

# LA MULA DEL PAPA Y LA VARA DE JUDÁ

TOMO CII · CUADERNO CCCXXVI · JULIO-DICIEMBRE DE 2022

RESUMEN: La *Vara de Judá*, atribuida a Salomón ibn Verga, publicada en Ámsterdam (1640, 1744), como su original hebreo, contiene pasajes tomados de la *Visión Deleytable de la Filosofía y las Artes Liberales, Metafísica y Filosofía Moral* del Bachiller de la Torre. El artículo se centra en estos «préstamos» y se pregunta si son meras traducciones. Ofrece un análisis de la manera en que estos se integran dentro de la lógica estilística e interna de la obra. De la confrontación de los textos se comprenden mejor determinados aspectos de la *Vara*, pero también de la historia de la lectura de la *Visión*. Se resaltan los cambios que resultan del trabajo de etopeya, el uso de *topoi*, el diálogo y los marcos.

*Palabras clave:* *Visión deleytable*; *Vara de Judá*; corte y aldea; salvaje; indumentaria y leyes suntuarias.

## THE POPE'S MULE AND *THE SCEPTER OF JUDAH*

ABSTRACT: *The Scepter of Judah* attributed to Solomon ibn Verga, published in Amsterdam (1640, 1744) –as in the Hebrew original– includes passages taken from the *Visión Deleytable de la Filosofía y las Artes Liberales, Metafísica y Filosofía Moral* by the bachiller Alfonso de la Torre. The article focuses on these borrowings and inquires whether they really are simple «translations» as believed. It analyzes the manner in which they are integrated into the internal stylistic logic of the *Scepter*. It hopes to arrive at a better comprehension of both works by this confrontation of the texts. It emphasizes the changes resulting from the work on *etopeia*, the use of dialogue, and framing devices.

*Keywords:* *Visión deleytable*; *Scepter of Judah*; town and country; *salvaje*; clothing and sumptuary laws.

...כפרד האפיפור...

Shevet Yehudah,

Adrianópolis, 1554, fol 13a

LA *Vara de Judá*, atribuida a Salomón ibn Verga, publicada en Amsterdam (1640, 1744)<sup>1</sup>, como su original hebreo, contiene pasajes tomados de la *Visión Delectable de la Filosofía y las Artes Liberales, Metafísica y Filosofía Moral* del Bachiller de la Torre. El presente artículo se centra en estos «préstamos» y se pregunta si son traducciones. Ofrece un análisis de la manera en que se integran dentro de la lógica estilística e interna de la obra. De la confrontación de los textos se puede llegar a una mejor comprensión de aspectos de la *Vara*, pero también de la historia de la lectura de la *Visión*. Se resaltan los cambios en la *Vara* que resultan del trabajo de etopeya, el uso de *topoi*, el diálogo y los marcos.

Entre los préstamos de la *Visión* en la *Vara / Shevet* nos detendremos en primer lugar en la expresión «La mula del papa», la cual está presente en varias lenguas romances. Pero antes de profundizar en el tema, convendría indagar acerca de sus resonancias y significados. Ya Alphonse Daudet<sup>2</sup> en 1869, queriendo inquirir su origen se dio por vencido. Le interesaba la frase en la cultura (popular) francesa donde *la mule du pape* hacía referencia a alguien que esperaba siete años antes de vengarse. En Rabelais, aparecía la mula del papa que solo bebe a sus horas<sup>3</sup>. En italiano, se refiere también al calzado del pontí-

<sup>1</sup> Las referencias son a esta edición.

<sup>2</sup> Alphonse Daudet, *Cartas de mi molino*, tr. F. Cabanas, Madrid, Verbum, 2019, pág. 15: «La mula del Papa [...] Entre los innumerables dichos graciosos, proverbios o adagios con que adornan sus discursos nuestros campesinos de Provenza, no conozco ninguno más pintoresco ni extraño que éste [...] como la mula del Papa que Montaigne había besado durante su viaje a Italia [...]».

<sup>3</sup> Ver el capítulo quinto de *Gargantua*: «Ventre Saint Quenet! parlons de boire! Je ne bois que à mes heures, comme la mule du pape [...] ». Carl Friesland, «Zwei Französische Sprichwörter», *Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur*, XVIII, 1896, págs. 238-241. Martí Domínguez «Disentangling metaphoric communication: The origin, evolution and extinction of metaphors», *Performing Metaphoric Creativity across Modes and Contexts*, ed. Laura Hidalgo-Downing, Blanca Kraljevic Mujic, Amsterdam, Benjamins, 2020, págs. 175-196. Una miniatura en un MS de Dijon de mediados del s. xv describe la fundación de un hospital (Sainte-Marie in Saxia, siglo XII) en Roma en el lugar donde la mula del papa se

fique que se besaba por devoción. La ambigüedad de esa mula sugiere algunos comentarios<sup>4</sup>. La segunda parte de la expresión, «el papa», es solo una de las posibilidades y puede sustituirse por el arzobispo, el arcediano, el arcipreste o incluso «el portugués». La mula [*pirdah*] del rey David<sup>5</sup> se menciona ya en el s. XIII en la *General Estoria*<sup>6</sup>, donde sirve para polemizar con el sentido literal del Antiguo Testamento y sus prohibiciones<sup>7</sup>. «La mula del arcipreste» en el *Libro de buen amor* –se ha argumentado<sup>8</sup>– procede de los campos semánticos de la demonología y el erotismo. En la *Repetición de amores* de Luis de Lucena, en cambio, expresa misoginia, refiriéndose a la obesidad: «Pues los almuerzos que ellas entre sí hazen, yos asseguro, que con pocos dellos me tornasse yo más gordo que la mula del arcipreste, mi vezino»<sup>9</sup>. En este sentido surge en la *Crónica* de Don Francesillo de Zuñiga, ca. 1527, quien se refiere al marido de «la alta y redonda reina Germana [...]»<sup>10</sup>: «[...] Parencia este duque mula

había arrodillado. V. Christiane Raynaud, «Le Pape, le Duc et l'hôpital du Saint-Esprit de Dijon», *Médiévales*, xxii-xxiii, 1992, págs. 71-90. En la iluminación del MS la mula aparece ricamente adornada. Un estudio del ritual papal medieval afirma: «Le pape est assis sur un animal richement harnaché, peu importe que cela soit un cheval ou une mule, l'essentiel est qu'il soit de couleur blanche et recouvert d'une couverture rouge sauf à l'encolure: il constitue ainsi un insigne impérial antique et traditionnel». Pascal Montaubin, «Pater urbis et orbis. Les cortèges pontificaux dans la Rome médiévale (viii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècles)», *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, lxi, 2009, págs. 9-47 (pág. 27).

