de una bella cautiva, la advertencia de que un hombre no vista ropajes de mujer, la prohibición de conversación trivial con la mujer, no codiciarás, no cometerás adulterio, advertencias sobre el incesto, la prohibición de yacer con una mujer sin haber contraído matrimonio, y así sucesivamente.

Textualmente:

אזהרת לא ילבש גבר שמלת אשה / להתפאר בשער ובגוף קשה /
מודיעין לו לאדם בשעתו / אפילו שיחה בטלה שבינו לבין אשתו / ועל

⁵⁸ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 111.

⁵⁹ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952: 111-112.

דבר היתול וקללה מפרש⁶⁰... וכתוב לא תחמוד ולא תנאף / פן יחרה
אף / וכלל אזהרות העריות והנשים / בלא תפיה וקידושין / ועל לחות
הדם וזמון / כי אמר מקרה הוא לפי זמן / התרו לו נשים בקדושה /
לזאת יקרא אשה / להתיר למלך עד שמונה עשר / למען לא תסור
יראתו ולא תחסר / וההדיוט כפי כוחו וטבעו לא יחלל זרעו.⁶¹

«Se advierte al hombre de que como mujer no se debe ataviar / y de cabello y cuerpo no alardear / y ya se le había anunciado en el pasado / incluso una conversación ociosa con la esposa es algo censurado / Y no se diga frivolidades ni maldiciones / ... Y está escrito, de tu prójimo no codiciarás la mujer / No vaya a ser que el Señor vaya a enfurecer / Advirtiendo sobre el incesto y las relaciones también / Sin contraer matrimonio como las gentes de bien / Y según su humor sanguíneo y temperamento / Porque está dicho cada caso según su momento / le serán permitidas al Rey / dieciocho mujeres según la ley / para que no le falte por su condición de realeza / y el simple según su naturaleza para que no profane su semilla con ligereza».

El gallo dirige sus argumentos alegando que su comportamiento con las mujeres se debe a su naturaleza y el temperamento de su cuerpo, pero así y todo mantiene la modestia y la santidad de conformidad con la *Halakāh*.

En la cuarta fase, el gallo cuenta la historia de la “Parábola del Rey” a la que califica Ibn Sahula de acertijo. La solución del acertijo dice que el hombre debe comportarse con sabiduría e inteligencia, debe seguir el camino que marca la moral, controlar sus instintos, mantener la pureza de su cuerpo y de su alma, y comportarse con modestia en todo lo que se refiere a las relaciones entre él y ella. La conclusión de la parábola es que el hombre debe comportarse siempre correctamente, reparando su

⁶⁰ Y véase Maimónides, *Mišneh Torah, Sefer ha-mada', hilkot de'ot* 5, *Halakāh* 4: «Y no hablará a la ligera, ni ensuciará su boca con palabras necias, ni siquiera entre él y ella».

⁶¹ Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952:115.

comportamiento no vaya a ser que llegue el día del juicio y no esté preparado.

En la quinta fase, el gallo contesta al halcón con una respuesta sobre el fondo de la cuestión:

על כן הכינותי לי נשים בטרהרה / לצפירה תפארה / וארבה בקדושה
 ילדי וכני / הם זרע בך ה' / כי לא נפתה לבי על אשה זרה / ועם
 פועלי אגן לא ארחתי לחברה / ואת אשת חיקי אתהלל / וזרעי לא
 אחלל / וקדם בעילתי אפיסנה / ובדבר טוב אשמחנה / וכבר שבחוני
 באמרם: לעולם יפייס אדם ואחר כך יקעל... חכמי הדור על פעולתי /
 קל וחמר מתרנגול.⁶²

«Por ello, me relaciono con las mujeres según las normas / Por la santidad y por la gloria / Y traeré muchos hijos de esa forma / Hijos que son semilla bendecida por Dios / Porque mi corazón por mujer ajena no ha sido tentado / y a los pecadores no me he arrimado / y solo he yacido con mi esposa / Y no he profanado mi semilla de forma ociosa / Y antes de poseerla la he apaciguado / Y con cosas buenas la he deleitado / Y los sabios de la generación ya me han alabado por mi comportamiento cuando han dicho: / Sólo yacerá el hombre si a la mujer apaciguara / Y más aún si de un gallo se tratara».

