

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE LENGUA ESPAÑOLA



Tesis Doctoral
(mención internacional)

***El Mišle he-‘arab* [*Los dichos de los árabes*] y la
tradición sapiencial hebrea
(Península Ibérica y Provenza, s. XII y XIII)**

POR: David Torollo Sánchez
DIRECTORES: Dr. Rachid El Hour y Dra. Esperanza Alfonso

Salamanca, 2014

*"Cultural analysis is intrinsically incomplete. And, worse than that,
the more deeply it goes the less complete it is"*

*Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures**

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría comenzar mostrando un profundo agradecimiento a todas aquellas personas que han contribuido a que este trabajo de investigación llegara a buen puerto. En primer lugar, a mis dos directores de tesis, Esperanza Alfonso y Rachid El Hour, inagotables fuentes de apoyo, por sus constantes indicaciones, acertadas sugerencias, extensos ánimos e inmensurable paciencia. Entre las muchas virtudes que he aprendido de ambos, me gustaría agradecerles, especialmente, el haberme enseñado a realizar un trabajo científico de forma seria, honesta y humana.

En segundo lugar, no puedo dejar de mostrar mi gratitud a varios investigadores que han dedicado parte de su tiempo y esfuerzo en ayudarme en mi propósito y en enseñarme aquello que mejor saben hacer, investigar con pasión, por lo que extiendo este agradecimiento a Javier del Barco, Arturo Prats, Yosi Sadan, Raymond Scheindlin, Ross Brann, Tova Beeri y Federico Corriente.

Extiendo esta gran gratitud al CSIC por haberme concedido una beca predoctoral de la Junta de Ampliación de Estudios (JAE) para realizar esta tesis doctoral y al Ministerio de Asuntos Exteriores de Israel por su beca para terminar mi proyecto de tesis en la Universidad de Tel Aviv. También estoy enormemente agradecido al proyecto “*INTELEG: The Intellectual and Material Legacies of Late Medieval Sephardic Judaism: An Interdisciplinary Approach*” (ERC-2007-StG209044-INTELEG), al que he pertenecido durante estos años, por su apoyo moral y económico en todo aquello que he considerado que era bueno para mi formación y al proyecto de investigación del Plan Nacional de I+D+i “*Legado de Sefarad: la producción material e intelectual del judaísmo sefardí bajomedieval*” (FFI2012-38451), en el marco del cual se ha desarrollado la tesis en su etapa final.

De igual modo, le doy las gracias a mis compañeros y amigos Adday Hernández, Elvira Martín, Omayra Herrero, Regina Chatruch, Sergio Carro, Stefania Silvestri y demás compañeros y maestros del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, por hacer de la fase predoctoral una experiencia inolvidable. Un abrazo especial va dirigido a mi amiga Karima Bouyoucef, a quien le debo más de lo que ella cree.

Por último, pero no por ello menos importante, un agradecimiento extraordinario a mi familia y amigos, en especial a mis padres, Nicolás y Ana, y a mi hermana, Noemi, por estar siempre apoyándome y acompañándome tanto en los buenos como en los malos momentos y por su confianza ciega en mí.

Listado de abreviaturas

an. = anotado por

atr. = atribuido/a

ca. = circa

Cap. = capítulo

CNRS = Centre National de la Recherche Scientifique

CSIC = Consejo Superior de Investigaciones Científicas

ed. = editor/es; editado por

f. = folio/s

frag. = fragmento/s

IMHM = Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts

Intr. = introducción, prólogo de la obra

lín. = línea/s

ms. = manuscrito/s

n. = nota/s

n^o = número/s

NLI = National Library of Israel

pág. = página/s

r = recto

s. = siglo/s

trad. = traducción

v = verso

vol. = volumen/s

Normas de transcripción

En el presente trabajo de tesis doctoral, los nombres y términos transcritos tanto desde el hebreo como desde el árabe siguen un método coherente de transcripción que se especifica a continuación:

Transcripción de términos en hebreo: se han adaptado las normas de transcripción que aparecen en la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* que publica la Universidad de Granada. Así, los nombres de personajes bíblicos se han castellanizado; las vocales se transcriben *a, e, i, o, u* sin diferenciar alófonos; el *alef* en inicial de palabra no se transcribe y las consonantes siguen el siguiente sistema de transcripción simplificada:

’ b/b̄ g d h w z ḥ ṭ y k/k̄ l m n s ‘ p/f q ṣ r ś š t

Transcripción de términos en árabe: se han seguido las normas de transcripción que aparecen en la revista *Al-Qanṭara* que publica el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En estas normas de transcripción, la *hamza* inicial no se transcribe; la *tā’ marbūṭa* se transcribe como *-a* en estado absoluto y como *-at* en estado constructo; el artículo siempre como *al-* incluso ante consonantes solares y como *l-* precedido de palabra terminada en vocal; las vocales breves como *a, i, u*, las vocales largas como *ā, ī, ū*, los diptongos *ay* y *aw*; el *alif maqṣūra* como *à* y las consonantes del siguiente modo:

’ b t ṭ ŷ ḥ j d ḍ r z s š ṣ ḍ ṭ z ‘ g f q k l m n h w y

ÍNDICE

**El *Mišle he-‘arab* [Los dichos de los árabes] y la tradición sapiencial hebrea
(Península Ibérica y Provenza, s. XII y XIII)**

SUMMARY..... v

PRIMERA PARTE

El *Mišle he-‘arab*

1. Introducción: breve presentación de la obra, estado de la cuestión y objetivos.....3

1.1 Breve presentación de la obra..... 5

1.2 Estado de la cuestión.....5

1.3 Objetivos.....9

2. Cuestiones metodológicas.....11

2.1 Los desafíos de la Nueva Filología y del Nuevo Historicismismo.....13

2.2 Peculiaridades en la transmisión de textos hebreos medievales..... 19

2.3 Esqueleto teórico del presente trabajo.....22

3. La Península Ibérica y Provenza en los s. XII-XIII: el ámbito histórico-cultural y la tradición ético-sapiencial.....27

3.1 Contexto histórico-cultural de la Península Ibérica.....29

3.2 Provenza: el motor de los traductores y las traducciones.....38

3.3 Literatura de *musar*.....45

3.3.1 Definición, objetivos y problemática tratada.....45

3.3.2 Antecedentes e inicios de la literatura ética.....47

3.3.3 La literatura ética desde un punto de vista formal.....50

3.3.4 Innovación vs. tradición: los grandes sistemas de la ética hebrea medieval.....53

3.3.4.1 Literatura ética filosófica.....54

Índice

3.3.4.2 Literatura ética rabínica.....	56
3.3.4.3 Literatura pietista de los <i>Haside Aškenaz</i>	58
4. La tradición manuscrita del <i>Mišle he-‘arab</i>	61
4.1 Paleografía y codicología hebreas.....	63
4.2 Descripción codicológica y paleográfica de los manuscritos.....	66
4.2.1 Manuscritos en hebreo.....	66
4.2.2 Filiación de los testimonios.....	83
4.2.3 Manuscrito en judeo-árabe.....	85
4.3 Historia de la transmisión y recepción del <i>Mišle he-‘arab</i>	87
4.3.1 Testimonios manuscritos en hebreo.....	87
4.3.2 Testimonio manuscrito en judeo-árabe.....	91
4.3.3 Transmisión moderna de la obra.....	92
4.3.3.1 <i>The Path of Good Men</i>	93
4.3.3.2 <i>Ha-Leḥanon</i>	93
5. La estructura global del <i>Mišle he-‘arab</i> y del <i>Kitāb maḥāsin al-‘ādāb</i>	95
5.1 Estructura del <i>Mišle he-‘arab</i>	97
5.1.1 El prólogo.....	97
5.1.2 El índice.....	105
5.1.3 Los capítulos.....	106
5.1.3.1 Capítulos 1-49.....	106
5.1.3.1.1 Secciones en prosa.....	107
5.1.3.1.2 Poemas de estilo andalusí.....	109
5.1.3.1.3 Grupos de versículos bíblicos.....	112
5.1.3.2 Capítulo 50.....	117
5.2 Estructura del <i>Kitāb maḥāsin al-‘ādāb</i>	120
5.2.1 El prólogo y el índice.....	120
5.2.2 Los capítulos.....	122
6. El <i>Mišle he-‘arab</i>	125
6.1 La lengua y el estilo.....	127

Índice

6.1.1 Aspectos lingüísticos.....	127
6.1.2 Aspectos gramaticales.....	129
6.1.3 El nombre de Dios.....	131
6.2 Las formas literarias.....	131
6.3 El contenido.....	139
6.3.1 Temática: literatura sapiencial en lengua hebrea.....	139
6.3.2 Personajes: Proceder del sabio vs. proceder del necio.....	140
6.3.3 El uso de las historias breves como mecanismo adoctrinador.....	141
6.3.3.1 La vanidad del mundo terrenal.....	142
6.3.3.2 El arrepentimiento.....	145
6.3.3.3 La generosidad.....	146
6.3.3.4 Las relaciones familiares.....	148
6.3.3.5 La mujer.....	151
6.3.3.6 Otros temas.....	155
6.4 El marco cultural del <i>Mišle he-‘arab</i>	156
6.4.1 Elementos culturales árabes.....	157
6.4.2 La judaización del texto.....	165
6.4.3 Temas sapienciales compartidos.....	169
7. Conclusions.....	171

SEGUNDA PARTE

Ediciones y traducciones

A. <i>Mišle he-‘arab</i>.....	183
1. Notas preliminares a la edición crítica.....	185
2. Edición crítica.....	189
B. <i>Los dichos de los árabes</i>.....	367
1. Notas preliminares a la traducción.....	369
2. Traducción.....	371

Índice

C. <i>Kitāb maḥāsin al-'ādāb</i>	609
1. Notas preliminares a la edición crítica.....	611
2. Edición crítica.....	613
3. Transcripción árabe.....	627
D. <i>El Libro de las buenas conductas</i>	641
1. Notas preliminares a la traducción.....	643
2. Traducción.....	645

ANEXOS

<i>Anexo I: Manuscrito Vaticano Ebr 402</i>	665
<i>Anexo II: Dereḳ ṭoḥim</i>	669
<i>Anexo III: Resumen de la tesis y conclusiones (en español)</i>	673

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes.....	703
II. Bibliografía secundaria.....	709
1. Obras de referencia.....	709
2. Bibliografía general.....	712

SUMMARY

**The *Mišle he-‘arab* (*The Sayings of the Arabs*) and the Tradition of Hebrew
Wisdom Literature (Iberian Peninsula and Provence, Twelfth and
Thirteenth Centuries)**

Summary

The *Mišle he-'arab* (The Sayings of the Arabs) is a work that was written in Hebrew between the twelfth and thirteenth centuries whose content can be characterized as ethical or wisdom literature. It is divided into fifty chapters in prose, with poems interspersed. There are ten extant manuscripts dated to between the thirteenth and seventeenth centuries, five of which are complete. The work was also published in fascicles, chapter by chapter, in various non-consecutive numbers of the journal *ha-Leḥanon*, when it was being issued in Paris between 1865 and 1869. The work, whose precise date and place of production is unknown, presents a singular case. On the one hand, the author, whose identity is unknown, says that he translated the work from Arabic. On the other, sometime in the fifteenth century and somewhere in the Orient the work would be retranslated from Hebrew to Judeo-Arabic by one Yūsuf ibn Ḥasan and given a new title, *Kitāb maḥāsīn al-'ādāb* (The Book of Good Conduct).

