

**Gutwirth, Eleazar**

*Pablo de Santa María y Jerónimo de Santa Fe:  
hacia una relectura de la Epístola de Lorqui*

Estudios de Historia de España Vol. XVII, 2015

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Gutwirth, Eleazar. “Pablo de Santa María y Jerónimo de Santa Fe : hacia una relectura de la Epístola de Lorqui” [en línea], *Estudios de Historia de España* 17 (2015). Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/pablo-santa-maria-jeronimo-gutwirth.pdf> [Fecha de consulta:.....]

**PABLO DE SANTA MARÍA Y JERÓNIMO DE SANTA FE: HACIA  
UNA RELECTURA DE LA *EPÍSTOLA* DE LORQUI\***

**PABLO DE SANTA MARÍA AND JERÓNIMO DE SANTA FE:  
RERADING LORQI'S EPISTLE**

**ELEAZAR GUTWIRTH\*\***

*Universidad de Tel Aviv*

**Resumen**

La conversión de judíos al cristianismo en el período 1391-1492 es más que un dato demográfico. Ha llevado a la creación de todo un corpus historiográfico. Una pieza central en la evidencia aducida es la *Epístola* en Hebreo de Yehoshua Ha-Lorqi/ Jerónimo de Santa Fe. El artículo se centra en aspectos poco estudiados, características formales, retórica, topoi, comunicabilidad, estilística. Procede a notar las afinidades entre los escritos de Shlomo/Yehoshua y los del hijo de Shlomo: Alonso de Cartagena.

**Palabras clave**

Conversos – Epistolografía – Polémica Judeo-cristiana – Alonso de Cartagena – Pablo de Burgos – Jerónimo de Santa Fe.

**Abstract**

The conversion of the Jews to Christianity in Spain in the 1391-1492 period goes beyond the demographic question. It has given rise to a broad historiographic corpus and discussion. A central piece of evidence in it has been the Hebrew Epistle of Yehoshua Ha-Lorqi, later known as Jeronimo de Santa Fe. The article attends, firstly, to neglected aspects such as formal qualities, rhetoric, topoi, communicability, stylistics. It then proceeds to note some affinities between the writings of Shlomo/Yehoshua and those of Shlomo's son: Alonso de Cartagena.

**Key words**

Conversos – Epistolography – Judeo-Christian Polemics – Alonso de Cartagena – Pablo de Burgos – Jeronimo de Santa Fe

\* Fecha de recepción del artículo: 03/03/2015. Fecha de aceptación: 06/04/2015

\*\* Doctor en Historia. Dirección postal: Faculty of Humanities, Carter Building, Tel Aviv University, Ramat Aviv 69978, Tel Aviv, Israel, e-mail: gutwirth@post.tau.ac.il

## I

La visión convencional de la *Epístola* de Lorqi no es difícil de hallar o comprender. El texto de la *Epístola* contrasta con tantos hallazgos de textos hispano-judíos bajo medievales, —textos en hebreo, romance o aljamía hebraico-española que se vienen descubriendo en las últimas décadas— textos desconocidos por la erudición decimonónica y de la primera mitad del siglo XX. La historia del libro se entrecruza con la historiografía: si bien la edición de la *Epístola* por Ashkenazi en 1849 fue el comienzo,<sup>1</sup> no puede haber duda de que la gran diseminación del texto debe mucho a aquel “maestro de los tesoros” —como se lo suele apodarar— Julius Eisenstein, a sus atractivas encuadernaciones, tipografía clara, buena distribución, etc. Su *Tesoro de las polémicas Ozar ha-vikuhim*, a pesar de todo, logró hacer llegar los textos medievales a un amplio público e hizo de la *Epístola* un documento accesible acerca de las conversiones al cristianismo en la España del (largo) s. xv.<sup>2</sup> Además de ediciones, ha habido varias traducciones: al alemán por Landau<sup>3</sup> y luego, posiblemente con el alemán a la vista, al castellano y al inglés. La accesibilidad es un factor de peso en la constante y repetida vuelta a la *Epístola* aunque no ofrece garantías acerca de su interpretación o comprensión.

La comprensión de la perspectiva usual acerca de la *Epístola* [de ca. 1391-4? desde Alcaniz?] puede apoyarse en toda una serie de comentarios; desde los que proceden de historias en varios tomos hasta los artículos específicos dedicados al tema de los conversos y la conversión al cristianismo.<sup>4</sup> Muy relevantes son los que tocan específicamente el tema

<sup>1</sup> E. ASHKENAZI, *Divre Hakhamim*, Metz, 1849; A. Geiger, *Osar Nehmad II* (1867) pp. 5-6

<sup>2</sup> J. D. EISENSTEIN, *Ozar ha-Wikuhim*, New York, 1922

<sup>3</sup> L. LANDAU, *Das Apologetische Schreiben des Josua Lorqi an den abtrünnigen don Salomon ha-Lewi/ (Paulus de Santa Maria)*, hrsg. nach drei Handschriften mit einer ausführlichen Einleitung und deutscher Übersetzung, nebst zwei Anhängen Antwerpen, Teitelbaum & Boxenbaum, 1906.

<sup>4</sup> E. GUTWIRTH, “Conversions to Christianity amongst fifteenth-century Spanish Jews: An alternative explanation”. *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume* ed. D. Carpi et al., Tel Aviv, 1993, 97-121

de esta *Epístola* dirigida al célebre converso Pablo de Santa María.<sup>5</sup> Ya Graetz intentaba una lectura que puede denominarse “psicológica”.<sup>6</sup> Alrededor de los '60 y '70 del s. XIX, creía haber encontrado la clave de la comprensión de la *Epístola* en un detalle: Shlomo ha Levi/ Pablo de Burgos habría sido maestro de Yehoshua ha— Lorqi/ Jerónimo de Santa Fe. La relación pedagógica, didáctica, de maestro/ discípulo era lo que explicaba el tono y las circunstancias de la *Epístola*.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Se acostumbra citar a F. CANTERA BURGOS, *La conversión del célebre talmudista Solomón Leví*, Santander, Publicaciones de la Sociedad de Menéndez Pelayo, 1933; L. SERRANO, *Los conversos d. Pablo de Santa María y d. Alfonso de Cartagena, obispos de Burgos, gobernantes, diplomáticos y escritores*, Madrid, CSIC, 1942; F. CANTERA BURGOS, *Alvar García de Santa María y su familia de conversos: historia de la judería de Burgos y de sus Conversos mas egregios*, Madrid, CSIC, 1952. Ver YITZHAK BAER *Historia de los judios en la España cristiana*, tr J L Lacave. Madrid, Altalena, 1981, 2 cap. IX. Mas recientes que el original de Baer son N. LÓPEZ MARTÍNEZ, “Nota sobre la conversión de Pablo de Santa María, el Burgense,” *Burgense*, 13 (1972): 581-87; B. R. GAMPEL, “A letter to a wayward teacher: the transformations of Sephardic culture in Christian Iberia”. *Cultures of the Jews* ed D. Biale, New York, Schocken, 2002, 389-447. M. GLATZER, “Lorqi and Solomon Halevi: Towards an Examination of the Causes of apostasy among the Jews in Spain in the Fourteenth Century”, *Pe'amim* 54 (1993), 103-116. (Hebreo); M. GLATZER, “Pablo de Santa María on the Events of 1391,” en *Antisemitism Through the Ages*, ed. Shmuel Almog, trans Nathan H. Reisner, New York: Pergamon Press, 1988, 127-137. RYAN SZPIECH “Scrutinizing History: Polemic and Exegesis in Pablo de Santa María’s Siete Edades del Mundo.” *Medieval Encounters* 16, no. 1 (2009): 96-142. MAURICE KRIEGLER, «Autour de Pablo de Santa María et d’Alfonso de Cartagena: alignement culturel et originalité converso», *Revue d’Histoire Moderne et contemporaine*, 41 (1994), p. 197-205.

<sup>6</sup> Una idea de sus métodos y de su pervivencia hasta hoy nos la puede dar el siguiente párrafo de H. GRAETZ *A History of the Jews* Philadelphia, 1891, vol. IV, ch 6, p 179 ss: “Rabbi Solomon Levi of Burgos (born 1351–1352, died 1435), who as a Christian rose to very important ecclesiastical and political dignities under the name of Paul Burgensis, or de Santa Maria. Previous to his change of creed he had been a rabbi, and he was well versed in Biblical, Talmudical, and Rabbinical literature. As a Jew he was extremely orthodox and punctilious, passing in his own circle for a pillar of the faith. His nature was, however, shrewd and calculating. Ambitious and vain to the last degree, he soon began to regard as too narrow his sphere of action within the walls of the college, which during a long period counted him amongst its students and teachers. He longed for a life of bustling activity. To obtain a state appointment, he sought access to court, and began to live like a grandee, with equipage and horses and numerous retinue...”

<sup>7</sup> Ver, *ibid*: “The campaign against Paul de Santa Maria was opened by a young man, Yehoshua ben Joseph Ibn-Vives of Lorca (Allorqui), a physician and an Arabic scholar, who had formerly sat at the feet of the renegade rabbi. In an humble epistle, as though a docile pupil were addressing an illustrious master, Yehoshua Allorqui administered many a delicate reproof to his apostate teacher, and at the same time, by his naïve doubts, dealt destructive blows at the funda-

Los muchos comentarios posteriores tratan de presentarse como independientes de —u opuestos a— Graetz, pero no llegan a cuestionar su primordial enfoque “motivacional” o psicológico. La larga tradición de comentarios a la *Epístola* se centra en cuestiones de “sinceridad” y sigue considerándola un “testimonio”, no solo de las relaciones entre dos individuos, sino de la mentalidad de todo un grupo que a veces se suele estimar en 200.000 personas. La *Epístola* no informa acerca de dónde y cuándo y durante cuánto tiempo había estudiado o bajo Shlomo ha Levi. Tampoco sabemos si Shlomo fue su único maestro, ni siquiera si fue su “Maestro” con mayúscula; la influencia decisiva en su desarrollo intelectual.

La falta de evidencia independiente no se restringe a este detalle. Lo que interesa aquí es la poca atención a aspectos estilísticos, cuestiones de género [i.e. epistolografía en las comunidades hispano-judías] de la identificación de convenciones de expresividad y comunicabilidad apropiadas en esta red de intelectuales, autores, prominentes en sus comunidades.