A pesar de que en la polémica respuesta del gallo hay un toque humorístico, de sus palabras se deduce el mensaje principal que Ibn Sahula pretende transmitir a sus lectores: en las relaciones entre hombre y mujer uno debe actuar con modestia y santidad de conformidad con la *halakah* judía.

4. **Ṭodros como vehículo de interpretación de las parábolas de Ibn Sahula**

Del análisis de las historias se deduce que la cuestión del fenómeno de la promiscuidad en *Mešal ha-Qadmoni* es bastante compleja. El tratamiento de este fenómeno problemático está integrado en un

⁶² Véase *Mešal ha-Qadmoni*, 1952:121.

intrincado debate en el segundo capítulo en defensa y en contra de la *tešuvah*, y se refleja en una realidad ficticia tejida por Ibn Sahula, camuflado en una fábula de animales quizá por razones de modestia. El tratamiento largo, complejo y enigmático de Ibn Sahula del fenómeno de la promiscuidad como realidad social se aclara y descifra inmediatamente en la poesía de TĖdros Abulafia, congénere de Ibn Sahula. TĖdros era un cortesano vivaracho y hedonista, que hablaba abierta y explícitamente del ambiente de la época y de los fenómenos comunes de su generación. Como poeta en la corte de Alfonso X *el Sabio*, incluye en su poesía numerosas referencias que reflejan y revelan el fenómeno del libertinaje sexual que prevalecía en su generación y que enojaba a los moralistas, religiosos y cabalistas de su época y, de hecho, ilustran los mensajes de su congénere, Ibn Sahula. He aquí varios ejemplos⁶³.

En el poema de alabanza "הלל חושקים חוזר חלילה" "Vuelve la noche de pasión"⁶⁴, dedicado a su amigo y patrón Isaac Ibn Šadoq, también llamado Don Çag de la Maleha, TĖdros describe con nostalgia otras épocas, aquellos días anteriores a la caída de su estatus en la corte de Alfonso X *el Sabio*. TĖdros describe días pasados, con la esperanza de que vuelvan. Describe una vida de placer y deleite junto con los "נסיכי אדום", 'los príncipes cristianos'. La descripción refleja el estatus de los cortesanos judíos en la corte de Alfonso X *el Sabio*, centrándose, lógicamente, en TĖdros y su querido amigo Don Çag de la Maleha, que había acumulado una riqueza inmensa con la explotación de las minas de sal del rey. El estatus político de Don Çag y el suyo propio se expresan en su libertad para moverse libremente por la España cristiana, viajar de un lugar a otro con una sensación de libertad y de seguridad física y económica. La experiencia cortesana hedonista se refleja en una gran riqueza: regalos y ofrendas de todos lados, viajes con toda libertad a lo largo y ancho del territorio gracias a las minas de sal de Don Çag. Describe fiestas en que bailan hombres y mujeres juntos, posiblemente fiestas con bailes y banquetes que se celebraban en la corte del rey en los que participaba junto con Don Çag y probablemente otros cortesanos

⁶³ Los ejemplos son múltiples y he escogido, únicamente, los ejemplos más relevantes.

⁶⁴ Véase *Gan ha-mešalim* 1932-1937, Vol. 1, 1ª parte, n° 390 (צש): 117-120. Véase también Sáenz Badillos, 1996.

judíos, además de juegos cortesanos con premios, con una mujer pegada a él y un amor libre entre ellos; un amor sin compromiso repleto de infidelidades recíprocas.

En palabras del autor:

"...בשבתנו כשני יעלת חן / וכענק הפנינים הממלא,
 בעברנו עלי ארץ מלחה - / ולנו נהפכה ארץ חוילה;
 בלכתנו ביד רם כמלכים / עלי כל הר וכל גבעה תלולה,
 בלכתנו - ולו נחפוץ נהלך / שנתים בכח האכילה;
 ברקדנו וכל יד תאחז יד / יפת מראה ובת נדיב אצילה,
 ובקוביה בשחקי לצביה / והרוחתי אני בגד ושמלה.
 ומכל צד שלוחות המנחות / ואין אדם אשר ימנע ויכלא,
 ושוחד ושלמונים רדופים - / ואין רשע ואין פשע ועולה,
 ובגד יעלת החן, ובגד אהביה, ויתר הפעולה..."⁶⁵

