

Nova et vetera
in Grammaticae Hebraicae Historia
«La obra gramatical de Jacob ben Elazar»

Jacob ben Elazar (Toledo, ca. 1160-1240) fue un autor polifacético, con incursiones, ensayos y monografías en el campo de la gramática, de la lexicografía, de las macamas, de la poesía, de la filosofía, de la ética, de la exégesis bíblica y de la traducción. De las doce obras que le atribuye el autor anónimo de un diccionario ¹ o de las diez que le imputa Tanjumi ben Yosef el jerosolimitano ², sólo se nos han conservado cinco y unos poemas ³.

No sabemos prácticamente nada de su vida. Pero su ubicación temporal en la primera mitad del siglo XIII es bastante segura. Una de sus macamas hace referencia al año 93, (esto es, probablemente el año 4993 de la creación, 1233 d. C.) ⁴. Por tanto Ben Elazar tuvo que ser contemporáneo de Judá

1 Ms. 77 de la Biblioteca Pública de San Petersburgo; véase Yonah David, *Sippure ahaba shel Ya'aqob ben El'azar (1170-1233?)*, [The Love Stories of Jacob ben Eleazar], Tel Aviv, 1992, pp. 7 y 9.

2 Véase Josef Heller, «Jakob ben Eleazar», *Encyclopaedia Judaica*, Berlín, 1931, vol. 8, cols. 816-17.

3 Véase C. del Valle, *Sefarad* 55 (1995) pp. 207-209 (reseña de la obra de Yonah David, *Sippure ahaba..*).

4 Macama 4 (p. 32, de la edición de Yonah David, *Sippure..*); H. Schirmann, «Les contes rimés de Jacob ben Eleazar de Tolède», *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, París, 1962.

ben Salomón al-Ḥarizi (ca. 1170-1230)⁵. De hecho, algunos de los mecenas de al-Ḥarizi lo fueron también de Jacob ben Elazar. Esto ocurre, por ejemplo, con los hermanos Samuel y Esdras, hijos de R. Judá bar Natanael, de Beaucaire, en la Provenza⁶. Estos dos hermanos fueron los patrocinadores de la obra *Sefer Gan Te'udot*, de Ben Elazar⁷, como asimismo de la obra de al-Ḥarizi, *Epístola moral de Aristóteles*⁸. La noticia del mecenazgo de los hermanos provenzales permite suponer que Jacob ben Elazar se desplazó en alguna ocasión a Provenza.

Otro notable judío contemporáneo, R. Benveniste ben R. Jiyya al-Deán, patrocinó la traducción hebrea del *Sefer Kalila we-Dimna*⁹; del tal Benveniste no tenemos al parecer ninguna noticia¹⁰.

Schirmann señala que Jacob procedía de una de las más importantes familias de Toledo, los Abenalazar. Pero el caso es que tampoco de este apellido tenemos documentación fehaciente y significativa¹¹.

5 Véase Judá ben Shelomo al-Ḥarizi. *Las Asambleas de los sabios (Taḥkemoni)*, Murcia, 1988, p. 11 (en adelante: *Taḥkemoni*, Del Valle).

6 Al-Ḥarizi los describe entre los sabios de Beaucaire (*Taḥkemoni*, Del Valle 46.7)

7 Véase G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, London, 1909-1915 (reimpreso: Londres, 1965, III, 516 (n. 1.100).

8 «...Me pidió el sabio, el estudioso, el hermano, el fiel, Esdras, hijo del sabio R. Judá ben Natanael» (L. Dukes, *Ehrensäulen und Denksteine. Zu einem künftigen Pantheon hebräischer Dichter und Dichtungen*, Viena, 1837, p. 29).

9 Benveniste fue médico y poeta. Yonah David ha publicado los cuatro poemas suyos que han subsistido (*Kol shire ha-nadib Benveniste ben Hiyya al-dean ha-mekunne Alisis*, Petah Tikva, Hotsa'at ha-Mahalaqat le-Tarbut, 1978, p. 3). Naturalmente hay que deducir que si Benveniste fue el patrocinador de la traducción, tuvo que vivir en la primera mitad del siglo XIII. Al-deán lo interpreta M. Steinschneider como procedente de «al-Dayyan» (el juez): *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893, p. 879.

10 No lo menciona Baer (*Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid, 1981; *Die Juden im christlichen Spanien*, Berlin, 1936) ni Pilar León Tello (*Judíos de Toledo*, Madrid, 1979).

11 Pilar León Tello menciona una vez a un Samuel Abelhazar (s. XIV, de Toledo) [op. cit. II, 5] y Baer a un alfaquí (año 1166, de Toledo) de nombre Abenlahazar que poseía unas casas (*Die Juden im christlichen Spanien.. II*, p. 17).

LA OBRA LITERARIA DE JACOB BEN ELEAZAR

1. *Sefer Mishle* («*Meshalim*») («*Libro de las parábolas*»)

La obra por la que más se conoce a Ben Elazar en nuestro tiempo es el *Sefer Mishle*, un libro de relatos y cuentos, del género de las macamas¹².

Lamentablemente el *Sefer Mishle* de Ben Elazar se ha transmitido en manuscrito único (Munich, Biblioteca estatal de Baviera, ms. hebr. 207, 2)¹³. Aunque el manuscrito es de gran antigüedad, copiado por Shemarías bar Jacob ha-Cohen en 1268, posiblemente por un conocedor personal del autor, la copia ha sido hecha con tanta negligencia y descuido que son muchos los lugares deficientes y de difícil interpretación que han causado problemas a todos los editores¹⁴.

A. Geiger fue el primero en publicar una parte de la introducción¹⁵. Pero fue realmente Schirmann el primero que dio a conocer como tal el *Sefer Mishle* de Ben Elazar, publicando la introducción y las macamas 5, 6, 7 y 9¹⁶. El Prof. Yonah David continuó la publicación de las otras macamas¹⁷, rematando su

12 La razón por la que considero que el título de la obra fue *Sefer Mishle* y no «*Sefer Meshalim*» es porque en la introducción dice Ben Elazar: *u-gera' sefer Mishle ha-mehubbar* («lee el libro Mihsle ya redactado») [Yonah David, *Sippure...*, p. 14]; Hayyim Schirmann, «Sippure ha-'ahaba shel Ya'aqob ben El'azar', *Yedi'ot ha-Makon la-ḥequer ha-shira ha-'ivrit bi-Yerushalayim*, 5, 1939, pp. 209-266, 217. Al decir «*gera'*» se espera un título y no simplemente una indicación («lee el libro de mis parábolas», *Sefer meshalay*); por otra parte, en ninguna parte de la obra aparece el título de *Sefer Meshalim*. De todas maneras hay que señalar que el copista de la obra, Shemarías bar Jacob ha-Cohen (1268), así como Jonatán bar Abiezer ha-Cohen, propietario del códice (1.286), se refieren a la obra bajo la referencia de *Meshalim* (ms. Cod. hebr. 207, fol. 101a, de la Biblioteca Estatal de Baviera).

13 M. Steinschneider, *Die hebraeischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München, 1895.

14 Según una noticia incluida en el códice, Jonatán bar Abiezer ha-Cohen vendió el manuscrito a R. Menahem bar Benjamín en 1286 (ibidem, fol. 101a).

15 «Toledot ha-Radaq», *Oṣar Nehmad* 2, 1857, p. 160.

16 «Sippure ha-'ahaba...»; la macama 7 la volvió a publicar en *Ha-Shira ha-'ivrit bi-Sefarad u-be-Provance*, Jerusalem, 1960, III, 211-233.

17 Macama 3: *Sinai* 80, 1977, pp. 201-206; macama 1: *Sefer A. Eben Shoshan*, Jerusalem, 1983, pp. 139-155; macama 2: *Moznayim* 65, 1981, pp. 45-49; macama 3: *Qatif* 16/17, 1989, pp. 158-170; macama 10: *Meḥqarim be-sifrut 'am Yisra'el. Sefer ha-Yobel le-Prof. Yehudah Ratzhavi*, Ramat Gan, 1981, pp. 365-376.

trabajo con la publicación integral de la obra ¹⁸. La macama 6 fue traducida al castellano en versión libre por A. Díez Macho ¹⁹; la macama 7 por A. Navarro Peiró ²⁰; de la macama 2, el debate entre la Prosa y la Poesía, ofrecemos la traducción castellana en el apéndice de este estudio al igual que el prefacio.

El prefacio es sumamente interesante porque en él el autor define su posición ante la lengua hebrea y censura a los críticos que la descalifican como lengua literaria.

Las cuatro primeras macamas recogen temas de debate literario. En la primera, Lemuel ben Itiel, el narrador, describe una historia imaginaria cuyos protagonistas son el narrador, el alma y el corazón. El narrador experimenta un fuerte deseo de conocer la sabiduría y para satisfacerlo el alma recita un poema filosófico sobre los orígenes de la poesía. En la macama 2 se narra el debate entre la Prosa y la Poesía, avanzando cada una sus cualidades y terminando con la victoria de la poesía. En la macama 3 un poeta demuestra sus habilidades componiendo un poema donde en un solo verso se hallan cinco comparaciones; luego otro con seis y por último otro con siete comparaciones. La macama 4 contiene un debate entre la Espada y la Pluma, que acaba con el reconocimiento de la espada de que ambos utensilios están subordinados a Dios.

Las macamas 5-9 contienen relatos de carácter amoroso. Macama 5: Historia de dos jóvenes amantes, Sappir y Shappir. Sappir no se atreve a confesar su amor a Shappir. La situación cambia tras la llegada del deshonrado viejo Birshá que gana la confianza de Sappir. Pero Shappir desaparece con gran disgusto de Sappir. Tras azarosa búsqueda se hallan los amantes. El viejo Birshá es sancionado y metido en prisión, aunque trata de corromper al juez en su favor.

Macama 6: El príncipe Masquil, apuesto joven, trae cautivos, tras una expedición a un país árabe, a un tropel de jóvenes, entre ellos a la bellísima Peninna, de la que se enamora. Cuando la conduce a un hermoso lugar solitario, aparece un

18 *Sippure ahava...* 1992-1993.

19 *La novelística hebrea medieval*, Barcelona, 1952, pp. 39-45.

20 *Narrativa hispano-hebrea (ss. XI-XV)*, Córdoba, 1988, pp. 209-228.

negro gigante, Kushán, que le disputa la muchacha. Tras ciertas hesitaciones se emprende el combate entre los dos, saliendo victorioso Masquil. De este modo queda expedito su camino para casarse con Penina.

Macama 7: Un noble vagabundo, Yashefé, adquiere en El Cairo, en el mercado de muchachas, a una hermosísima doncella, Yefefiyyá, de la que se enamora y a la que toma como esposa. La suerte cambia para él a partir de aquel momento, incluso bajo el aspecto económico. Pero otra de las esclavas adquiridas en el mercado, Yemimá, ama al joven amo y siente celos por haber sido preterida. Disfrazada de guerrero, rapta a Yashefé en su palacio en plena noche mientras duerme. Al día siguiente aparece otro guerrero que entabla batalla con el raptor. En la refriega cae al suelo el nuevo guerrero y se descubre que es la bella Yefefiyyá. Lleno de rabia, Yashefé se lanza contra su raptor que cae y queda al descubierto el rostro de Yemimá. Hay una reconciliación general y Yashefé se queda con las dos amantes.