---

mental doctrines of Christianity. He observes in his introduction that the conversion of his beloved teacher had to him more than to others been a source of astonishment and reflection, as his example had been a main support of his own religious belief. He was at a loss to conceive the motives of the sudden change. He could not think that he had been led away by desire for worldly distinction, “for I well remember,” he says, “how, surrounded by riches and attendants, thou didst yearn for thy former humble state with its life of retirement and study, and how it was thy wont to speak of thy high position as empty mockery of happiness.” Nor could he suppose that Paul’s Jewish convictions had been disturbed by philosophic doubt, as up to the moment of his baptism he had conscientiously observed all the ceremonial laws, and had known how to discriminate between the kernel of philosophic truth which harmonizes with religion and the pernicious shell which so often passes for the real teaching. Could it be that the sanguinary persecution of the Jews had led him to doubt the possibility of the enduring power of Judaism? But even this theory was untenable, for Paul could not be unaware of the fact that only a minority of Jews live under Christian rule, that the larger numbers sojourn in Asia, and enjoy a certain degree of independence; so that if it pleased God to allow the communities in Christian lands to be extirpated, the Jewish race would not by any means disappear from the face of the earth. There remained, continued Yehoshua Vives of Lorca, the assumption that Paul had carefully studied Christianity, and had come to the conclusion that its dogmas were well founded. He begged him, therefore, to impart to him the convictions at which he had arrived, and thus dissipate the doubts which he (Yehoshua) still entertained as to the truth of Christianity. Allorqui then detailed the nature of his doubts, covertly but forcibly attacking the Christian system. Every sentence in this epistle was calculated to cut the Jew-hating new-Christian to the quick. The evasive and embarrassed reply, which Paul indited later on, clearly indicated how he had winced under this attack.”

No se puede descartar del todo la posibilidad de que se trate de una frase hiperbólica. En el estilo de la prosa hebraica de la época, la expresión de *humilitas* podría incluir varias articulaciones como p. ej.: “el menor” “el joven” “el pequeño” “el discípulo” “el sirviente”, etc. Aunque la conversión es el gran tema de la Epístola y de los estudios acerca de la misma, los usuales términos hebreos —*Anus, meshumad, mumar, yaza min ha-klal*— brillan por su ausencia en la carta. Lo que encontramos son perífrasis: 1. “la gran novedad que has innovado” [*ha-hiddush... ha-mithadesh...*] 2. [*la-hafokh...*] “has invertido la olla [hasta dejarla parada] sobre su boca”. Se trata de un antiguo giro idiomático. Se había aplicado en el Talmud<sup>8</sup> a un versículo de Job<sup>9</sup> entendiéndolo como herejía. Las resonancias, una vez identificadas, la hacen más apta a las circunstancias de la conversión al cristianismo. 3. “has cambiado el orden de Génesis” de las reglas que rigen el cosmos desde la creación. 4. [*asita mah she-asita*] “hiciste lo que hiciste”.

Lorqi no se contenta con decir que la conversión de Shlomo le sorprendió. Utiliza un giro alusivo a I Samuel 3/11: [Y el Señor dijo a Samuel: He aquí, estoy a punto de hacer una cosa en Israel la cual hará] *retinir ambos oídos a todo aquel que la oiga*. Agrega que la noticia de la conversión no le permitió adormecer ni dormir, como en el Salmo [121:4 “He aquí], *no se adormecerá ni dormirá* [el que guarda a Israel].

## II

Una característica especialmente visible en la *mise en page* de la edición de Eisenstein, es la división del discurso en unidades más pequeñas y manejables. Así, por ejemplo, encontramos la división en “principios” o cuestiones generales [*klalim*] y la subdivisión en “argumentos” [*te`ana rishona*=primer argumento del primer principio... segundo argumento del primer principio...etc]<sup>10</sup> A primer vista, esto corresponde al estilo escolás-

<sup>8</sup> BB 16a.

<sup>9</sup> Job, cap 9.

<sup>10</sup> EISENSTEIN ed., p. 99, columna II.

tico en varias culturas. Pero en esta época ya se puede pensar en contactos con la escolástica latina, cristiana. El estudio del ideario de los traductores del latín al hebreo en las comunidades hispano-judías de la baja edad media no deja lugar a dudas sobre la existencia de contactos judíos con ese corpus.<sup>11</sup> Se puede recordar también el caso particular de la *quaestio*.<sup>12</sup>

Hay indicios de cierta intensificación de la táctica de división del discurso en épocas más o menos cercanas a la correspondencia de Pablo y Jerónimo. La división por capítulos de la Biblia se atribuye generalmente al s. XIII, al arzobispo Stephen Langton y al Cardenal Hugo de Sancto Caro. Pero la cuestión es menos simple; así p. ej. los MSS griegos del NT la aceptan en el s. XV. Robert Estienne se dedica a crear números de versículos, pero entran en los impresos en el s. XVI. Es hacia 1447 que aparece la primera concordancia del original hebreo de la Biblia. Isaac Natan utiliza la división en capítulos de la Vulgata.<sup>13</sup> Es en la obra de un contemporáneo de Pablo y Jerónimo, Enrique de Villena, que encontramos el párrafo siguiente:

En este logar pone qué le movió a partyr por capítulos esta obra, maguer en el original latyn non los oviese, en quanto dize que por quitar el enojo de los leedores, acatando que en el presente tiempo nonquieren tancto estar en el leer...

Sol Miguel-Prendes explica el significado de esta actividad. Villena: “defiende su elección de recurrir a los instrumentos analíticos de la na-

<sup>11</sup> E. GUTWIRTH, “Ideario de los traductores hispano-judíos del latín”, en *Actas del Segundo Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, 1985, pp. 189-196.

<sup>12</sup> G. RUIZ, “Las introducciones y cuestiones de don Isaac Abrabanel “*Simposio biblico espanol* Ed. N. Fernández Marcos, J. Treballe Barrera, J. Fernández Vallina. Madrid: Universidad Complutense, 1984, pp 707-722.

<sup>13</sup> RAM BEN-SHALOM, “*Me’ir Nativ: The First Hebrew Concordance of the Bible and Jewish Bible Study in the Fifteenth Century, in the Context of Jewish-Christian Polemics*” *Aleph* 11 (2011), pp. 289-364; JORDAN S. PENKOWER, “The Chapter Divisions in the 1525 Rabbinic Bible” *Vetus Testamentum*, Vol. 48, Fasc. 3 (Jul., 1998), pp. 350-374; id., “Verse Divisions in the Hebrew Bible” *Vetus Testamentum*, Vol. 50, Fasc. 3 (Jul., 2000), pp. 379-393. G. F. MOORE “The Vulgate Chapters and Numbered Verses in the Hebrew Bible” *Journal of Biblical Literature*, Vol. 12, No. 1 (1893), pp. 73-78.

rrativo gramatical: un aparato consistente en la división de los tres primeros cantos en capítulos”. Esta actividad “está motivada por la necesidad de proporcionar al lector el espacio de tiempo adecuado para leer en segmentos más manejables”.<sup>14</sup> Lo interesante para nosotros es encontrar estos procedimientos en un texto que tanto difiere de la Biblia, la Eneida, tratados escolásticos y que muchos leen como una carta personal, íntima, entre discípulo y maestro.

### III

La noción que la carta refleja transparentemente una crisis existencial, una interrogación de la fe comienza a revelarse como menos clara de lo que parece a primer vista. Así por ejemplo el último párrafo presenta la cuestión de si una persona religiosa debe examinar otras religiones antes de examinar la religión de sus padres. Esto se suele ver como reflejo del estado de la fe o de la mentalidad de los judíos de España a finales del s. XIV, es decir de la peculiar mentalidad hispano judía del momento. Pero la cuestión de si se debe examinar [filosóficamente] la vida o no, de si “la vida examinada” es lo ideal, no es una cuestión de España en el s. XIV. Hay quienes arguyen que la variante [el examen de la vida religiosa] no es ni siquiera una cuestión individual, personal de Maimónides, sino una cuestión que preocupa a los intelectuales judíos desde Filón de Alejandria hasta Benedicto Espinoza.<sup>15</sup>

La cuestión de si la vida debe ser examinada filosóficamente o no, en época de fe y religión se adapta —especialmente en culturas fuertemente influidas por filosofías de origen griego— y se convierte en la cuestión del examen filosófico de la vida religiosa. Bahya ben Yôsef ibn Paqūda (c. 1040 - c. 1100) argumenta que no solo que no está prohibido examinar científicamente/ filosóficamente la religión sino que es un deber, sino del cuerpo, sí de los corazones. Así en la traducción de Joaquín

<sup>14</sup> SOL MIGUEL PRENDES, *El espejo y el piélago: La “Eneida” castellana de Enrique de Villena*. (Teatro del Siglo de Oro, Estudios de Literatura, 47.) Kassel: Reichenberger, 1998

<sup>15</sup> HARRY AUSTRYN WOLFSON, *From Philo to Spinoza: Two Studies in Religious Philosophy*, New York, Behrman House, 1977.

Lomba leemos:

El don más noble con que ha regalado Dios a los seres racionales, después de haberles dotado de discernimiento y comprensión, es la ciencia, la cual es vida para los corazones de los hombres y lámpara para sus entendimientos, sirviéndole ésta de guía para tener satisfecho al Señor, sea ensalzado y honrado, y para protegerse de su cólera tanto en este mundo como en la otra vida. De tal modo que dice el Profeta: “Porque es el Señor quien da la sensatez, de su boca proceden saber e inteligencia” [Proverbios, 2, 6]. Y añade Elihu; “Pero es un espíritu en el hombre, el aliento del Todopoderoso, el que da inteligencia” [Job, 32, 8]. Y dice también: “El da sabiduría a los sabios y ciencia a los expertos” [Daniel, 2, 21] y, por fin, añade: “Yo el Señor, tu Dios, te enseño para tu bien, te guío por el camino que sigues” [Isaías, 48, 17]... La ciencia se divide en tres clases... La tercera es la teología, que versa sobre Dios, sea honrado y ensalzado, sobre su Libro y sobre el resto de las cosas inteligibles, tales como el alma, el entendimiento y las personas espirituales... La ciencia que específicamente se relaciona con la religión es la más sublime de todas. Se trata de la teología. Con ella, a lo que estamos obligados es a buscar la comprensión de la religión... Las puertas que abrió Dios para que el hombre accediera al conocimiento de la religión y de su Ley, son tres. La primera es la razón, exenta de todo mal...<sup>16</sup>

#### IV

La alimentación como causa de la conversión al cristianismo en la España bajomedieval —según la *Epístola* de Lorqi— es interesante sobre todo desde el punto de vista de la historiografía. En efecto, dentro del texto ocupa el mismo lugar que el afán de riqueza como causa de conversión. No difiere retórica y formalmente de la causa “económica”. Sin

<sup>16</sup> [http://www.larramendi.es/i18n/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?path=1000616](http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000616) V. también *Kuzari*: “When the King of Khazar (as is related) dreamt that his way of thinking was agreeable to God, but not his way of acting, and was commanded in the same dream to seek the God-pleasing work, he inquired of a philosopher concerning his religious persuasion. The philosopher replied...”

embargo, un examen de los numerosos análisis de la *Epístola* hasta hoy en día parece demostrar que esta “causa” no se toma en cuenta de manera simétrica a las otras causas. Es decir que la tradición historiográfica selecciona aquellas causas que están de acuerdo con *sus* ideas acerca de las causas de la conversión, dejando de lado la fuente primaria. Sin embargo, últimamente, ya no se acepta sin más la noción de la trivialidad de la alimentación sino que se están comenzando a revalorar textos que conciben la alimentación como categoría teológica. Inclusive se ha estudiado su función de simbología mística. Lo principal aquí es que hay evidencia de textos que provienen de las comunidades hispanojudías del medioevo.<sup>17</sup> El zaragozano Bahya ben Asher por ejemplo pertenece al s. XIII y su *Shulhan* [*Mesa*] trata el tema de la alimentación.<sup>18</sup> La Epístola no se refiere a esta dimensión del tema.