«...Como los impecables dientes de una elegante gacela / o como
 un magnífico collar de perlas,
 Al viajar por la tierra de las minas de sal - / para nosotros
 convertida en tierra de oro;
 Recorriendo con mano fuerte como la de los reyes / por montañas
 y colinas escarpadas,
 Recorriendo - con solo quererlo / incluso durante años con todo lo
 necesario;
 Bailando con la mano cogida de la mano / de una bella doncella
 de alcurnia,
 Jugando a los dados con una belleza / y ganando ropajes y
 vestimentas.
 Y de todas partes llegan regalos / y nadie pone impedimento ni
 arresto,
 Y abundan los pagos y los caudales - / sin mediar malvados ni
 delitos ni injusticias,
 Ni traiciona la belleza, ni traicionan los amoríos el amor, y demás
 actividades...».

⁶⁵ Todos los poemas de Ṭodros son citas de Schirmann, 1956-1957, Vol. II: 431-432.

Ṭodros describe en este poema el estilo de vida cortesano, hedonista y secular, colmado de promiscuidad sexual que seguramente alteraba a las autoridades religiosas-moralistas de la comunidad, como rabinos, estudiosos y cabalistas⁶⁶.

En otro poema de amor, "באהבה חלתי ולא ילדתי" o 'De amor preñado pero sin alumbramiento'⁶⁷ —metafóricamente, que «he quedado preñado de amor pero no he dado a luz, me he enamorado pero no he sido correspondido»—, Ṭodros cuenta, con un lenguaje directo y claro, su enamoramiento de una "hija de Arabia" (una joven mozárabe) y su gran deseo de besarla. Esta joven está aislada y guardada puesto que está rodeada de doncellas a las que besa con cariño, despertando con ello los instintos del poeta que la observa. Esta pasión, que queda sin consumarse, frustra al poeta y le lleva a lamentarse por haber nacido hombre y no mujer:

"באהבה חלתי ולא ילדתי / ובפח צביה בת ערב נלכדתי
לנשוק בפיה איוותה נפשי עדי / להיות נקבה בעדה חמדתי –
כי הנקבות היא מנשקת , ובש- / ביל שאני זכר אני הפסדתי".⁶⁸

«De amor preñado con huevo huero / y de una belleza musulmana prisionero
Besar su boca mi alma anhelaba / por ella ser fémica ansiaba
Porque a las fémicas reparte besos / Y yo, por ser varón, me quedo sin ellos».

La nota aclaratoria del editor del poema **התום \ העבודה \ הדין** "ידיד אל תחשבני העבודה \ התום" ⁶⁹ señala que el poema se escribió como respuesta a Abu Amar Yusuf Ibn Al-Saraqusti que se dirigió a Ṭodros con un poema a modo de reproche tras exigir la comunidad de Toledo a sus pecaminosos miembros que volvieran al camino de la *tešuvah*. El poema refleja la

⁶⁶ Véase Beinart, 1992 y Beinart, 1998

⁶⁷ Véase *Gan ha-mešalim* 1932-1937, Vol. 2, 1ª parte, n° 723 (תשכג): 130.

⁶⁸ Schirmann, 1956-1957, Vol. II: 433. Otra versión traducida al español se publicó en: Abulafia T, 2019: 60-61. Mis gracias van al Prof. Francisco Jiménez Bedman, quien me ofreció una copia del libro.

⁶⁹ Véase *Gan ha-mešalim* 1932-1937, Vol. 2, 1ª parte: 50-51, n° 542 (תקמב), y véase Schirmann, 1956-1957, Vol. II: 433-434.

actitud de Ṭodros sobre la cuestión del mantenimiento de sirvientas. Ṭodros muestra una gran tolerancia e indulgencia hacia los rebeldes y pecadores. Recomienda no soliviantarse por el fenómeno de las sirvientas, encontrando atenuantes, explicaciones y razones a favor del mantenimiento de sirvientas musulmanas y judías para ayudar con las tareas domésticas. No obstante, aunque no ve problema en el mantenimiento de sirvientas que ayuden con las tareas domésticas, distingue entre la criada musulmana que camina pausadamente con desenvoltura (quizá descalza) y la criada hebrea que cocina por razones de *cašrut*. No ve nada malo en deleitarse en la observación de una doncella hermosa e ingenua cuya belleza es testimonio de las maravillas de la creación de Dios. Con todo, aduce que está prohibido contratarla si las intenciones del señor de la casa no son puras. Ṭodros llega a la conclusión de que es preferible escoger una criada hermosa y agradable (por razones religiosas, por supuesto, dado que incitará al hombre a alabar a Dios), pero está prohibido que permanezca sola.