Neither a critical edition nor a broad study has been made of the *Mišle he-'arab*, which is only briefly mentioned in histories of medieval Hebrew literature or treated partially in studies focusing on one particular aspect of the work. This constitutes a conspicuous gap in our knowledge of the history of medieval Hebrew literature, which it is the intention of the present study to fill. This study is divided into two parts. **Part 1** is an analysis of the *Mišle he-'arab* as a historico-cultural object. **Chapter 1** offers a brief introduction to the work and the current status of research on it. **Chapter 2** discusses methodology, including an examination of the relationship between Traditional Philology and New Philology and reflecting on the way in which this study subscribes to postulates of each. **Chapter 3** presents the possible cultural milieus in which the *Mišle he-'arab* may have been written and deals with the traditions of ethics and wisdom literature to which it belongs. **Chapter 4** contains a codicological analysis of the witnesses and the history of the work's transmission. **Chapter 5** analyzes the structure of the *Mišle he-'arab* and its translation into Judeo-Arabic. **Chapter 6** approaches the *Mišle he-'arab* from four different points of view: language and style, literary forms, themes, and the various cultural traditions that intersect in the work. A final section closing this first part presents the conclusions that can be drawn from the analysis carried out in the chapters.

Summary

Part 2 contains a critical edition of the *Mišle he-‘arab*; its translation into Spanish as *Los dichos de los árabes* (The Sayings of the Arabs); a critical edition of the prologue, the index, and a selection of six chapters of the only surviving manuscript of the Judeo-Arabic work *Kitāb maḥāsīn al-‘ādāb*; and a translation into Spanish of this selection as *El libro de las buenas conductas* (The Book of Good Conduct).

Three **appendices** and a list of **bibliographical references** complete this doctoral dissertation.

Chapter 1. Introduction: Current Status of Research

All the Hebrew manuscripts of the work that retain a title refer to the work as *Mišle he-‘arab*, although the manuscript that is preserved in Judeo-Arabic refers to the original from which it was translated as *Sefer musar* (The Book of Ethical and Moral Instruction). The latter is the title by which the Provençal scholar and commentator of the Bible and Talmud Menahem ha-Me’iri (1249–1316) sometimes refers to it. The place and exact date of composition are unknown. As for the name of the author, the convention among critics is to refer to the work as the *Mišle he-‘arab* of Yiṣḥaq, due to the existence of various acrostics, of both the Hebraized and Arabized names, which appear in a few poems in chapter fifty and might correspond to the name of the author: *Yiṣḥaq*, *Iṣḥaq* אלהא, *Iṣḥaq ḥazaq* and *Yiṣḥaq ha-qatan*.

The *Mišle he-‘arab* has received very little scholarly attention. Most of what is known about it is due to Moritz Steinschneider,¹ Hayyim Schirmann,² and Ezra Fleischer,³ who dealt with it briefly in their classic works on medieval Hebrew literature. Authors such as Israel Davidson,⁴ Alejandro Díez Macho,⁵ Ángel

¹ Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893), 884.

² Hayyim Schirmann, *Ha-širah ha-‘ibrit bi-Sefarad u-be-Provans* (Jerusalem: Bialik; Tel Aviv: Dvir, 1950-60), vol. 2, 60-66.

³ Hayyim Schirmann and Ezra Fleischer, *Toledot ha-širah ha-‘ibrit bi-Sefarad ha-nošrit u-bi-derom Šarfat* (Jerusalem: The Magnes Press/The Hebrew University, 1997), 216-221.

⁴ Israel Davidson, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry* (New York: Bet midraš ha-rabbanim, 1924-1933), vol. 4, 423-424 [in Hebrew].

⁵ Alejandro Díez Macho, *La novelística hebraica medieval* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1952), 22-23.

Summary

Sáenz-Badillos, Judit Targarona,⁶ Ángeles Navarro Peiro,⁷ and Abraham David⁸ have also mentioned its existence and have addressed it briefly in their work.

Though scarce, there are also some partial studies of the *Mišle he-‘arab*. Judith Dishon⁹ has studied one of the chapters devoted to women, comparing it to another work of the same genre, *Mešal ha-qadmoni* (The Proverb of the Ancient), by Yišḥaq ibn Sahulah. Authors such as Judith Dishon,¹⁰ Tova Rosen,¹¹ and Esperanza Alfonso¹² have analyzed fragments of the chapters dedicated to women in their studies on medieval Jewish women, and Eleazar Gutwirth¹³ has shown interest in the chapter devoted to “tiresome people”, tedium and hospitality, in a study of that subject in wisdom literature produced in al-Andalus. In addition, I have presented one study on the history of the work’s transmission¹⁴ and another in which I analyze the prologues of the two versions (Hebrew and Judeo-Arabic), focusing on questions of literary genre and the concept of authority created by the author.¹⁵

As for its translation into Western languages, Hirsch Edelman’s English translation¹⁶ of chapters 7 and 23 and some selected poems from other chapters and

⁶ Ángel Sáenz-Badillos and Judit Targarona, *Diccionario de autores judíos (Sefarad: siglos X-XV)* (Córdoba: El Almendro, 1988), 144-145.

⁷ Ángeles Navarro Peiro, *Literatura hispanohebraica (siglos X-XIII)* (Córdoba: El Almendro, 1988), 106-109; *Literatura hispanohebraica* (Madrid: El Laberinto, 2006), 171-172; *Narrativa hispanohebraica (siglos XII-XV)* (Córdoba: El Almendro, 1988), 57; “Parábola del ermitaño y el mercader,” *El Olivo* 9, 1 (1979): 71-73.

⁸ Abraham David, “Isaac,” *EJ* 10: 35-36.

⁹ Judith Dishon, “Portrayal of the Ideal Wife in Two Hebrew Secular Works of the Middle Ages: The Proverbs of the Arabs (*Mišle Arab*), and the Stories of the Ancients (*Meshal Hakadmoni*),” *Yeda-‘Am: JIFS* 23, 53-54 (1986): 3-16 [in Hebrew].

¹⁰ Judith Dishon, “Images of Women in Medieval Hebrew Literature,” in *Women of the Word: Jewish Women and Jewish Writing*, ed. Judith R. Baskin (Detroit, MI: Wayne State University, 1994), 35-49.

¹¹ Tova Rosen, “Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebraica,” in *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía: VI curso de cultura hispano-judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, ed. Ricardo Izquierdo and Ángel Sáenz-Badillos (Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 1998), 123-138.

¹² Esperanza Alfonso, “Medieval Portrayals of the Ideal Woman,” *Journal of Medieval Iberian Studies* 3, 2 (2011): 131-148.

¹³ Eleazar Gutwirth, “Pesados: Hospitality, Tedium and the Footsteps of Al-Andalus,” *Sefarad* 66, 2 (2006): 294-296.

¹⁴ David Torollo, “Una obra medieval de contenido ético en hebreo y judeo-árabe: la historia de su transmisión,” in *Mediterráneos: An Interdisciplinary Approach to the Cultures of the Mediterranean Sea*, ed. Sergio Carro Martín et al. (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013), 105-114.

¹⁵ David Torollo, “El *Mišle he-‘arab* en sus versiones hebrea y judeo-árabe: traducción, recreación y adaptación,” in *Aliento: échanges sapientiels en Méditerranée* 4, ed. Marie-Christine Bornes-Varol and Marie-Sol Ortola (Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 2014), 157-175.

¹⁶ Hirsch Edelman, *The Path of Good Men: A Collection of Parental Instructions to Children* (London: A. P. Shaw and Co., 1852), 39-51.

Summary

Ángeles Navarro Peiro's Spanish translation¹⁷ of one of the stories that appear in chapter 50, "Parábola del ermitaño y el mercader," deserve mention.

Those who have given cursory attention to this work have focused their interest on identifying the author. Thus, Steinschneider,¹⁸ on the basis of a statement that appears in chapter 13 of the *Sefer Taḥkemoni* (Book of Taḥkemoni) of al-Ḥarizi (1165–1225), claims that the work's author is the Yiṣḥaq of the acrostics and can be identified as Yiṣḥaq ben Qrešpin (twelfth century), author of a book entitled *Sefer ha-musar* (Book of Ethical and Moral Instruction). Davidson¹⁹ accepts the hypothesis of Steinschneider by attributing the beginning of a great number of the poems of the work which he includes in his *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry* to Yiṣḥaq ben Qrešpin. Similarly, Habermann²⁰ accepts the attribution of the work to that author. In the mid-twentieth century, Schirrmann,²¹ later followed by Fleischer,²² claims that Yiṣḥaq, author of the *Mišle he-'arab*, and Yiṣḥaq ben Qrešpin cannot possibly be the same person for three reasons. Firstly, the latter was a contemporary of the Andalusī poet Yehudah ha-Levi, who died toward the middle of the twelfth century, and it is unlikely that the *Mišle he-'arab* dates from such an early period, since it is a translation of an Arabic work. Secondly, all the manuscripts refer to the work as *Mišle he-'arab* and none of them as *Sefer ha-musar*. And lastly, if *Mišle he-'arab* were the work that al-Ḥarizi refers to, it would be strange for him not to mention the fact that it was a translation or its possible Arabic origin.

These same scholars have also tried to determine the time and place of the work's composition. Fleischer²³ situates it in the context of the Iberian translation movement during the time of al-Ḥarizi, someplace in the Christian realms at the end of the twelfth century or beginning of the thirteenth, without attempting to be more precise.

¹⁷ Ángeles Navarro Peiro, "Parábola del ermitaño y el mercader," *El Olivo* 9, 1 (1979): 71-81.

¹⁸ Steinschneider, *Die hebräischen*, 884.

¹⁹ Davidson, *Thesaurus*, vol. 4, 423-424.

²⁰ A[braham] M. Habermann, "Ha-tosefet še-be-sefer miḥḥar ha-penanim," *Sinai* 25 (1949): 288-299.

²¹ Schirrmann, *Ha-širah ha-'iḇrit*, vol. 2, 61.

²² Schirrmann and Fleischer, *Toledot ha-širah*, 221.

²³ Schirrmann and Fleischer, *Toledot ha-širah*, 221.

Summary

As for the fifteenth-century Judeo-Arabic version, *Kitāb maḥāsīn al-'ādāb*, it should be noted that it has received no academic attention until now, with the exception of a few words from Moritz Steinschneider²⁴ suggesting that the author of this version may have been one Yosef b. Yefet ha-Levi, an author living in Yemen in the fifteenth century.

Chapter 2. Methodological Considerations

Very likely, the uncertainty regarding the author and the date and place of composition is responsible for the fact that, until now, the work has not been the subject of a general study following the parameters of traditional philology. This chapter emphasizes the way in which the historical philological method evolved and how New Philology has changed its concerns and presuppositions, and goes on to explain the working methodology that is followed here.

The traditional historical philological method was based fundamentally on the edition of texts. The kind of research it proposed required knowledge of the author's name, the most-complete information possible about his biography and the rest of his intellectual production, as well as the time and place of the work's composition. With this information, the objective was to explain the work in its *context*, a context that was predetermined by information contained in other works; to understand the *intention* of the author, considered to be the creative agent of the work; and to identify and specify the *sources* of the author. The absence of knowledge regarding the identity of the author and the date and place of publication made it difficult to approach a study of the work following this traditional methodology.

In contrast to this traditional philology, whose priority is the edition of a text, New Philology focuses on the object that is the vehicle for the text, and therefore incorporates paleography, codicology, and other ancillary disciplines, as well as textual criticism. New Philology is related to a new philosophical paradigm that established

²⁴ Moritz Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden* (Frankfurt: J. Kauffmann, 1902), 253 y 248-249.