<sup>4</sup> Se atribuye a Rabelais la anécdota según la cual, al ver a Du Bellay besar los pies de Clemente VII dijo: «Si mon maître, qui est un grand seigneur, baise les pieds du Saint-Père le pape, que faudra-t-il donc que je lui baise, moi qui ne suis qu'un petit personnage?». François Rabelais, *Oeuvres*, Paris, Charpentier, 1840, pág. xxvi.

<sup>5</sup> I Reg. 1:33

<sup>6</sup> *General Estoria. Primera parte*, ed. Pedro Sánchez Prieto-Borja, Alcalá de Henares, 2002.

<sup>7</sup> Lev. xix.

<sup>8</sup> José Manuel Hidalgo, «La montura aciaga del arcipreste Juan Ruiz», *Hispanic Review*, lxxvii, n.º 3, 2009, págs. 289-309.

<sup>9</sup> Luis de Lucena, *Repetición de Amores*, ed. Jacob Ornstein, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1954. Luis Ramírez de Lucena *Repetición de amores / estudios y comentarios de Govert Westerveld*, Blanca (Murcia), 2013, págs. 54.

<sup>10</sup> Francesillo de Zúñiga, *Crónica*, Madrid, M. Rivadeneyra, 1871 (Biblioteca de autores españoles, tomo 36), cap. 61, pág. 44. *Crónica burlesca del emperador Carlos V*, ed. Diana Pamp de Avalue-Arce, Barcelona, Crítica, 1981, págs. 208, 234. En el mes de junio de 1526, don Hernando de Aragón, duque de Calabria, se casó.

del arzobispo don Diego Deza ó mesonero en la venta de Darazutan, y la Reina parecía á la isla de los Azores».<sup>11</sup> Todavía en la *Dorotea* (1632) aflora satíricamente, también en este sentido, cuando el personaje femenino de Gerarda asevera que «La mula buena, como la viuda: gorda y andariega»<sup>12</sup>. Sin embargo, no siempre es misógina. En *La mal casada* de Lope, dice Hernando: «Que madre tan reuerenda, no trae mejor gualdrapa la mula del Papa»<sup>13</sup>. Resumiendo, diríamos que la frase no tiene significado fijo pero tiende, en muchos casos, a significar opulencia. Esta se manifiesta en el comer y vestir.

La «mula del papa» interesa aquí ante todo porque es un elemento importante en el proceso de identificación de las fuentes de la *Vara de Judá*, texto cuyo original en hebreo se describe frecuentemente como una crónica atribuida a Salomón ibn Verga, publicada a mediados del s. XVI. En el pasado, la crítica ha oscilado entre dos extremos: unos la definen como colectánea de cuentos del folklore; otros la consideraban como la primera obra moderna de historia judía. Últimamente, se la ha encuadrado en la categoría de «literatura de exilio»<sup>14</sup>. Este es el original cuya interesante versión (¿barroca?) en español se publica en Amsterdam en 1640 y en 1744. Por su entidad lingüística y literaria, la traducción merece compararse con lo que se ha denominado literatura castellana de judaizantes del Siglo de Oro<sup>15</sup>. De sus fuentes, la que interesa aquí particularmente es la *Visión deleytable*, del Bachiller Alfonso de la Torre (1430-1460).

Escribiendo a instancias de Juan de Beamonte para la edificación del joven Carlos de Viana (1421-1461), heredero al trono navarro, el bachiller Alfonso de la Torre crea su *Visión deleytable*<sup>16</sup> como una alegoría plasmada en una *Visión* en la que la instrucción de un joven se representa como el

<sup>11</sup> Posiblemente se refiere a la reputación del inquisidor Deza como muy rico después de las espoliaciones de los conversos.

<sup>12</sup> Lope De Vega, *La Dorotea*, edición, estudio y notas de Donald Mcgrady, Madrid, 2011, pág. 19.

<sup>13</sup> Lope De Vega, *La mal casada*, Madrid, 1621, pág. 3.

<sup>14</sup> Eleazar Gutwirth, «The expulsion from Spain and Jewish historiography», *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London, 1988, ed. A. Rapoport Albert, págs. 141-161.

<sup>15</sup> *Los Judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de oro*, ed. Fernando Díaz Esteban, Madrid, Letrúmero, 1994.

<sup>16</sup> Alfonso de la Torre, *Visión deleytable*, ed. Jorge García López, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991. Para la fecha v. Jorge García López, «La edición crítica de Visión deleytable».

ascenso a una montaña formidable por un niño llamado Entendimiento. En el camino, se ensayan el propósito y los contenidos de las siete artes liberales del plan de estudios medieval, así como los principios básicos de la filosofía y teología natural y moral.

Desde mediados del s. XIX, cuando comienza el estudio contemporáneo de la *Vara de judá / Shevet*, y hasta 1934, no se percatan los estudiosos de la presencia de la *Visión* en la *Vara*. El dato es bastante curioso por varias razones. Entre los estudiosos de la *Vara* o sus secciones, había quienes provenían de la filología románica, tales como Gaston Paris o Hugo Schuchardt. En los años 20, se habían publicado las *Untersuchungen* de Fritz Baer<sup>17</sup>. Ni siquiera Baer, en los años 20, apercibía la *Visión* en la *Vara*, pese a que todo el libro está dedicado –como su título indica– a la cuestión de las fuentes o, por lo menos, de los precedentes de la *Vara*. En 1934, Baer<sup>18</sup> descubría y presentaba dos fuentes desconocidas hasta entonces: Antonio de Guevara y el Bachiller de la Torre. Se ha argumentado que Guevara es el modelo de gran parte del libro<sup>19</sup>.