Macama 8: En una ciudad, un viejo, llamado Akbor, exhorta a la gente a obras de piedad y misericordia. Dos servidores suyos hacen una colecta entre los presentes. El narrador indaga, vigila la conducta de aquel viejo devoto y descubre que es un vividor que lleva una vida sensual y pervertida.

Macama 9: El joven Sahar huye de la casa de su padre. Embarca y sufre un naufragio. Viene a parar a un lugar cercano a Aleppo. Pasa junto a un gineceo donde está recluida la princesa Kima. Esta, arrebatada por su belleza, le arroja una manzana con un mensaje de amor. Sahar logra ver a Kima y se enamora de ella. Habrán de superar muchas dificultades, hasta que Kima, a través de un intermediario, logra que Sahar penetre en el palacio. Pero no acaban ahí las dificultades. Kima fuerza a Sahar a mantenerse en un amor platónico hasta que no llegue la boda. El rey, informado, se opone a las relaciones. Pero Kima convence a su padre y los dos jóvenes se casan y luego heredan el reino.

Macama 10: De carácter moralizante. En Quedesh, el narrador captura un lobezno en una cueva. Luego a la entrada de la villa se encuentra con un muchacho, huérfano, abandonado. Lo adopta y lo cría en su casa junto con el lobezno. Tras un

tiempo abandona la casa y encarga de su gestión al muchacho y de su custodia al lobezno. Su decepción al regreso es grande. Consta que el joven es vil y despreciable y que el lobo sigue las inclinaciones de su raza. Cuatro sabios exhortan al narrador a evitar las compañías viles. Pero es un consejo difícil de seguir porque no hay gente virtuosa²¹.

J. Schirmann²² ha estudiado los posibles influjos en los «meshalim» de Jacob ben Elazar y descubre influjos árabes, judíos y cristianos. Entre los motivos o temas de influjo árabe destaca: motivos totalmente profanos sin alusión a Dios ni a creencias religiosas; la forma literaria de las macamas árabes, aunque sin un personaje central, el trotamundos, tal como aparece en las macamas de Hamadani o de al-Ḥarizi; el amante que se comporta como un demente; el mercado de bellas mujeres; los palacios de fantástica belleza rodeados de lujosos jardines; el gineceo; la manzana con el poema de amor...

Entre los motivos no árabes, que podrían ser cristianos, señala: el joven que huye de la casa de sus padres y se une a compañeros libertinos; la extremada juventud de los amantes, motivo que aparece en la narración francesa de *Aucassin et Nicolette*; amor espiritual y amor platónico; el amor de una pareja que se enfría y se suscita un conflicto artificial con el fin de rescaldarlo; la dama que se ve desechada al no ser escogida por el caballero, se disfraza de guerrero y rapta al amado; el amor odioso (relación del viejo Akbor con una mujer negra)²³.

21 J. Schirmann («Les contes rimés de Jacob ben Ele'azar de Tolède», *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi Provençal*, París, 1962, I, pp. 285-297) ha descrito con bastante detalle el contenido de las diez macamas (pp. 287-292).

22 Ibidem, pp. 292-297.

23 Véase J. Schirmann, «Der Neger und die Negerin. Zur Bildersprache und Stoffwahl der spanisch-hebräischen Dichtung», *MGWJ* 83, 1939, pp. 481-92; Id., *Ha-Shira...*, pp. 207 y ss. R. Sheindlin («Sippure ha-'ahaba shel Ya'aqob ben El'azar: Ben Sifrut 'arabit le-Sifrut romans», *XIth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1994, Div. C) trata de mostrar el influjo romance en las cuatro historias amorosas de la obra de Ben Elazar.

a) La lengua hebrea y sus capacidades

En la introducción a su obra narrativa, Jacob ben Elazar manifiesta que un grupo de sabios ismaelitas, probablemente del mismo Toledo, exaltaban la lengua árabe como lengua literaria capaz de expresar cualquier motivo y cualquier posible situación humana. «Nuestra lengua —decían— es adecuada para componer cualquier relato», «...con nuestra lengua saldremos victoriosos». Jacob expresa en versos esos sentimientos jactanciosos de los musulmanes toledanos:

*¿Hay acaso una lengua que sirva para loar y denostar
o para alumbrar amores,
como la lengua de los árabes?
¿O para describir guerras o los sucesos de los tiempos?
¿Dónde hay palabras tan dulces como las nuestras?*²⁴.

Al mismo tiempo los sabios ismaelitas se burlaban de la lengua hebrea como incapaz o inadecuada para las lides literarias, hasta tal punto que había incluso judíos que se habían dejado seducir por aquellos sabios y afirmaban que los árabes hablaban la lengua árabe con tal soltura y dominio que «hacían enmudecer a toda otra lengua... No hay palabras tan dulces como las de la lengua árabe».

Es precisamente esa situación la que provoca el celo de Jacob y su determinación, reforzada por los ruegos de sus compañeros, de componer una obra literaria hebrea, los *meshalim*, que demuestre que el hebreo, el mismo hebreo bíblico, es una lengua capaz «de hacer exultar la lengua de los mudos», y de expresar enigmas y proverbios, loas y denuestos. Reconoce, sin embargo, que la lengua hebrea sufrió un gran bajón, «cayó de modo sorprendente no quedando de ella más que un sobrante y un remanente, lo que dejó el granizo»²⁵.

El prof. Nehemías Allony entendió la actitud de Jacob ben Elazar como una reacción de rebeldía contra el ideal pan-árabe

24 Véase la traducción íntegra en el apéndice.

25 También al-Ḥarizi afirmaba que la lengua de la profecía «había descendido de modo sorprendente» (*Taḥkemoni*, Del Valle Intr. 10).

de la 'arabîya. En la mayoría de los pueblos conquistados por el islam se produce un movimiento de exaltación de lo árabe —de su tierra, de sus tribus (especialmente de la de Qoraish y de la familia de Mahoma), del Corán, de la lengua árabe, etc.—. A la par en esos pueblos se produce una reacción nacionalista que se rebela contra la 'arabîya y destaca los valores de su propia tierra, de sus gentes y de su lengua. Entre los judíos de Sefarad también hubo autores que se sumaron a este movimiento de rebeldía (*shu'ûbîya*), entre los que hay que contar a Jacob ben Elazar²⁶.

Joseph Sadan²⁷ cree que las críticas de los sabios ismaelitas contra la lengua hebrea procedían de círculos reales, aunque los líderes intelectuales del mundo islámico en aquel tiempo se encontraban en Córdoba. Cita al respecto un tratado de un musulmán cordobés, al-Qurtubî (*Al-I'lâm bi-mâ fî dîn al-naşârâ min al-fasâd wa-l-awhâm*) donde se expresan unos puntos de vista sobre la lengua árabe similares a los que Ben Elazar pone en boca de los sabios musulmanes²⁸.

Pero hay que tener en cuenta que la exaltación del hebreo, y, por demás, hebreo bíblico, como lengua literaria es una constante de la literatura macámica. Judá al-Ḥarizî (ca. 1170-1230) se arrepiente de haber traducido las macamas de al-Ḥarîrî²⁹: «Me había dado prisa en guardar la viña de los extraños —comentará— y no había guardado mi propia viña»³⁰. Por esta razón al-Ḥarizî se propuso la composición de una obra para mostrar las capacidades de la lengua hebrea: «mostrar la fuerza de la lengua santa al pueblo santo»³¹. Se trasluce de las palabras de al-Ḥarizî que ya en su tiempo había las mismas voces

26 El prof. Alony publicó varios estudios sobre los fenómenos de la 'arabîya y de la *shu'ûbîya* en al-Andalus que han sido publicados en castellano (N. Alony, *El resurgimiento de la lengua hebrea en al-Andalus*, Madrid, 1995; véanse, especialmente, pp. 119-124; 69 y ss., 92 y ss., 163 *et passim*).

27 «Identity and Inimitability. Contexts of inter-religious Polemics and Solidarity in Medieval Spain, in the Light of two Passages by Moshe Ibn 'Ezra and Ya'aqov ben El'azar», *Israel Oriental Studies*, 1994.

28 *Identity...*, p. 339.

29 *Mahbarot Iti'el* (ed. Yisshaq Peres), Tel Aviv, 1950; véase *Tahkemoni* (ed. A. Kaminka), Varsovia, 1895, introducción.

30 *Tahkemoni*, Del Valle, Intr. 21.

31 *Tahkemoni*, Del Valle, Intr. 17 (p. 24).

críticas que en tiempos de Jacob ben Elazar que denostaban la lengua hebrea y hay que observar aquí que al-Ḥarizi tuvo estrechos contactos con Toledo, aparte de recorrer la España musulmana y cristiana³². Pues bien, al-Ḥarizi confiesa que con la composición de las macamas se proponía proporcionar a la «semilla santa un argumento de réplica», esto es, poder defenderse del argumento humillante de que su lengua era imperfecta³³.

Isaac ben Salomón Ibn Sahula, que transcurrió su vida en Guadalajara y Burgos, compuso en 1281 una colección de macamas, *Meshal ha-Qadmoni* («La fábula de los antiguos») para demostrar la belleza y la capacidad creadora de la lengua hebrea. Dice en el prólogo: «Este es el libro *La fábula de los antiguos* —vino aromatizado, mosto de granadas— que tiene su asiento en el puesto (de estudio) del sabio. La causa de mostrarlo el día mismo de su aparición es para que su fundamento se ponga en la sublimidad de lo santo y para dar a conocer la pura excelencia de los sagrado y su magnífica bella lengua, para pregonar su alabanza y el brillo de sus joyas, para mostrar a los pueblos y a los príncipes su hermosura, porque he visto a muchos de la masa del pueblo en los que ha oscurecido en sus bocas el oro de la retórica, de modo que dedican su esfuerzo (a la lectura) de los libros de los herejes, de los cuentos de los árabes y amonitas»³⁴.

El esfuerzo que los judíos españoles invirtieron en la revitalización de la lengua hebrea no fue vano. Aparte de crear y aflorar una importantísima producción literaria hebrea, debió de favorecer e impulsar el uso del hebreo como lengua hablada. Aunque es muy rara la información existente al respecto, tenemos algunas noticias de que los judíos españoles hablaban entre

32 Para algunos, al-Ḥarizi sería natural de Toledo (Albrecht, Peres, Carmi, Schirmann...); véase *Tahkemoni*, Del Valle, p. 10; a la muerte del almojarife toledano, Abuomar ben Susán, al-Ḥarizi le dedicó un poema (ibidem, 11); de su estancia en Toledo testifica la macama 46 (ibidem, 46,3. 4).

33 *Tahkemoni*, Del Valle, p. 24.

34 *Meshal ha-Qadmoni* (ed. Israel Zemora), Tel Aviv, 1953, p. 5; Israel Ta-Shema, «The Literary Contents of the Manuscript», *The Rotschild Miscellany*, London, 1989, pp. 80-82; Meyer Waxman, *A History of Jewish Literature*, South Brunswick, 1960, II, 596 y s.; en castellano Angeles Navarro Peiró ha escrito una obra de conjunto sobre la literatura hebrea en prosa rimada (*Narrativa hispano-hebrea [ss. XII-XV]*, Córdoba, 1989), aunque con graves deficiencias de información.

sí en hebreo y no exclusivamente en el ámbito de la *yeshivá* (la academia rabínica). En «La Disputa de Mallorca», que tuvo lugar en 1286 entre Inghetto Contardo y varios judíos mallorquines³⁵, se dice en varias ocasiones que los judíos hablaban entre ellos el hebreo: «Tamen non Latine sed Hebrayce locutus fuit... Et recesserunt Iudei insimul Hebrayce loquentes»³⁶; «Et tunc Iudei inter eos Hebrayce loquentes»³⁷.