Otra posible causa de la conversión al cristianismo en la España medieval, según Lorqi, es la de la atracción por las mujeres gentiles. Lorqi parece esforzarse por evitar una referencia directa a la cópula carnal. Es posible que haya una conciencia del celibato. La formulación es perifrástica y distante. Habla de “la contemplación de la luminosidad de la imagen de los rostros de las mujeres gentiles”. Hace pensar casi en un eco petrarquista o del *dolce stil nuovo* aunque hay, sin duda, poesía amorosa hebrea. Sin ir más lejos, en el mismo Aragón bajomedieval de ha- Lorqi tenemos el ejemplo de un poema estrófico de Salomon Bonafed a su amada, Sol.<sup>19</sup> Pero la formulación precisa —*ziw qlaster*— tiene una intertextualidad con la exégesis bíblica medieval; especialmente del comentario del s. XI de Rashi [basado en fuentes anteriores] a la descripción

<sup>17</sup> V. p. ej. IRVEN RESNICK “Dietary Laws in Medieval Christian-Jewish Polemics: A Survey” *Studies in Christian Jewish Relations* 6 (2011)1-15. Para la contigüidad de estos conceptos v p.ej *Deberes de los corazones*: “Los deberes de los miembros corporales se dividen en dos partes... La segunda, los deberes recibidos por la Tradición, los acepte o los rechace la razón, como es, por ejemplo, la prohibición de comer carne con leche...”.

<sup>18</sup> JOEL HECKER, *Mystical Bodies, Mystical Meals: Eating and Embodiment in Medieval Kabbalah* Detroit, Wayne State UP, 2005.

<sup>19</sup> E. GUTWIRTH, “A muwashshah by Solomon Bonafed”, *Actas del Primer Congreso Internacional sobre poesía estrófica*, Madrid, 1991, pp. 137-144

de la belleza de Raquel [“Y los ojos de Lea eran delicados, pero] *Raquel era de lindo semblante y de hermoso parecer*” en el libro de Génesis.<sup>20</sup> Es curioso que para describir en hebreo la belleza de las mujeres cristianas utilice una frase hebrea identificada en el medioevo con la matriarca hebrea. En la *Epístola* de Lorqi se trata de la motivación de Pablo, es decir de las causas del comportamiento humano. En el siglo XIV, la época de Pablo y Jerónimo, también en Castilla, se había tratado este tema en el romance. En efecto, un texto de la época, al igual que Lorqi, habla del dinero y las mujeres (y posiblemente el alimento) como causas o motivaciones de los hombres:

Aquí dise de cómo segund natura los omes e las otras animalias quieren aver compañía con las fembras.

Como dise Aristóteles, cosa es verdadera, 71  
 el mundo por dos cosas trabaja: la primera,  
 por aver mantenençia; la otra era  
 por aver juntamiento con fembra plasentera.  
 Si lo dixiese de mío, sería de culpar; 72  
 díselo grand filósofo, non só yo de rebtar;  
 de lo que dise el sabio non debemos dubdar,  
 que por obra se prueba el sabio e su fablar.  
 Que dis' verdat el sabio claramente se prueba 73  
 omes, aves, animalias, toda bestia de cueva  
 quieren, segund natura, compañía siempre nueva;  
 et quanto más el omen que a toda cosa se mueva

Como explicaba Rico:

La articulación de las coplas 71-75 revela que Juan Ruiz no toma el nombre de Aristóteles en vano: alega, en efecto, una doctrina suya fundamental, y se apoya con seguridad en el *locus classicus* ineludible. Pero lo alega con la soltura de quien está suficientemente familiarizado con el pensamiento del Estagirita: sin necesidad de ceñirse a la mera

<sup>20</sup> 29:17

transcripción de unas líneas, sino invocándolo en una formulación a la vez fiel y personal, entresacando y trenzando diestramente las ideas de ese *locus classicus*. Ya hubiera accedido a él por vía directa —aunque desde luego con escolios o con los comentarios del maestro—, ya lo hubiera asimilado a través de una o varias de las incontables fuentes que lo transmitían desentrañado y expuesto en términos similares, el Arcipreste se remonta al mismo núcleo de la «filosofía natural» aristotélica.<sup>21</sup>

Además, al leer la Epístola de Lorqi, cuyo tema es precisamente el cambio, la mudanza, [v. el *Libro de buen amor: a toda cosa se mueva*] es de interés tomar en cuenta que según Rico: “...El sujeto no ofrece dudas: «el mundo»; y nos consta que ‘mundo’ es dicho por las cosas vivas que viven sobre tierra, e tanto quiere dezir ‘mundo’ como ‘cosas que se mudan’» es el mundo sublunar —plantas incluidas—, donde el movimiento se ofrece como principio intrínseco de la vida (la noción aristotélica se cifra en una célebre etimología: *mundus a motu*)...” Márquez Villanueva ve textos de este tipo como evidencia de la existencia de averroísmo en la España medieval aunque lo denomina “averroísmo popular”.<sup>22</sup>

## V

Uno de los párrafos que más atención han llamado es el que recuerda una fiesta en la cual se habían encontrado Shlomo y Yehoshua:

...por aquel entonces ya habías comenzado a ocuparte en los asuntos de Estado y a proporcionarte carroza, caballos y escolta especial más dijiste me confidencialmente: lamento el haberme dejado dominar por estos bienes falaces pues son tan solo vanidad y engaño e indicio de un corazón pervertido quien me diera recuperar aquella habitacioncita

<sup>21</sup> F. RICO MANRIQUE, *Estudios de literatura y otras cosas*, Barcelona, Destino, 2002. p. 55 ss.

<sup>22</sup> “El caso del Averroísmo popular español (hacia la Celestina)” en *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales* ed André Stoll, Kassel: Reichenberger, 1998 p. 33 ss.

practicada en la muralla donde permanecí en otro tiempo consagrado a doctas meditaciones día y noche<sup>23</sup>

La escena del carruaje es interesante, entre otras razones por su aparente trivialidad o superfluidad. En efecto, una consideración teológica o filosófica acerca del cristianismo o la conversión al mismo no necesita esta evocación personal, tan circunstancial y realista acerca del vehículo en que llega el futuro obispo a la fiesta de casamiento de la familia Benveniste.

Ante todo, en contra de la tradición, hay que tomar en cuenta más seriamente la alusión bíblica:<sup>24</sup> “E hízolo subir en su segundo *carro*, y pregonaron delante de él: *Doblad la rodilla*: [y púsole sobre toda la tierra de Egipto]”. El versículo bíblico, entonces, proviene de la historia de José. La alusión de Lorqi equipara el cortesano judío, de la Castilla del s. XIV, Shlomo Ha Levi, [Pablo de Burgos] al “cortesano” bíblico. La visión de José como arquetipo del cortesano judío en la España medieval entra dentro de una tradición de representaciones “josefinas” de estos cortesanos. Así se ha notado que aparece en la crónica *Sefer Ha-Qabalah* de Abraham ibn Dawd compuesta en el Toledo de la segunda mitad del siglo XII y sigue hasta por lo menos el siglo XVI. En efecto, la crónica de Capsali todavía se refiere a don Abraham Senneor y sus ‘carrozas y lacayos “en términos hebreos (“josefinos”) parecidos.<sup>25</sup> Los carros, carrozas, carruajes eran un icono de las representaciones de un estilo de vida lujoso de ese manojo de “judíos que andan en la corte”. “Se han edificado mansiones y han tomado para si grandes y buenas mulas para las carrozas” escribía, (pocas décadas después de Lorqi), Shlomo Alami.<sup>26</sup> No sorprende demasiado este gesto de enfocarse a los “carros” en textos en el lenguaje de la biblia. De las [por lo menos] 165 menciones de “carros” en la biblia, la mayoría son símbolos de poder y fuerza —especialmente militar— adquirida con grandes recursos económicos.

<sup>23</sup> CANTERA, *Alvar Garcia*, 310-11

<sup>24</sup> Gen 41/43

<sup>25</sup> E. GUTWIRTH, “Abraham Senneor: Social Tensions and the Court-Jew,” *Michael* 11 (1989), 169-229

<sup>26</sup> BAER, *Historia*, tr. Lacave, 2, p.500

El párrafo merece atención no solo como posible muestra de la mordaz ironía de esta sección de la Epístola. Lo que no parece haberse notado en las multitudes de estudios es la existencia de topoi en la prosa medieval. Lorqi construye una oposición entre el carruaje y la bohardilla [o más bien (como se ha argumentado) el “estudio” (*studiolo, studio*)].<sup>27</sup> El contraste construido así se da entre la vida pública de honores y mando por una parte y el estudio/ contemplación solitaria por otra.