Summary

itself in the 1970s and is expressed in the phrase *linguistic turn*.²⁵ This is a paradigm that emphasizes language over historic fact. The basic principle of this movement entails, as Gabrielle M. Spiegel points out, “a flight from “reality” to language as the constitutive agent of human consciousness and the social production of meaning.”²⁶ This new epistemological paradigm regards language—and written text—not as a mirror providing a faithful reflection of the world, but as a cultural object that constructs that world: text creates rather than imitates reality. Far from reflecting the social world of which it is part, language (text) precedes that world and makes it intelligible by constructing it according to its own rules of meaning. These rules of meaning are the result of social conventions that vary from one linguistic community to another, and therefore the notion of an objective reality that exists independently of discourse and that is universally comprehensible is an illusion.²⁷

This new way of doing philology questions the very concept of *context* by drawing attention to a problematic circularity in the study of the relationship between text and context. It seems reasonable to accept the idea that we cannot understand a text or document without contextualizing it in a particular time, place, and specific circumstances that make its production possible—in other words, its context. However, at the same time, the context doesn’t exist in and of itself but is created by the historian out of information that is transmitted, and interpreted, in texts. The difficulty is made manifest in the common practice of using context that is artificially created by the historian through information contained in texts to explain literary works and to make artistic creations fit within the context.

Likewise, the critical tendencies that have developed since the 1970s also call into question concepts such as *authorial intention* and *influence* as factors in explaining the processes of creation and cultural contact. The identity of the author and the attempt to access his or her intentions lose significance and are replaced by an interest in the different social sensibilities that intersect in the work. At the same time, the notion of

²⁵ The term was coined by Gustav Bergman in 1964 and made famous by a collection of essays edited by Richard Rorty in 1967; see Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967).

²⁶ Gabrielle M. Spiegel, *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997), 4.

²⁷ Spiegel, *The Past as Text*, 4-5.

Summary

influence is displaced by that of cross-cultural production, in which source culture and target culture no longer exist and cultural transference is no longer conceived of as unidirectional.

The premise of this dissertation is that an edition is essential in order to approach a text and to facilitate its being read by modern readers, whether they are researchers or not. With the goal of selecting the appropriate procedure for editing the work, in this chapter I analyze the different editing methods that have been applied to medieval Hebrew texts: facsimile edition, diplomatic edition, synoptic edition, the Lachmann method, eclectic edition, and edition of the single best surviving text. In this way, the present study coincides with the postulates of the historical philological method.

Following this discussion of editing methods is a presentation of certain characteristics of medieval Hebrew texts. One of the most important of these characteristics is described by the term *open book* as it is used by Israel M. Ta-Shma. He claims that many medieval Hebrew texts are unfinished and therefore “open” and susceptible to being completed, developed, updated, or corrected, either by the authors themselves at a later date or by copyists (who may or may not follow directives from the work’s author) or readers.²⁸ What we have here is a collective concept of intellectual property in which textual modification would seem to be the order of the day: copyists did not consider copying a mere mechanical task, but a process of editorial criticism that involved amending, discussing contradictory aspects, compiling different versions, and incorporating relevant external material, including the copyist’s own opinions.²⁹

With these considerations in mind, I have opted for the editing method that consists of choosing the *codex optimus* (Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 5463) as the primary text for the edition and annotating variants in the rest of the manuscripts. Obviously, the antiquity of a manuscript is something that should be taken into account in making this choice, but in this case the *codex antiquior* is not the *codex optimus*. The choice of a method for the edition of the Judeo-Arabic text has been much more

²⁸ Israel M. Ta-Shma, “The ‘Open’ Book in Medieval Hebrew Literature: The Problem of Authorized Editions,” *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, 3 (1993): 17-24.

²⁹ Malachi Beit-Arie, “Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and its Impact on the Texts Transmitted,” in *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, ed. Y. Elman and I. Gershoni (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), 236.

Summary

straightforward, since there is only one extant manuscript, the *codex unicus* (Bodleian Library, Oxford, ms. Huntington 488).

Besides the issue of the text's edition, this dissertation fully engages the postulates of New Philology in the following ways:

1. Analysis of the text's material medium. A great deal of attention is given to all aspects related to the manuscripts and printed versions that have transmitted the work.

2. Emphasis on the impact of collective social attitudes rather than on the search for *authorial intention*. Identifying the author is thus not an objective of the dissertation, nor is the fact that the author is unidentified a hindrance to the study that it undertakes.

3. Shift in focus from an obsession with identifying sources and with the concept of *influence* itself to a study of the work as a cultural object produced and transmitted within specific contexts.

4. A conception of context as a creation of text, without accepting the idea that the text is a clear reflection of the social reality from which it undoubtedly proceeds.

Chapter 3. The Iberian Peninsula and Provence in the Twelfth and Thirteenth Centuries A.D.: Historico-Cultural Milieu and the Wisdom Literature Tradition

This chapter presents the literary traditions of the historico-cultural milieus in which the *Mišle he-'arab* may have been written, emphasizing the traditions of the Christian kingdoms of the Iberian Peninsula and Provence, which are somewhat related.

- **The Iberian Peninsula**, which has three parallel literary traditions:

a. Arabic *adab* literature. This section deals with the development of Arabic prose in general and *maqāma* in particular, genres that were cultivated in al-Andalus and adopted in both Romance and Hebrew literature beginning in the second half of the twelfth century in the Christian kingdoms.

Summary

b. Romance literature. This section describes the appearance of literary prose in Castilian in the twelfth century with the development of verse epics that recount the feats of eminent historical figures and the appearance of the debate poem, which contains an argument on a particular question. This section also deals with the major cultural development of the court of Alfonso X (1252–1284), which was a site of cutting-edge intellectual production in thirteenth-century Western Europe. It is here that we find an explosion of translation activity from Arabic into both Romance and Hebrew. Lastly, close attention is given to the collections of *exempla* and didactic prose (legends, stories, proverbs, parables, etc.), especially Castilian collections of punishments and Catalan wisdom literature in the thirteenth century.

c. Literary prose in Hebrew. This section focuses on the development of the Hebrew tradition, beginning with the oldest known work of rhymed prose in Hebrew, the *Ne'um Ašer ben Yehudah* (The Tale of Asher ben Yehudah) written by Šelomoh ibn Saqbel in the first half of the twelfth century. It goes on to discuss Yosef ibn Zab'arah and his *Sefer Ša'ašu'im* (The Book of Delight), Yehudah al-Ḥarizi and his *Sefer Taḥkemoni* (The Book of Taḥkemoni), Yehudah ibn Šabbetai and his *Minḥat Yehudah* (The Offering of Judah), Ya'aqoḇ ben El'azar and his *Sefer ha-mešalim* (Book of Fables), Yišḥaq ibn Sahulah, author of the *Mešal ha-qadmoni* (The Proverb of the Ancient) and finally the prodigious intellectual production of Šem Ṭoḇ ibn Falaquera.

- **Provence**, a satellite territory of the Iberian Peninsula and the birthplace of a phenomenon in translation from Arabic into Hebrew and the site, especially in the thirteenth century, of a flowering of philosophy. This section analyzes the determinants that explain the transformation of Provençal Jewry from a society centered on the study of rabbinical tradition and characterized by its profound piety, in the twelfth century, to a society that displayed great zeal and took great pleasure in cultivating philosophy and non-Talmudic disciplines throughout the thirteenth century. Among these determinants are:

a. The arrival in Provence of a group of Jewish intellectuals from al-Andalus fleeing the Almohads' retractive policies toward religious minorities. Prominent among

Summary

these emigrants were two families of translators who would transform the traditional intellectual framework of Provençal Jewry: the Ibn Tibbon and Qimḥi families.

b. The existence of a certain degree of social demand that was not only receptive to these works but sought them out. In this regard, three figures played a leading role in the development of the translation phenomenon: Mešullam ben Ya‘aqob de Lunel, his son Ašer, and Abraham ben David de Posquières, who were the main commissioners of the translations.

c. Provence’s own cultural production, above and beyond the translations. The thirteenth century saw the appearance of such important figures as Abraham ben Yišḥaq, known as ha-Bederši; his son, Yeda‘iah ha-Penini; and Qalonimus ben Qalonimus.

After having presented these cultural contexts, especially those of the Iberian Peninsula and Provence and with particular attention paid to authors and works that deal with the themes of ethical or wisdom literature, I proceed to a treatment of the Hebrew tradition of wisdom literature. To that end, I begin by addressing questions related to the definition, objectives, and subject matter of the Hebrew ethical tradition or *musar* literature, stressing that the quest for moral and spiritual perfection is the purpose of this tradition, just as the practical observance of religious precept is the purpose of halakhic literature.³⁰ I discuss the forerunners of this tradition through an analysis of collections of tales and short stories that seek to teach and, at the same time, entertain: *Exempla of the Rabbis*, *Midraš ‘ašeret ha-dibrot* (Midrash on the Ten Commandments), and *Sefer ha-ma‘ašiyot* or *Ḥibbur yafeh me-ha-yešu‘ah* (Book of Stories or Precious Composition on Salvation). These early collections of stories are considered part of *musar* literature because each story contains a moral illustrating the appropriate conduct for the everyday situation that is described therein.

Subsequently, I analyze the different literary forms that Hebrew ethical literature can take, paying particular attention to sermons, testaments and letters about ethics, books containing moralizing stories and ethical fables, collections of epigrams in prose

³⁰ Joseph Dan, “Ethical Literature,” *EJ* 6 (2007): 526.

Summary

and in verse, and commentaries on the biblical book of Proverbs and on the tractate Avot of the Mishnah.

Lastly, I discuss, following the typology established by Joseph Dan,³¹ the three tendencies in Hebrew ethical literature that flourished during the Middle Ages, although only the first two were of any importance in the Iberian Peninsula and Provence:

1. Philosophical ethical literature, which was spawned by contact with the Greek philosophical tradition in Arabic translation and which is based on logic and seeks philosophical solutions to problems of a religious nature. Among the works belonging to this tradition are the *Sefer tiqqun middot ha-nefeš* (The Improvement of the Moral Qualities), by Šelomoh ibn Gabirol; the *Sefer ḥobot ha-lebabot* (Duties of the Heart), by Bahya ibn Paquda; the *Malmad ha-talmidim* (A Goad to Scholars), by Ya‘aqoḇ Anaṭoli, the *Sefer ha-ma‘alot* (Book of Degrees), by Ibn Falaquera; and the *Behinat ‘olam* (Examination of the World), by Yeda‘yah ha-Penini, in addition to the works of Maimonides.

2. Rabbinical ethical literature, which develops in reaction to philosophical ethical literature in order to demonstrate that a comprehensive and well-ordered system of ethics already exists in the rabbinical tradition and that it is not necessary to turn to a system that is perceived as alien to Judaism—rationalist philosophy—in search of answers to religious problems. The principal works of this tradition include *Ša‘are tešubah* (Gates of Repentance) or the *Iggeret ha-tešubah* (Epistle on Repentance), by Yonah Gerondi; the *Ša‘ar ha-gemul* (The Gate of the Reward), by Nahmanides; the *Sefer ba‘ale ha-nefeš* (Book of the Conscientious), by Abraham ben David de Posquières; the *Ḥibbur ha-tešubah* (Composition on Repentance), by Menaḥem ha-Me’iri; and the *Kad ha-qemaḥ* (Receptacle of the Flour) of Bahya ben Ašer.

3. Pietistic literature by Hassidic Jews from Ashkenaz, which is an independent ethical movement that developed in the north of France and Ashkenaz between the twelfth and thirteenth centuries. This movement would take Talmudic and midrashic literature as the basis of its works of ethical and wisdom literature, the most important

³¹ Dan, “Ethical Literature,” 527-530.

of which include the *Sefer ha-roqeah* (Book of the Perfumer), by El‘azar of Worms, and the *Sefer ḥasidim* (Book of the Pious), attributed to Yehudah he-Ḥasid.

The main point of debate between these different tendencies within ethical literature revolves around the ideological foundation that constitutes the source of authority in ethical works. In other words, what we have is an intellectual rivalry between those who ground themselves in philosophical rationalism and those who look to the rabbinical tradition as a source of authority.³² The actual advice regarding daily ethical-moral modes of conduct in response to given situations is practically the same, regardless of whether its foundation is rabbinical or philosophical.