Cuando Jacob ben Elazar recogía las críticas de los sabios ismaelitas contra la lengua hebrea, el árabe debía de ser todavía pujante en Toledo. La comunidad judía de Toledo redactaba sus «taqqanot» en árabe clásico; el propio Jacob ben Elazar componía una obra en árabe (*Kitâb al-Kâmil*) y traducía otra desde el árabe (*Kalila we-Dimna*). Sin embargo, a principios del siglo XIV apenas había ya ningún judío que conociera el árabe clásico. La traducción hebrea que se hizo para Asher ben Yehiel (m. 1.327) de una de las «taqqanot» era deficiente porque la hizo un conocedor del árabe vulgar, y no del clásico. Tal fue la base para que Israel Israeli (s. XIV) volviera a hacer una nueva versión hebrea³⁸.

El árabe deja de ser usado en Toledo como lengua notarial en la transición entre los siglos XIII y XIV. Todavía se continúa utilizando en las firmas de los documentos durante los primeros decenios del siglo XIV. Hay notarios del árabe a disposición de los jueces, prestos a traducir al romance documentos del árabe. Hacia mediados del siglo la desaparición del árabe es ya total³⁹.

35 Ora Limor, *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*, München, 1994; Gilbert Dahan, *Inghetto Contardo. Disputatio contra Judeos. Controverse avec les juifs*, París, 1993.

36 Limor, *Die Disputationen* 285.

37 Limor, *Die Disputationen* 239. Hay que hacer observar que en la *yeshivá* de Toledo, a donde venían estudiosos de muchos países (véase la macama 2 de Jacob ben Elazar: «congregaba al ciudadano residente y al peregrino»), la lengua usual de la academia debía de ser el hebreo, según la observación de Salomón Ibn Parhón (s. XIII): «En los lugares de los países ismaelitas hay una única lengua y todos los forasteros que vienen a ellos conocen su lengua. Por eso no están forzados a utilizar la lengua santa... Pero en los estados cristianos son diferentes sus lenguas y los forasteros que vienen a ellos no entienden su habla. Por eso están forzados a hablar en hebreo» (*Mahberet he'Aruk* [ed. S. G. Stern], Pressburg, 1844).

38 C. del Valle, «El libro de los preceptos de tiempo fijo (Sefer ha-Miṣwot ha-Zemaniyyot) de R. Israel Israeli (s. XIV)», BAEO, 1997, pp. 329-339.

39 Jean Pierre Molénat, «Los mozárabes: un ejemplo de integración», en L. Cardaillac, *Toledo, siglos XII-XIII*, Madrid, 1992, pp. 101-108, 106.

b) La Prosa y la Poesía

En la macama segunda de los *Meshalim*, Jacob ben Elazar describe un debate alegórico entre la Prosa (las palabras, el orador) y la Poesía (la palabra poética, el poeta). La disputa se desarrolla en una casa de estudio donde un grupo selecto de estudiosos debate sobre cuál es el modo más perfecto y satisfactorio de expresión. Son varias las opiniones que los asistentes pronuncian al respecto, prevaleciendo e imponiéndose al final la controversia entre la Prosa y la Poesía. Cada una de las dos contendientes destaca sus cualidades y resalta las imperfecciones de la contraria. El grupo de los asistentes se decanta por la Poesía y los pastores, por orden de los jueces, expulsan a la Prosa.

La cualidad más destacable en la Poesía es la medida: «Con tres (cualidades) es dicha la palabra del sabio: con medida, con peso y con medida»⁴⁰; «en el peso está su gloria; una vara de medir tiene en la mano». El autor compara las palabras del poema con un rebaño de ovejas trasquiladas, todas enteras y cabales, donde todas se corresponden unas a otras (excluyendo las inadecuadas, las quebradas, las flacas y las cojas). Todo esto supone en el poeta un esfuerzo de examen y escrutinio («examino y escruto mis palabras»).

La poesía «medida» es reciente en Israel. Por eso el prosista dice de ella: «Pero los profetas de la poesía han profetizado ayer mismo cosas nuevas, totalmente recientes; en tiempos antiguos no se hallaban poemas en vuestros labios» ni los evaluaban los antepasados.

Hay una alusión a la práctica de recitar poemas con acompañamiento musical. De ahí que la Prosa diga de la Poesía que le coge sus palabras y las recita «con vihuelas, sonajeros y címbalos».

La Poesía se jacta de que es apreciada por los reyes —mora en los palacios de los nobles— y suscita emociones en el oyente, de alegría o dolor, de entusiasmo o despecho.

40 En el apéndice ofrecemos la traducción castellana de la macama 2.

La crítica más fuerte y repetitiva que la Prosa hace de la Poesía es que ésta se apoya en la mentira y vanidad (= ficción). «En el más selecto de tus poemas que tú recitas —le dice—, en la mejor de las composiciones que tú compones, estás dando expresión a la mentira»⁴¹. Por otra parte, la Poesía construye sus versos con las mismas palabras que utiliza la Prosa. De ahí que el poeta sea «un ladrón de palabras».

La gran excelencia de la Prosa, según el prosista, es que la prosa permite expresarse con plenitud, de modo que la intención del hablante queda manifiesta. En la poesía, en cambio, la expresión es imperfecta —«sus caminos son tortuosos»—. El prosista defiende además la capacidad de la prosa para suscitar en el lector o en el oyente los sentimientos de alegría y dolor que provoca la poesía y recuerda que en prosa hablaron los sabios antiguos.

El estilo que emplea Jacob en la macama es para nuestro gusto excesivamente recargado, un barroco muy amanerado, que dificulta bastante la intelección y la comprensión del discurso. Como es habitual en la prosa rimada, sobre todo macámica, hace uso constante de las citas bíblicas, según el estilo llamado «de mosaico».

2. *Sefer Kalila we-Dimna*

La célebre colección de fábulas orientales, de origen indio, el famoso libro de *Calila y Dimna* (los dos chacales protagonistas de los relatos) fue traducida hacia 570 al siríaco por Bûd y unos 150 años más tarde al árabe por 'Abdala Ibn al-Muqaffa (m. 757). La traducción árabe de Ibn al-Muqaffa, que proveyó la colección de una traducción y de varias complementacio-

41 Véase Moisés Ibn 'Ezra en su *Kitâb al-Muhâdara wa-l-Muđâkara* (ed. A. S. Halkin, Jerusalem, 1975): «Lo mejor de la poesía es su mentira» (62r); si a la poesía se la despoja de su irrealidad, deja de ser poesía (62b); el dicho se lo atribuye a Aristóteles (63r). Todros ben Judá Abulafia (Toledo 1248-m. ca. 1305) decía: «¿Cuál es el arrebato de la poesía sino la ilusión?» (*Gan ha-Meshalim we-ha-Ĥidot* [ed. David Yelin], Jerusalem, 1932, I, 432). Véase sobre el tema: M. Steinschneider. *Jewish Literature* 338; L. Dukes, *Nachal Kedumim* 54 y 63.

nes, tuvo éxito y se expandió por Oriente y Occidente. De la traducción árabe se volvió a hacer una nueva versión siriaca (ss. x-xi) y dio origen a diversas traducciones: al griego (del que derivaron las traducciones eslavas), al hebreo (del que se hizo la versión latina y de ellas las versiones a las lenguas europeas occidentales) y al castellano antiguo ⁴².

De la traducción árabe se hicieron dos versiones hebreas, una por un tal R. Yoel, que sirvió de base a la versión latina de Juan de Capua (*Liber Kelilae et Dimne*, llamada también *Directorium vitae humanae*) y de la que derivaron la mayoría de las traducciones europeas occidentales antiguas. Dado que Juan de Capua hace su traducción entre 1263 y 1278, la versión hebrea ha de ser obligadamente anterior a esa fecha ⁴³. La versión hebrea de Yoel se ha transmitido en manuscrito único (París hebr. 1282,2), lamentablemente mutilado (faltan la introducción y los dos primeros capítulos). Joseph Derenbourg editó el texto hebreo acompañado de traducción francesa ⁴⁴. La versión hebrea en prosa común se basaba en una versión árabe que contenía algunas variaciones respecto al texto establecido por Ibn al-Muqaffa.

La otra versión hebrea del *Calila y Dimna* es la de Jacob ben Elazar. Se ha transmitido incompleta en dos manuscritos (Oxford, Bodl. 2575/9 y 2384/4). J. Derenbourg publicó el texto según el ms. 2384 de la Bodleiana ⁴⁵. De los catorce capítulos que señala, sólo se han transmitido la introducción y los cuatro primeros capítulos. La versión está hecha en prosa rimada ⁴⁶.

Según reconoce Ben Elazar en el prólogo, la traducción la hizo por encargo del dignatario R. Benveniste hijo de R. Jiyya

42 Leo Prijs, *Hauptwerke der hebräischen Literatur*, München, 1978, p. 70; Th. Nöldeke, *Burzöes Einleitung zu dem Buche Kalila wa-Dimna, übersetzt und erläutert*, Strassburg, 1912.

43 C. Brockelmann y J. J. Derenbourg sitúan a R. Yoel en la primera parte del siglo XII (L. Prijs, *Die Hauptwerke* 70).

44 *Deux versions hébraïques du livre de Kalilah et Dimnah*, París, 1881.

45 *Deux versions...*, pp. 312-388.

46 El primero en identificar la autoría de Jacob ben Elazar fue M. Steinschneider, «Zu Kalila we-Dimna», ZDMG 27, 1873, pp. 553-565; véase Id., *Die hebraeischen Uebersetzungen...*, pp. 878-883..

(A)ldeán. En el mismo lugar afirma que los sabios de la India al carecer de una Torá sagrada, de unas leyes y preceptos justos que les señalaran el buen camino, compusieron un libro de relatos, de fábulas, el libro de *Calila y Dimna*, que sirviera de instrucción a los jóvenes y de asistencia a los ancianos. Basa la razón de ser de las fábulas en el dicho de Job: «Pregunta a las bestias y te instruirán; a las aves del cielo y te lo comunicarán; a los reptiles de la tierra y te enseñarán y te lo harán saber los peces del mar» (Job 12, 7-8).

Son interesantes en el prólogo las observaciones que hace Jacob sobre su arte de traducción. Se opone a la traducción literal, palabra por palabra, ya que las palabras pierden su contundencia y relevancia cuando pasan de una lengua a otra. En unos casos el traductor estará forzado a disminuir las palabras y en otros a aumentarlas. Pero la traducción no sólo debe verter un relato o una narración de una lengua a otra, sino que también debe embellecerlo. «Por eso todo traductor, al verter un libro de una lengua a otra, tiene que embellecerlo, tiene que restablecer su hermosura»⁴⁷.