En palabras de Ṭodros:

"...וההגרית להלך את בדרכה / והעברית לבשל הסעודה.
ומה רע בחזות יפה ותמה / אשר על נפלאות האל מעידה?
ואם צריך אנוש שפחה לשמש - / הלא טוב בהיות קלה חמודה
לזה אין חטא בשפחה זה, לבד אם / לשם חטא ביתה מושיב יחידה..."⁷⁰

«... La mora con parsimonia camina / y la hebrea se dedica a la
cocina
¿Qué tiene de malo mirar a una moza / siendo su belleza divina
obra?
Y si tener sirvienta es menester / mejor que sea agraciada y de
buen ver
No hay pecado en ello a menos / que pecar fuese la intención del
dueño...».

Concluye el poema con una sentencia sofisticada que se hace pasar por ingenua: es preferible que un hombre mantenga sirvientas a su voluntad (hermosas, por supuesto) abiertamente a que peque furtivamente.

⁷⁰ Véase Schirmann, 1956-1957, Vol. II: 434.

En uno de los osados poemas de Ṭodros, "באהבת נערה אין חטא ואשמה" ⁷¹, hace un llamamiento al amor libre entre moza y mancebo recomendando, explícitamente, por qué es mejor preferir y utilizar los servicios sexuales de una hija de Arabia (musulmana) y no de una hija de Edom (cristiana). Considera que es preferible una "hija de Arabia" en cualquier caso, aunque no sea hermosa, a una doncella cristiana hermosa. Aunque la cristiana esté vestida con caros ropajes es impura y sucia y no entiende de actos amorosos. En comparación con ella, la "hija de Arabia" es graciosa y hermosa aun cuando no está vestida. Es inteligente en lo que se refiere al acto amoroso, en otras palabras, conoce el acto amoroso y tiene una capacidad maravillosa para revivir a los muertos. Por la inteligencia y el talento en el acto amoroso de la hija de Arabia, Ṭodros concluye el poema sentenciando que quién escoge yacer con una cristiana es como el hombre que escoge yacer con una bestia.

"באהבת נערה אין חטא ואשמה / ואין רע בחשוק עלם לעלמה
אבל דת לחשוק כל בת ערבים - / ואם לא תהיה יפה ותמה
ולרחוק עד מאוד מכל אדומית - / ואלו תהיה ברה כחמה.
הכי אל בת אדום אין חן, ואלו / תכס משי ותלבש שש ורקמה,
בגדיה מלאים טיט וחלאה / וטמאתה בשוליה זעומה
ולא יקח זנותה לב, הכי היא / פתיות בזנות, בל ידעה מה.
אבל כל בת ערב חן לה ויפי / מלבב לב ומסיר כל מהומה,
כאלו משבצות זהב לבושה / לרואה תיף, ואם תהיה ערומה.
ויום המעשה תנעם, ובזנות / תבונה לה, ובזימה מזימה
בצואר אנוש תרקע ברגלה / ותאמר: "אח" והמת חי מקימה.
לזאת חושק אדומית הוא כאדם / אשר יתן שכבתו בבהמה." ⁷²

⁷¹ Véase *Gan ha-mešalim* 1932-1937, Vol. 2, 1ª parte: 130, n° 694 (תרצד).

⁷² Véase Schirmann, 1956-1957, Vol. II: 434-435. Otra versión traducida al Español se publicó en: Abulafia T, 2019: 46-47.