What is set forth in this chapter is not intended to pre-determine the context in which the *Mišle he-‘arab* was written. This can only be achieved by analyzing the contents of that work, since the context is a creation of the work itself. Rather, my goal is to suggest settings where Arab culture would have had prestige, where the phenomenon of translation from Arabic existed, and where ethical or wisdom literature similar to *Mišle he-‘arab* had developed.

Chapter 4. *Mišle he-‘arab*: The Manuscript Tradition

Chapter 4 begins with a few brief considerations regarding the development of codicology and paleography as they relate to the study of Hebrew manuscripts, including a discussion of the different script types and geo-cultural areas that the medieval world can be divided into with respect to the production of Hebrew books.

Subsequently, I undertake a codicological and paleographic description of all the extant manuscripts of the *Mišle he-‘arab* and the one extant manuscript that contains the *Kitāb maḥāsīn al-‘ādāb*, bearing in mind questions such as content, dating, language and letter type, copyist and place of copy, colophons, visual arrangement of the text, quires, foliation and punctuation, binding and place of origin. Moreover, I analyze five characteristics that allow the manuscripts to be grouped into two different families:

³² Joseph Dan, “The Cultural and Social Background of the Emergence of Traditional Ethical Literature,” *Meḥqere Yerušalayim* 7 (1988): 251 [in Hebrew].

Summary

family a, made up of manuscripts א and א, which contain more-careful copies of the text and are written in a semi-cursive Sephardi script and dated to between the fourteenth and fifteenth centuries; and *family b*, made up of manuscripts ב, ב, ג, ד, and ה, which are in semi-cursive Italian script—except for ב, which is in semi-cursive Sephardi script—and which can be dated to between the fourteenth and seventeenth centuries. Lastly, I describe the nineteenth-century witnesses that have also transmitted the work, in unabridged form in the journal *ha-Leḥanon* and in very partial form in the work *The Path of Good Men*, published by Hirsch Edelman in 1852.

A third section of this chapter gives an account of the history of transmission and reception of the *Mišle he-‘arab*, focusing on issues related to the scripts, the copyists, and the chronology of the witnesses. I describe the small fragments of manuscripts written in Ashkenazi script and I highlight the fact that the majority of complete manuscripts are copied in Sephardi and Italian script. This section also details what little information is known about the copyists, including a few complete names such as Menahem ben Aharon ben Yo’ab, Šelomoh Yedidyah ben Abraham, and Me’ir Eliyahu Nišah as well as others that are incomplete, like Mešullam, Menahem, and Yišhaq. As for chronology, I point out that, of the ten manuscripts, eight are from between the fourteenth and fifteenth centuries, which is not surprising considering that the majority of surviving witnesses of Hebrew works from before the thirteenth century are found in fifteenth-century manuscripts. It is, therefore, reasonable to suppose that the work must have been copied at some point during the fourteenth or fifteenth century in both Sepharad and Ashkenaz and Italy. However, the three manuscripts in Ashkenazi script are so poorly preserved that there are only a few brief fragments of the work. This might indicate that this ethical tradition is unconnected to the Ashkenazi world, which has its own documented tradition of ethical and moral literature.

Next is a consideration of the other works in the codices in which the *Mišle he-‘arab* is found. What comes to light is that the work consistently circulated with a group of other works with ethical or sapiencial content, all of them written in the Iberian Peninsula or Provence between the eleventh and the fourteenth centuries. In this section, I show that the majority of the authors whose works were preserved in the same codices as the *Mišle he-‘arab* are either from the Iberian Peninsula (Šelomoh ibn Gabirol,

Summary

Abraham ibn ‘Ezra’, Yosef ben Šešet ibn Laṭimi, and Šem Ṭob ibn Falaquera), or from Provence (Ya‘aqoḅ ben Abba’ Ma’ri Anaṭoli, Yehosef ha-’Ezobi, Yeda‘yah ben Abraham Bederši ha-Penini, and Qalonimus ben Qalonimus). However, the Provençal authors carry more weight, since Šelomoh ibn Gabirol appears in the translation of his work prepared by Yehudah ibn Tibbon in Provence, Abraham ibn ‘Ezra’ produced a large part of his work outside of the Iberian Peninsula, and Yosef ben Šešet ibn Laṭimi lived in Lerida, a city in the northeast of the peninsula with close ties to Provence.

The information presented in Chapter 4 about the manuscript tradition of the *Mišle he-‘arab* constitutes a codicological and paleographic corroboration of the hypothesis that the work was written in Provence. Not only does the origin of the authors whose works are contained in the same codices suggest that *Mišle he-‘arab* was produced in Sepharad, a geo-cultural zone that includes Provence, but the preponderance of Provençal authors permits us to conclude that the work must have been composed in the same cultural context, one in which manuscripts were being copied that contained works of an ethical nature written mostly in Provence. Thus, Menaḥem ha-Me’iri’s decision to use some of the sayings from the work as authoritative text and include them in his commentary on the Book of Proverbs would explain the work’s prompt and extensive dissemination throughout that zone either directly following or within a few decades of its composition.

Chapter 5. Overall Structure of the *Mišle he-‘arab* and the *Kitāb maḥāsīn al-‘ādāb*.

This chapter addresses the structural characteristics of the Hebrew work *Mišle he-‘arab* and the Judeo-Arabic work *Kitāb maḥāsīn al-‘ādāb*. Both works have a three-part structure: the prologue or introduction, the index, and the fifty chapters themselves. The analysis presented in this chapter pays particular attention to the prologues. I highlight the constitutive parts of the prologues that conform to the genre’s conventions and to the idea of authority that the author constructs, tracing the work’s authority back to two highly prestigious contexts of literary production in the Iberian Peninsula and Provence at the end of the twelfth century and throughout the thirteenth: the biblical world and the Arab world.

Summary

I also present the chapters' structure, using numerous examples to highlight and clarify the alternation between:

- Prose sections, both rhymed and unrhymed. Rhymed prose tends to be used in the prose fragments that precede the interspersed poems and constitute collections of maxims that offer a brief elaboration on the content mentioned in the chapter's title. The majority of the brief narrative forms in the work are composed in unrhymed prose.

- Numerous poems in Andalusí style. These are inserted between the sections in rhymed prose throughout the work. The main function they serve is to reinforce—through the repetition of content in poetic form—the appropriate moral conduct or the suitable moral disposition that is dealt with in the immediately preceding prose section.

- Numerous clusters of Bible verses in the manner of *shibbus*. The functions that these Bible verses serve in the work can be arranged into three groups: to buttress the narration, to provide examples of a particular idea, and to reinforce the authority of the lesson that is being conveyed.

Chapter 6. The *Mišle he-'arab*

Chapter 6 of the dissertation focuses on the *Mišle he-'arab* and addresses four aspects of the work. The first relates to an analysis of the language and style that are used. I explain that the author of the *Mišle he-'arab* attempts to use biblical Hebrew as much as possible, which accounts for the lack or scarcity of rabbinical citations in the text. I also analyze certain peculiarities of language use, such as grammatical structures that do not adhere to biblical models, the use of various terms that derive from liturgical poetry, or *piyyut*, and certain variations in the use of the name of God.

Secondly, this chapter examines the different literary forms that the author uses in the work. Accordingly, I present examples of the uses that the author makes of the terms *mašal*, *šir*, *musar*, *toḳaḥah* and *ḥidah*. I also explain the terminological debate in current academic research regarding these kinds of brief compositions, and I establish the terms to be used to refer to these literary forms in the dissertation.

Summary

Thirdly, I address the topics that the work deals with at some length. It has already been mentioned that the *Mišle he-‘arab* is a work of ethical or wisdom literature that seeks to offer advice about the proper moral conduct to be followed at different points and under various circumstances in the life of an individual. I group the ethical concepts that are treated in the work into two different types. The first is virtues that are encouraged, such as moderation, prudence, trustworthiness, wisdom, humility, forgiveness, friendship, generosity, patience, hospitality, gratefulness, counsel, respect for fellow men, travel, good family relationships, virtuous women, obedience, keeping secrets, repentance of sins, etc. The other is vices that are censured, such as vanity, pride, wealth, envy, foolishness, wrath, sarcasm, excessive eating and drinking, madness, avarice, bad proclivities, enmity, hypocrisy, tediousness, abuse of hospitality, etc. Next, I examine the topics that receive the most attention from the author: the vanity of the earthly world, repentance, generosity, family relationships, and women. The purpose of this examination is to reconstruct the coherent ethical model that the author advocates.

The fourth and final section of this chapter analyzes the features that make up the *Mišle he-‘arab*'s cultural context. The objective is not to identify the sources or the genesis of the work, but to reconstruct a specific cultural context on the basis of its contents. With this in mind, I show how the elements that the author identifies as belonging to Arab culture, Jewish culture, and the Bible and those ascribed to some universal heritage can be deconstructed. Among the Arab cultural elements is a group of claims by the author in the prologue in which he makes explicit his decision to translate the work from Arabic to Hebrew, as well as various references to translation of poetry from the language of the Arabs, Ishmaelites, and Hagarenes. There is also the story of the ten counsels given by a mother to her daughter, which has been identified in the *adab* work *al-‘Iqd al-farīd* (The Unique Necklace), as well as the appearance of a fragment that is actually a hadith.

Next I analyze the devices that the author uses to Judaize, or appropriate, elements that are alien to Jewish cultural tradition. In addition to the insertion of biblical quotes, *Mišle he-‘arab* uses the rhetorical-technical strategy of including biblical figures, both male and female, and familiar contexts and situations that allow the Jewish

Summary

reader to position himself culturally. The figures that are cited have been chosen by the author either because what they said in certain situations is appropriate to the topic at hand or because the figure evokes a biblical event that exemplifies the idea that the author wants to convey.

Lastly, I briefly explore the very likely possibility that many of the sayings and prose sections of the *Mišle he-‘arab* have their origin in a universal font of wisdom that transcends religious boundaries. It is typical of all secular works in Hebrew from this period, as well as in Arabic and Romance works, to put aphorisms and proverbs into the mouths of anonymous sages from antiquity.

Again, the purpose of this section is not to identify the sources of the materials that are presented, but to examine the way in which these materials, regardless of their origin, make sense in a specific context.

Chapter 7. Conclusions

This chapter presents the following conclusions:

- Following a codicological and paleographic analysis of the witnesses that have preserved the *Mišle he-‘arab* and an examination of the history of the work's transmission and reception based on the script types, scribes, and chronology, the hypothesis that the work was composed in Provence is accepted, if only from a codicological standpoint. The greater number of Provençal authors and works that accompany it in the codices, as well as the Sephardi script (Provence belonging to this geo-cultural area) in which the best-preserved manuscripts are written seem to confirm this hypothesis.

- Certain characteristics related to literary genre in both the prologue and the chapters allow us to situate the *Mišle he-‘arab* in a particular context, Christian Spain or Provence at the end of the twelfth century of the first half of the thirteenth. It is here that other works in the same genre and with similar themes are being produced and translated and where authors are using the same representational devices in the

Summary

prologues of their compositions. There are three main elements that the prologue of the *Mišle he-‘arab* shares with the prologues of a specific type of work from this particular period and place that allow us to situate the work in that cultural context: the use of the same topoi in the presentation of the work; the shared notion of the authoritative status of any work whose content is connected to the Jewish tradition through Arabic, using two literary contexts of great prestige, the Bible and Arabic; and the fact that the author finds it necessary to justify the translation.

- As far as the work’s themes are concerned—and keeping in mind the considerations regarding Hebrew *musar* literature and its offshoots in the Middle Ages—the *Mišle he-‘arab* does not contain explanations or justifications of a philosophic nature such as those we can observe in works that belong to philosophical ethical literature. In fact, it contains the opposite: the use of Bible verses, besides reinforcing the narration, is considered by the author to be irrefutable proof of the truthfulness of the content that he is presenting to his readers. Therefore, it can be said that the work more closely resembles literature that uses traditional Jewish, biblical, and to a lesser extent rabbinical sources as a method for granting ethical-moral authority to the way of life that it presents. However, curiously, the majority of the works that frequently accompany the *Mišle he-‘arab* in the codices are works that belong to the philosophical ethical tradition.