Ya en la antigüedad se hacía uso de la oposición *otium /negotium*. Cícero se refiere más de una vez al dulce ocio y sus usos intelectuales o culturales. San Agustín une la noción de ocio al filosofar. Más cercano a Shelomoh y a Lorqi, en el siglo XIV, Petrarca relaciona este tema con el de la soledad.<sup>28</sup> Últimamente se ha prestado atención a binomios conceptuales afines en los textos de las comunidades hispano-judías corvales. Resaltan especialmente los *Proverbios morales*, la *Disputa entre el calamo y las tijeras* en el siglo XIV y el “Prólogo” a la *Biblia* de Arragel en el siglo XV aunque hay varios otros.<sup>29</sup> Notable es el caso de Alonso Chirino [m.1429]. Castellano como Pablo de Burgos, fue también converso. Su fluorita en la corte se sitúa a veces ca 1411. O sea que sus fechas son aproximadamente cercanas a las de Pablo/Jerónimo. Mejor conocido por sus obras médicas, su opción creativa es por la prosa en el vernáculo. Esta rezuma de citas y alusiones a textos de medicina de autores árabes cuyas traducciones al hebreo eran materia corriente de lectura en las comunidades hispano-judías de la época. Como Pablo y Jerónimo, admiraba a

<sup>27</sup> E. GUTWIRTH, “Habitat and Ideology: The organization of private space in late medieval juderías.” *Mediterranean Historical Review* Volume 9, Issue 2, 1994 205-234.

<sup>28</sup> JEAN MARIE ANDRÉ, *L’otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines al’ époque augustéenne*, Paris, 1966; J. LECLERCQ, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*. Roma. 1963. Para la consideración del ‘otium’ en el Renacimiento cf. MARINA BEER, *L’ozio onorato. Saggi sulla cultura letteraria italiana del Rinascimento*. Roma: Bulzoni, 1997.

<sup>29</sup> E. GUTWIRTH “Pes: Hospitality, Tedium and the Footsteps of Al-Andalus” *Sefarad*, Vol 66, No 2 (2006) 285-308; idem. “The Solitudes of the Hapax-Legomenon: on Shem Tov de Carrion” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 55 (2006) 157-169; idem, “Jewish Writings on Art in Fifteenth-Century Castile” *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* vol. 24, (2012), pp. 27-32.

filósofos/médicos como Maimonides. Aunque no siempre se refiere a él explícitamente, ya su visión de preferir la higiene al tratamiento se puede ver como heredera de Maimonides. En la edición de González Palencia se notaba<sup>30</sup> que Chirino afirma y se inspira del hecho que “Moysen de Egipto” muestra más de treinta contradicciones de Galeno, Avicena y otros. En uno de sus libros compone un diálogo entre sí mismo/el autor y la personificación de la Verdad.<sup>31</sup> Dice la Verdad: “...en el tu pobrezillo estudio al qual yo te enbiaua mantenimiento con las mis criadas contento e pobreza alegre...e sope que despues morauas en el palacio muy triste...” No se trata por supuesto de afirmar una filiación genética pero si de perspectivas y preferencias estilísticas comunes en una época y un lugar.

Los traductores de la Epístola a idiomas modernos tratan de crear análogos modernos del texto original. Estos producen la impresión de semejanza con la lengua moderna, oral y producen la impresión de un lenguaje informativo que expresa transparentemente la experiencia del hablante. El lenguaje del original, en cambio, no puede ser un lenguaje oral, vernáculo, puesto que, en la edad media, el hebreo no era un lenguaje vernáculo. La sencillez de las traducciones —gran y complejo logro en tantos otros respectos— produce una impresión de naturalidad que tiene poco en común con el original de Lorqi o de Pablo. Una de las trazas más obvias del original es precisamente su carácter de artificio textual, libresco. La acumulación de frases innecesarias, sinónimas, las constantes alusiones eruditas a la Biblia y el Talmud, entre otras fuentes, son producto de una concepción del lenguaje diferente a la de las traducciones y a la de los modernos.

<sup>30</sup> A. CHIRINO, *Menor dano de la medicina. Espejo de medicina*. Ed. Ángel González Palencia y Luis Contreras Poza, Madrid, J. Cosano, 1944, p 94.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 22.

## VI

Pablo de Burgos responde a su corresponsal y cita un versículo bíblico: “*Considera atentamente* [el aspecto de tus ovejas; Pon tu corazón á tus rebaños]”.<sup>32</sup> Pablo utiliza las mismas palabras:

...no prestes atencion a la gramatica [o a la exactitud] de las palabras solo a los temas porque en realidad mi corazon hoy se aparta de la lengua hebrea y estoy enfrascado en mis estudios sin tener tiempo libre para sacar algo correcto [lit. corregido] como es debido...

En esta oración Pablo está citando la Biblia, como era de esperar en el estilo de la prosa epistolar hebrea de esa época y cultura. Alude a los topos que había introducido su corresponsal, o sea el *otium*. La excusa de falta de *otium*, tiempo, localizada cerca de la conclusión de las cartas, se ha documentado como parte del estilo de la epistolografía hebrea de las comunidades hispano-judías de los siglos XIV/XV. La cuestión de la lengua —es decir: ¿en qué lengua se debe escribir la carta?— que menciona Pablo, también tiene paralelos en otras cartas hebreas de la época. La aptitud de toda una lengua para ciertos temas, las lenguas que eran aptas o cercanas y ya no lo son, las que no lo eran y ahora sí lo son —estos temas reaparecen en Alonso de Cartagena, Juan de Lucena y otros intelectuales cercanos a esta familia—.

A propósito de esta acotación casi marginal, todavía hace falta y es novedoso recalcar que, en la *Epístola* de Pablo, nos encontramos con la construcción de una oposición entre estilo y contenido, entre lengua e ideas. A un nivel, esta aludiendo (indirecta pero implícitamente) al estilo de su corresponsal, que, si no particularmente rimbombante, ni relativamente excéntrico [si —frente a la tradición— lo comparamos con otros ejemplos de prosa epistolográfica en hebreo de esa época y lugar] es ciertamente ampuloso y ornado. Por más que Pablo de Sta. María asevere que ya no le interesa el hebreo, como todo lector de la *Epístola*, entiende

<sup>32</sup> Proverbios 27:23.

perfectamente que Lorqi se había esforzado en crear repeticiones innecesarias, escarbar sinónimos, perifrasis, trabajar para lograr *dilatatio*, *amplificatio*<sup>33</sup>, crear estructuras formales algo artificiales. A pesar de que tiene muchos paralelos en la epistolografía hebrea de la época, esto no quita que la carta de Lorqi hubiera podido ser más breve. De hecho, la brevedad de la respuesta de Pablo es, ya de por sí, una crítica a las opciones estilísticas de su corresponsal. No hace falta seguir especulando acerca de párrafos “perdidos” o de escribas que mutilan los textos. La carta de Pablo es acéfala, pero, probablemente, la de Lorqi también lo es. Se nota la ausencia de la *salutatio*.

Para situar esta *prise de position* de Pablo acerca de la oposición estilo/contenido y su relevancia, puede ser fructífero indagar acerca de sus antecedentes y también sus posibles ecos posteriores. En efecto, la comunidad hispano-judía de Burgos en el siglo XIV está dominada intelectualmente por —entre otros— uno de los vástagos de la dinastía asherida, o sea Judah ben Asher II de Burgos [m. 1391] cuyas obras astronómicas son conocidas por su mención en Zacut y por la reciente identificación de uno de los MSS en las colecciones de hebraica de la biblioteca del Vaticano. Deben mencionarse sus tablas astronómicas.<sup>34</sup> Se trata de un corresponsal de R. Isaac bar Sheshet, quien lo menciona en una carta, donde se hace mención también de Shlomo Ha-Levi y da la impresión que se trata de dos amigos. Es relevante entonces prestar algo de atención a las actitudes de los asheridas. En el caso que nos ocupa, la oposición forma / contenido, poseemos evidencia explícita acerca de estas actitudes. Recientemente, se han analizado los textos de una polémica en Toledo, de ca. 1300, entre Asher (antecesor de Judah ben Asher) e Israelí. Se trata de una discusión acerca de la traducción, su práctica y sus ideales. Israelí mantiene que es necesario entender el idioma del original de una traducción. Asher ben Yehiel le responde en una carta/ensayo donde, ante todo,

<sup>33</sup> Para el concepto de la *amplificatio* en la Castilla del s. XIV todavía puede ser de interés MA. R. LIDA DE MALKIEL “Tres Notas sobre don Juan Manuel” *Romance Philology* IV (1951) 155-194.

<sup>34</sup> J. CHABÁS AND BERNARD R. GOLDSTEIN, *Astronomy in the Iberian Peninsula: Abraham Zacut and the Transition from Manuscript to Print*, Philadelphia, 2000

satiriza la preocupación retórica, literaria de su contrincante. La compara al sonido sin conciencia o sin razón de los pájaros. Distingue entre el lenguaje poético, literario, de parábolas por una parte y el lenguaje racional, legal de contratos y estatutos. Argumenta que, una vez traducido, el lenguaje original pierde toda relevancia. En otras palabras, estamos frente a un antecedente de la creación de textos acerca de la oposición contenido, ideas, razonamiento por una parte y estilo, gramática, forma por otra.<sup>35</sup> Y esto ocurre dentro de una familia con la cual Shlomoh/Pablo mantiene contacto según la evidencia primaria de textos coevales.

Para los ecos posteriores, hay que atender a su hijo, Alonso de Cartagena. Ante todo se puede evitar el descuido de Castro cuando afirmaba: “como se sabe don Alonso era un converso que había ocupado muy alta posición entre los hebreos españoles”.<sup>36</sup>

Alonso de Cartagena tenía 6 ó 7 años al bautizarse y creció en un entorno converso. La documentación de los archivos acerca de este entorno aunque conocida puede ser analizada más relevantemente. Los documentos de préstamos y compraventa de propiedades urbanas<sup>37</sup> [de p.ej. la familia Benveniste de Burgos] de por sí parecen triviales o irrelevantes para la historia del pensamiento y la cuestión histórica de las conversiones, por lo menos en la manera en que se suelen presentar. Pero, desde nuestra perspectiva, demuestran que el bautismo no cambió la “network”, los lazos entre familias de la pequeña elite después de 1391. Otro aspecto de la continuidad es menos material. Durante su educación y juventud, en el mismo hogar familiar de Alonso de Cartagena, se producían obras en las cuales se citaba frecuentemente a Ibn Ezra, Rashi, el Talmud. Glatzer ha encontrado cita del *Bahir*.<sup>38</sup> Baer logró descubrir e identificar —en las obras producidas por el padre, Pablo, durante la juventud de su hijo,

<sup>35</sup> GUTWIRTH, “Asher b. Yehiel e Israel Israeli; actitudes hispano-judías hacia el árabe” *Creencias y culturas* ed C. Carrete Parrondo, Salamanca, 1998, pp. 97-111

<sup>36</sup> *España en su historia*, Madrid, Grijalbo, 1983, p. 27.