3. *Pardes rimmone ha-ḥokma we-'arugat bosem ha-mezimma (Jardín de los granados de la sabiduría y arriate de la balsamera del pensamiento)*

Esta obra, escrita en prosa rimada, se ha transmitido en cuatro manuscritos (El Escorial G-4-4; Londres BL 1.100,1; Nueva York, Mic 1.609,6; Vaticano 221, 4) y permanece hasta el presente inédita⁴⁸. La obra contiene tres capítulos; el tercero se divide a su vez en secciones que en ocasiones se llaman también capítulos. Y. I. Davidson publicó varias de estas secciones⁴⁹.

47 Véase traducción del prólogo en el apéndice. Sería interesante examinar la traducción de Jacob desde esta perspectiva que él señala en el prólogo.

48 G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, n. 1.100 (III, 514-516) ha hecho una descripción de la obra, de la que se deduce el carácter ético-filosófico de la misma. Pero sólo su publicación íntegra permitirá conocer plenamente su contenido.

49 *Ha-Šofe le-Ḥokmat Yisra'el* 10, 1926, pp. 94-105; 11, 1927, p. 96.

4. *Sefer Gan Te'udot we-'arugat huqqot hamudot*
(*Libro del jardín de los testimonios*
y *arriate de los preceptos deliciosos*)

Esta obra, de carácter ético-filosófico, en prosa rimada, fue compuesta por Jacob en edad ya avanzada a petición de los hermanos Samuel y Esdras, hijos de Judá, de Provenza. La obra se ha transmitido en cuatro manuscritos (Vaticano, ebr 221,5; Nueva York, Mic 1609,7; Londres, BL 1.100/2; Montefiore 497, 2). La obra trata de las excelencias del alma racional por encima del alma animal y vegetativa; también de los nombres divinos, y, por último, de aquéllos que con ascésis y penitencia se esfuerzan vanamente por la profecía, mientras que otros en la alegría y el deleite alcanzan la palabra divina⁵⁰.

5. *Kitâb al-Kâmil* («*El libro completo*»)
La obra gramatical de Jacob ben Elazar

El prof. Nehemías Allony ha sido ciertamente uno de los estudiosos que con mayor entusiasmo ha estudiado la historia de la gramática hebrea en Sefarad⁵¹. A él se debe precisamente

50 M. Steinschneider, «Zu Kalila we-Dimna»... 557 y s.; véase G. Margoliouth, *Catalogue*, p. 516. Existen diferencias entre los manuscritos, de ahí que sea prudente esperar la publicación crítica de la obra para pronunciarse con autoridad sobre la misma.

51 Señalamos algunos de sus estudios sobre este tema, todos redactados y publicados en hebreo: «Los influjos caraítas en el Maḥbéret de Menahem y los Hapax-legomena en la entrada 'glb'», *Ošar Yehude Sefarad* 5, 1962, pp. 21-54; «La introducción de Dunash a su crítica del Maḥbéret de Menahem», *Bet Miqra* 22, 1965, pp. 45-63; «Judá ben David y Judá Ḥayyuḡ», *Minha li-Yehuda Shlotnik*, Jerusalem, 1970, pp. 67-83; «Nuevo fragmento del Sefer ha-Qorḥa de Judá Ḥayyuḡ», *Bet Miqra* 16, 1963, pp. 90-105; «Restos del libro sobre el género masculino y femenino de Rabbí Moisés ha-Cohen Ibn Chiquitilla», *Sinai* 23, 1949, pp. 34-67, 138-147; «Ibn Al'am, Bala'am e Ibn Bala'am, lingüista, exegeta, poeta y paytan, halakista y polemista», *Mehqarim be-Toledot 'am Yisra'el we-haguto muggashim le-Alexander Altman*, Alabama, 1979, pp. 34-52; «Tres fragmentos nuevos de la obra de Ibn Bala'am», *Bet Miqra* 20/21, 1962, pp. 87-122; «La instrucción del Lector de R. Judá Ibn Bala'am», *Sefer Yobel likhod R. Yosef Dov ha-Levi Solobeinzik*, Jerusalem-Nueva York, 1986, pp. 644-680; «Tres libros de lingüística de Ibn Bala'am», *Bet Miqra* 67, 1976, pp. 602-608; «Todo aquello que no tiene espíritu de vida, su género masculino y femenino», *Leshonenu*, 16, 1948/49, pp. 29-33; *Yesod Diqduq, esto es, Sefat Yeter de R. Abraham Ibn 'Ezra*, Jerusalem, 1984.

la publicación de todos los fragmentos subsistentes, hasta ahora identificados, del *Kitâb al-Kâmil* de Jacob ben Elazar. Primero en una publicación parcial (dos artículos en *Proceedings* de los años 1975 y 1976) y luego en una obra de conjunto (*Ya'aqob ben El'azar. Kitâb al-Kâmil*, Jerusalem 1977)⁵².

Los estudios de Allony sobre el *Kitâb al-Kâmil* se basaron en unas cincuenta citas de la obra recogidas en la literatura hebrea medieval y en varios fragmentos de la obra, entre ellos parte del prefacio, transmitidos en los manuscritos: Nueva York, ENA 4186, 1-8 (8 pp.); Nueva York, ENA 2713, 21-22 (2 pp.); Cambridge, T-S. Ar 52/217 (1 p.)⁵³. Hemos de recordar aquí que Israelsohn ha supuesto que tres fragmentos atribuidos por Ad. Neubauer a Isaac Ibn Yashûsh pertenecerían verdaderamente al escrito gramatical de Jacob ben Elazar⁵⁴.

Dado que David Qimḥi cita en diferentes ocasiones el *Kitâb al-Kâmil* de Jacob ben Elazar bajo el nombre del *Sefer ha-Shalem* y que escribe su *Miklol* y sus *Shorashim* entre 1210 y 1220, Allony piensa que el *Kitâb al-Kâmil* fue escrito entre 1200 y 1210⁵⁵. El libro contenía una parte gramatical y otra lexicográfica, esto es, una gramática y un diccionario del hebreo, siguiendo la tradición inaugurada por Menahem ben Saruq, seguida luego por Ibn Ġanaḥ, continuada después por David Qimḥi, Sa'adia Ibn Danán... El título dado a la obra, «Libro de lo completo» (o «El libro completo»), revela que el autor se proponía hacer una obra completa, en gramática y en lexicografía⁵⁶. El mismo lo dice en el prefacio: «Dice Jacob ben Elazar: Cuando

52 Esta obra es la que citaremos siempre que nos refiramos al *Kitâb al-Kâmil*.

53 El fragmento de la Guenizá ya había sido identificado por H. Hirschfeld («Critical Notices», JQR 16, 1904, 412); véase S. Poznanski, *Zur jüdisch-arabischen Literatur*, Berlin 1904, p. 166; Id., «Ein Citat aus Jakob ben Elazar's Kitâb al-Kâmil», ZfHB 2, 1877, pp. 153-156.

54 Véase M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt, 1902 (Hildesheim 1986), p. 157; véanse los supuestos fragmentos en Joseph-Hartwig Derenbourg, *Opuscules et Traités d'Abou-l-Walid Merwân Ibn Djanâh (Rabbi Jonah) de Córdoba*, París, 1880 (Amsterdam, 1969), xx-xxi. Pero se ha de observar que algunas de las afirmaciones de los supuestos fragmentos contradicen a los fragmentos identificados por Allony.

55 *Kitâb al-Kâmil* 5.

56 David Qimḥi sigue su ejemplo y denominará a su obra con un título parejo, *Sefer Miklol*.

vi al discípulo y a la multitud que me pedían que compusiera una obra que contuviera las dos partes de la ciencia de la lengua, esto es, la gramática y el diccionario, que fuera completa (*kâmil*) en sí misma, provista de sus recursos, de modo que el lector no tenga necesidad de ninguna otra, ni le resulte inalcanzable su deseo, y a la par le resulte fácil hallar lo que busca, (confío en que) Dios, ensalzado sea, me ayudará (a conseguir) lo que ellos piden y a responder a lo que ellos preguntan, porque Dios, (ensalzado sea), ha recordado la obligación de no ocultar los conocimientos y de explicar lo que ha sido preguntado»⁵⁷.

En el mismo prefacio de la obra, Jacob recuerda a los predecesores que trabajaron en el campo de la lengua y menciona especialmente a Ibn Ġanaḥ: «Los (antecesores), los célebres y venerables sabios, compusieron muchos libros sobre estas dos disciplinas, consiguieron sus objetivos y obraron correctamente, especialmente el maestro Abû-l-Walîd, el venerable, el perfecto, que tensó las cuerdas, abrió las (puertas y comentó) las obras de los que le precedieron y las complementó, ya que él —se complazca Dios en él— fue un hombre de amplios conocimientos... y de instrucción»⁵⁸.

Lamentablemente aquí se interrumpe el fragmento del prefacio y desconocemos si Jacob mencionaba a otros gramáticos⁵⁹. Para el Prof. Allony, la obra lingüística de Jacob ben Elazar, el *Kitâb al-Kâmil*, constituye el culmen, el punto más álgido, de la lingüística sefardí, de manera que no hubo ninguna obra que le excediera en mérito ni en los trescientos años precedentes (comenzando desde Menahem) ni en los trescientos siguientes (terminando con Sa'adia Ibn Danán)⁶⁰. Personalmente entiendo que no hay suficiente fundamento para hacer una afirmación semejante. Habrá que esperar a nuevos descubrimientos e identificaciones para pronunciarse con autoidad sobre el tema.

57 *Kitâb al-Kâmil* 20.

58 *Kitâb al-Kâmil*, 20.

59 Allony defiende que Jacob conoció ciertamente a los gramáticos que siguieron a Ibn Ġanaḥ: Moisés Ibn Chiquitilla, Judá Ibn Bala'am, Isaac Ibn Barûn, Leví al-Tabbân, Isaac Ibn Yashûsh, Judá ha-Leví (*Kitâb al-Kâmil* 16).

60 *Kitâb al-Kâmil* 17. En su estudio, Allony señala los autores y obras que recibieron el influjo de Jacob ben Elazar (ibidem, 17 *et passim*).

a) Los rasgos de su gramática

Los fragmentos del *Kitâb al-Kâmil* son muy exigüos, aun cuando se consideraran como auténticos los textos identificados por Allony (Nueva York, ENA 4186). Pero no nos queda otra opción que a base de ellos y de las citas de autores hebreos medievales determinar algunos de los rasgos de la concepción gramatical de Ben Elazar ⁶¹.

Resulta de ello que Jacob ben Elazar trataba el nombre después del verbo. El orden, pues, de las partes del discurso en la gramática de Ben Elazar era: Verbo, nombre. Pero no hay constancia de qué lugar ocupaba el tercer elemento, la partícula. Allony la pone en último lugar: Verbo, nombre, partícula ⁶². Pero esa posición no es del todo segura. Conviene, en primer lugar, señalar que aunque Abraham Ibn 'Ezra ordena las partes del discurso según el orden tradicional y lógico, esto es «nombre, verbo, partícula» ⁶³, en un lugar del *Sefer Şahot* señala este otro orden: «Verbo, nombre, partícula» ⁶⁴. Pero, como hemos dicho, no hay seguridad de que el tercer elemento, la partícula, estuviera en la tercera posición («verbo, nombre, partícula»). Encontramos, en efecto, un escrito gramatical (s. XII?), donde aparece el siguiente orden: «Partícula, nombre, verbo» ⁶⁵.

b) El verbo

El fragmento que se ha transmitido contiene sólo la parte relativa a los verbos geminados. Pero es evidente que la obra

61 El prof. Allony describe un hipotético contenido del *Kitâb al-Kâmil* e incluso de su extensión, por comparación sobre todo con el *Miklol* de David Qimhi (*Kitâb al-Kâmil* 57). Del léxico no aventura ninguna hipótesis, ya que no se ha transmitido de él ningún fragmento.