«En amar a una doncella no hay pecado ni culpa / nada malo hay
 en una moza por un mozo deseada
 Pero mejor será arrimarse a una hija de Arabia / aunque no sea
 especialmente bella o casta
 Y mejor será apartarse de la edomita / aunque como el sol esté
 ataviada.
 Y es que la cristiana carece de gracia /aunque con encajes y sedas
 engalanada
 Su ropa está llena de manchas y suciedad / y está desaseada
 No se espere de ella sensualidad porque es / ajena al amor y está
 desinformada.
 En cambio cualquier mora tiene un encanto / que arrebató el
 corazón y calma la algaraba,
 Como si estuviese de oro revestida / aunque desnuda se
 presentara.
 Y cuando llegue el momento será afectuosa, / en las artes del
 amor está versada
 Susurrando en el cuello del hombre / resucita a los muertos con
 sus palabras.
 Por ello, el que desea a la cristiana es como el hombre / que yace
 con una bestia amancebada».

5. Conclusiones

La gran diferencia entre la personalidad de Ṭodros, poeta y cortesano, e Isaac Ibn Sahula, poeta y cabalista, se manifiesta en su forma de escribir y en la manera en la que interpretan la realidad. De la poesía de Ṭodros se deduce la imagen del poeta cortesano, un tipo vivaracho, hedonista, ambicioso, una especie de laico de corte medieval, oportunista y manipulador⁷³, que intenta acomodar leyes y normas en virtud de sus

⁷³ Véase, por ejemplo, el poema de disculpas de Ṭodros: "משורר לא ידבר רק התולים ועל לא נהיה ישא משלים", «Un poeta no solo se burlará porque podría resultar burlado». Escribe una larga disculpa a Yosef ben Ṭodros ha-Levi tras enviarle un poema en el que le niega a su padre la virtud de la generosidad. Escribió en el poema: "ים נעמו שרב", es decir, argumentó que su padre no era generoso, condenándolo de hecho. Véase *Gan ha-*

intereses. En caso necesario será capaz de invocar a Dios para que le asista en momentos difíciles cuando la catástrofe planea sobre su cabeza (véase como ejemplo su poesía personal antes de su encarcelación y durante la misma)⁷⁴. A pesar de que Ȑodros escribe para las personas de la alta sociedad, por razones económicas, está centrado en sí mismo, escribe sobre sí mismo y sobre cuestiones personales. De su poesía se deduce un superviviente pícaro, divertido y carismático⁷⁵.

Ibn Sahula, sin embargo, se perfila como un piadoso, *talmid ḥakam*, estudioso de las Sagradas Escrituras y hombre de moral intachable, didáctico, que se siente responsable a nivel comunitario y desempeña una misión a nivel social. No está desvinculado de su público objetivo. Aspira a corregir los males de la sociedad judía en el espíritu de los cabalistas de su época. Desea convencer a sus congéneres/contemporáneos para que vuelvan al camino de la *tešuvah*, pero por las buenas y de manera ingeniosa y sofisticada. Su obra se desarrolla en beneficio de todos, en beneficio de la sociedad judía de su época, de conformidad, por supuesto, con su visión del mundo: religiosa, moral y social. Su libro *Mešal ha-Qadmoni* es un libro de moral y de buenos consejos, disfrazado de entretenimiento.

Los fenómenos sociales que preocupaban a ambos se reflejaron en sus obras de manera diferente como resultado de sus distintas personalidades y biografías. Ȑodros escribe y hace referencia a la crítica social abiertamente e Ibn Sahula, en cambio, lo hace veladamente. Es evidente que la poesía de Ȑodros, que encierra un documento humano, documental e histórico extraordinario, puede servir como recurso, una especie de clave interpretativa, para comprender las diversas cuestiones imbricadas en las parábolas ficticias de Ibn Sahula. Como ya se ha mencionado, en el presente artículo sólo he analizado una cuestión, la cuestión del libertinaje sexual, pero este mecanismo se aplica también a otras cuestiones como la

mešalim 1932-1937, Vol. 1, 173-174, n° 424 (תקנ). Véase Schirrmann, 1956-1957, Vol II: 418-420.

⁷⁴ En los decretos de 1281, los bienes de Ȑodros le fueron confiscados y él mismo fue encarcelado. Véase Schirrmann, 1997: 381-385. Véase también Doron, 1989: 170-176 e Ishai, 2013.

⁷⁵ Para más información sobre la vida de Ȑodros y su obra, véase Levin, 2009: 29-40. Y acerca de las fuentes de su vida en su poesía personal, véase Levin, 2009: 38-41.

crítica de la corte, el liderazgo de la comunidad judía, las relaciones con el rey y con los cristianos. Por consiguiente, una lectura paralela de las obras de ambos autores ayuda a completar y enfocar la imagen que refleja la situación de los judíos en Castilla bajo el reinado de Alfonso X *el Sabio*.