<sup>37</sup> V. las adiciones de Lacave a las notas sobre Pablo en Baer/Lacave, loc.cit.

<sup>38</sup> GLATZER, loc cit. El problema —en esta época precisa— es si se trata de una cita directa del hebreo o una cita de segunda mano, a través de Abner u otros conversos, tales cuales Maestre Juan el viejo de Toledo.

Alonso de Cartagena— citas de Abner de Burgos<sup>39</sup> o sea de una cultura judía/hebreo/neo-araméa relativamente aprofundizada aunque en lengua romance. Estas identificaciones de Baer ocurrían antes de las ediciones de las obras en el romance de Abner [en p. ej. Paris BN MS Esp. 43] a las cuales podemos recurrir hoy en día.<sup>40</sup> Puede contribuir a la comprensión de estos fenómenos agregar que los estudios históricos sobre la España medieval han demostrado que, en familias de intelectuales y profesionales judíos, hay que notar la importancia del factor familiar en las opciones por corrientes o áreas específicas como ser medicina, astronomía, traducción, música y otras. De esto ya eran concientes contemporáneos como don Juan Manuel. Los estudios, en la era del manuscrito, dependían de bibliotecas. Las bibliotecas se heredaban como se nota en evidencia de la época.<sup>41</sup> En el caso específico de Pablo/Alonso hay que considerar que el hijo “hereda” el obispado de Burgos (1435) y la actividad diplomática. Las *Additiones ad postillam magistri Nicolai de Lira super Biblia* de Pablo están dirigidas a Alonso de Cartagena.<sup>42</sup> Además, está el ejemplo palmario de la colaboración entre Pablo de Burgos, Alvar García de Santa María y Alonso de Cartagena en una obra historiográfica de envergadura recientemente valorizada por Gallardo.<sup>43</sup> O sea que no se puede eliminar o ignorar a Shlomo/Pablo de Santa María en estudios sobre Alonso de

<sup>39</sup> BAER, *Historia*, loc. cit.

<sup>40</sup> C. SAINZ DE LA MAZA VICIOSO, “Alfonso de Valladolid: Edición y estudio del manuscrito lat. 6423 de la Biblioteca Apostólica Vaticana.” Diss. U. Complutense, 1990. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Reprografía, 1990. *Mostrador de Justicia*. Ed. W. METTMANN. 2 vols. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, vol 92/1-2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994; 1996. *Těshuvot la-Měharef*. Spanische Fassung. Ed. METTMANN. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, vol 101. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998.

<sup>41</sup> E. GUTWIRTH, ‘History and Jewish Scientific Study in Mediaeval Spain’ en *La ciencia en la España medieval*, Lola Ferre ed., Granada, 1992, pp. 163-174. Ídem, ‘History, Language and the Sciences in medieval Spain’ en *Science in Medieval Jewish Cultures* Ed. Gad Freudenthal, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp 511-528.

<sup>42</sup> KLAUS REINHARDT, “Das Werk des Nicolaus von Lyra im mittelalterlichen Spanien” *Traditio*, Vol. 43 (1987), pp. 321-358.

<sup>43</sup> L. FERNÁNDEZ GALLARDO, “El Discurso Directo en la Crónica Real Castellana del siglo XV”, *Talia dixit* 9 (2014), 97-136; ídem, “Alonso de Cartagena y el humanismo” *La corónica*, 37, (2008), pp. 175-215

Cartagena. En este contexto puede argumentarse que hay razones para no deshechar la historia y la biografía al confrontar la famosa correspondencia con Bruni entre 1436 y 1439. La cuestión apenas necesita prólogos. Como afirmaba María Morrás:<sup>44</sup>

El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena sobre cómo debía traducirse a Aristóteles es uno de los episodios más conocidos y estudiados en la historia de la teoría de la traducción en el otoño de la Edad Media. Su interpretación es polémica por los términos en que se estableció el debate en un momento en que el Humanismo se estaba definiendo a través del enfrentamiento dialéctico con el pasado medieval, lo que ha favorecido su enjuiciamiento en época moderna al compás de las opiniones de los historiadores sobre la existencia y características del Humanismo en la Península Ibérica. A la censura de su posición por medievalizante y escolástica ha sucedido una reivindicación de Cartagena por el acierto en sus ideas sobre la traducción.

Para la estudiosa:

El debate entre Bruni y Cartagena es en principio el primer hito que marca la extensión de las actividades de los humanistas, hasta principios del Cuatrocientos concentradas en la gramática, la retórica, la literatura y la historia, a la filosofía, que se concreta primeramente en la aplicación de las herramientas filológicas al estudio de Aristóteles. La controversia es, pues, de modo muy evidente, un episodio crucial en la historia de la recepción del filósofo griego, y desde ese punto de vista ha sido estudiada con rigor y exhaustividad... La afirmación hecha por Cartagena de que para leer las obras aristotélicas —no solo para traducirlas— no basta con dominar la lengua y la retórica, sino que hace falta saber filosofía, ha servido de piedra de toque para confirmar su actitud antihumanística...

<sup>44</sup>MARÍA MORRÁS, “El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica” *Quaderns. Revista de traducció* 7, (2002) 33-57.

También nota Morras: “las objeciones del obispo de Burgos al empleo de términos extraídos de la lengua de Cicerón, inadecuados porque al designar ideas estoicas no servían para recoger la acepción exacta de los conceptos aristotélicos”. Para nosotros también es relevante su comentario de que le hubiera gustado reconocerse en la apología que Juan de Lucena puso en boca del Marqués de Santillana:

Nuestro romance, señor obispo, ageno de moral philosophica lo pensava: jamás crey poderlo acomodar en cosas tamañas. Tú agora, ni grecas letras ni latinaz feziste fazer mengua. Tan polida, tan breve y tan alta y tan llana diste tu conclusión que nos diste nueva doctrina de fablar castellano.

Aunque los estudiosos de la correspondencia con Bruni hoy en día entienden que para leerla hay que prestar atención a otros escritos selectos de Alonso, y aunque se presta atención a ciertos datos biográficos selectos [e.g. el viaje a Portugal, a Basilea] se puede relacionar el debate con otros aspectos de su biografía [su indiscutida condición de burgalés, de converso, de descendiente de intelectuales que tenían acceso a textos en hebreo técnico, medieval,] y otros escritos como por ejemplo el *Defensorium*. El *Defensorium* no es, claro está, un tratado sobre la traducción. Pero nos ofrece un ejemplo de la confluencia de vida y obra, de biografía y textos en la obra del obispo de Burgos, el hijo de Shlomoh. En 1449, a los conversos se les había acusado de ser sospechosos en la fe, de que “bomitan de lijero”, de que no deben acceder a oficios públicos ni privados. El converso fr Juan de Torquemada y el converso Alonso de Cartagena escriben en defensa de los conversos o sea de sí mismos/ conversos también.<sup>45</sup> ¿Quién puede dudar de que cuando Juan de Lucena alaba al Obispo de Burgos como traductor o autor de obras en romance, su condición de converso es un factor en las actitudes expresadas en el texto? Es precisamente por estos datos tan elementales que puede contribuir a la explicación de

<sup>45</sup> G. VERDIN-DIAZ, *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae* Oviedo, Universidad, 1992.

su pensamiento acerca de forma/ contenido, la consideración de precedentes dentro de una tradición familiar o cultural, en base a los textos que se han estudiado recientemente y mencionado supra, donde ya están *in nuce* los problemas de literatura y filosofía/derecho/jurisprudencia, forma y contenido, términos específicos.

## VII

La obra más original de Lorqi es probablemente el *Libro de grados-Gerem ha— ma`alot*. Paradójicamente, es la menos estudiada. Sugiere que el interés por Lorqi, no es tanto un interés en el personaje en sí, ni tampoco por la cultura hispano-judía de la baja edad media, sino un derivado de preocupaciones religiosas. Esto, de ser así, sería relevante a todo el corpus y no solo al *Gerem*. Ya de entrada podemos entender que esta obra concreta de Lorqi/Jerónimo de Santa Fe no tiene nada que ver con cuestiones de polémica religiosa, conversión, teología conversa, con los temas que preocupaban a Shlomo ha Levi/ Pablo de Sta María y a los posteriores comentarios. Pablo no fue su maestro de farmacología. Es decir que la teoría de Graetz —que la clave está en Shlomo/Pablo como maestro— es cuestionable. Es cierto que hay detalles que todavía necesitan aclararse.<sup>46</sup> Pero su interés por los fármacos no está en duda. Es anterior a la conversión. La presencia de vocablos romances sugiere contactos con un contexto cultural romance y no sólo Hebreo, Árabe, Latín. Aunque no se suele relacionar intelectualmente los dos textos, desde nuestra perspectiva puede ser útil tratar de hacerlo. Esto es así puesto que la cuestión de la voluntad de autoría individual, personal; la tendencia hacia la originalidad o derivación si es relevante para un análisis de textos [como la *Epístola*] que se desean ver como íntima y profundamente expresivos y transparentes. La originalidad del *Gerem* es relativa, pero hay que reconocer que la opción por farmacología es más especializada que la opción por polémica judeo-cristiana. Además, en contraste

<sup>46</sup> Si bien el contexto histórico y la biografía no son la prioridad de la tesis [v. infra] las alternativas son poco convincentes y menos aceptables.

con estudios previos, los interesados en Lorqi hoy en día pueden acceder a la edición crítica en la tesis completada bajo la dirección de Yolanda Moreno Koch por Luis Yagüe Ayuso en la Universidad Complutense de Madrid. Según Luis Yagüe Ayuso:

En el capítulo primero, como nos promete Y<sup>c</sup>hošu‘a ha-Lorqui en su introducción, se consideran cada una de las propiedades primeras, segundas y terceras que tienen los fármacos. Aquí recoge Y<sup>c</sup>hošu‘a ha-Lorqui la larga tradición médica en boga desde Hipócrates y Galeno sobre los elementos primordiales.<sup>47</sup>

### Además

Los capítulos primero y segundo del Gerem ha-Ma‘alot, siguen muy de cerca el segundo libro del Canon de la medicina de Avicena. Prodríamos creer que el libro que tradujo Yosef Vidal no fue una obra original sino el propio libro de Avicena, resumiéndolo algo. En efecto, también Avicena nos habla primero de las fuerzas primeras, segundas y terceras de los simples y de los sabores antes de pasar a exponer, en un orden casi idéntico al del Gerem ha-Ma‘alot, una lista alfabética de elementos simples derivados de los tres reinos de la naturaleza.<sup>48</sup>

Interesante es la acotación acerca del cuatro: “... resume cada simple, el nombre y su traducción aparte, en cuatro cuestiones, identidad, natura, propiedades y alternativa. El esquema aristotélico es claro y sería pues un ejemplo de filosofía aplicada”.<sup>49</sup> Su deuda con Arnau está clara. Según Luis Yagüe Ayuso, es el mismo Yehoshua quien habla cuando dice

*Y habiendo consultado los libros de los médicos, no he encontrado ninguno que exponga esta cuestión, excepción hecha de los fármacos purgantes y de los venenosos; y en cuanto a los otros, no he encon-*

<sup>47</sup> L. YAGÜE AYUSO “El libro de los grados. Gerem Ha-Ma‘alot Yehosu‘a Ibn Vives Ha-Lorqui. Traducción, estudio y edición crítica”. Tesis UCM 2009. Introd. p. xxix, 6.2.