La cuestión de la *Visión* es algo más compleja. En contraste con Guevara, a quien no se menciona en el texto de la *Vara / Shevet*, a de la Torre sí se lo menciona en el *Shevet / Vara*. Es posible que la versión de su nombre –en el texto hebreo editado por Wiener en Hanover (1855) y en su traducción al alemán<sup>20</sup>–, es decir «Melchor de la Torre», no haya contribuido a su identificación con el autor de la *Visión deleytable*. De hecho, la edición española de Amsterdam de 1744 también se refiere a «Melchor de la Torre»<sup>21</sup>.

table: constitución del texto e historia de la tradición», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, LIII (III), 2018, págs. 587-598. Si se acepta la noción de que la *Visión* se hace eco del documento de 1438, como se argumenta aquí, tendremos un dato más para fechar el libro.

<sup>17</sup> *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1923; Eleazar Gutwirth, «The Three Rings: Shevet Yehuda-Lessing / Graetz-Fritz Ishaq Baer», en Mercedes García-Arenal and Stefania Pastore, eds., *From Doubt to Unbelief: Forms of Scepticism in the Iberian World*, Cambridge, Legenda, 2020, págs. 46-64.

<sup>18</sup> Baer, «He`arot hadashot le-Sefer Shevet Yehuda», *Tarbiz*, VI, 1934 / 5, págs 152-179 (Hebreo).

<sup>19</sup> Eleazar Gutwirth, «The expulsión...», págs. 141-161.

<sup>20</sup> Shelomoh ben Yerga, *Shevet Yehudah*, ed. M. Wiener, Hanover, Karl Rimpler, 1855.

<sup>21</sup> *Vara*, págs. 262. Evidentemente se trata de un error de copista / impresor y algunas de las letras podrían confundirse por otras.

En la edición hebrea de Adrianópolis (1554), en cambio, aparece claramente el nombre «Bachiller de la Torre» en caracteres hebreos. En su artículo, Baer subrayaba el elemento bibliográfico y veía el valor de su gran descubrimiento en el dato sobre la fuente –*Visión delectable*–, que había sido traducida al hebreo en el *Shevet / Vara*. En 1960, Schirman volvía a recalcar el carácter de traducción de los textos descubiertos por Baer, insertándolos en un amplio corpus misceláneo de «Translations of belles-lettres in the Spanish Period» y quitándoles individualidad<sup>22</sup>. No se preguntan por qué se eligen ciertos párrafos y no otros y no ven ninguna conexión entre los dos préstamos textuales. Es como si hubieran sido elegidos al azar.

El propósito de las siguientes líneas es todo lo contrario. Los fragmentos de la *Visión* en la *Vara* no son meros equivalentes. Hay un proceso de transformación que los hace diferentes. Se trata de un fenómeno de metamorfosis y creación inspirado por la *Visión*, pero no de una simple traducción. Los pasajes tomados de la *Visión* en la *Vara* son dos. Uno trata la Providencia y el otro el atuendo. No se ha inquirido hasta la fecha sobre una posible relación entre los dos.

En la *Vara*, el párrafo sobre la Providencia no se inserta en una visión a vuelo de pájaro sobre toda la filosofía natural. Es cierto que desde los descubrimientos de Wickersham Crawford en 1913 –acerca del *Anticlaudianus* de Alain de Lille y la *Guía* de Maimónides como fuentes del pensamiento del Bachiller<sup>23</sup>– gran parte de los comentarios se dedican a los tradicionales

<sup>22</sup> Jefim Schirman, «Translations of Belles-Lettres in the Spanish Period» (Hebreo), *Molad*, XVIII, 1960, págs. 105-09.

<sup>23</sup> J. P. Wickersham Crawford, «The Seven Liberal Arts in the *Visión Delectable* of Alfonso de la Torre», *Romanic Review*, IV, 1913a, págs. 58-75; *idem*, «The *Visión Delectable* of Alfonso de la Torre and Maimonides's *Guide of the Perplexed*», *Proceedings of the Modern Languages Association*, XXVIII, 1913b, págs. 188-212. V. también GÖRGE K. HASSELHOFF, «Maimonides in the Latin Middle Ages: An Introductory Survey», *Jewish Studies Quarterly*, IX, n.º 1, 2002, págs. 1-20; JACOB I. DIENSTAG, «Christian Translators of Maimonides' *Mish. Torah into Latin: A Bio-Bibliographical Survey*», in Saul Lieberman and Arthur Hyman, eds., *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, I, Jerusalem, American Academy for Jewish Studies; *idem*, «Maimonides *Guide for the Perplexed* A Bibliography of Editions and Translations» in *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, ed. Robert Dan, Leiden, Brill Archive, 1988, págs. 95-128.

temas de la *Religionsphilosophie*, tan caros al s. XIX<sup>24</sup>. Pero en la *Visión* se observan algunos otros temas también.

En la *Vara*, la estructura es diferente. Los mensajes son menos unívocos, claros y tajantes. Prima el diálogo<sup>25</sup>. No se trata de cristiandad contra judaísmo. En la *Vara* no todos los cristianos son iguales. El rey difiere del escolástico / eclesiástico. Entre los personajes judíos hay una clara diferenciación entre, por ejemplo, el sastre o los que juegan en el campo y los nombres de vástagos de familias prominentes (Ibn Shoshan, Abravanel, Nasi, etc.), que se presentan como enviados ante el rey en la corte. En los diálogos entre el rey y el escolástico / eclesiástico («Tomás» o «Nicolau»), los personajes se diferencian y no solo por clase y función. Hay un trabajo de etopeya. Se les dota de carácter y personalidad. Existe una clara tensión entre los dos cristianos.