- The *Mišle he-‘arab* has a special likeness, both structural and thematic, to other works that are not properly ethical literature, but rather wisdom literature. Especially noteworthy in this regard are the sapiential proverbs in prose that the work contains and that are in the same style as those contained in the works *Mibḥar ha-peninim* (Choice of Pearls), by Šelomoh ibn Gabirol (ca. 1021–ca. 1058), and *Sefer musre ha-filosofim* (Book of the Ethics of the Philosophers), by Ḥunayn ben Ishāq (809–873). Both of the latter are translations of Arabic works produced in Provence, the first by Yehudah ibn Tibbon in the twelfth century and the second by al-Ḥarizi in the thirteenth. The readiness of the author of the *Mišle he-‘arab* to point out in his introduction that the work is a translation would make perfect sense in this context. The *Mišle he-‘arab* also contains a large number of poems inserted into the sections in rhymed prose. The poems are similar to those in the *Šeqel ha-qodeš* (The Holy Shekel), another work composed in

Summary

Provence during the same period, by Yosef Qimḥi. In addition to these similarities with other works in prose and verse, the *Mišle he-‘arab* contains a total of twenty-four short stories scattered over various chapters that are somewhat reminiscent of collections of moralizing stories such as the *Kalilah we-Dimnah*, which exists in Hebrew, Arabic, and Romance versions, or collections of *maqāmāt* such as the *Mešal ha-qadmoni*, by Yiṣḥaq ibn Sahulah (thirteenth century). However, the stories in the *Mišle he-‘arab* are much less developed and are used by the author to reinforce and exemplify specific ethical principles, and are not included in the frame itself of the *maqāmāt*.

The formal and structural variety of the *Mišle he-‘arab*, in addition to the fact that its content straddles ethical literature and wisdom literature are what make the work original and unique and distinguish it from all other works of Hebrew literary prose produced during the same period. According to what was shown above, everything seems to indicate that Provence is the literary and socio-historical context in which the combination of elements in this work would make most sense.

Part Two of this dissertation is made up of:

- A critical edition of the Hebrew work *Mišle he-‘arab*.
- A translation into Spanish of the work, with the title *Los dichos de los árabes*.
- A critical edition of the prologue, the introduction, and a selection of six chapters from the Judeo-Arabic work *Kitāb maḥāsīn al-‘ādāb*.
- A translation into Spanish of the selection of chapters from the Judeo-Arabic work, with the title *El libro de las buenas conductas*.

PRIMERA PARTE

El Mišle he-‘arab̄

Capítulo 1

*Introducción: breve presentación de la obra,
estado de la cuestión y objetivos*

1.1 Breve presentación de la obra

La obra *Mišle he-'arab* [*Los dichos de los árabes*] es una obra escrita en hebreo entre los siglos XII y XIII, dividida en cincuenta capítulos en prosa, con poemas intercalados y de contenido ético-sapiencial. De ella se conservan diez manuscritos producidos entre los siglos XIII-XVII, cinco de los cuales están completos. Fue además editada por fascículos, capítulo a capítulo, en diversos números no consecutivos de la revista *ha-Leḇanon*, durante el periodo en que esta se publicó en París entre 1865 y 1869. La obra, cuyo lugar y fecha de producción se desconocen, presenta una particularidad significativa. Por una parte su autor, cuya identidad se ignora, dice haberla traducido de la lengua árabe. Por otra, del hebreo habría efectivamente de ser traducida al judeo-árabe por un tal Yūsuf ibn Ḥasan en el siglo XV en algún lugar de Oriente y con el título *Kitāb maḥāsīn al-'ādāb* [*Libro de las buenas conductas*].

1.2 Estado de la cuestión

El *Mišle he-'arab* no ha pasado completamente desapercibido en los estudios sobre literatura hebrea medieval del siglo pasado. Los investigadores que más atención han dedicado a la obra han sido Steinschneider¹, Schirmann² y Fleischer³. Autores como Davidson⁴, Díez Macho⁵, Sáenz-Badillos, Targarona⁶, Navarro Peiro⁷ y David⁸ también se han hecho eco de su existencia.

¹ Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlín: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893), 884.

² Hayyim Schirmann, *Ha-širah ha-'ibrit bi-Sefarad u-ḥe-Provens* (Jerusalén: Bialik; Tel Aviv: Dvir, 1950-60), vol. 2, 60-66.

³ Hayyim Schirmann y Ezra Fleischer, *Toledot ha-širah ha-'ibrit bi-Sefarad ha-nošrit u-ḥi-derom Šarfāt* (Jerusalén: The Magnes Press / The Hebrew University, 1997), 216-221.

⁴ Israel Davidson, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry* (Nueva York: Bet midraš ha-rabbanim, 1924-1933), vol. 4, 423-424 [en hebreo].

⁵ Alejandro Díez Macho, *La novelística hebraica medieval* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1952), 22-23.

⁶ Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona, *Diccionario de autores judíos (Sefarad: siglos X-XV)* (Córdoba: El Almendro, 1988), 144-145.

⁷ Ángeles Navarro Peiro, *Literatura hispanohebrea (siglos X-XIII)* (Córdoba: El Almendro, 1988), 106-109; *Literatura hispanohebrea* (Madrid: El Laberinto, 2006), 171-172; *Narrativa hispanohebrea (siglos XII-XV)* (Córdoba: El Almendro, 1988), 57; “Parábola del ermitaño y el mercader”, *El Olivo* 9, 1 (1979): 71-73.

⁸ Abraham David, “Isaac”, *EJ*² 10: 35-36.

Capítulo 1 - Introducción

Aunque escasos, contamos con algunos estudios parciales de la obra. Dishon⁹ ha realizado un estudio específico sobre el capítulo cuarenta y siete, uno de los capítulos dedicado a la mujer, poniéndolo en relación con otra obra del mismo género, *Mešal ha-qadmoni* [El proverbio del antiguo] de Yišḥaq ibn Sahulah. Autores como la propia Dishon¹⁰, Rosen¹¹ y Alfonso¹² han analizado fragmentos de los capítulos dedicados a la mujer, el cuarenta y cinco, cuarenta y seis y cuarenta y siete, en sus estudios sobre la mujer judía medieval y Gutwirth¹³ se ha interesado por el capítulo treinta y siete, el dedicado a los pesados, en un trabajo en el que aborda dicho tema en la literatura sapiencial producida en al-Andalus. Además, yo mismo he presentado un estudio sobre la historia de la transmisión de la obra¹⁴ y otro en el que llevo a cabo un estudio descriptivo y comparativo de los prólogos de ambas versiones, la hebrea y la judeo-árabe, centrándome en cuestiones como el género literario al que pertenecen y el concepto de autoridad creado por el autor¹⁵.

Salvo estos estudios parciales, ningún especialista le ha dedicado la atención que merece. Este hecho constituye una laguna en nuestro conocimiento de la literatura hebrea medieval, algo que sorprende si se piensa en la popularidad de la que gozó durante la Edad Media a raíz del número de manuscritos a lo largo de tantos siglos, y en el interés que tiene para el estudio del encuentro cultural entre sociedades en contacto.

Por otro lado, en cuanto a su traducción a lenguas occidentales, destaca la traducción que Edelman¹⁶ realiza al inglés de los capítulos séptimo y vigésimotercero,

⁹ Judith Dishon, “Portrayal of the Ideal Wife in Two Hebrew Secular Works of the Middle Ages: The Proverbs of the Arabs (*Mishle Arab*), and the Stories of the Ancients (*Meshal Hakadmoni*)”, *Yeda-‘Am: JIFS* 23, 53-54 (1986): 3-16 [en hebreo].

¹⁰ Judith Dishon, “Images of Women in Medieval Hebrew Literature”, en *Women of the Word: Jewish Women and Jewish Writing*, ed. Judith R. Baskin (Detroit, MI: Wayne State University, 1994), 35-49.

¹¹ Tova Rosen, “Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebrea”, en *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía: VI curso de cultura hispano-judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, ed. Ricardo Izquierdo y Ángel Sáenz-Badillos (Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 1998), 123-138.

¹² Esperanza Alfonso, “Medieval Portrayals of the Ideal Woman”, *Journal of Medieval Iberian Studies* 3, 2 (2011): 131-148.

¹³ Eleazar Gutwirth, “Pesados: Hospitality, Tedium and the Footsteps of Al-Andalus”, *Sefarad* 66, 2 (2006): 294-296.

¹⁴ David Torollo, “Una obra medieval de contenido ético en hebreo y judeo-árabe: la historia de su transmisión”, en *Mediterráneos: An Interdisciplinary Approach to the Cultures of the Mediterranean Sea*, ed. Sergio Carro Martín et al. (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013): 105-114.

¹⁵ David Torollo, “El *Mišle he-‘arab* en sus versiones hebrea y judeo-árabe: traducción, recreación y adaptación”, en *Aliento: échanges sapientiels en Méditerranée* 4, ed. Marie-Christine Bornes-Varol y Marie-Sol Ortola (Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 2014), 157-175.

¹⁶ Hirsch Edelman, *The Path of Good Men: A Collection of Parental Instructions to Children* (Londres: A. P. Shaw and Co., 1852), 39-51.

Capítulo 1 - Introducción

así como de una selección de poemas del resto de capítulos, y la que Navarro Peiro¹⁷ hace al castellano de una de las historias que aparecen en el capítulo cincuenta, tal vez la más conocida, “Parábola del ermitaño y el mercader”.

Quienes se han ocupado someramente de esta obra han centrado su interés en la identificación del autor. La obra es conocida como *Mišle he-‘arab* de Yiṣḥaq por la crítica actual debido a la existencia de algunos acrósticos que aparecen en varios de los poemas del capítulo cincuenta. Estos acrósticos, unas veces hebraizados y otros arabizados, corresponden a *Yiṣḥaq*¹⁸, *Iṣḥaq אלוונא*¹⁹, *Iṣḥaq ḥazaq*²⁰ y *Yiṣḥaq ha-qāṭan*²¹. Además de estos acrósticos, la única referencia textual al autor está en relación a la posible edad a la que compuso la obra, en un verso del capítulo cincuenta en el que afirma²² *שבעים שנותנו ובגבורות שמו- / נים ואני רבם כבר השלמת*²² [Vivimos setenta años, como máximo ochenta, y la mayoría de ellos ya los he cumplido], sin poder precisar una edad. Nada más se sabe sobre el autor, de ahí las especulaciones respecto a su identificación.

Así, Steinschneider²³, basándose en una afirmación que aparece en el capítulo tercero²⁴ del *Sefer Taḥkemoni [Libro de Taḥkemoni]* de Yehudah al-Ḥarizi (1165-1225), que dice “entre sus nobles [de Sefarad] se cuenta el digno príncipe R. Yiṣḥaq ben Qrešpin, autor del *Sefer ha-musar*, libro en el que todas las poesías son deliciosas y los temas [en él tratados] dulces²⁵”, sostiene que el autor de la obra es el Yiṣḥaq que aparece en los acrósticos y que se corresponde con Yiṣḥaq ben Qrešpin, que vivió en el siglo XII y fue también autor de una obra titulada *Sefer ha-musar [Libro de adab*²⁶].

¹⁷ Navarro Peiro, “Parábola”, 71-81.

¹⁸ Cap. 50, lín. 360-363, 460-463 y 523-526. Las referencias al capítulo y al número de línea que aparecen a lo largo de toda la tesis doctoral corresponden a la edición crítica en hebreo que acompaña este trabajo.

¹⁹ Cap. 50, lín. 415-423.