<sup>48</sup> Ib, XXXVII

<sup>49</sup> Ib, XXXVIII

*trado ni uno entre los ancianos ni entre los recientes cuyas palabras hayan llegado hasta nosotros, que haya recordado esto excepto Arnaldo de Vilanova, el cual explicó en su libro que la primera toma de cualquier fármaco del primer grado es de tres dracmas; del segundo grado es de dos dracmas; en el tercer grado es de una y media, y en el cuarto es de una.*<sup>50</sup>

En cuanto al capítulo cuarto del *Gerem*, Luis Yagüe Ayuso afirma:

...sigue de cerca el libro *Expositio in Antidotarium Nicolai*, libro que gozaba de prestigio, como nos menciona también la introducción del *Gerem ha-Ma 'alot*. Este libro fue escrito en Salerno por Nicolás Prepósito en el siglo XII. Consistía en una colección de antídotos y se caracterizaba por la exactitud de sus recetas en cuantos a los pesos y a la manera de administrarlas. El libro tuvo tanto prestigio que llegó incluso a ser la farmacopea oficial de Federico II. Este libro fue traducido varias veces al hebreo; en el siglo XIII, lo tradujo en Montpellier, Ya'aqov ha-Qatan. El capítulo cuarto del *Gerem ha-Ma 'alot*, podría considerarse como otra traducción al hebreo de este libro<sup>51</sup>

Estas observaciones provienen de un campo que no está determinado y limitado por la religión sino que, al contrario, es uno de los más porosos de la cultura. Son muchas las citas que atribuyen autoridad a textos de cristianos, musulmanes y judíos. Sugieren también que Lorqi no se caracteriza por su búsqueda de originalidad o individualidad. Aún Baer, quien insiste en ver la Epístola como testimonio fidedigno, entiende [en el caso de otro texto] que “No había sin embargo en Jerónimo de Sta. Fe ni una pizca de la originalidad o fogosidad del Maestre Alfonso de Valladolid”.<sup>52</sup> Los argumentos de su polémica [en la Epístola] son bastante tópicos y derivativos y bien pueden ser producto de lecturas más que de una crisis existencial o de fe.

<sup>50</sup> Ib, XLI.

<sup>51</sup> Ib, XLIII.

<sup>52</sup> BAER (Lacave), 2, 444.

## VIII

El interés por la *Epístola* no proviene del campo de estudios de la prosa y la epistolografía en las comunidades hispanojudías del medioevo. Se utiliza como documento de las causas de la conversión de tantos judíos al cristianismo desde 1391 en adelante. La *Epístola*, entendida así, nos revelaría la observación de un testigo de la época. Se trataría entonces de literatura de testimonio. No hace falta entrar en toda la problemática que conlleva esta perspectiva.<sup>53</sup> Pero un análisis de los aspectos formales no puede pasar por alto un dato evidente, aunque desatendido: el número de las causas. En efecto, en la *Epístola*, las causas de la historia de las conversiones son exactamente cuatro, ni más ni menos.

No sorprende que para escribir acerca de causas, Lorqi se inspire de esquemas o ideas derivadas en última instancia de un libro dedicado al estudio de causas eficientes y su relación con el movimiento. En la *Física 54* de Aristóteles, las causas de toda cosa, movimiento, cambio son cuatro. Las cuatro causas son: la material, formal, eficiente y final. El punto de entrada a la historia de las traducciones hebreas de [y comentarios hebreos a] Aristóteles siempre comienza con una lectura de la obra de Steinschneider.<sup>55</sup> Es más que suficiente para demostrar los modos de acceder a sus ideas en el medioevo. No hace falta insistir en que las comunidades hispano-judías del medioevo tienen un papel importante en estas mediaciones. Pero —por si esto fuera poco—, contamos con la evidencia del uso de esta categoría aristotélica en la época, lugar y círculos de Lorqi. Así, por ejemplo, en la gran obra de crítica al aristotelismo del filósofo de la Corona de Aragón, Hasdai Crescas, *Luz de Dios* [1410?] leemos que las causas de toda cosa son cuatro. Crescas atribuye explícitamente esta idea

<sup>53</sup> V. p. ej. A. M. DIZ, *Historias de certidumbre: Los "Milagros" de Berceo*, Newark 1995

<sup>54</sup> 194 b17–20 [también *Analytica posteriora/Segundos analíticos* 71 b9–11; 94 a 20; *Metafísica* V 2]

<sup>55</sup> *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher: ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters meistens nach Handschriftlichen Quellen*, Berlin, 1893.

a Aristóteles.<sup>56</sup> En el *Libro de los Principios* de Yosef Albo [Soria, 1425?], se enuncia la idea de las cuatro causas y se trata de armonizarla con el libro hebreo de los Salmos.<sup>57</sup> No solo en hebreo, sino aun en el romance en época cercana a la Epístola de Lorqi, topamos con las cuatro causas. La Biblia de Arragel<sup>58</sup>, en sus glosas [1422-1433?] tiene copiosas referencias a las cuatro causas. Unos pocos ejemplos serían la glosa a Génesis [1:1] *En el principio...*

Como las cosas que sabidas son por sus causas e especial mente por sus fines, bien sabidas son anos, en razon esta que en lo anos posible la fin dela ley sepamos, por quel nuestro enella trabajar en balde non sea; onde por que esto alcançamos, muchos doctores, despues de mucho afan, fallaron que la fin dela ley en quatro partes se parte...Algunos preguntan e dizen: las quatro e cada vna dellas consideradas e acatadas, non auia la ley por que començar nin nos mas dezir de quanto toca anos dezir mandamientos afirmatiuos e negatiuos que a qualquier delas quatro toque, lo que del criamiento del mundo ala aparencia cosa ende non se tienta. ...

Otro ejemplo sería la glosa a Lev 4:22

Aqui conuiene de notar que de aqui se puede notar algund tanto el grado del rey enesta guisa: que commo el regimiento spiritual sea mayor e mejor que el temporal, o mas peligroso, non derecha mente andando, la ley quiso relatar e dezir asy commo mayor el sacreficio del magno sacerdote; desy relato commo en menor grado el sacreficio de los doctores que tienen cargo del temporal e jurista regimiento, e por ende fueron enel testo llamados ojos de la comun; e despues destes menciono e dixo el sacreficio del principe, non por que el principe en menor grado que los doctores sea mas mayor, que bien asy commo en todas cosas quatro causas ayan, bien asy son nescesarias falladas en la comun, conuiene saber: la comun, causa material; los doctores, causa formal; el rey o principe, causa eficiente; el sacerdote, causa final; ...

<sup>56</sup> HARRY AUSTRYN WOLFSON, *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1929.

<sup>57</sup> JOSEPH ALBO, *Sefer ha- 'ikkarim*, ed. Isaac Husik, Philadelphia, JPS, 1929

<sup>58</sup> MOSHE ARRAGEL. *Biblia de Alba*. ed. Paz y Melia. Madrid, 1922.

## o la glosa a Num. 15:21

E en quanto a lo segundo del algun tanto de causa dar al dar destas primencias, la misma ley enel Deuteronomio declara, pero en lo a nos posible en concordança de ello diremos algund tanto e dezimos: que ya en los pasados capítulos fallamos en commo eran los antigos en dos comunes errores: vno e el mayor, que de las quatro causas comunes que causan las cosas, non vinian en conoscimiento de la causa final, e menos de la eficiente, pues estas negando, niega la prima causa, conuiene saber: auer vn solo Dios verdadero de todas las cosas criador e su fin dellas, e sy esto asy fuese, quedauase el criamiento del mundo e todas las cosas por caso de auentura, e buscad me alla ese Dios...

Lorqi comienza por causas materiales [es decir no-espirituales —riqueza, alimentos, mujeres]—. Además, su *Epístola* es un texto con su comienzo, su centro y su final. El final es más personal, el centro se caracteriza por su carácter de polémica teológica/religiosa. Y la cuestión sería si el comienzo [e.d. la sección donde se tratan las causas] no tiene afinidades con otros “comienzos” que, como las divisiones formales de la *Epístola*, estaban prescritos y en el s. XIV-XV ya eran casi como un reflejo involuntario. En los comienzos de un libro medieval —prólogos, introducciones,— el esquema importante era el *Accessus ad auctores*. Como afirmaba en su seminal artículo Quain [en traducción de Recio]

La costumbre en los comentaristas medievales de autores clásicos de anteponer a sus obras un «esquema» generalmente llamado *accessus* es conocida desde hace mucho tiempo. En esa nota preliminar se trataban temas como los siguientes: *vita auctoris*, *titulus operis*, *intentio scribentis*, *materia operis*, *utilitas*, y *qui parti philosophiae supponatur*. En diferentes obras el número de estos temas podía abreviarse o expandirse, pero el propósito común de proveer un resumen introductorio a la obra en cuestión está presente en todas las formas de los *accessus*.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> E. A. QUAIN, “The Medieval *Accessus ad auctores*” *Traditio*, 3 (1945), 215-64. R. RECIO “Comentarios y Lenguas Vernáculas: La Traducción como vehículo cultural y propagandístico” *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, N° 9, (2003), pp. 321-332.