Además del diálogo hay otro elemento formal en el episodio inspirado por el Bachiller en la *Vara*, el marco:

En el año 2. del Rey don Enrique truxeron delante del un salvaje, cuya forma era; el cabello de su cabeça que llegava asta las rodillas y su barba asta el vientre, y sus pestañas como un palmo, y en su vida no comio sino yervas y después dellas se acostumbro al pan, y a hablar cosas que se entendian;

Pergunto el Rey, como se llamava, respondió: Don Enrique de Mendoza, y en la meza de tu padre estuue, y porque le aconseje que desterrasse los ludios me desterro [...]<sup>26</sup>

El marco aquí tendría poca significancia para lectores no-hispanos del *Shevet*. De ahí la poca o nula atención al tema de los Mendoza en la abundante bibliografía sobre el *Shevet*. La creación de marcos literarios —tan familiar para los lectores de las *Mil y una noches*, el *Decameron* o los *Cuentos de*

<sup>24</sup> Michael Zank, *Jüdische Religionsphilosophie als Apologie des Mosaismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016. Luis Manuel Girón Negrón, «Astrología, Cábala y Magia en la Visión Delectable de Alfonso de la Torre: Trasfondo hispano-judío», *MEAH*, xxxviii, 1999, págs. 133-162. *Idem*, *Alfonso de la Torre's Visión Delectable: Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*, Leiden, Brill, 2001.

<sup>25</sup> Acerca del diálogo en la *Vara* / *Shevet* ver E. Gutwirth, «The Expulsion...» donde se argumenta que se trata de diálogo renacentista.

<sup>26</sup> *Vara*, 262.

*Canterbury*, por ejemplo— existía en el medioevo y se ha estudiado en la literatura hispano-hebrea que nutría al *Shevet*<sup>27</sup>. Pero el nombre Mendoza tendría mucha resonancia para judíos, conversos o cristianos peninsulares después del siglo xiv. También resonante sería la categoría de «salvaje» —como lo expresa el texto original hebreo, que cambia de código al *romance* para denotarla y subrayarla—. La alusión en la *Vara*, se ha argumentado<sup>28</sup>, se refiere a un *topos* de la literatura medieval. Diego de San Pedro, en su *Cárcel de amor* (1492?), describe al salvaje: «cubierto todo de cabello a manera de salvaje». En el s. xvi se mezcla un poco con Endriago, el personaje del *Amadís* conocido por su pelo largo: «tenía el rostro y el cuerpo cubierto de pelo [...] un cuerpo velloso»<sup>29</sup>. En el imperio otomano —del cual Adrianópolis formaba parte— del s. xvi, se conocía en hebreo el primer libro del *Amadís*<sup>30</sup>.

El marco alude a algunos de los grandes *topoi* de la literatura medieval y renacentista. Ante todo, como se ha visto, «el salvaje». Además, está el debate entre «corte y aldea» o ciudad y campo. Recuérdese la rúbrica a esta

<sup>27</sup> Para el marco en otras épocas, ver p. ej. J. Dishon, *The Book of Delights*, Jerusalem, 1985; Yosef Yahalom, «Tafqido shel sippur ha-misgeret be-`ibudim `ivriim shel maqamot», en ed. T. Rozen et al., *Sefer Lewin*, Tel Aviv, 1994, págs. 135-154; Naoya Katsumata, «The Style of the Maqama: Arabic, Persian, Hebrew, Syriac», *Arabic and Middle Eastern Literatures* v.ii, 2002, págs. 117-137; David Wacks, *Framing Iberia: Maqāmāt and Frametale Narratives in Medieval Spain*, Leiden, Brill, 2007.

<sup>28</sup> E. Gutwirth, «The Expulsion...».

<sup>29</sup> Para el transfondo cristiano v. Santiago López-Ríos, *Salvajes y razas monstruosas en la literatura castellana medieval*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999. En su capítulo 7, e.g., se estudian las descripciones de pueblos peludos. Alan Deyermond, «El hombre salvaje en la novela sentimental», *Filología*, x, 1964, págs. 97-111; Diana Olivares Martínez, «El salvaje en la baja edad media», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, v, n.º 10, 2013, págs. 41-55; Felipe Pereda, «La morada del salvaje. La fachada selvática del colegio de San Gregorio y sus contextos», en Begoña Ruiz Alonso, ed., *Los últimos arquitectos del gótico*, Madrid, Eleccé, 2010, págs. 149-217; José María de Azcárate, «El tema iconográfico del salvaje», *Archivo Español de Arte*, t. XXI, n.º 81, 1948, págs. 81-99.

<sup>30</sup> Zvi Malachi, *The Loving Knight: The Romance Amadís de Gaula and Its Hebrew Adaptation (Turkey, c. 1541)*, Lod, 1982 (Hebreo). Assaf Ashkenazi, «Hacia una nueva lectura del Amadís de Gaula en hebreo» en *Lo converso. Orden imaginario y realidad en la cultura española (siglos XIV-XVII)*, Ruth Fine, Michèle Guillemont y Juan Diego Vila (eds.), Madrid-Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, 2013, págs. 167-186.

sección del *Shevet* donde se denomina al salvaje *ish sadeh*, o sea, campesino. El campo se representa aquí –aparte de soledad o falta de lenguaje / comunicación– por medio de la alimentación. La corte se representa por su concupiscencia y artificialidad. Las yerbas son evidentemente una sinécdoque. En la edición de Adrianópolis<sup>31</sup>, al llegar a la corte, el salvaje no habla durante seis días, pero en el séptimo hay un cambio: come pan, es decir algo elaborado, en contraste con las yerbas y la falta del habla. Este juego aparentemente numérico –6 / 7– es una alusión al relato de la Creación del mundo en el Génesis, donde después de seis días llega el cambio en el séptimo. No se puede negar un cierto toque de humor en la comparación de los hábitos alimenticios de un *salvaje* con la Creación del mundo. La cuestión es más resonante aún si recordamos que al salvaje se le hace decir que compuso un libro sobre la Creación. La caracterización por medio de los alimentos hace pensar –especialmente en el caso de un Mendoza, aunque ficticio– en los versos de otro Mendoza, esta vez real. Hacia fines del s. XIV, un Mendoza (en Guadalajara, Pedro González de Mendoza (1340-1385), abuelo del marqués de Santillana<sup>32</sup>) había compuesto su *Decir* de cuatro estrofas «A mí sería grave cosa» acerca de la ciudad y el campo, los judíos y los cristianos. El campo estaba representado por lo no elaborado: «los prados con flores, en mayo la fuente fría, vergeles con ruisseños, [...] la sierra, do ay ayre y truchas finas [...]». La ciudad, en cambio, transformaba sus alimentos, cocinando, usando especias, creando aromas<sup>33</sup>. A cierto nivel, se podría decir que existe un trasfondo histórico al episodio del encuentro entre un Mendoza y el rey. La *Vara*

<sup>31</sup> *Shevet*, fol. 52b, en contraste con la traducción al español de Amsterdam.