²⁰ Cap. 50, lín. 426-430.

²¹ Cap. 50, lín. 512-519.

²² Cap. 50, lín. 307.

²³ Steinschneider, *Die hebräischen*, 884.

²⁴ En este capítulo, el narrador relata un viaje a una tierra lejana, probablemente Babilonia, donde se organiza un banquete al que acuden diversos sabios. Entre ellos está sentado un anciano que no cesa de comer y beber, provocando con su hacer la animadversión de todos. Tras el banquete, los sabios entablan una conversación sobre la poesía y los poetas de Sefarad y cuando el anciano toma la palabra, y muestra todos sus conocimientos poéticos, deja a los demás sabios atónitos. Este anciano resulta ser el pícaro Heber el Quenita, el protagonista de la obra.

²⁵ La traducción de la cita es mía, Para consultar el original hebreo, véase Yehudah al-Ḥarizi, *Taḥkemoni o Maḥbarot Heman ha-Ezraḥi*, ed. Yosef Yahalom y Naoya Katsumata (Jerusalén: Meḳon ben-šeḇi le-ḥeqer qehilot yiśra’el ba-mizraḥ, yad yiṣḥaq ben-šeḇi we-ha-’uniḇersitaḥ ha-’iḇrit bi-yerušalayim, 2010), 113.

²⁶ Sobre los términos *musar* y *adab*, véase el apartado 3.3.1 y la nota 143 del presente trabajo.

Capítulo 1 - Introducción

Davidson²⁷ acepta la hipótesis de Steinschneider al atribuir el inicio de un gran número de poemas de la obra incluidos en su *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry* a Yiṣḥaq ben Qrešpin. De la misma opinión es Habermann²⁸, quien también acepta la atribución de la obra a este mismo autor. A mediados del siglo XX, Schirmann²⁹, secundado posteriormente por Fleischer³⁰, afirma que Yiṣḥaq, autor del *Mišle he-‘arab*, y Yiṣḥaq ben Qrešpin no pueden ser la misma persona por tres motivos: este último fue contemporáneo del gran poeta andalusí Yehudah ha-Lewi, quien muere a mediados del siglo XII, y es improbable que, de ser efectivamente el *Mišle he-‘arab* traducción de una obra de *adab* árabe, date esta de fecha tan temprana. En segundo lugar, todos los manuscritos denominan la obra *Mišle he-‘arab*, y ninguno *Sefer ha-musar*. Por último, sería muy raro que, de tratarse de la misma obra de la que habla al-Ḥarizi, este no hiciera ninguna alusión a su carácter de traducción ni mencionase su posible origen o fuente árabe. En cualquier caso, ninguno de estos dos últimos autores ofrece una identificación alternativa.

Estos mismos autores que se han ocupado de la identificación del autor también han tratado de determinar el momento y el lugar de composición de la obra. Fleischer³¹ la sitúa en el contexto peninsular ibérico de traducciones de la época de al-Ḥarizi, en algún lugar de los reinos cristianos a finales del siglo XII o principios del siglo XIII, sin llegar a precisar más.

Por lo que se refiere a la versión en judeo-árabe del siglo XV, *Kitāb maḥāsīn al-‘ādāb*, un único manuscrito completo transmite dicha versión. Es de destacar el hecho de que no ha recibido ninguna atención académica hasta el momento, a excepción de unas palabras de Steinschneider³² en las que sugiere que el autor de esta versión podría ser un tal Yosef b. Yefet ha-Lewi, autor que vivió en Yemen en el siglo XV. Para poder determinar el alcance e impacto de esta versión sería necesario conocer todo el ambiente de traducciones de las obras hebreas al judeo-árabe que se realizan en el norte de África y en la Península Arábiga en el siglo XV, pues aunque no se trata de un caso

²⁷ Davidson, *Thesaurus*, vol. 4, 423-424.

²⁸ A[braham] M. Habermann, “Ha-tosefet še-be-sefer miḥḥar ha-penininim”, *Sinai* 25 (1949): 288-299.

²⁹ Schirmann, *Ha-šīrah ha-‘ībrit*, vol. 2, 61.

³⁰ Schirmann y Fleischer, *Toledot ha-šīrah*, 221.

³¹ Schirmann y Fleischer, *Toledot ha-šīrah*, 221.

³² Moritz Steinschneider, *Die Arabische Literatur des Juden* (Frankfurt: J. Kauffmann, 1902), 248-249 y 253.

único, es un tema que ha sido muy poco analizado y del que apenas se tiene información.

1.3 Objetivos

Este trabajo de tesis doctoral aborda una obra de enorme importancia para el conocimiento de la literatura hebrea medieval que hasta la fecha había sido tratada de una manera muy tangencial: no se disponía ni de una edición crítica del *Mišle he-‘arab*, ni de un estudio amplio de la misma, pues las referencias a ella no pasaban de ser breves alusiones en historias de la literatura hebrea medieval o estudios parciales centrados en algún aspecto relevante de la misma, como se ha mostrado en el apartado anterior.

El trabajo de investigación que aquí se presenta está dividido en dos partes. En la primera parte se lleva a cabo un estudio del *Mišle he-‘arab* en cuanto que objeto histórico-cultural. Esta primera parte consta de varios capítulos. El segundo capítulo aborda la metodología seguida; discute la relación entre Filología Tradicional y Nueva Filología y reflexiona sobre el modo en que este trabajo suscribe postulados de una u otra corriente.

En el capítulo tercero se presentan los posibles ámbitos culturales en los que la obra pudo haber sido escrita: la Península Ibérica y Provenza en los siglos XII y XIII, y se ofrece un panorama general de la literatura ética y sapiencial hebrea en esos mismos siglos; género literario y espacio geográfico en el que debió de haberse compuesto la obra, con especial atención a obras y autores que se consideran claves para la comprensión del *Mišle he-‘arab*.

El capítulo cuarto aborda el análisis codicológico y paleográfico de los testimonios que han conservado la obra y se lleva a cabo un estudio de la traducción manuscrita del *Mišle he-‘arab* con el ánimo de reconstruir su historia de la transmisión y la recepción y de determinar el posible contexto específico en el que pudo haber sido escrita.

En el capítulo quinto se realiza un estudio de la estructura de las dos obras, abordando la división tripartida de ambas: prólogo o introducción, índice y desarrollo de los capítulos. En este capítulo se presta especial atención al prólogo como género literario y a la combinación de prosa, tanto llana como rimada, poemas de estilo andalusí y la inserción de versículos bíblicos que se da en la obra *Mišle he-‘arab*.

Capítulo 1 - Introducción

El capítulo sexto analiza la obra desde cuatro puntos de vistas: la lengua y el estilo, las formas literarias utilizadas por el autor, los temas que conforman el sistema ético que el autor quiere presentar y las distintas tradiciones culturales que confluyen en la misma.

Esta primera parte del trabajo se cierra con las conclusiones.

En la segunda parte se ofrece la edición crítica de la obra *Mišle he-'arab*; su traducción al español, *Los dichos de los árabes*; la edición crítica del prólogo, el índice y una selección de seis capítulos de la obra judeo-árabe *Kitāb maḥāsīn al-'ādāb*; y la traducción al español de esta selección, *El libro de las buenas conductas*.

Tres anexos y una relación de referencias bibliográficas cierran la tesis doctoral.

Capítulo 2
Cuestiones metodológicas

2.1 Los desafíos de la Nueva Filología y del Nuevo Historicismo

En la década de los setenta del siglo pasado, los paradigmas filosóficos que imperaban desde la Segunda Guerra Mundial (entre ellos la Escuela de *Annales* y el Materialismo Histórico) son barridos y sustituidos por tendencias relacionadas entre sí que enfatizan: el lenguaje sobre la realidad histórica, el Giro Lingüístico; los fenómenos culturales sobre las estructuras sociales y económicas, el Giro Culturalista; y la negociación con la antropología y no con la economía, sociología, etc., el Giro Antropológico. En un sentido más general y transdisciplinar, a partir de los mismos años, se habla también de post-modernismo, término sobre el que no existe una definición unívoca y que incluye un conjunto de epistemologías y metodologías que abandonan el pensamiento único de la modernidad y el progreso.

El *linguistic turn* [Giro Lingüístico] es una expresión acuñada por Gustav Bergman en 1964 y hecha célebre por la colección de ensayos editados por Richard Rorty³³ en 1967. El principio base de dicha tendencia es, por tanto, que se produce, como señala Spiegel, “a flight from “reality” to language as the constitutive agent of human consciousness and the social production of meaning³⁴”, de ahí el nombre de “giro lingüístico”, en el sentido de un giro hacia la filosofía del lenguaje. El nuevo modelo epistemológico no considera que el lenguaje, el texto escrito, sea un espejo que refleje transparentemente el mundo, sino que lo considera un objeto cultural que construye ese mundo: el texto crea, más que imita, la realidad. Lejos de reflejar el mundo social del que es parte, el lenguaje (o, en nuestro caso, el texto) precede a ese mundo y lo hace inteligible construyéndolo de acuerdo a sus propias reglas de significación. Tales reglas son fruto de una convención social que varía en las diferentes comunidades lingüísticas, por lo que la idea de un universo objetivo existente independientemente del discurso y comprensible universalmente es una ilusión³⁵. Las distintas disciplinas que se desarrollan al amparo del Giro Lingüístico intentan comprender y explicar cómo se constituyen y se relacionan dichas reglas sociales convencionales de significación a través de los signos lingüísticos.

³³ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967).

³⁴ Gabrielle M. Spiegel, *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997), 4.

³⁵ Spiegel, *The Past as Text*, 4-5.

Capítulo 2 - Cuestiones metodológicas

Este trabajo tiene como objeto la edición y estudio de un texto literario medieval. En su planteamiento teórico atiende a la evolución que se ha venido produciendo en las últimas décadas en relación a cuestiones tales como la edición de un texto, el concepto de autor y la relación entre texto y contexto. Los párrafos que siguen tienen el propósito de explicitar las decisiones adoptadas respecto a estas cuestiones metodológicas.

Por lo que respecta a la cuestión de la edición, los postulados de la escuela filológica designada por el término *New Philology* [Nueva Filología], acuñado en los años 70 del siglo pasado, van teniendo cada vez más arraigo en un número considerable de estudios literarios donde todavía conviven con los postulados de una filología tradicional.

La filología tradicional³⁶ está, casi exclusivamente, preocupada y centrada en la edición, y posterior publicación, de textos antiguos. El pilar teórico que sustenta dicha actividad es el de considerar los textos como vehículos para expresar ideas a través del lenguaje, por lo que la edición crítica del texto es lo deseable para llegar a conocer la intención del autor. Para conocer dicha intención, el texto no siempre es suficiente; la filología tradicional promueve, con el objetivo de dar sentido a la existencia del texto, el estudio positivista de todo aquello que rodea el texto, el contexto, entendido este como el conjunto de las estructuras políticas, las transformaciones económicas y sociales, los desarrollos culturales, las manifestaciones religiosas, etc. Cuanto mejor se conozca el contexto en el que el texto fue escrito, mejor se llegará a conocer el sentido verdadero del texto. La consecuencia última de una perfecta comprensión del texto es una perfecta comprensión del contexto, pues la filología tradicional considera que el texto es un reflejo de la realidad: el texto describe la realidad.

Por lo que respecta a la autoría, el nacimiento del autor moderno, individual, origen y padre de la obra, se había producido durante el Romanticismo literario de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX: desde entonces, la idea de autor se instala en el centro de la noción del texto³⁷. El método tradicional de investigación

³⁶ Para una breve introducción comparativa entre los postulados de la filología tradicional y aquellos de la Nueva Filología, véase Stephen G. Nichols, "Introduction: Philology in a Manuscript Culture", *Speculum* 65, 1 (1990): 1-10.