62 *Kitâb al-Kâmil* 58.

63 *Şahot* 80*7 (*Sefer Şahot de Abraham Ibn 'Ezra* [ed. Carlos del Valle], Salamanca, 1977); *Sefat Yeter* (ed. N. Allony, Jerusalem, 1984, 53b 19).

64 *Şahot* 45*4. Entre los gramáticos que mantienen este orden hay que señalar a Moisés ben Isaac ha-Nesi'a, *Sefer ha-Shoham* (ed. B. Klar), Jerusalem, 1946, p. 34; Yosef Qimhi (Bruno Finkelsherer, *Die Sprachwissenschaft des Josef Caspi*, Göttingen, 1930, p. 44; Mordekay Yair, *Das Buch Maftetach* (ed. Marcus Melchior), Königsberg, 1923, p. 1.

65 Ms. París hébr. 1.239, fol. 145ss.

contenía un tratamiento general del verbo⁶⁶, posiblemente con el desarrollo paradigmático de toda la conjugación hebrea, seguido luego por los verbos irregulares, verbos de radical débil, y, por último, por los geminados. Si en el nombre distingue nombres de primera, segunda o tercera radical débil, con mucha mayor razón lo haría en los verbos.

Ben Elazar adopta la raíz *p'l* como verbo paradigmático. Partía, pues, de una concepción trilítera de la lengua.

Todas las formas verbales las clasifica en dos grupos; ligera (*qal*) y pesada (*kabed*). Dentro de ésta última comprende el *pi'el*, el *hif'il* y el *po'el*. Señala también el *nif'al* y el *hitpa'el/hitpo'el*.

En cada uno de los verbos geminados señala las formas verbales en que aparece, sin que desarrolle el paradigma. Igual que ocurre con los nombres, existen unos tipos, unas formas fundamentales, de las que por derivación se forman otras que son las que se documentan en la lengua. *Hezek*, «*hif'il*» del verbo «*zakak*», habría sido originariamente *hizkik*; *'ehel*, «*hif'il*» de *hll*, provendría de *'ehlil*.

c) El nombre

Sólo se ha conservado un fragmento donde Jacob ben Elazar muestra los diferentes tipos nominales de los nombres con primera, con segunda y con tercera radical débil. De cada uno de estos nombres señala los tipos y las derivaciones que en ellos se producen, fundamentalmente por razones fonéticas. En los nombres de segunda débil señala, por ejemplo, los tipos nominales: *pi'la*, *pa'el*, *pe'el*, *pa'il*, *mif'al*, *mif'ala*, *tif'ala*, *pa'ol*, *pe'ola*, *pe'olet*, *pa'al*, *pe'ul*, *talf'ol*, *taf'ul*...

Jacob señala algunos fenómenos de transformación, pero no entra en las causas profundas. Señala, por ejemplo que el *yod* se transforma en *waw* (*yashab* - *moshab*); en otras ocasiones se mantiene (*metab/mytb*); y en otras se asimila (*maaššab*, de *mysb*). *Ner* (lámpara) procede de *nayer*, pero la segunda radi-

66 Véase *Kitáb al-Kâmil* 79, donde se hace referencia al tratamiento previo de la forma «*hif'il*».

cal *yod* cae y la vocal del *yod* pasa a la primera. Pero admite otra segunda hipótesis: que el tipo nominal fuera *neyer*, segolado, donde la segunda radical cae ⁶⁷. *Maqom* deriva de *miqyom*, *boshti* de *beyashti*, *miqna* de *miqnaya*, *tiqwa* de *tiqwaya*. A veces pueden ocurrir varios fenómenos en una única palabra. Así, *ta'aniyya* (aflicción, tristeza) procede originariamente de *ta'anuya* (*t'nwyh*), pero el *waw* ante el *hireq* se transforma en *yod* y el *yod* ante el *yod* de tercera radical se asimila, tal como lo muestra el *dagesh* ⁶⁸. El *waw* en la palabra de referencia señalaba el alargamiento (vocal larga) ⁶⁹.

d) Diccionario, exégesis

En el léxico, Jacob ben Elazar debía de utilizar el mismo criterio que más tarde seguiría David Qimḥi en su *Sefer ha-Shorashim*, esto es, cada raíz tiene un significado fundamental que se manifiesta en cada una de las formas derivadas. Así *barihim* (Is 43, 14) significan para él «barcos», ya que los barcos son movidos por los vientos, entendiendo que la raíz de la palabra es *ruah* (viento); en 1 Sam 15, 9 entiende que *mishnim* significa corderos «de un año», ya que la raíz de la palabra es *shana* (año) ⁷⁰.

La puntuación es un criterio muy importante para el análisis morfológico. La palabra *bama* (altura) es de segunda radical débil, ya que la primera radical en constructo y con sufijo tiene *qames* (*hamotemo*, Dt 33, 29) ⁷¹. *Dalyu* (Prov 26, 7) es *pi'el*, porque tiene *patah* en la primera radical; para Ḥayyuḡ era *qal* y ponía *qames* en la primera ⁷². En algunos casos Jacob reconoce que ignora la razón de un determinado comportamiento gramatical. Así lo hace respecto al *bet* de Job 23, 13 (*be-'eḥad*) que en principio aparece como superfluo.

67 *Kitâb al-Kâmil* 98.

68 *Kitâb al-Kâmil* 106.

69 *Ibidem*.

70 Radaq, *Shorashim* (ed. Biensenthal-Lebrecht), Berlin, 1838/1847, art. *rwh* y *shnh*.

71 Radaq, *Shorashim*, art. *bmh*.

72 Radaq, *Shorashim*, art. *dth*.

e) La terminología gramatical

La terminología que utiliza Jacob en su obra gramatical coincide con la tradicional, conocida ya desde Ḥayyuḡ.

A la lingüística la denomina *'ilm al-lisân* («la ciencia de la lengua») ⁷³, que comprende dos disciplinas, la gramática (*al-naḥu* -20, 8) ⁷⁴ y el diccionario (*al-luḡa* -20, 8) ⁷⁵. Para expresar el concepto de lengua utiliza los términos *lisân* (20, 4), *al-nuṭq* (20,4) ⁷⁶.

El término que utiliza para «vocal» es *ḥaraka* (98, 163) ⁷⁷; término que puede ser verbalizado (*muḥarrika* -96, 145) ⁷⁸. La longitud vocálica se expresa con el término *madd* (*waw al-madd*, 106, 231) ⁷⁹. Para algunas de las vocales se utiliza la terminología de la gramática árabe, como *kasr* (83, 35) para el *ḥireq* ⁸⁰, *damma* (99, 177) para el *shureq* o *ḥoleṃ* ⁸¹, *al-faṭḥ* (104, 222) para el *pataḥ*. La letra, consonante, *ḥarf* (100, 179) ⁸² puede ser quiescente (*sâkina*, 103, 210) ⁸³, *lîna* (102, 203), *lîn* (99, 174) ⁸⁴. Para significar la «asimilación» utiliza el término *idgâm* (82, 27) ⁸⁵,

73 *Kitâb al-Kâmil* 20, 7. (El primer número señala la página; el segundo, la línea según la enumeración de Allony. En adelante, señalaremos página y línea inmediatamente tras el término).

74 Ḥayyuḡ, *Kitâb al-'af'al dawât ḥuruf al-lîn* (ed. M. Jastrow), Leiden, 1897, 1, 9; (en adelante, simplemente KAL); haremos también referencia a las traducciones de dicha obra por Moisés Ibn Chiquitilla (ed. de J.W. Nutt, *Two Treatises on Verbs Containing Feeble and Double Letters by R. Jehuda Hayug of Fez...*, London-Berlin, 1870, al que nos referiremos bajo la sigla *Chq*) y por Abraham Ibn 'Ezra (ed. de L. Dukes, *Sifre Diq-duq me-rosh ha-medaqdeqim...*, en H.Ewald-L. Dukes, *Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testaments*, Frankfurt/M, vol. III, al que citaremos bajo la sigla AIE).

75 El término *luḡa* significa como tal «lengua»: *luḡa l-'ibrânîya* (KAL 5, 1; Chq 4, 28; AIE 4, 2).

76 KAL 1, 4.

77 KAL 6, 7; 4, 17; Chq 5, 15; 4, 24; AIE 5, 11; 3, 27.

78 KAL 5, 9.

79 KAL 23, 15; Chq 13, 36; AIE 15, 19.

80 KAL 78, 13; Chq 38, 4; AIE 15, 19.

81 KAL 5, 10; Chq 4, 35.

82 KAL 5, 18; 1, 8; Chq 2, 27; AIE 1, 11.

83 KAL 7, 6; 2, 7; Chq 5, 32; AIE 5, 27; 2, 7.

84 KAL 84, 2; 99, 1; Chq 59, 11; AIE 67, 14.

85 KAL 11, 4; AIE 8, 7.

(*mgdm*, 97, 157); para expresar el *dagesh* emplea la raíz *shadda* (78, 1; 80, 14; 81, 19)⁸⁶.

'*Aṣl* puede significar tanto «raíz» (81, 20; 99, 173) como «forma originaria» o primitiva (78, 6; 81, 21)⁸⁷.

El nombre ('*ism*, 81, 23; '*asmâ*', 94, 122) puede estar en singular (*wâhid*, 101, 191⁸⁸; *al-mufrad* -102, 199)⁸⁹ o en plural (*ğam'*, 94, 127; *al-ğama'a*, 82, 28)⁹⁰, en femenino (*ta'nît*, 102, 203)⁹¹, en constructo ('*idâfa*, 94, 125). Formas nominales: *abniya* (93, 116)⁹²; pronombre, *damîr* (94, 126)⁹³; adjetivo, *şifa* (82, 29)⁹⁴. Para señalar las radicales débiles, primera, segunda o tercera del nombre utiliza la raíz '*alla* («estar débil, enfermo») (94, 122; 103, 210; 98, 159; 102, 196), ya utilizada por Ḥayyuğ para señalar las letras débiles⁹⁵.

El verbo (*fi'l*, 81, 22)⁹⁶ tiene una forma ligera (*al-ḥaffif*, 8, 5; 79, 9)⁹⁷ y otras pesadas (*taqîl*, 78, 4)⁹⁸. Para señalar el tipo o forma verbal utiliza el término *wazn* (79,7; 83, 35; 98, 163)⁹⁹. Como Ḥayyuğ, utiliza la terminología gramatical árabe para señalar algunas de las formas verbales hebreas: *ifta'âl* (78, 1) para el *hitpa'el*; *infa'âl* (80, 18) para el *nif'al*; *maf'ûl* (89, 85) para el participio pasivo; *al-fâ'il* (81, 22) para el participio activo. Para indicar el preformativo /prefijo verbal usa el término *zâ'ida* (82, 34; 83, 36; 83, 39)¹⁰⁰.