<sup>32</sup> Ana Belén Sánchez Prieto, *La casa de Mendoza. Hasta el tercer Duque del Infantado (1350-1531). El ejercicio y alcance del poder señorial en la Castilla bajomedieval*, Madrid, Palafox & Pezuela, 2001.

<sup>33</sup> El poema se ha analizado en Eleazar Gutwirth, «La ciudad y el diálogo: acerca de Pero Ferruz y los rabíes de Alcalá», en *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*, Yolanda Moreno Koch, Ricardo Izquierdo Benito eds., Cuenca, 2005; *idem* «Dialogue and the City, circa 1400: Pero Ferruz and the Rabbis of Alcalá», *Jewish History*, XXI, n.º 1, 2007, págs. 43-67. Andrea Zinato, «Leyendo [ID2796] «A mí sería grave cosa» de Pedro González de Mendoza: el mono-debate del caballero», en Mercedes Brea, Esther Corral Díaz, Miguel A. Pousada Cruz (eds.) *Parodia y debate metaliterarios en la Edad Media*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2013, págs. 349-366.

identifica al rey como Enrique; y el momento, como su segundo año: «En el año dos del Rey don Enrique»<sup>34</sup>. Esta asociación de los Mendoza con un rey Enrique sí es realista, puesto que el linaje de los Mendoza comienza su gran ascenso gracias a las mercedes enriqueñas de las que fueron objeto después de apoyar a don Enrique en su sublevación contra el rey Pedro, su hermano. Es ocioso agregar que en época del rey Enrique II no se podría haber citado al Bachiller de la Torre y su *Visión*. Tampoco cuadra con la tradicional imagen del salvaje el atribuirle la autoría de un libro sobre la Creación o convertirlo en comensal del monarca.

Como en tantos otros casos en la *Vara*, hay un elemento de ambigüedad. El lector duda si está frente a una mimesis de personajes cristianos de ambiente cortesano o una versión literaria siguiendo tradiciones de crítica moral o social interna. En efecto, el *topos* de «ciudad y campo» está bastante bien representado en los textos hebreos medievales donde se ha estudiado<sup>35</sup>. Algo parecido podría decirse acerca de ese motivo de la literatura medieval —el hombre veloso u peludo— cuyo lejano antecesor sería Esau, el *sa'ir* del texto masorético traducido en la Vulgata como *homo pilosus*<sup>36</sup>.

Como en el poema de Mendoza, en la *Vara* también, la relación entre campo y ciudad, aldea y corte es de oposición, debate. El salvaje rústico menosprecia la vida de corte:

Dixo el Rey: queda conmigo y honrarte he

Respondio: si me dieres esta casa llena de plata no quedare; donde assiste el deseo de buscar comidas, con que se cansa la naturaleza, si no en la meza de los Reyes ? y donde se buscan trajes en los fines de la tierra, y cueros de animales, sino entre vosotros ? donde el deseo de mugeres y criadas vestidos de brocados, que andan delante de vos y el Satan haze lo

<sup>34</sup> La formula «en el año [...] del reinado de [...] » en el *Shevet / Vara* proviene de la Biblia, donde se hallan numerosos precedentes, como p. ej. I Reg. 6:1: «[...] en el cuarto año del reinado de Salomón sobre Israel [...]».

<sup>35</sup> E. Gutwirth, «Town and Country in Medieval Spain», *Hispania Judaica Bulletin*, x, 2014, págs. 109-126.

<sup>36</sup> Eleazar Gutwirth, «The Most marueilous historie of the Iewes: Historiography and the Marvelous», en *In and Of the Mediterranean. Medieval and Early Modern Iberian Studies*, ed. M. Hamilton, 2015, págs. 157-182. V. Gen. 27:11.

mismo? y donde estan los señores, que cantan no alabanças de Dios, sino de la tetas de las mugeres, para cantar amores? para que buscan lo que es conveniente al cavallo y al asno y para el hombre es muy feo?

Dixo el Rey; en los libros de los ludios está escrito, que lo que conviene al Rey son las delicias, especies, vinos, harinas, edificios, huertas, jardines, bordados, señores, fiervos, dançantes, cantores, centinelas, atalayas, instrumentos de guerra, cavallos, plata y oro.

Dixo: por efo murieron aquellos Reyes en breves años, y assi te acontecera a ti, sino hizieres lo contrario.<sup>37</sup>

Como en el *Decir* de Mendoza, también en la *Vara* los judíos se identifican, en cierto modo. con la ciudad / corte y los cristianos con el campo. El marco campestre puede ser de relevancia también para la lectura del contenido de la alusión a la obra del Bachiller en la *Vara*. En efecto, la primera reacción del lector es que está frente a una vetusta cuestión teológica / escolástica acerca de la Providencia. En la práctica, el contenido ofrece una escena de naturaleza campestre en prosa romance. En la *Vara* se lee:

[...] dio Dios uñas y colmillos à los animales, porque tienen necesidad de carne, y a las aves del agua pies quadrados para nadar y boca larga para alcanzar los guzanos y a las aves de la tierra pies largos para que puedan pastar el lodo y dio al ave cola larga para que le ayude a bolar y es como timon al navio; y piedad en las hembras, màs que en los machos, para criar los hijos, y hazerles que no lloren, solo la osa y el leon que no tienen piedad y el gato montes [...]<sup>38</sup>

La versión de la *Vara*, aunque generalmente descrita como traducción de la *Visión*, no es exactamente idéntica a la versión de la *Visión* donde se lee:

[...] e vido que la natura havia proveido a tanta diversidad de animales a cada uno segunt avia de buscar la vida, ca a las avez pluviales que han de andar

<sup>37</sup> *La vara de Juda*. En Amsterdam: Por Mosseh d'Abraham Pretto Henriq, en la officina de Jan de Wolf, A. 5504, que corresponde a 1744, págs. 263-4. No he manipulado / modernizado la ortografía del original.