BIBLIOGRAFÍA.

- ABULAFIA T. (2019), *Poemas selectos* traducción y edición: Rachel Peled Curatas y María Condor. Madrid: poesía Hiperión [Hebreo y Español].
- ASIS Y. T. (1981), 'Jerem Derabeinu Gershom' y la poligamia en Sefarad. *Zion* 46: 4: 251-277. [Hebreo].
- (1988), Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society. En Rapoport-Albert, A. y Zipperstein, S. J. (eds.), *Jewish History – Essays in Honour of Chimen Abramsky*. Londres: Peter Halban. 25-59.
- BAER, Y. (1937), Todros ben Yehuda Halevi y su época. En *Zion* 2: 19-55. [Hebreo].
- (1965), *Historia de los Judíos en la España Cristiana*. Tel-Aviv: Am-Oved. [Hebreo].
- BAR ASHER, A. (2018), Exégesis de los Salmos de R. Isaac ben Shlomo Ibn Sahula. En *Kobets al Yad* 26: 4-45. [Hebreo].
- BEINART, H. (1998), (Ed.), *Moreshet Sefarad The Sephardic Legacy*. Jerusalem: The Magnes Press, Universidad Hebrea, 11-35.
- (1998), Los Cortesanos Judíos en la España Cristiana. En *Pirke Sefarad – Chapters in Judeo-Spanish History. Vol. 1*. Jerusalem: The Magnes Press, Universidad Hebrea, 51-62. [Hebreo].
- BEN CALONIMUS, C. (1956), Even Bojan. En Haberman, A.M. (Ed.), *Cuadernos de Literatura*. Tel-Aviv. [Hebreo].
- DORON, A. (1988), El Encuentro de las Tres Culturas Reflejado en la Poesía de Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia. *Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas"* 4: 43-50.
- (1989), *Todros Ha-Levi Abulafia: Un poeta en Hebreo en la Corte del Rey*. Tel-Aviv: Dvir. [Hebreo].
- (1999), The Poetry of Todros ha-Levi Abulafia as a Reflection of Cultural Contacts: Hebrew Poetry in Christian Spain. En *From Iberia to Diaspora*: 282-290.
- GERUNDI, Y. (1966), *Shaarei Tešuvah Sefer Yira Yesod hatešuvah*. Jerusalén: Levin-Epstein. [Hebreo].
- GREEN, A. Y. (1987), Exégesis del Cantar de los Cantares de T. Isaac Ibn Sahula, según manuscrito singular de la Biblioteca de Oxford (núm. 343 de la lista Neubauer) con introducción y comentarios. *Estudios de*

- Jerusalén sobre pensamiento judío, Cuadernos 3-4, septiembre de 1987: 393-49.* [Hebreo].
- GROSSMAN, A. (1988), The Historical Background to the Ordinances on Family Affairs Attributed to Rabbenu Gershom Me'or ha-Golah 'The Light of the Exile'. En Rapoport-Albert, A. y Zipperstein, J. (Eds.), *Jewish History – Essays in Honour of Chimen Abramsky*. London: Peter Halban, 3-23.
- (2001), *Piadosos y Rebeldes: La Mujeres Judías en la Europa Medieval*. Jerusalén: Centro Zalman Shazar de Historia Judía. [Hebreo].
- (2011), *¿Él Mandará sobre ti? La Mujer Judía vista por los sabios judíos medievales*. Jerusalén: Centro Zalman Shazar de Historia Judía. [Hebreo].
- IBN FALAKERA, S. T. (1924), *Sefer hamevakesh*. Varsovia.
- ISHAI, H. (2013), Poemas de la Cárcel de Todros Abulafia: Biografía de un recluso. En *Peamim 133-134: 53-75*. [Hebreo].
- LEVIN, I. (2009), (Ed.), *Antología de la Poesía de Todros Abulafia: Poesía Hebrea en la Edad de Oro Española*. Tel-Aviv: Universidad de Tel-Aviv. [Hebreo].
- LOEWE, R. (2004), (Ed. y Trad.), *Ibn Sahula: Mešal Haqadmoní – Fables From the Distant Past, A Parallel Hebrew-English Text. 2 tomos*. Oxford-Portland-Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization.
- MAIMÓNIDES, *Mishneh Torah, Sefer ha-mada ' hilkot de 'ot*.
- NAJMANIDES, *Escritos de Najmánides*, edición del Rabino Haim Dov Shevel, tomo I, Jerusalén: Instituto del Rabino Kook, 5723 [1962-1963], pág. 369-371. [Hebreo].
- NAVARO PEIRO, Á. (2006), *Literatura hispanohebraica*, Madrid: Laberinto.
- REFAEL-VIVANTE, R. (2015), Humility and Suffering: The Figure of the Tortured Pious in Medieval Animal Fables. *Aliento 6: 147-181*.
- (2017), *Un Tesoro de Fábulas: Mešal Haqadmoní de Isaac ibn Sahula's (Castile, 1281) – Text and Subtext*. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press. [Hebreo].
- ROSEN MOKED, T. (1988), Literary Mannerism and Elite Retreatism: The Case of Abulafia. *Congreso Internacional 'Encuentro de las Tres Culturas' 4: 127-134*.