Lo interesante es que en la tradición hebrea del *accessus* —mucho menos estudiada o conocida que la latina o romance— el punto de partida parece ser un texto del s. XIII, de Shmuel ibn Tibbon. Parecida a Herma-goras, o Remigius de Auxerre (c. 841-908) es su opción —no por el cuatro— sino por el siete. Hacia los siglos XIV-XV hay una mayor flexibilidad y se puede localizar el *accessus* de cuatro partes. En la Castilla de Shlomo/Pablo y en el romance, el Prólogo se estaba estableciendo como vehículo de creatividad literaria y en ciertos casos, de espacio literario que llevaba a pensar acerca de historia de los libros; historia literaria y de pensamiento; evaluaciones críticas; nomenclatura; definiciones. Un ejemplo, casi al azar, sería el de un *accessus* —que no le interesaba ni a Quaine ni a Sermoneta ni a sus posteriores seguidores— en el *Victorial* [1435-1448]

En comienco de cualquier obra quatro cosas se han de inquirir e acatar la causa material e la efetiva e la formal e la final. Porque el oidor siempre debe buscar e querer quien es el autor e de que obra se trata e como en ella trata e a que fin e a que provecho. La causa material en aquesta obra es oficio e arte de caballeria. La causa eficiente es quien la hizo. La causa formal es loar los fechos de un buen cavallero. La causa final es provecho.<sup>60</sup>

Aun más cercano al ambiente de Shlomo/Pablo y Lorqi está el texto de Arragel. En el comienzo de la “Oracion” que encontramos en su *Biblia* leemos: “Capítulo primero del Prólogo de la biblia e de la oracion del raby que Dios le alumbre los sus ojos como non yerrase...” (fol. 12, verso, a)

Cognosco Senor que por dezir reuela los mis ojos que non tan asolamente por los carnales ojos esta peticion demando e pido pero por los ojos del entendimiento pido e inquirio e de las quatro causas aqui se tienta la causa material que el entendimiento

<sup>60</sup> GUTIERRE DIEZ DE GAMES, *El Victorial*, ed. Alberto Miranda, Madrid, : Cátedra, 1993, p 135.

humano es el sujeto...e que por dezir reuela ... la causa formal intento e tano que manifiesto es que las virtudes del alma sson la materia e la razon en nos puesta ... ende se toco la causa eficiente significando ....que ssolo tu Dios tu eres ordenador...

En el caso de alguien interesado en farmacología, área cercana a la medicina, los textos médicos adquieren especial relevancia. La *Sevillana medicina*,<sup>61</sup> es otro texto de finales del siglo XIV, cuyo autor, converso, también había recibido una educación hispano-judía tradicional, y como Shlomo/Pablo y Lorqi, también leía y creaba textos en hebreo. En ella encontramos aseveraciones tales cuales: “y las causas dela piedra naturales son quatro: conuiene a saber causa material y causa eficiente y causa formal & causa final. La causa material es humor grueso y viscoso y espesso...” o en su capítulo LI, “si la muger puede concebir sin talante de varon: parece que non: que la simiente dela muger es causa material del varon es causa formal eficiente ...”. O también, en su capítulo LXI “sueño es allegamiento delos spiritus de fuera adentro: y las causas del sueño son quatro. La I causa material que es baho que sube del estomago...”<sup>62</sup>

## IX

Otro aspecto poco notado de la *Epístola* es la construcción del espacio como tema retórico y teológico.<sup>63</sup> Lorqi pregunta: “...que pasa con quienes viven *en lugares remotos* y no han oido nunca hablar de otras religiones...”<sup>64</sup> Pablo responde: <sup>65</sup>“...todo hombre dotado de inteligencia debe reflexionar... en el conocimiento de la fe, aunque ese hombre este *en el*

<sup>61</sup> *Sevillana medicina que trata el modo conservativo y curativo de los que habitan en la muy insigne ciudad de Sevilla. Obra antigua, digna de ser leída.* Sevilla 1885.

<sup>62</sup> *Sevillana medicina* cap 61.

<sup>63</sup> En general v. *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia.)* Eds Jan A. Aertsen, Andreas Speer 1997.

<sup>64</sup> BAER, *op. cit.* 424. Utilizo las traducciones más generalmente citadas y accesibles del original [p.ej. Lacave y (su maestro) Cantera] a pesar de las observaciones acerca de la diferencia entre original bajo medieval y traducciones modernas que se han argumentado supra.

<sup>65</sup> BAER, *op. cit.* p 426.

*extremo de la tierra* no apartara sus ojos del justo [Job 36.7]...” Desde otro ángulo, Lorqi vuelve a la cuestión de espacios y territorios: “... la esencia de *nuestro pueblo esta en Babilonia y el Yemen...*” o “las comarcas de Media y Persia”.<sup>66</sup> El tema de los viajes, libros de viajes o conversaciones con viajeros aparece en Lorqi: “las tribus libres que se describen en los libros de viaje” “libros de viajes de quienes han atravesado los caminos del mundo” o “referencias de los mercaderes que emprenden viajes ultramarinos”. Además es un tema que se articula como personal por Lorqi:<sup>67</sup> “quien me diera que cual en los pasados meses pudiera *yo volar y acampar a la sombra de tu boveda* y tu me enseñaras y me comunicaras lo que se te ha revelado” Otro punto es su aseveración de que quisiera viajar a la ciudad de Pablo “si no me retuviera de *marchar alli* el temor de que el viaje envuelva algún peligro que no puedo consignar aquí expresamente basta a la prudencia una insinuación”.<sup>68</sup> Lorqi habla de “las naciones religiosas *en sus lugares y en los territorios* donde se hallan hoy en día”. Prosigue y pregunta si los cristianos deben indagar filosóficamente acerca del Islam aun “en *los confines* de Inglaterra *lejos de* judíos y musulmanes o los musulmanes que *habitan un lugar* donde judíos y cristianos son lejanos y desconocidos”. Pablo menciona “el cristiano que *vive en* Inglaterra y no tiene contacto ni trato frecuente con judíos y musulmanes no esta obligado a investigar los fundamentos de las otras religiones”.<sup>69</sup> Lorqi se refiere a sí mismo y escribe: “ya que el destino ha dispuesto hacerme habitar *en los confines extremos de este pais* donde solo *raros viajeros discurren* no puedo escribir cuanto me viene a la mente”.<sup>70</sup>

Lo que está claro es esta relación de lugar y filosofía/ pensamiento que es el punto de partida de estas referencias, variantes retóricas, elaboraciones figurativas y casi poéticas o metafóricas de la categoría “lugar”. Se puede argumentar que como en otras ocasiones, Lorqi está amplifi-

<sup>66</sup> BAER, *op. cit.* p 422.

<sup>67</sup> BAER, *op. cit.* p 423.

<sup>68</sup> CANTERA, *op. cit.* p 312/3.

<sup>69</sup> BAER, *op. cit.* p. 426.

<sup>70</sup> CANTERA, *op. cit.* p 313.

cando u dilatando una serie de variaciones sobre un tema dado, antiguo. En este caso el tema de centro/periferia recuerda al de “ciudad y campo”.

El tema se puede remontar a fuentes clásicas greco-romanas. Aun antes del *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, ya había ecos del tema en textos del medioevo castellano. Dejando de lado los solaces bibliográficos del “Beatus ille”<sup>71</sup> tenemos la fábula adaptada en el *Libro de los Gatos* y en el *Ysopete* [y en varias versiones y elaboraciones ya sea latinas (e.g. Gualterius) ya sea romances] pero más conocida por el “Ensiemplo del mur de Monferrado e del mur de Guadalhajara”:

[Libro de buen amor. Estrofas 1370-1386]  
 Mur de Guadalhajara un lunes madrugava,  
 fuese a Monferrado, en el mercado andava;  
 un mur de franca barva rresçebiól’ en su cava,  
 conbidól’ a yantar e diole una hava.

Para unos textos en hebreo —como los de Pablo y Lorqi— hay que indagar acerca de las variantes de la fábula específica en hebreo medieval. Pero el tema ciudad/campo se desarrolla en la España bajo-medieval en otras fuentes hebreas también, como ser la prosa [rimada] edificante de Qalonimos ben Qalonimos o la poesía de Shlomo Bonafed o los sermones hebreos de los siglos XIV-XV entre varios otros. Vale la pena detenerse en los *Proverbios morales*. En ellos —puede argumentarse— la variante de ciudad/campo aparece como compañía/soledad. Se elaboran también, en clave de poética realista, ciertos rasgos de la vida en la ciudad aunque —en contraste con el *Calamo y las tijeras*— no hay una escena de soledad campestre.<sup>72</sup> Hay que subrayar la cuestión de horizontes o puntos de referencia: “la saeta lança. fasta un cierto fito/ et la letra alcança. desde Burgos a Aigibto; ...la saeta non llega sinon al que es presente/la escritura pega tambien al de Oriente”.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Horacio en España. Solaces bibliograficos*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1885

<sup>72</sup> GUTWIRTH, “Town and Country in Medieval Spain” *HJB* 10 (5774/2014) 109-126

<sup>73</sup> *Proverbios morales* ed I. González Llubera, Cambridge, 1947, 450-452.

Castro,<sup>74</sup> —a pesar de desconocer los antecedentes en hebreo de la imagen del texto/flecha de España a Egipto, de los cuales se nutre Shem Tov— veía en esto evidencia de que “el judío” no se interesaba por “la comunidad internacional cuyo verbo fue el latín”. No hay duda que este tipo o método de análisis, —aunque empíricamente dudoso por utilizar sólo traducciones —, es innovador en el campo de métodos de investigación sobre textos y cultura de las comunidades hispanojudías bajo medievales. Anteriormente, Baer llegaba a afirmar que la localidad estaba estrechamente ligada al desarrollo intelectual de Pablo puesto que “...le sirvieron de guía las [obras] de su conciudadano Abner de Burgos...sin duda su familia y los ancianos de su tiempo le hablaron mucho de Abner a quien cita a menudo aunque sin mencionar su nombre”.<sup>75</sup> Aceptemos o no estas probables “conversaciones”, hoy en día somos concientes de la historia de los MSS como factor, de la importancia del “lugar” de los MSS y de que no hay tantos MSS en el romance de ciertas obras de Abner de Burgos [p.ej. *Mostrador*] y que por lo tanto Burgos puede ser un factor de peso en la diseminación de sus textos e ideas.<sup>76</sup>

## X

Aunque tanto se ha hablado de Averroes y Maimónides en los comentarios a Lorqi, la mención de Inglaterra no parece haberse encontrado en esas “fuentes”. Una lectura posible es que tanto España como Inglaterra se consideraban extremos de la tierra. Desde Abraham ibn Ezra en el siglo XII hasta don Isaac Abravanel en el XV, *qeze ha-aretz* [fin /extremo de la tierra] era la traducción hebrea del topónimo (Angle-terre). La alusión a Inglaterra puede entenderse también como relacionada con la historia o biografía de los correspondientes, y con el carácter personal de la correspondencia. Lorqi no podía ignorar la composición más célebre de

<sup>74</sup> CASTRO, *España en su historia*, 536.