<sup>38</sup> *Vara*, págs. 262-263.

en el agua dio poca pluma en las colas porque no les estorvase en nadar e dioles los pies cerrados para que nadasen e dioles las cervices luengas para que saquen el viento de yuso del agua. e a las que biven en la ribera del agua dioles piernas lenguas para que pisen los lodos e a las aves de rapiña que son más animosas por cabeza de la sequedad e calentura dioles uñas muy fuertes con que traven e pico muy rezio con que fieran alas muy grandes con que buelen y cola grande con que lazos tengan en el aire e les es como governaculo a la nave [...]<sup>39</sup>

Ante todo, a nivel textual, se notan varias discrepancias de la *Visión* en la *Vara*. La *Visión* dice «pies cerrados» y la *Vara* «pies cuadrados». La *Vara* comienza con las uñas; la *Visión*, con la poca pluma. En la *Visión* leemos «cervices luengas para que saquen el viento»; en la *Vara* aparece «boca larga para alcanzar a los gusanos». Estos son solo unos mínimos ejemplos de un fenómeno más extenso que no apoya la noción de que estamos frente a una simple traducción.

La rica y extensa gama de posibilidades para préstamos de la *Visión* se rechaza en la *Vara* a favor de este texto. Se puede explicar esta decisión selectiva por lo atractivo de la innegable calidad lírica de este ejemplo de la prosa romance del Bachiller. Su congruencia con un marco donde se menciona la oposición corte-campo reside en la atención a la naturaleza: aparte del navío no hay aquí elementos artificiales, elaborados. En resumen, la *Vara* agrega diálogo y un marco que transforman el pasaje de la *Visión*.

El segundo préstamo —la mula del papa— está tomado de una sección de la *Visión* intitulada «Capítulo decimo quarto: como vido el entendimiento las cosas y regimentos de la vida Política por orden». Recomienda en ese capítulo, entre otras cosas, que los hijos de los nobles estudien las artes liberales, mientras que los hijos de los pobres deben estudiar las artes mecánicas. El libro es claramente didáctico. Está dedicado a la educación de un príncipe, don Carlos de Viana, es decir de un futuro gobernante. La noción de que las artes mecánicas corresponden a los sectores más bajos de la sociedad, mientras que la aristocracia debe aprender las artes liberales, por ejemplo, es un predicado de tipo socio-político, una enseñanza relevante para el goberna-

<sup>39</sup> *Visión*, I, Jorge García López, ed., Salamanca, 1991, pág. 242.

dor. Tampoco Juan de Beamonte es conocido por un talante especialmente intelectual o religioso. Su trayectoria, a pesar de ser prior, parece dirigida hacia lo político y militar. Es él quien idea el proyecto pedagógico y elige al bachiller Alonso de la Torre para ejecutarlo. Algo parecido ocurre con la cuestión de la relación y comunicación entre los sexos. En la *Visión*, se trata de una enseñanza, de maestro a discípulo, un discurso monológico que no admite discusión. Es allí donde nos topamos con «la mula»:

E vido como la republica de Tebas se había perdido porque las mujeres llevaban la purpura e otros paños preciosos *rastrando por el suelo*. E vido que grant ynconvniente era la muger parescer mula de arçebispo e el omne parescer asno de carbonero<sup>40</sup>.

El texto confunde o amalgama dos temas. Uno es la historia antigua de Tebas<sup>41</sup> y el otro es su fama en el mundo textil<sup>42</sup>. El interés medieval por la temática de Tebas está bien documentado en la pervivencia medieval de autores antiguos (p. ej. Estacio) y patrísticos. Pero lo relevante para entender el texto bajomedieval de la *Visión* es el foco creativo en Tebas y su destrucción en autores bajomedievales como Boccaccio (*Thesaida*) o su émulo Chaucer (*Knight's Tale*) o Lydgate. En las letras hispanas encontramos el interés en Tebas –y sus repetidas menciones– en, por ejemplo, la Cuarta parte de la *General Estoria* Alfonsí.

El aspecto textil puede explicarse por la fama de la seda bizantina procedente de Tebas. El crecimiento de este comercio en Tebas continuó hasta tal punto que a mediados del siglo XII, la ciudad se había convertido en el mayor productor de sedas en todo el imperio bizantino, superando incluso a Constantinopla. Las mujeres de Tebas eran famosas por sus habilidades para tejer. La seda tebana fue apreciada por encima de todas las demás durante

<sup>40</sup> *Visión*, pág. 324. En el *Shevet* ed. Adrianópolis aparece *pered ha-afifior* es decir la mula del papa.

<sup>41</sup> Dominique Battles, *The Medieval Tradition of Thebes: History and Narrative in the Roman de Thebes, Boccaccio, Chaucer, and Lydgate*, Nueva York y Londres, Routledge, 2004.

<sup>42</sup> Jacoby, David. «Silk Economics and Cross-Cultural Artistic Interaction: Byzantium, the Muslim World, and the Christian West», *Dumbarton Oaks Papers*, LVIII, 2004, págs. 197-240.

este período, tanto por su calidad como por su excelente reputación. Pero lo contemporáneo / histórico de esta enseñanza radica en el probable eco de las Cortes de Madrigal de 1438, donde se prohibía a las mujeres de pecheros, campesinos, moras, judías y mancebas el *arrastrar faldas*<sup>43</sup>. La *Visión* silencia lo actual y lo proyecta hacia un pasado indefinido y unas tierras lejanas.