En la terminología gramatical es por tanto conservador. Apenas se separa de la terminología introducida por Ḥayyuğ. Sólo

86 KAL 82, 12; Chq 39, 27; AIE 66, 20.

87 KAL 2, 7; 133, 1; 75, 3; Chq 60, 18; AIE 62, 21.

88 KAL 6, 12.

89 Este uso no lo tengo documentado en Ḥayyuğ.

90 KAL 6, 12; 75, 9; Chq 5, 19; 36, 36; AIE 5, 15; 62, 26.

91 KAL 16, 14.

92 KAL 21, 20.

93 KAL 70, 10; Chq 35, 3; aie 60, 6.

94 KAL 73, 18; Chq 36, 14; AIE 62, 3.

95 KAL 1, 10.

96 KAL 2, 4; AIE 2, 4.

97 KAL 144, 12; Chq 66, 6; AIE 105, 11.

98 KAL 136, 5; Chq 62, 21; AIE 101, 12).

99 KAL 37, 6; AIE 38, 31.

100 KAL 37, 2. Habitualmente Ḥayyuğ utiliza el término *zawâ'id* (KAL 77, 10; 143, 3; 37, 4).

dos términos no he logrado documentarlos en Ḥayyuḡ: *luga* para significar «diccionario» y *mufrad* para señalar el singular ¹⁰¹.

C. DEL VALLE
Instituto de Filología, CSIC
Madrid

APÉNDICE

I. PREFACIO DE JACOB BEN ELAZAR AL SEFER MISHLE

*Parábolas de Jacob ben Elazar;
aprende del engarce (de sus dichos) la disciplina;
poemas, cuyas figuras son cual zafiros (Lam 4, 7)
y constituyen las delicias de toda carne.
Parecen enigmas, pero son fuente de conocimiento
a todo entendido que para leerlas se aparta;
él entenderá su significado
[y aprenderá] porque en ellas no falta el buen sentido*

Demos gracias al Señor, nuestro creador, que nos da inteligencia (Sal 32, 8) y nos instruye más que a las bestias de la tierra y nos hace más sabios que a las aves del cielo (Job 35, 11), que dio al hombre una lengua para expresar todo conocimiento y (todo tipo) de proverbio, y «una boca que habla cosas grandilocuentes» (Dan 7, 2). (Dios) repartió las lenguas entre los pueblos de acuerdo a su voluntad, «a cada pueblo según su lengua» (Est 1, 22). Pero seleccionó a la lengua santa como la lengua de los hebreos entre todas las lenguas de las naciones. (De ahí que) el que se burla de nuestra lengua, ¿no es él el burlado y el despreciado?, pues «por balbucientes de labios y por lengua extraña hablará a este pueblo» (Is 28, 11).

Jacob ben Elazar declara: La causa de la composición de (estos) relatos míos, (la causa) de la puesta a punto del engarzado de mis palabras, (ha sido la circunstancia) de que los sabios ismaelitas ame-

101 Para completar la ficha de Jacob ben Elazar diremos que se le atribuyen poemas (véase ms. Munich hebr 207,2; L. Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Frankfurt/M., 1920 (Hildesheim, 1967) I, 242. Convendría examinar críticamente la atribución de un comentario de la Torá (ms. Parma 2486, fol. 56-57) y el manuscrito de Ciudad del Cabo de Sudáfrica (ms 4862) donde se establece una lista masorética sacada de la obra de Jacob ben Elazar.

drentan (a los hablantes) de la lengua santa, fanfarronean y se jactan ante mí. En su insolencia dicen: «Nuestra lengua es adecuada para componer cualquier relato», afirmando (asimismo): «con nuestra lengua venceremos».

Compusieron al respecto el dicho:

*¿Hay acaso una lengua que sirva para loar y denostar
o para alumbrar amores
como la lengua de los árabes?
¿O para narrar guerras o los sucesos de los tiempos?
¿Dónde hay palabras tan dulces como las nuestras?*

En su orgullo se burlan de los judíos, se mofan de ellos; con sus invectivas logran seducir a mi pueblo, lo descarrían con sus mentiras (Am 2, 4), hasta el punto que (los propios hebreos) afirman: «Los árabes hablan de tal manera que con su lengua hacen enmudecer a toda otra lengua; halagan con sus lenguas (Sal 5, 10). No hay palabras tan dulces como las de la lengua árabe».

(Por eso) sentí celos, porque me denostaron con sus denuestos, porque dicen: «confundamos su lengua» (Gen 11, 7).

Mis compañeros, (ante) los vilipendios que aquéllos proferían contra nuestra lengua, me decían: «aparta nuestro oprobio» (Is 4, 1).

Compuse entonces el siguiente proverbio:

*¡Se mofan de mí!
Me dicen: ¡La lengua santa está extenuada!
Pero ella hace exultar la lengua del mudo (Is 35, 6).
Con ella corre y no tropieza,
para alabar o para denostar,
para proponer un enigma
o expresar un proverbio (Ez 17, 2).*

Aunque nuestra lengua «cayó de modo sorprendente» (Lam 1, 9), no quedando (de ella) más que «un sobrante y un remanente» (Lam 2, 22) que dejó el granizo (Ex 10, 12), ¡marchaos, recua de la congregación de los ismaelitas!, que voy a componer contra vosotros mi alegato. ¿Por qué difamáis nuestra lengua? Conoced y ved que vuestra maldad es grande.

¿Qué te pasa para que me grites? (Jue 18, 23) ¿Qué te falta cerca de mí? (I Re 11, 22). Habla con palabras conforme a cualquier deseo de tu alma. Has de saber que de cuanto te falta puedo proveerte (Jue 19, 20).

Así correrás con ellas y no tropezarás (Prov 4, 12). Propón un enigma, expresa un proverbio (Ez 17, 2). Lee el libro *Mishlé* ya redactado. Sabrás y entenderás así desde la fuente la palabra.

No he nombrado en *Mishlé* mi nombre. Lo he atribuido a Lemuel ben Itiel (Prov 30, 1; 31, 1); hice un trueque, porque así son las leyes de los árabes de referir sus nombres en los relatos.

Pero ahora os hago saber (Job 31, 37) que yo soy Jacob ben Elazar, «para que no se acerque ningún extraño» (Num 17, 5); cualquier ladrón que los robe perezca y sea aniquilado; el extraño que se acerque morirá (Num 1, 51). Esta es la sentencia del juramento del *Mishlé*, ésta es su normativa: «Todo ladrón será arrojado de aquí conforme a ella» (Zac 5, 3). Pero no despreciamos al ladrón (de versos), sino a los ignorantes, al hombre de consumada maldad.

Pues ¿quién siente fuera de mí para conocer y clarificar todo esto? Al primero de mis relatos llamé «entendimiento». Lo busqué y no lo hallé. Formulé entonces mi proverbio:

*Un relato del entendimiento
en (un marco) de amor compuse,
porque es dulce.
Léelo y gózate con su gran dulzura.*

II. MACAMA SEGUNDA DEL SEFER MISHLÉ (DEBATE ENTRE LA POESÍA Y LA PROSA)

Relato de Lemuel ben Itiel: Vine a la casa de estudio donde todo secreto y toda cuestión inteligible es aclarada; estaba abierta a toda discusión de sabiduría, congregaba al ciudadano residente y al peregrino (Lv 16, 29), al alfarero y al serrador. Hablaban con palabras muy selectas, con vocablos escogidos. Uno recolectaba perlas de entre los dichos de los sabios y eruditos. Aunque eran pocos, no había ceguera entre ellos. Cada uno tomaba lo mejor de la palabra, «desollaba el holocausto» (Lev 1, 6).

Se cuestionaban: ¿Qué es lo mejor que puede hablar el hombre y estar satisfecho de ello?

Decía uno: Decir pocas cosas con mucho significado.

Otro afirmaba: Que hable el hombre humildemente con una palabra dicha a su tiempo (Prov 25, 11). Hay un modo de expresarse con palabras dulces, bajo las que subyace la mancha de la lepra (Lev 13, 23).

Hay palabras que se dicen en el día de la visita, más excelentes que todos los recipientes preciosos. En la palabra del que habla con la pasión del corazón cuaja la maldad. La palabra del estulto estropea el buen olor (Qoh 10, 1), pero la del sabio brilla como el resplandor del firmamento (Dan 12, 3). El necio seduce y habla, no para limpiar ni abalear (Jer 4, 11); pero el inteligente no dice cosa si no la embellece con el entendimiento, si no la traza con compás (Is 44, 13), fuente de la inteligencia y su yugo, la habitación superior que tiene reservada (Jue 3, 20). La lengua del sabio está protegida de todo mal, preparada para todo y guardada (2 Sam 23, 5). Con tres (cualidades) es dicha la palabra del sabio: con medida, con peso, con mesura (Lev 19, 35). Todas las palabras de los sabios están medidas de igual manera; se ponen a una en la balanza (Job 6, 2). Hablan con las palabras de la poesía para el que sabe contar (Is 29, 11); sus palabras están (pesadas) en el peso de la poesía.

Decían: La ciencia del sabio que no está expresada con peso y medida es como una torta a la que no se ha dado la vuelta (Os 7, 8).

Allí estaba uno llamado (varón) de elocuencia. Se querelló con el poeta y con los poemas. Dijo: ¿Qué es la poesía, cuál su significado? ¿No es la mentira lo que está a su diestra? (Is 44, 20). Lo mejor de las palabras de la poesía es «hablar de perfidia e insurrección» (Is 59, 13). ¿No son los versos del poema (expresados) para engaño (Miq 1, 14), vanidad y mentira (Prov 30, 8)? (Los poemas) seducen las almas y los corazones de los hombres con sus mentiras y con sus jactancias (Jer 23, 32).

El poeta se enfadó (al escuchar) aquellas palabras y replicó: Vosotros os querelláis con los poemas que habitan en las mansiones de los palacios, mientras que vosotros estáis dispersos por los montes (2 Cr 18, 16). No hay entre vosotros más que fugitivos y errantes; sois como un rebaño sin pastor (Num 27, 17); cada uno de vosotros está separado del otro; cada cual busca su provecho (Is 56, 11); no fortalecéis a las flacas, no vendáis a la quebrada (Ez 34, 4). Pero yo, para todos los que escuchan mis dulces poemas, soy como un rebaño de ovejas trasquiladas (Cant 4, 2), perfectas y cabales, donde todas se corresponden; a las flacas divido y aparto; recojo a la coja y congrego a la descarriada (Miq 4, 6). Examino y escruto mis palabras y curo a la quebrada (Ez 34, 16).

Dijo entonces los versos:

Aparto de mí toda palabra de espinas y abrojos (Is 15, 6)

al reforzar la grieta de la casa (2 Re 22, 5).

Todas mis palabras (pongo) en balanza exacta,

con efás cabales (Dt 25, 15).

Pero vuestras medidas son escasas y abyectas (Miq 6, 10).

Contestó el orador: Dices mentira (Jer 40, 16), confías en vanidades (Is 59, 4). ¿Hay término para las palabras de viento? ¿Qué valor tiene el peso en la balanza de vuestros poemas? Pero vosotros sois inventores de falacias, médicos que nada curáis (Job 13, 4). ¿Acaso a todo discurso poético no le falta inteligencia? Y lo falto no puede enderezarse (Qoh 1, 15). Yo, empero, si formulo palabras de sabiduría, lo llevo a término, de uno a otro extremo de la significación. Mis palabras te dan a conocer todo su interior; no falta nada en ellas. En la quietud son oídas por todos. El corazón de los precipitados entenderá sabiamente (Is 32, 4). Todo simple correrá cuando lea palabras correctas. La lengua de los tartamudos hablará claro y expedito (Is 32, 4). Mas los contenidos de tus poemas están lejos de los corazones de los hombres; sus caminos son tortuosos (Prov 2, 15). Si las casas de los reyes y sus vanidades están alejadas, ¿qué orador se acercará a ellas?