- (1994), Manierismo Literario como Vertiente del Arcaísmo Cultural: Esbozo del Retrato Cultural de Todros Abulafia. *Sadan, Investigaciones sobre la Literatura Hebrea 1*: 49-76. [Hebreo].
- ROSENAL, Y. (1969), Defensa y Ataque en la Literatura Medieval de las Polémicas. *Actas del Congreso Mundial de Judaísmo (Agosto de 5729)*: 345-358. [Hebreo].
- SÁENZ BADILLOS, Á. (1996), ‘Literatura hebrea en la época de Sancho IV’ en Carlos Alvar, *La literatura en la época de Sancho IV. Actas del congreso internacional*, Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994. Universidad de Alcalá.
- SÁENZ BADILLOS, Á. (1999), ‘Todros frente a Todros. Dos escritores hebreos de Toledo en el siglo XIII’ en *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century*, Leiden-Boston-Köln: Brill.
- SCHIRMANN, J. (1956-1957), *La Poesía Hebrea en Sefarad y Provenza, 2 tomos*. Jerusalén: Mosad Bialik VeDevir. [Hebreo].
- (1995), *Historia de la Poesía Hebrea en la España Musulmana*. Edición crítica de Fleischer, E. Jerusalén: The Magnes Press. [Hebreo].
- (1997), *Historia de la Poesía Hebrea en la España Cristiana y el sur de Francia*. Edición crítica de Fleischer, E. Jerusalén: The Magnes Press. [Hebreo].
- SHALOM, G. (1929-1930), La Cábala de R. Isaac y el Libro del Esplendor. *Kyriat Sefer, sexto año*: 109-118. [Hebreo].
- (1932), La Primera Cita del Midrash Desaparecido. *Tarbits 3*: 181-183. [Hebreo].
- STERN, S. M. (1955), Rationalists and Kabbalists in Medieval Allegory. *Journal of Jewish Studies 6*: 73-86.
- TARGARONA-BORRÁS, J. (1985), Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia, un Poeta en la Corte de Alfonso X *el Sabio*. *Helmántica: Revista de Filología Clásica y Hebrea 110*: 195-210.
- YALIN, D. (1932-1937), *Gan haMešalim vehajidot – Colección de poemas de Todros ben Yehuda Abulafia según manuscrito de Shaul ben Abdel Yosef. 3 Tomos*. Jerusalén. [Hebreo].
- YEFFET, R. (2001), *Mešal Haqadmoni de Isaac Ibn Sahula: Un Libro de Debate, Moral y Buenos Consejos*. Ramat-Gan: Universidad de Bar Ilan. (Tesis Doctoral). [Hebreo].

- YEFFET-REFAEL, R. (2006), Prólogos del Autor en la Maqama Hebrea y sus Variantes. *Crítica e Interpretación* 39: 125-168. [Hebreo].
- (2008), Cuidado con los ‘Hipócritas’: la Hipocresía Religiosa en la Prosa Rimada Hebrea Medieval en Sefarad. *Hispania Judaica* 6: 9-51. [Hebreo].
- ZMORA, I. (1952), Ibn Sahula: Mešal haqadmoní. *Cuadernos de Literatura*. Tel-Aviv. [Hebreo].