A primera vista el *Shevet / Vara* simplemente traduce la *Visión*: «[...] siendo assi dixo el rey vosotros andareis como el asno de un carbonero y vuestras mugeres como la mula del papa y no es Iusto»<sup>44</sup>. Una vez más, el diálogo y el marco son los instrumentos de transformación y creación. Lo que encontramos en el *Shevet / Vara* es algo muy diferente a la *Visión*. Para entender esto hay que recordar la estructura del capítulo 8 del *Shevet / Vara*. Ante todo se desecha lo relativo a Tebas. Aquí hay dos mecanismos narrativos que enmarcan la cita. El primero es un caso de calumnia ritual<sup>45</sup>, que tiene varios paralelos en el *Shevet / Vara* pero que no es enteramente relevante aquí. Dentro de ese marco hay otro marco más que consiste en una serie de preguntas o acusaciones en forma de un diálogo entre «el gran rey Alfonso» y los representantes judíos ante la corte real. Las preguntas van desde el tema de la esgrima o la música hasta el préstamo a interés. La ambigüedad que se notó *supra* entre un intento de mimesis<sup>46</sup> y una crítica interna esta presente aquí también:

<sup>43</sup> M. Martínez, «Indumentaria y sociedad medievales (ss. XII-XV)», *En La España Medieval*, xxvi, 2003, págs. 35-59 (pág. 54).

<sup>44</sup> *Vara*, pág. 57.

<sup>45</sup> Una publicación reciente sobre el tema es Magda Teter, *Blood Libel: On the Trail of an Antisemitic Myth*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2020.

<sup>46</sup> La noción básica —de que en la corte real hay interés por discutir el tópico de la vestimenta— no es peregrina. Aparte de la legislación de las Cortes de Castilla, está el *Tratado* de Hernando de Talavera, confesor de la reina, sobre el vestir, redactado en 1477 y editado en 1496. Aún más cercana es su noción de la congruencia del comer y el vestir y la fuerte separación de hombres y mujeres que encontramos en el *Tratado* y en la *Vara*, especialmente en la crítica de la corte por el «salvaje». Ver la edición crítica y comentarios de Teresa de Castro, «El Tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera», *Espacio, tiempo y forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, serie III, Historia medieval, XIV, 2001, págs. 11-92.

[...] naturalmente se allan malos y buenos, y sobre nosotros cahe la culpa, por ventura entre los xpianos no ay quien robe? aviendo tantos de animos y grados tan nobles. Todavía vemos cada día que ahorcan por robos, más el caso es, que el dominio cubre cosas, como el soliman cubre las manchas de la cara de la muger, y el cautiverio es lo contrario, que descubre la mancha, aunque sea tan pequeña, como un grano de mostaza en la cantidad del globo del Sol. Y sobre el vestir de seda, desde que fue pregonado, no se alló hombre, que quebrase lo que se avia ordenado, y nos otros somos mensageros de tus siervos y los más ricos dellos, y no era razon venir a Palacio, sino con vestidos de precio y los que trahemos, son negros y de poco valor. Dixo entonces uno de los que estavan presentes; las mugeres visten seda, bordados, y joyas de oro. Respondieron los mensageros: El pregon no refirio, sino que ningun Iudio vistiese seda y no habló en muger, y pensamos que era costumbre de los Reynos el dar licencia y honra a las mugeres. Siendo asi, dixo el Rey, vosotros andareis como el asno de un carbonero y vuestras mugeres como la mula del Papa, y no es Iusto<sup>47</sup>.

A grandes rasgos, el contexto histórico reside en la preocupación europea bajomedieval por el tópico suntuario<sup>48</sup>. Los ejemplos más conocidos quizás son los casos de Inglaterra e Italia. No faltan en Castilla las leyes suntuarias: unas décadas después del IV Concilio Laterano, aparecen en las Cortes de Valladolid (1258). Teófilo Ruiz, quien las ve como antecedente de la expulsión, entiende que en ellas se prohibía a los judíos el vestir blanco u ornamentos de oro. Se les mandaba vestir de negro o de colores oscuros a menos de obtener una exención personal del rey<sup>49</sup>. El foco de la *Vara* en el color negro, a primera vista, parecería reflejar la realidad de las leyes suntuarias en la Europa cristiana. El tratamiento del tópico reflejaría la historia y sería un ejemplo del carácter de crónica o historia de la *Vara*.

<sup>47</sup> *Vara*, pág. 57.

<sup>48</sup> F. E. Baldwin, *Sumptuary Legislation and Personal Regulation in England*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1926. T. Healey, *History of Costume*, London, Macdonald, 1977. E. B. Hurlock, «Sumptuary Law», en M. E. Roach y J. B. Eicher, *Dress, Adornment and the Social Order*, New York, John Wiley & Sons, 1965, págs. 295-301.

<sup>49</sup> Teófilo F. Ruiz, «To the Editor», *The American Historical Review*, LXXVIII, n.º 4, 1973, págs. 1164-1165.

Pero en la realidad, el tema es mucho menos simplista. Ya Berliner, en sus estudios de cultura judeo-medieval, aseguraba que los judíos de Italia, Alemania, España preferían ellos mismos vestirse de negro<sup>50</sup>. La legislación de las Cortes de Castilla no puede entenderse como dirigida únicamente en contra de los judíos. Ya en 1258, en Valladolid, se legislaba prohibiendo varios tipos de ropa a varios estamentos (clérigos, escuderos, «scribanos, vallesteros, falconeros», porteros, «ni ninguno de su casa (del rey) nin de la Reina» etc.) que no tenían ninguna relación con los judíos. Basta recordar el párrafo acerca de los escuderos:

Acuerda y tiene por vien que ninguno *escudero* non traya penna blanca ni calzas descarlata, nin vistan escarlata, nin verde, ni broneta, nin prés, ni morete, ni lorange, nin rosada, nin sanguina, nin ningún panno tinto, ni trayan siella de varda dorada ni argentada, nin freno dorado, ni espuelas doradas, ni zapatos dorados, nin sombrero con orpel nin con argenpel, nin con seda<sup>51</sup>.