Respondió la poesía: En el peso está su gloria; una vara de medir tiene en su mano (Ez 40, 3). Dijo (además): ¿No conoces lo errado de tus (palabras) quebradas? ¿A qué vienen tantas palabras? (2 Sam 19, 30) ¿No sabes que todas las palabras son esforzadas y que los poetas son sabios e instruidos? Su dulce poesía es la poesía de la nobleza. El deseo cumplido es deleite del alma (Prov 13, 19); como joyel de oro son todas sus palabras, como esposa que se adorna con sus joyas (Is 61, 10). Con la poesía se alegran todas las creaturas, los jóvenes y las doncellas, los ancianos y los niños (Sal, 148, 12), porque cura las heridas incurables (Sal 147, 3), fortalece a los débiles, causa alegría a Dios y a los hombres (Jue 9, 13), desde el niño al anciano, el infante y las mujeres (Est 3, 13). Al poema lo escriben en sus libros, porque (con él) se jactan sobre sus compañeros. En el día del convite el rey me introdujo en sus aposentos (Cant 1, 4); fortalecí el corazón del rey y de su ejército, que tiene entorno, para luchar, para salir, para entrar (Jos 14, 11).

Tus palabras, en cambio, no tienen ni gusto ni olor, no causan dolor ni tampoco alegría; en ellas no hay cura para el espíritu abatido. Tus palabras no son (adecuadas) para querellarse ni para expresar desprecio; son vanidad sin provecho alguno (Jer 16, 19); (con ellas) no consuelas al que está de luto, no vigorizas su corazón; no entras a la sala del convite (Est 5, 12). ¿Por qué tus palabras están ausentes, separadas? ¿Por qué tus dichos están dispersos? El espíritu sobre ellas se derrama que (las) avienta con biello y horquilla; no están pesadas ni medidas, pues todas ellas están descalzas, con los vestidos desgarrados. Un sopor soñoliento se cierne (Job 33, 15) sobre todos quienes las oyen; la somnolencia hará vestir vestidos rotos (Prov 23, 21). Todo el que suspira por ellas, suspirará también abatido (Is 16, 7) como el que recoge espigas en el valle de Refaím (Is 17, 5).

El prosista (orador) replicó: ¡Basta ya! Deja tus poemas. He oído todas las injurias (Ez 35, 12) de tus poemas. Te has burlado de mí y te has mofado. Has aplastado la cabeza de mis palabras. O ¿acaso has alzado y blandido tu mano contra tu señor? ¿A quién has ultrajado, a quién has difamado? (Is 37, 23). Te has jactado de los versos y de las estrofas con alegría y con canciones. ¿Acaso no has construido con mis palabras casas y muros, cabañas, torres y perfumes, amplias habitaciones superiores (Jer 24, 14)? Los poemas son mis enemigos, ladrones de mis palabras. Con el robo de mis palabras has construido una casa, has tapado la grieta. ¡Ay del que construye su casa en la injusticia! De lo mejor de mis vocablos has marcado los límites (Sal 74, 17). ¡Ay de los que añaden casa a casa, de los que juntan campos y campos! (Is 5, 8). Te compones poemas, mentiras, con los que cierras tus ojos; con tus manos callan los hombres (Job 11, 3); te burlas y no hay nadie que te confunda (Job 11, 3). De mis palabras, que son excelentes, te haces casas para la jactancia. A un vocablo de mentiras le unes el compañero, uno a otro. ¿Cómo puedes jactarte sobre mí, diciendo: Mido las palabras en el hueco de mi mano (Is 40, 12), un viento impetuoso me llega (Jer 4,12)?

Se encolerizó el poeta, se levantó, seleccionó palabras, de lo bueno y de lo malo, de gozo y de duelo, las midió con cordel (2 Sam 8, 2) y dijo: Mira, voy a recolectar palabras de todo monte y colina, de todo valle y hondonada, de toda cuenca y vaguada; las congregaré de todos los flancos de la tierra (Jer 31, 8); seleccionaré todo vocablo expresivo, una vez apartado del camino (2 Sam 20, 13); compondré con ellas un poema de júbilo que se convierta en piedra angular (Sal 118, 22); buscaré palabras de amor y de odio; las probaré como se acrisola el oro (Zac 13, 9); recogeré palabras desperdigadas, que eran para mí campo bajo el señorío de los reptiles, terreno de los ofidios, y haré de ellas en la tierra un solo pueblo (Ez 37, 22); allegaré palabras de la boca de todo hombre que las utiliza y dice para expresar todas sus necesidades e intenciones, (palabras) que andan huidas de su señor (1 Sam 25, 10); haré de ellas virreyes y príncipes, tesoros de reyes (Qoh 2, 8); alabaré con ellas a los prefectos y a los nobles dirigentes; serán en sus cuellos collares (Ez 16, 11) y en sus brazos pulseras (Ez 16, 11), aros en sus orejas (Ez 16, 12), perfume de mirra para su olfato.

Pero tú ¿por qué quiebras las palabras? ¿Es acaso corta tu lengua? Tu boca es pesada, careces de fuerza expresiva (Jer 5, 13) o es que te falta tu consejero (Miq 4, 9), porque hace crujir tu lengua a toda palabra al igual que cruje el carro [sobrecargado de gavillas] (Am 2, 13). ¿Por qué son tan lentas las palabras de tu boca? (¿Por qué) tus palabras caen atrapadas continuamente en la red? ¿Por qué se retardan los pasos de su cuadriga? (Jue 5, 28).

El signo distintivo de una lengua selecta es cual un río de paz, cual un torrente desbordado (Is 66, 12). Yo soy la lengua de todo poeta, cargado (como un) Agur, como una tórtola, como una golondrina, como una grulla (Jer 8, 7); se segregan mis palabras sobre su lengua y su voz nunca se apaga; corren y no tropiezan, andan y no se cansan (Is 40, 31).

Replicó el prosista: Ciertamente los poemas se jactan y se ufana(n) en las mentiras, caminan tras vanidades y caen ellos mismos en vanidad (2 Re 17, 15). Dijeron (los prosistas): Nosotros alegramos a los reyes; con nosotros se regocijan los nobles y los príncipes. Aunque penséis que las palabras que dice un orador elocuente pasa(n), pero no así la palabra, porque se eligieron palabras halagüeñas, profetizaron mentiras (Is 30, 10), seducen con su boca (Sal 78, 36), yerran con sus mentiras (Am 2, 4); se alegran con las palabras de sus patrañas. Regocijan al rey y a los príncipes con su malicia (Os 7, 3) y con la fuerza de sus poemas. En el más selecto de tus poemas que tú recitas, en la mejor de las composiciones que tú compones, estás dando expresión a la mentira. La poesía coge la palabra esplendorosa y la convierte en una imagen fundida (Jue 17, 4); oprimiendo a mis palabras construye y apareja su casa, robando casas que no construyó (Job 20, 19); construye una casa y la perfecciona; opresión y robo hay en vuestros poemas, el expolio de los pobres está en vuestras casas (Is 3, 14), porque tú no tienes ojos ni corazón más que para interesarte en mis palabras hasta que yo las profiero. De mí proceden tus poemas, los cánticos de tus amores, arte de tambores y flautas (Ez 28, 13); unes mis palabras y las recitas con vihuelas, sonajeros y címbalos (2 Sam 6, 5). ¿Qué es lo que te pasa ahora y al alfoz de mis deseos, que has venido a combatirme en mi tierra (Jue 11, 12)?

Se alzaron entonces los más ilustres de los sabios y de los hombres ilustrados, los más brillantes intelectuales y los prefectos y lo censuraron, fue reprendido de palabra. Dijeron: Todas las palabras son despreciables y viles, la(s) palabra(s), en efecto, cuyos sentidos están sigilados o son inaccesibles. ¿Acaso no es una palabra (1 Sam 17, 29)? Aunque las palabras sean preciosas separadas o excelentísimas, se pudren disgregadas (Joel 1, 17), pierden elocuencia cuando están dispersas, como piedras calizas dispersadas (Is 27, 9); no hay quien las reconozca en las plazas (Jer 4, 8), se convierten en barrizal para la planta de los pies de los ignorantes, (hollado) por los pies de mi pueblo, por los pasos de los pobres (Is 26, 6); con ellas no se distingue lo santo de lo profano, no se diferencia al rico del pobre (Job 34, 19). Sus lugares, antes de ser purificados y acrisolados en el peso de la poesía, se parecen a las cuevas y a las hendiduras de las rocas (Job 30, 6). No ocurre así con la palabra poética, porque sus versos están rodeados por piedras

de crisólito (Is 54, 12), para que la fugitiva no sea arrojada de su presencia (2 Sam 14, 14); sus palabras se acercan una a otra, se unen, se capturan y no se separan. Las palabras, si no las fija el poema, no se unen. ¿Podrán caminar dos juntos sin estar de acuerdo (Am 3, 3)?

Hasta que se alzó la poesía y dijo: De palabras preciosas y venerables me construiré una gran mansión, las traeré al crisol del pensamiento; pondré en mi casa una guarnición (Zac 9, 8), las pondré en la mejor de las balanzas, hasta que salga la palabra de los labios siete veces purgada (Sal 12, 7); las volveré sobre los flancos de su poesía, el primogénito según su primogenitura (Gen 43, 33). Seleccionó toda palabra que era de alabanza y la pesó en la romana (Is 40, 12).

Dijeron las palabras a los jueces: ¿Por qué hacéis acepción de personas? ¡Escucháis a una lengua mentirosa! ¿Acaso mis palabras no están llenas de bondad (Miq 2, 7)? Decid a los loadores de la poesía, los que tragan mis palabras: ¿Sobre qué descansan sus cimientos (Job 38, 6)? ¿Acaso no es de mis propias palabras que han escogido lo mejor de toda expresión? Las midieron con el ómer (Ex 16, 18). ¿Acaso no sabéis que con palabras (en prosa) hablaron los sabios en los tiempos antiguos (Ez 38, 17) y que son mejores que la poesía para los ilustrados, de edad propecta? Pero los profetas de la poesía han profetizado ayer mismo, cosas nuevas, totalmente recientes (Dt 32, 17); en tiempos antiguos no se hallaban poemas en vuestros labios, (poemas) que no valoraban vuestros padres. Ahora, si vuestro corazón es seducido por la poesía, ved que el mal está frente a vosotros (Ex 10, 10). Elegís para vosotros balanza y peso. Por eso no se pronunciará una sentencia torcida (Hab 1, 4).

La palabra de la poesía golpeó al verbo del orador prosista y salieron delante de la poesía rabiosos de ira, pues conforme al veredicto de los guardianes era la sentencia, ya que habían establecido entre ellos a los guardianes y capturaron a aquéllos convirtiéndolos en esclavos de la poesía (Jer 34, 11).