³⁷ Bernard Cerquiglini, *Éloge de la variante: histoire critique de la philologie* (París: Seuil, 1989), 27. Este autor afirma que la idea de propiedad literaria que adquiere fuerza de ley tiene lugar en Francia con un decreto de 1793 que da al autor el derecho exclusivo sobre la venta y distribución de su obra y sobre la

filológica y estudio literario ha consagrado y difundido, por tanto, la idea tan extendida del autor como un artista, creador y genio, cuya obra, reflejo de sus sentimientos y descripción precisa de la realidad, es el producto de su agudeza extraordinaria y su perspicacia espiritual³⁸. Esto explica el hecho de que la filología medievalista tradicional haya reducido el manuscrito a un objeto textual contemporáneo y se centre únicamente en las ideas transmitidas por dicho texto³⁹.

Sin embargo, en las últimas décadas y al hilo del Giro Lingüístico, la Nueva Filología⁴⁰ ha reaccionado frente a esta concepción del autor y otros postulados imperantes manifestándose en contra de la “reduction of medieval literary study to the level of a technique, the containment of philosophy within the limits of a method for the establishment, dating, identification, and localization of texts⁴¹”. Esta nueva forma de hacer filología concede una gran importancia a la convicción de la existencia de diferentes sistemas de representación en la obra literaria y a la proyección de actitudes sociales colectivas. La Nueva Filología insiste en que la obra literaria no ha de ser estudiada únicamente como un fenómeno discursivo, sino como el producto de una interacción entre el texto y la base manuscrita que lo soporta y entre estos dos y el contexto social en que ambos se inscriben⁴².

En contra de la idea tradicional del autor-creador cuya vida y obra hay que conocer (y plasmar en las introducciones de las ediciones) para poder entender una obra literaria determinada, mucho se ha debatido en los postulados de la Nueva Filología sobre la función del autor y sobre la necesidad de conocer su biografía para la correcta comprensión de la obra. No es este el momento de entrar a valorar las diferentes hipótesis que se han barajado sobre qué es, o qué no es, un autor, ni sobre la autonomía, o dependencia, de la obra literaria con respecto al mismo. Baste señalar el consenso

cesión total o parcial de la propiedad de la misma (véase las págs. 24-29). Concluye, de esta manera, que “l’auteur n’est pas une idée médiévale” (véase la pág. 25).

³⁸ Paul H. Fry, *Theory of Literature* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), 29. Cerquiglini afirma que “La philologie [...] s’adjoit de façon subreptice une théorie littéraire qui est celle du génie” (*Éloge de la variante*, 90).

³⁹ Cerquiglini, *Éloge de la variante*, 43.

⁴⁰ Un monográfico de la revista *Speculum* (vol. 65, nº 1, 1990), publicada por Cambridge University Press, y titulado “The New Philology” está dedicado a los desafíos planteados por la Nueva Filología como reacción a la filología tradicional.

⁴¹ R. Howard Bloch, “New Philology and Old French”, *Speculum* 65, 1 (1990): 39.

⁴² Nichols, “Introduction”, 9.

generalizado que defiende que los textos no expresan la intención del autor sino toda una variedad de actitudes sociales⁴³.

Esta concepción ha promovido un estudio basado en la interacción de los diversos elementos que convergen en el texto y así ha favorecido el desarrollo de otras disciplinas complementarias de la investigación histórico-literaria como la paleografía, la codicología y la sociología de la literatura. Así, la Nueva Filología se plantea preguntas novedosas relacionadas con la función del escriba o copista, el papel del lector y la acción misma de la lectura, el cometido del patrón que pide la copia de un texto determinado, las historias de la transmisión y recepción de las obras, etc.

El valor que la Nueva Filología concede al soporte material del texto, y a todo lo que conlleva su estudio, supone una revolución desde el punto de vista metodológico porque ofrece nuevas posibilidades de estudio para entender un manuscrito medieval como un objeto histórico-cultural. Este objeto histórico-cultural constituye un objeto textual al estar formado por un texto que requiere un estudio filológico en que abordar cuestiones como la composición y la transmisión de dicho texto. Del mismo modo, ese objeto histórico-cultural constituye un objeto material que requiere un estudio codicológico en que tratar asuntos relativos a la configuración material e historia del objeto físico, así como las circunstancias de su producción y su uso. Solo un estudio global en que se tengan en cuenta estas dos dimensiones permitirá al investigador un acercamiento más rico, preciso y completo a la obra en cuestión.

En último lugar, y por lo que respecta al contexto, los cambios en la forma de entender la relación entre texto y contexto, planteados en muchas disciplinas, se dibujan quizás de forma más clara en la historiografía, donde se ha planteado una transición similar a la de la filología, entre Historicismo y Nuevo Historicismo, y a ello haré alusión en lo que sigue. El historicismo tradicional⁴⁴ considera que hay diferencias importantes entre las sociedades pasadas y presentes y que las obras literarias reflejan la

⁴³ Siegfried Wenzel, "Reflections on (New) Philology", *Speculum* 65, 1 (1990): 14. Wenzel pone de manifiesto en su artículo la importancia que hay que conceder al estudio del manuscrito y a los procesos de copia de las obras con el objetivo de poder llevar a cabo un minucioso trabajo de interpretación, teniendo en cuenta factores extratextuales que corresponderían a la historia del libro como objeto material.

⁴⁴ Para una breve introducción comparativa entre los postulados del historicismo tradicional y aquellos del Nuevo Historicismo, véase Michael Bristol, "Macbeth the Philosopher: Rethinking Context", *New Literary History* 42, 4 (2011): 641-662. En este mismo artículo, y como parte de su teoría sobre el proceso de lectura, Bristol llama la atención sobre la importancia de las reacciones emocionales en la lectura de una obra literaria al afirmar que "the emotional richness of a literary work is closely tied to the possibility of an ethical response to events that take place in the fictional universe" (véase la pág. 654).

realidad humana de la época en la que fueron escritas. Para poder acercarse a esa realidad, se ha de intentar eliminar toda preconcepción y así penetrar sin prejuicios en la consciencia de la época objeto de estudio. Resultado de esta forma de hacer historia son estudios literarios que abundan en citas y referencias históricas centradas en los sustratos sociales, políticos y económicos de la obra y prestan una mínima, o incluso nula, atención a los deseos, motivaciones e interacciones sociales de los personajes⁴⁵.

El Nuevo Historicismo pone el acento en la época, el lugar y las circunstancias que favorecen la aparición de una obra: el contexto histórico y el contexto cultural-intelectual cobran relevancia. La premisa básica es que las sociedades están constituidas por un sistema dinámico, complejo y diverso de textos, prácticas e instituciones que están relacionados unos con otros⁴⁶. Si bien, con esta aproximación surge el problema de la conceptualización de texto y contexto⁴⁷.

La dificultad que se pone de manifiesto es la inevitable circularidad entre el texto y el contexto. Parece razonable aceptar la idea de que no podemos entender un texto o un documento sin contextualizarlo en un lugar, época y circunstancias determinadas que lo hacen posible, esto es, el contexto; pero, al mismo tiempo, el contexto no existe en sí mismo, sino que es creado por el historiador a partir de la información que llega transmitida, y es interpretada, en los textos. La dificultad aparece en la práctica común de utilizar el contexto creado artificialmente por el historiador a través de la información contenida en los textos para explicar obras literarias y hacer encajar en él creaciones artísticas⁴⁸. Es por esto que, en palabras de Spiegel,

“literary texts and historical contexts cannot be approached in precisely the same way [...]. Broadly speaking, a literary text, one already recognized as such, is an objective given, however open to multiple readings and interpretations. But historical contexts do not exist in themselves; they must

⁴⁵ Bristol, “Macbeth”, 644.

⁴⁶ Bristol, “Macbeth”, 647-648. En palabras del autor, “New Historicism is deeply committed to contextualization, weaving literary texts back into the vast network of cultural processes out of which they emerge. The basic doctrine is that everything is shaped by large collective forces” (véase la pág. 648).

⁴⁷ Un monográfico de la revista *New Literary History* (vol. 42, nº 4, 2011), publicada por Johns Hopkins University Press, y titulado “Context?” está dedicado al problema que supone la relación entre el texto y el contexto desde diferentes puntos de vista, destacando la visión que ofrece el Nuevo Historicismo.

⁴⁸ Sobre esta circularidad entre texto y contexto, véase Martin Jay, “Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualization”, *New Literary History* 42, 4 (2011): 557-571; y Rita Felski, “Context Stinks!”, *New Literary History* 42, 4 (2011): 573-591.

be defined, and in that sense constructed, by the historian before the interpretative work of producing meaning, of interpreting the past, can begin⁴⁹”.

La dificultad continúa porque, al mismo tiempo, no se puede negar el hecho de que cualquier acto comunicativo, sea este un discurso oral o un texto escrito, tiene un autor y un destinatario y se produce en un contexto extratextual específico. Este contexto incluye el lugar y la época en que el discurso tiene lugar, la identidad de los personajes y la relación que existe entre el uno y el otro, además de una gran variedad de conocimiento cultural que los participantes en el acto comunicativo se supone que comparten⁵⁰. Se ha aceptado la idea de que las obras literarias son co-actores y co-dependientes enraizados en una matriz variada de relaciones y asociaciones⁵¹ y de que debe haber historia o vida (elementos no textuales) de los cuales los textos emergen, aunque no se pueda alcanzar el contexto en sí mismo⁵².

Para solucionar esta problemática e intentar encontrar un punto de encuentro entre el texto y el contexto, Attridge presenta el concepto de *idioculture* [idiocultura] y lo define como “the singular, and constantly changing, combination of cultural materials and proclivities that constitutes any individual subject, the product of a specific history of exposure to a variety of cultural phenomena⁵³”. Es esta idiocultura la que constituye el material del que el artista crea la obra. En cuanto a cómo es posible llegar a conocer ese material, afirma que es indiscutible el hecho de que una obra literaria es el resultado de un proceso de creación dentro de un contexto histórico e institucional, pero nuestro acceso a ese proceso y al contexto en el que tuvo lugar se produce en el presente y a través de la lectura de la obra⁵⁴. Es, por tanto, la idiocultura individual la que va a permitir un acceso más amplio o más restringido al texto.

Continúa Attridge afirmando, por otro lado, que hay que tener en cuenta tres momentos diferentes, pero relacionados, a la hora de realizar estudios sobre el texto y el contexto: 1. El contexto de creación de la obra literaria, donde se establece la cuestión

⁴⁹ Spiegel, *The Past as Text*, xix.

⁵⁰ Suzanne Fleischman, “Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text”, *Speculum* 65, 1 (1990): 29.

⁵¹ Felski, “Context Stinks!”, 589.

⁵² Claire Colebrook, “The Context of Humanism”, *New Literary History* 42, 4 (2011): 712-713.

⁵³ Derek Attridge, “Context, Idioculture, Invention”, *New Literary History* 42, 4 (2011): 682-683.

⁵⁴ Attridge, “Context, Idioculture”, 692-693.

de la relación entre el autor y su contexto. Además del rol principal otorgado al concepto de “idiocultura”, pone de manifiesto que las convenciones generales en lo tocante a todos los ámbitos del conocimiento también marcan los pasos a seguir por el autor en el proceso de su creación literaria. 2. El contexto de lectura de la obra, donde se establece la cuestión de la relación entre el lector y su contexto: lectores diferentes, con diferentes idioculturas, vivirán una experiencia diferente en la lectura de la obra. 3. El contexto de lectura de la obra literaria, donde se establece la cuestión de la relación entre el lector y el contexto original del escritor⁵⁵.