Como se ha visto *supra*, la prohibición de arrastrar faldas en las Cortes de Madrigal no atañe solamente a las judías. Lo que sí podría verse como discriminación contra los judíos sería la rodela, conocida hoy en día como «signo de infamia»<sup>52</sup>, aunque tampoco era completamente exclusiva de los judíos. Tampoco era puramente cristiana. Se recordará que ya en el s. VIII se obligaba a los judíos a llevar ese signo (entre otras formas de discriminación) en el mundo Omeya. La Europa cristiana seguía tardíamente, después de siglos, el ejemplo musulmán. Su uso en la vida real se percibe en las artes visuales bajomedievales en casos como los de la representación de un judío en la Capilla de Santa Lucia de la catedral de Tarragona o en la famosa página de presentación, en Maqueda, de la *Biblia de Arragel* (1422-1433). Tampoco se limitaba a los hombres, si hemos de creer el testimonio del retablo de los santos Juanes (1435-1445) en el Museu Nacional d'Art de Catalunya. Lo relevante aquí es que el capítulo

<sup>50</sup> Abraham Berliner, *Aus dem inneren Leben der deutschen Juden im Mittelalter*, Berlin, 1888, pág. 37.

<sup>51</sup> *Cortes de los antiguos Reinos de Leon y de Castilla*, Impr. Rivadeneyra, Madrid, 1861, pág. 10.

<sup>52</sup> Martínez, *op cit.*

octavo de la *Vara*, donde aparece la discusión acerca de la indumentaria y el préstamo de la *Visión –la mula del papa–* no menciona la rodela<sup>53</sup>.

La premisa básica es que el rey cristiano representa las leyes suntuarias cristianas antijudías, mientras que los judíos explican que hay diferencias entre judíos y también entre judíos y judías. En la realidad histórica, las leyes suntuarias no se limitaban a las Cortes. Los judíos mismos promulgaban internamente tales leyes suntuarias. En efecto, un ejemplo sería la *junta* de los representantes de las aljamas del reino de Castilla reunidos en Valladolid en mayo de 1432. Los estatutos firmados en la junta contenían cinco capítulos. El quinto está enteramente dedicado a la indumentaria. Se prohíbe el lujo en las vestimentas masculinas y femeninas. Se exime de varias prohibiciones a las jóvenes mujeres solteras (doncellas)<sup>54</sup>.

En breve, la sección de tema suntuario en este capítulo de la *Vara* no se puede definir como una simple reflexión o descripción de la realidad. Hay un intenso trabajo literario. Puede decirse que lo que prima es la lógica del cuento / marco. Lo que puede distraer de él se ha desechado. Los signos / rodela se ven como un tema puramente judío-cristiano y el mundo musulmán queda a un lado. La rodela, la enumeración de prendas de vestir, la limitación de la indumentaria entre varios estamentos no-judíos, la legislación suntuaria interna y otros aspectos se silencian. La tensión entre los personajes –el rey que pregunta / acusa y los representantes que deben defenderse– se resuelve al final con una liviandad humorística y calmante acerca del asno del carbonero (manchado de negro) y la mula del papa.

Finalmente llegamos a la cuestión de la relación entre los dos préstamos de la *Visión* en la *Vara*: ¿son realmente tan inconmensurables? Puede que una conciencia de la importancia medieval del *topos* «ciudad y campo» o «corte y aldea»<sup>55</sup> sirva para entender el nexo entre los dos pasajes. En efecto,

<sup>53</sup> Aunque en otro lugar del libro sí se menciona un signo rojo v. *Shevet Yehuda*, Baer-Schohat, eds., Jerusalem, Mossad Bialik, 1947, pág. 32, y otra discusión acerca de indumentaria en *ib.* págs. 30-31. *Vara* pág. 24: «sello rojo», pág. 188: «sello colorado».

<sup>54</sup> E. Gutwirth, «Tendencias Towards Centralización in Fifteenth Century Castilian Jewish Communities». (Hebreo), *Tè'uda*, iv, 1989, págs. 231-246.

<sup>55</sup> En el siglo del *Shevet* es clásico el *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* de Antonio de Guevara (Valladolid, 1539). La crítica ha señalado la ambigüedad e ironía de la obra en contraste con el simple binomio aparentado por el título. Ver Horacio Chiong Rivero, *The*

se recordará que el personaje del campesino «salvaje», en uno de los marcos a los préstamos, critica la vida de la corte. Lo hace por medio de ciertos micro-motivos que incluyen la indumentaria:

[...] donde se buscan trajes en los fines de la tierra, y cueros de animales, sino entre vosotros? donde el deseo de mugeres y criadas vestidos de brocados, que andan delante de vos y el Satan haze lo mismo?

La mula del Papa –a veces sinónimo de indumentaria magnífica y opulenta– puede verse como perfectamente coherente con la descripción de elegancia cortesana en el otro párrafo que enmarca lo tomado de la *Visión deleytable*.

## CONCLUSIÓN

A lo largo del artículo se ha argumentado en contra de la perspectiva según la cual los préstamos de la *Visión* en la *Vara* son puras traducciones o son un ejemplo más, sin mayor trascendencia, de un amplio corpus de traducciones de *belles lettres* en «el período español». Si nos acercamos a la *Visión* como algo fluido, textualmente (por las numerosas variantes)<sup>56</sup> pero también por su contenido (que se leía diferentemente por diversos lectores) la atención a la *Vara* puede ser de interés como testimonio para la historia de la lectura de la *Visión*. Finalmente, la cuestión de la coherencia entre los préstamos, se ha argumentado, no es producto del azar. Hay una cierta congruencia entre el préstamo de la mula del papa y el del salvaje, puesto que, como hemos visto, los dos coinciden en la cuestión del derroche indumentario.

ELEAZAR GUTWIRTH  
Universidad de Tel Aviv

*Rise of Pseudo-Historical Fiction: Fray Antonio de Guevara's Novelizations*, New York, Peter Lang, 2005, cap. 5.

<sup>56</sup> Este punto se subraya en la edición crítica de García López.