Vinieron luego los pastores y los expulsaron (Ex 2, 17). Fue conveniente hacer reinar sobre toda palabra y vocablo las palabras de la poesía. Las palabras quedaron oprimidas en la sentencia, porque los jueces apartaron el juicio de los justos. La poesía se regocijó, pues su poema había triunfado y su ficción; sobre su justicia se asienta su alma. Manifestó su gloria sobre lo robado y sobre lo injuriado, sobre la opresión y la violencia (Jer 22, 17).

Recitó entonces el proverbio:

*Despierta, alma mía, y el secreto
de la fuente de la sabiduría descubre.
Alma mía, como un desdichado consumido y vacilante,*

*desde los bienes de los inteligentes remonta.
 La poesía capacita el corazón, de acorde al intelecto,
 del varón elocuente, (cual) en un instrumento.
 ¡Cómo la poesía del fascinador de leones,
 que sopesó el poeta, cubre la debilidad!
 La poesía de los inteligentes no es cual la del necio
 aunque la rompas con yugo.
 Porque el corazón de los sabios es cual casa preciosa,
 el del necio cual casa vil.
 La poesía a veces salva
 del pozo y de la fosa de la perdición (Is 38, 17)
 La poesía es como un collar en el cuello (Ez 16, 11),
 como un joyel sobre la garganta.
 La sabiduría de los sabios (Is 29, 14) sin poesía
 es reputada como una gota de agua en un caldero (Is 40, 15).*

III. PREFACIO DE JACOB BEN ELAZAR

A LA TRADUCCIÓN HEBREA DEL SEFER KALILA WE-DIMNA

Libro de Calila y Dimna,
 con enigmas y proverbios animado.
 Jacob lo refinó, y, al elaborarlo,
 realzó sus relatos.
 Lo comentó e interpretó,
 y para su redacción aflojó su cinturón.
 Estaba escrito en árabe,
 de una lengua profana a la lengua santa lo transcribió.
 Purificó a las palabras de la escoria,
 lo colmó de abundante expresión.
 Abrió sus palabras al entendedor,
 brilla como un sol naciente.
 Puso sobre su cabeza una diadema,
 lo ungió con óleo perfumado.
 El bálsamo de sus parábolas da vida
 a los espíritus debilitados, con su aroma.
 Lo consagró y puso en su frente
 la flor de su maravillosa diadema.
 El es el hijo que engendré y vivirá eternamente
 mientras esté la luna en los cielos.

Este libro lo tradujo Jacob ben Elazar
 a la lengua hebrea.
 Lo compusieron en otro tiempo los sabios
 de la India, de entre los tesoros de la instrucción.
 Lo pusieron para ellos en lugar
 de los preceptos justos y rectos.
 Es para ellos su Ley, pues carecen
 de videntes y profetas que los amonesten.
 Sus palabras están puestas en la boca de las bestias,
 de los peces del mar y de los halcones del monte.
 Para los ancianos es cosa de buen entendimiento,
 aunque los jóvenes lo computan como juego.
 Lo lee el joven como divertimento,
 pero cuando crece se hace prudente.
 Sacan de él instrucción,
 hasta que aprenden a conocer el corazón atolondrado.
 Sus ramas, por las bellas palabras,
 tienen la figura de zafiros (Lam 4, 7).
 Cambié con razón sus palabras;
 todos sus relatos son recordados.
 Si uno traduce de una a otra lengua
 de modo literal, se incrementan las palabras.
 Por eso el traductor de un libro debe seleccionar,
 al traducirlo, palabras excelentes.

Declaración de Jacob ben Elazar: Un príncipe y alto dignatario, un hombre en cuyo interior mora el espíritu de Dios, un sabio que instruye a su alma, que ha introducido en su interior el espíritu de Dios, R. Benveniste, el médico, el dignatario, maestro de sabiduría y de disciplina, hijo de una venerable raíz de inteligencia, tocón de fidelidad, R. Jiyya ben (A)ldean —de una raíz de fidelidad sale un brote y un retoño, que hereda el imperio (Jue 18, 7), un báculo glorioso (Jer 48, 17); un hombre noble de cuyas manos brota un manantial de agua, lugar de ríos y Nilos anchurosos (Is 33, 21); su generosidad es inmensamente grande, ancha y creciente hacia arriba (Ez 41, 7); lo creó su Creador con un alma manifiestamente amplia, lo llenó de sabiduría e inteligencia para el conocimiento (Ex 35, 31)— me pidió en la nobleza del corazón, me rogó que tradujera el libro de *Calila y Dimna* del árabe a la lengua santa con lenguaje nítido y selecto.

Héme pues aquí que comienzo a satisfacer su petición, a cumplir con su ruego. Me he inclinado a sus deseos. Quizás encuentre el blanco para sus dardos en el tiempo propicio (Sal 32, 6). Al cumplir sus

deseos me apoyaré en la ayuda del Creador, que es llamado Dios de la tierra entera (Is 54, 5).

Alabo y doy gracias a nuestro Dios, a quien perciben los puros de corazón y los de pensamientos y sentimientos puros. El Dios al que no aprehenden los ojos, al que no tocan las manos, al que no huele el olfato, al que no gusta el paladar, al que no alcanza el oído, el hacedor de la tierra con su poder, que con su sabiduría e inteligencia dispuso el orbe (Jer 10, 12), tendió los cielos y puso los cielos para los ángeles, para que estuvieran allí dándole gracias y alabándole, mientras que la tierra la dio a los hombres (Sal 115, 16). Lo alaban sus ángeles en las alturas y lo ensalzan sus siervos perfectos en la tierra.

El hombre aprenderá el conocimiento de los santos a fin de adorarlos y santificarlos. Y para que estuvieran unidos a El les dio leyes y preceptos justos (Dt 4, 8). Los cielos y cuanto hay en ellos, y la gran mayoría de los habitantes de la tierra, todos Le tributan gloria y testifican que a El sólo pertenecen la eternidad y la magnificencia, el poder, la gloria y la grandeza. ¡Excelso por encima de toda bendición y alabanza!

Declaración de Jacob ben Elazar: Ocurrió que cuando los antiguos sabios de la India y los primeros hombres ilustrados de las naciones vieron que caminaban en la oscuridad y que estaban en la tierra desorientados, pues no tenían profetas que les enseñasen ni videntes ni visionarios que los ilustrasen, pues carecían de preceptos nítidos y no era frecuente la visión (1 Sam 3, 1), aunque los corazones de los sabios indios estaba más afilados que una espada, se dijeron entristecidos unos a otros: ¿Qué hacemos nosotros aquí? Hicieron correr entonces a sus corazones por las avenidas de su sabiduría, arrojaron sus pensamientos por las plazas de su inteligencia para hallar luz para su oscuridad, el camino recto para sus tortuosidades. Miraron los cielos, las nubes, el sol, la luna y las estrellas y contemplaron la grandeza y maravillas del universo, de la tierra y de todas sus generaciones y que no faltaba a ninguno de sus habitantes parejo. Se miraban atónitos unos a otros y se preguntaban: ¿Quién ha creado todas estas cosas? ¿Quién las ha dispuesto? ¿Quién asentó a cada uno de los hombres sobre su peana? ¿Quién nos mostrará al creador de los cielos? ¿Quién nos dará a conocer al que ha fundamentado la tierra sobre las aguas? ¡Ojalá viniera a nosotros uno de sus ángeles y nos enseñara sus caminos!

Cuando vieron que para hallar la puerta quedaban extenuados, aunque lo deseaban ardientemente, quedaron desolados y por poco parecen por completo. Se entristecieron y se irritaron unos contra otros

(Gen 34, 7). Se dijeron entonces: Ea, hagámanos un libro de relatos escogidos, en toda suerte de instrucción, y sea para nosotros y para toda congregación Ley y Testimonio (Is 8, 20).

Compusieron pues un tal libro con un lenguaje bello y le pusieron de nombre *Calila y Dimna*, donde combinaron temas morales y sapienciales.

Jacob ben Elazar dice: He traducido este libro desde la lengua árabe. He modificado algunas de sus palabras para que resulte más agradable (su lectura), ya que no es posible ni es conveniente traducir un libro de modo literal, porque la palabra que sale de su lengua se malogra, disminuye su belleza y su riqueza. En unos lugares he menguado sus palabras, en otros las he incrementado. Las he puesto con todas sus acepciones, de modo que resulte la palabra dicha debidamente. (Cuando) un traductor no señala si saca (a la palabra) de su contexto, aquel libro pierde prestigio, oscurece su aspecto —secará su fuente y agotará sus manantiales (Is 13, 15)—. Por eso todo traductor, al verter un libro de una lengua a otra, tiene que embellecerlo, tiene que restablecer su beldad; no faltará a su palabra (Num 30, 3).

Has de saber que los sabios indios hicieron de los relatos de este libro sus preceptos y sus leyes, para sus familias y linajes (Num 1, 3). Los compusieron (poniéndolos) en la boca de los hombres, de los animales, de las aves, de los peces y de los reptiles, para conocer cuanto pasa en la tierra (2 Sam 14, 20). Dijeron a todo lector (del libro): si te resultare difícil cualquier asunto para tu conocimiento o inteligencia, pregunta a las bestias y te enseñarán, a las aves del cielo y te informarán (Job 12, 7). Inquiérese a cada una de las bestias del campo, en las islas o en los sequeales o al arbusto de la tierra y te instruirá, y te lo relatarán los peces del mar (Job 12, 8); porque dicen que lo aprende un niño, sin preocupación ni pena, ya que lo habitual en él es el juego; lo considera como broma y lo escribe en su corazón. Tampoco el viejo se apartará de él (Prov 22, 6). A medida que va creciendo (el niño), va comprendiendo su secreto, se le manifiesta su fundamento. Por eso los sabios lo seleccionaron para la instrucción por los relatos y los enigmas. Lo escogieron para la instrucción y para mofa de la maldad. Para expresar todas estas parábolas y tretas arbitraron un lenguaje grandilocuente. Establecieron que todo lector del libro preparara su ánimo, diciendo: pon a sus enigmas entre tus ojos, con tus más selectos deseos, a fin de que no se aparten de ti todos los días de tu vida (Dt 4, 9). No te ocurra lo que ocurrió a un varón que iba por un desierto desolado y encontró en el camino un tesoro. Se dijo a sí mismo: no voy a poder llevar solo a mi casa todo este oro, ya que es demasiado pesado para mí. Contrató pues a unos portadores rápi-

dos, hombres sin principios y licenciosos, y les dijo: Llevad este oro a mi casa, a tal y cual lugar, mi residencia. Cada uno de aquéllos tomó su carga con malas intenciones, escapando con ella y poniéndola cada uno de ellos en lugar escondido...

SUMARIO

Iniciando con éste una serie de artículos dedicados a repasar la biografía y las obras de algunos gramáticos hebreos medievales, el autor dedica su trabajo a Jacob ben Elazar. Consigna las escasas referencias biográficas que de él se conservan, examina con detenimiento el contenido de sus obras lingüísticas y literarias y añade, a modo de apéndice, una breve antología de traducciones de algunos textos especialmente significativos.

SUMMARY

With this paper, the author opens a series dedicated to review the biographies and works of some medieval Hebrew grammarians, starting with Jacob ben Elazar. She records the scarce bibliographic references that remain of him, examines in detail the subject matter of his linguistic and literary works, and adds, as an appendix, a brief anthology of translations of some particularly significant texts.