<sup>75</sup> BAER, *op. cit.*, 2, p. 421.

<sup>76</sup> Pero hay que reconocer que no sólo Pablo de Burgos copiaba a Abner de Burgos sin mencionarlo, sino que, también en Barcelona y Zaragoza, Hasdai Crescas copiaba párrafos enteros de Abner sin mencionarlo.

todas las obras de Shlomo Ha-Levi en hebreo: su *Epístola de Purim*. Es curioso que todavía parece haber trazas de las opiniones de Abrahams<sup>77</sup> acerca de Londres como lugar de composición, a pesar de su poca atención a la cuestión primordial: la procedencia del MS que utilizaba. Hoy en día contamos ya con la edición de uno de los tratados de paz más importantes de la Guerra de Cien Años, el *Treaty Of Bayonne*<sup>78</sup> o sea del tratado entre John of Gaunt, Duque de Lancaster y Juan I de Castilla en 1388. Hay menos razones, entonces, para ignorar las circunstancias políticas precisas de la actividad diplomática de Shlomo y de que Bayona de Inglaterra es más probable como lugar de composición de su *Epístola* o prosimétrico hebreo en 1388, poco antes de su conversión y de su intercambio epistolar con Lorqi. Lo que Lorqi estaba diciendo o insinuando, entonces, es que alguien como Shlomo/Pablo, quien tenía experiencia personal de Inglaterra, y había compuesto un texto sobre ella, sabía que la vecindad con gentes de otra religión era un accidente o contingente topográfico que no podía o debía afectar a cuestiones universales como ser Dios. La cuestión de los “horizontes” o la geografía del *imaginaire* comienza a tomar relieve. Dejando de lado las reinas peninsulares de origen inglés, recuérdese que ésta es más o menos la época del *Cancionero de Baena*, con su famosa inserción de una frase inglesa en el campo poético castellano [*Cancionero de Baena*, 226, V. 2: “En boses mas baxas le oy decir: ‘Salve, Regina! Salvadme, Seniora.’ E a las de vezes me parescie oyr: ‘Mod hed god hep, alunbradm’ agora.”].<sup>79</sup> Antes de Castro, Steinschneider había abordado, aunque en apariencia muy brevemente, la pregunta de horizontes intelectuales en el medioevo antes de elaborar su epigrama: “Für den Geist gibt es kein Ghetto”.<sup>80</sup> Claro que Castro, dentro de sus posibilidades, le había otorgado mas espacio y creatividad.

<sup>77</sup> ISRAEL ABRAHAMS, “Paul de Burgos in London,” *J.Q.R.* XII. (1900) 255 et seq.

<sup>78</sup> *Treaty Of Bayonne* Edited by John Palmer and Brian Powell, University of Exeter Press, Exeter Hispanic Texts, 1988.

<sup>79</sup> W. J. ENTWISTLE “Cancionero de Baena, 226, V. 2” *Hispanic Review*, Vol. 5, No. 1 (Jan., 1937), pp. 78-79.

<sup>80</sup> STEINSCHNEIDER, *op.cit.* Prólogo.

Evidentemente, el tema de España/Inglaterra puede ser de mayor alcance. Es en la familia de Pablo, en la obra de su hijo, que vuelve a aparecer el tema tocado tanto en A. la *Epístola de Purim*, como en B. la *Epístola de Lorqi* y también en C. la respuesta de Pablo. Hay varias interpretaciones del *Discurso* sobre la precedencia del rey católico (1434) de Alonso de Cartagena. Pero generalmente no se piensa en la posibilidad de que en sus círculos, en su misma familia ya se había meditado y escrito acerca del tema España/Inglaterra y tocado el mismo en textos hebreos como sugiere la evidencia.<sup>81</sup>

En efecto, en la *Epístola de Purim* hay una cierta imagen implícita de Inglaterra. Inglaterra es “el pozo” o “la prisión”. Inglaterra es el lugar donde no se pueden cumplir los preceptos o costumbres judías de Purim. Inglaterra es el lugar que inspira nostalgia de España y sus amigos. Es un lugar donde se está alerta. Aunque —como era de esperar de una composición en el género de escritos de Purim,— la ironía es evidente y la ligereza de tono también, éstas imágenes básicas de Inglaterra siguen en pie. En la *Epístola de Lorqi*, Inglaterra se entiende como confines o extremos de la tierra. También en la *Epístola de Lorqi* se presenta a Inglaterra como definida por la ausencia de judíos y musulmanes.

Todo esto nos lleva naturalmente a pensar en ciertos puntos del famoso *Discurso* de Basilea. Uno sería la noción de que Inglaterra es *un arrabal del mundo*.<sup>82</sup> Otro punto es el contraste entre la diversidad de

<sup>81</sup> Contrasta con la atención a las fuentes más explícitas, e.d. latinas, estudiadas por LUIS PARRA GARCÍA, “Propositio super altercatione praeminentiae sedium inter oratores regum castellae et angliae in Concilio Basilensi o los argumentos de Alfonso de Cartagena por la preeminencia de España” *Cuad. Filol. Clás. Estudios Latinos*. 22 (2002) 463-478

<sup>82</sup> Ya el erudito editor de Fernando de la Torre anotaba esta célebre frase: “La cuestión de la superioridad de una nación sobre otra, hoy relegada á las aldeas en que al amor de la lumbre todavía se pretenden para el lugar de nacimiento los aires más puros, el agua más saludable, mejor el trigo, superior el ganado, más inteligentes los naturales, la Virgen más milagrosa, solía tratarse con frecuencia en aquellos siglos, además de por los mesones del mundo y por colación, según dice La Torre, en ocasiones muy solemnes. Así Don Alonso de Cartagena en el Concilio de Basilea al defender contra los ingleses la primacía y superioridad de nuestra España alegaba con S. Isidoro y en son despectivo, que sus islas estaban en el arrabal del mundo ...” *Cancionero y obras en prosa de Fernando de la Torre* ed A. Paz y Melia, Dresden, 1907, p. xxii.

gentes en España e Inglaterra: “...una fermosa diferencia de tierras e de gentes; e esto es lo que se sigue en el dicho de Aristóteles, que dice: diversas entre sí en muchedunbre e grandesa e fermosura...». <sup>83</sup> El castellano argumenta a partir de la premisa de “habundanciam... vini». Posiblemente recuerde a una frase que parece, a primer vista, no menos convencional de Shlomo: [en Inglaterra] “no puedo acatar los mandamientos... que requieren vino...”

Otro es la reverencia a la monarquía, que se ha visto como parcialmente relacionada al ámbito vital, a “la vida”, a lo “no-textual” es decir a la gratitud judía por la defensa del rey. Pero puede tener raíces en la historia de las ideas y actitudes en los textos. No hace falta pasar revista aquí a todos ellos. Recordaré dos hechos. En las *taqqanot*, o estatutos redactados en aljama judeo-española, de las comunidades judías reunidas en Valladolid en 1432, cada vez que se menciona al rey se agrega a la palabra “rey” una formula hebrea de bendición. La voluntad del rey, según el texto de los estatutos, es una de las bases que legitiman, para los judíos, la fuerza jurídica de los mismos.<sup>84</sup> En otro orden de cosas, tenemos el texto del comentario bíblico de don Isaac Abravanel con su condena de la monarquía. Lo interesante es que su idea da pie a numerosos estudios en el s. xx. Y lo hace porque está en contra de la tradición de pensamiento en un corpus de escritos mas “normales” en el contexto de las comunidades hispano-judías, es decir textos que mantienen la actitud de reverencia a la monarquía. Es notable el hecho de que entre los “modernos”, Abravanel escoje precisamente al padre de Alonso, Pablo de Burgos, como representante de la corriente de exégetas bíblicos que ven en la Biblia la base de una actitud de acatamiento a la monarquía. No sólo eso, sino que lo cita explícitamente, por su nombre, en un texto de comentario sacro en hebreo, cosa poco común.

<sup>83</sup> FRANCISCO CASTILLA URBANO, “Patriotismo y legitimación monárquica en el pensamiento de Alonso de Cartagena: los escritos de Basilea” *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19 (2012), pp. 139-157, n. 59.

<sup>84</sup> E. GUTWIRTH, ‘Tendencies Toward Centralization in Fifteenth Century Castilian Jewish Communities’, *Te’uda* 4 (1986), pp. 231-246 (hebreo).

Otra aproximación al binomio lugar/pensamiento en épocas, culturas y lugares cercanos a Lorqi/Pablo se puede encontrar en un pasaje de Arragel:

...Pedro o Joan, quando sabe o magina en las cosas, sábelas una en pos de otra... Pedro, en tanto que magina en Sevilla, non puede maginar en Montpensler; o estando estudiando en el triángulo, non puede maginar nin estudiar en el quadrángulo...

El párrafo ya había llamado la atención por su idea y densidad.<sup>85</sup> Lo que interesa aquí es que para explicarle al noble soldado de Castilla, el Maestre de la Orden de Calatrava, un concepto acerca del saber divino u omniscencia, Arragel busca un ejemplo de la realidad cotidiana circundante. La función de los ejemplos en el discurso filosófico u teológico no es lo que interesa aquí, aunque parece ser un tema de actualidad y Arragel mismo cree en el poder de los ejemplos. Pero lo que se puede subrayar aquí es que la imaginación de Arragel —que se inventa un Pedro o Joan— no está limitada a Egipto. El lugar y el pensamiento son categorías unidas en este párrafo de Arragel. Aun más cercanas a las inquietudes de Lorqi o Pablo son las que implican que la religión es una función del lugar. En el prólogo general que Arragel divide en 15 capítulos encontramos que<sup>86</sup>:

Cap. Honze muestra de quantas guisas se inprensionan los omnes en lo que creen... los que ffe creen han la creydo por muchas maneras... i. rescebir... aquella que touieron los sus ancianos e progenitores... iii. segund en cambio de los a aquella clima vinientes... e sola esta diuision causo a los vnos moros llamar a los otros tartalos a los otros turcos e por consequencia han la fe segiund la inprension fixa desde la nineza e sson...como..los que siguen vando... en las comunes... patrias...

<sup>85</sup> A. CASTRO, “Respuesta a Leo Spitzer” *Nueva Revista de Filología Hispánica* Año 3, No. 2 (Apr.-Jun., 1949), pp. 149-158. MOSHE ARRAGEL, *Biblia*, ed. Paz y Melia, Madrid, 1922, I, 126 b1

<sup>86</sup> M. ARRAGEL, *Biblia*, “Prologo” fol. 8a.