Spiegel, por su parte, intenta solucionar el asunto atendiendo a lo que denomina *the social logic of the text* [la lógica social del texto], que busca combinar en un marco único y complejo un protocolo para el análisis de la función social del texto (su localización dentro del ambiente social del que es un producto y en el cual actúa como un agente) y de su carácter discursivo como un artefacto literario compuesto de lenguaje y susceptible de ser sometido, por tanto, a un análisis literario formal⁵⁶. Concluye Spiegel afirmando que

“it is by focusing on the social logic of text, its location within a broader network of social and intertextual relations, that we best become attuned to the specific historical conditions whose presence and/or absence in the work alerts us to its own social character and function, its own combination of material and discursive realities that endow it with its own sense of historical purposiveness⁵⁷”.

2.2 Peculiaridades en la transmisión de textos hebreos medievales

Antes de entrar a discutir en qué medida este trabajo responde a las cuestiones metodológicas planteadas hasta aquí, querría primero hacer una serie de consideraciones preliminares sobre la especificidad de los textos hebreos medievales. Cuando en la investigación actual se habla de manuscritos hebreos, según Beit-Arie, se hace referencia a “Jewish medieval handwritten books written in Hebrew characters, without

⁵⁵ Para un desarrollo más amplio de esta división, véase Attridge, “Context, Idioculture”, 681-699.

⁵⁶ Spiegel, *The Past as Text*, xviii.

⁵⁷ Spiegel, *The Past as Text*, 26-27.

regard to their language⁵⁸”. Las dos características principales que definen estos textos son, por tanto, el haber sido compuestos por autores judíos y el estar escritos en alfabeto hebreo, sea la lengua utilizada el hebreo, el judeo-árabe, el judeo-persa, el judeo-español, etc. Además, tal y como señala Sirat,

“manuscripts in Hebrew characters are valuable evidence for the material, cultural and social history of their readers and owners. They inform us about the price of books, their purchase and sale, or their deposit at pawn. In them the Jews have inscribed the story of their wanderings and the persecutions they have suffered, and of their relations with their Jewish, Muslims and Christian neighbors⁵⁹”.

Los investigadores de la tradición hebrea manuscrita medieval han puesto de manifiesto algunas características peculiares que definen los textos hebreos medievales y su transmisión y que tienen, evidentemente, consecuencias a la hora de seleccionar los métodos posibles de edición de los textos y de realizar el trabajo de interpretación que acompaña a la edición textual.

Uno de los aspectos que más importancia tiene es el que aparece definido por el término de *open book* [libro abierto], utilizado por Ta-Shma. Este investigador afirma que muchos de los textos hebreos medievales son textos inacabados que están “abiertos” y son susceptibles de ser completados, desarrollados, actualizados y corregidos, bien por los mismos autores en una fase posterior, por los copistas (que pueden seguir, o no, directrices del autor de la obra) o por los lectores⁶⁰. Se observa, por tanto, un concepto colectivo de la propiedad intelectual en la que las modificaciones

⁵⁸ Malachi Beit-Arie, “Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and its Impact on the Texts Transmitted”, en *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, ed. Y. Elman e I. Gershoni (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), 225.

⁵⁹ Colette Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 234.

⁶⁰ Israel M. Ta-Shma, “The ‘Open’ Book in Medieval Hebrew Literature: The Problem of Authorized Editions”, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, 3 (1993): 17-24. Ta-Shma analiza, como ejemplo, el comentario al Pentateuco de Raši, del que se conservan unos cien manuscritos en los que hay diferencias en estilo, explicaciones, adiciones y supresiones de párrafos. Se sospecha que, o bien es Raši quien modifica las copias a lo largo de su vida, o bien él enseñaba a un grupo de discípulos que tomaba sus notas y redactaba sus comentarios según la capacidad y retórica individuales de cada uno de ellos. En un sentido similar se manifiesta Tolan al afirmar que “a medieval text is an ephemeral and unfixed thing: any scribe, author, or later adaptor can change it into something completely different”; véase John Tolan, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers* (Gainesville: University Press of Florida, 1993), 160.

textuales están a la orden del día: los copistas no consideraban el proceso de copia como un proceso mecánico, sino que lo consideraban una operación de crítica editorial donde enmendar, discutir aspectos contradictorios, aunar versiones diferentes e incorporar material externo relevante o procedente de su propia opinión⁶¹. De hecho, algunos escribas confiesan que fueron incapaces de corregir las deficiencias del original y piden disculpas por el hecho de que tienen que copiar mucho para ganarse la vida, lo que no les deja suficiente tiempo y les impide detenerse en cuestiones de crítica textual cuando están copiando⁶². Se puede afirmar, de esta manera, en palabras de Beit-Arie, que

“many of our Hebrew manuscripts, at least those produced since the middle of the thirteenth century, present texts not only corrupted by the accumulation of involuntary copying errors, but also distorted by editorial or even redactional reconstruction, by contamination from different exemplars and versions, and by deliberate integration of related texts. What medieval copyists performed while copying was indeed what in modern theories of criticism is known as deconstructing the text and then reconstructing it⁶³”.

Un segundo aspecto que hay que tener en cuenta es el de las circunstancias de la publicación y transmisión de textos hebreos medievales. La inexistencia de una estructura política judía, el vasto territorio por el que se dispersaban las comunidades judías y el hecho de que estaban gobernadas por entidades políticas diferentes impedían la aparición de instituciones judías centralizadas y de liderazgos seculares o religiosos⁶⁴. Consecuencia de esto es que no se documenta la existencia de una autoridad que supervise la ortodoxia en la transmisión de textos hebreos, lo que favorece la variedad,

⁶¹ Beit-Arie, “Publication and Reproduction”, 236.

⁶² Malachi Beit-Arie, *Unveiled Faces of Medieval Hebrew Books: The Evolution of Manuscript Production; Progression or Regression?* (Jerusalén: The Magnes Press / The Hebrew University, 2003), 65. Beit-Arie también afirma que muchos colofones “imply that many late medieval copies, particularly those produced for private use, were actually eclectic editions, in which different versions and readings were intermingled and merged by a critical process which included not only selecting readings but also emending and completing, usually without providing an *apparatus criticus*. Such copies involved, in effect, recreating the text” (“Publication and Reproduction”, 235).

⁶³ Beit-Arie, “Publication and Reproduction”, 236-237. En la misma dirección, pero refiriéndose al conjunto de obras manuscritas medievales, se ha pronunciado Cerquiglini al afirmar que “*toujours ouverte, et comme inachevée, l'œuvre copiée à la main, manipulée, est appel à l'intervention, à la glose, au commentaire*” (*Éloge de la variante*, 58) y que “*la variance de l'œuvre médiévale est son caractère premier, altérité concrète de la mobilité discursive, figure d'un écrit prémoderne, auquel l'édition doit s'attacher prioritairement*” (*Éloge de la variante*, 111-112).

⁶⁴ Malachi Beit-Arie, *Hebrew Manuscripts of East and West: Towards a Comparative Codicology* (Londres: The British Library, 1993), 80.

la heterodoxia y la percepción de la propiedad intelectual colectiva de la obra que posibilita que cualquier escriba profesional o copista que copia para su uso particular y privado no tengan ningún reparo en hacer modificaciones en la obra durante el proceso de copia. Los manuscritos hebreos eran producidos como una empresa privada, y eran guardados y leídos de forma igualmente privada⁶⁵.

Un último aspecto que llama la atención es el de la gran difusión de la alfabetización entre las comunidades judías, en contraste con lo que ocurría en la sociedad cristiana, donde la alfabetización estaba concentrada en manos de clérigos y aristócratas⁶⁶. Si bien, el número de personas que eran capaces de leer era mucho mayor que el número de personas que sabían escribir; del mismo modo, la gama de libros leídos dependía de la profesión y del nivel cultural del lector⁶⁷.

Para concluir, se puede afirmar que el elevado porcentaje de libros producidos por el propio usuario, hecho que refleja una alta alfabetización, y la naturaleza privada de la producción y consumo de libros debido a la situación política de las comunidades judías son las dos principales características del libro hebreo medieval⁶⁸.

2.3 Esqueleto teórico del presente trabajo

El texto base del presente trabajo no ha sido hasta la fecha objeto de ningún estudio específico que incluya una edición crítica o una traducción. El hecho de que no se conozca el autor, el lugar ni la fecha de su producción han sido posiblemente trabas para aproximarse a él desde los presupuestos de la filología tradicional.

El trabajo que aquí se presenta edita el texto, y en ello participa de los presupuestos de la filología tradicional, pero se aproxima a él teniendo en cuenta todos los postulados de la Nueva Filología.

Por lo que respecta a la edición, la crítica textual es, para Blecua, “el arte que tiene como fin presentar un texto depurado en lo posible de todos aquellos elementos extraños al autor⁶⁹” y de la misma opinión es Mass al afirmar que “the business of

⁶⁵ Beit-Arie, *Unveiled Faces*, 62. Sirat afirma al respecto que “there was no real control over the dissemination of texts in the Middle Ages” (*Hebrew Manuscripts*, 284).

⁶⁶ Beit-Arie, *Unveiled Faces*, 14.

⁶⁷ Sirat, *Hebrew Manuscripts*, 16.

⁶⁸ Beit-Arie, *Hebrew Manuscripts*, 82.

⁶⁹ Alberto Blecua, *Manual de crítica textual* (Madrid: Castalia, 1983), 20.

textual criticism is to produce a text as close as possible to the original⁷⁰”. Estos dos postulados corresponden al pensamiento de la filología tradicional que considera que la edición crítica ha de ofrecer un texto que se acerque lo más posible a la *intención* del autor.

La labor que he perseguido en la edición crítica y la traducción de la obra *Mišle he-‘arab* y en la selección de capítulos de la obra *Kitāb maḥāsin al-‘ādāb* que forman parte de esta tesis doctoral no ha pretendido reconstruir la *intención* autorial. La decisión de realizar una edición crítica de la obra se fundamenta en la convicción de que el mejor camino a través del cual se puede hacer llegar un texto medieval a un lector actual, que no tiene por qué estar familiarizado con la paleografía, la filología, las diferentes lenguas, la diplomática, la ecdótica y todas las disciplinas necesarias para la interpretación textual, es mediante la propuesta de lectura que del texto hace un entendido, más o menos experto, para facilitar la labor de lectura y comprensión.

Muchos son los métodos que desde el siglo XIX se han seguido para realizar la labor de edición crítica de obras antiguas y medievales. Los métodos de edición aplicables a obras medievales, cuando se conserva más de un testimonio de la misma, pueden resumirse en seis⁷¹:

- La edición facsímil, que consiste en la reproducción de la imagen fotografiada o escaneada de la obra literaria. Esta edición supone una fiel reproducción del manuscrito tal y como el investigador lo ha encontrado, aunque también presupone en el lector conocimientos que puede no tener y restringe la publicación de la edición, debido a su elevado coste, a la de aquellas obras que son consideradas más importantes.

- La edición con transcripción diplomática, que consiste en transcribir el manuscrito con tipografía moderna pero reteniendo las características específicas del mismo. Este método facilita la lectura, pero no incluye notas ni comentarios, ni salva la dificultad planteada por la lengua en caso de que esta no sea conocida por el lector.

- La edición sinóptica, que consiste en la transcripción, línea a línea, de todos los manuscritos que han conservado un texto antiguo o medieval, complicando la lectura y

⁷⁰ Paul Mass, *Textual Criticism* (Oxford: The Clarendon Press, 1958), 1.

⁷¹ Remito al esclarecedor artículo de Milikowsky para comprender los problemas y las posibilidades de edición de textos antiguos y medievales; véase Chaim Milikowsky, “Reflection on the Practice of Textual Criticism in the Study of Midrash Aggada: The Legitimacy, the Indispensability and the Feasibility of Recovering and Presenting the (Most) Original Text”, en *Current Trends in the Study of Midrash: Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, vol. 106, ed. Carol Bakhos (Leiden: Brill, 2006), 79-109.

la comprensión del texto a aquellos lectores que solo estén interesados en el contenido y no en cuestiones codicológicas o paleográficas.

- En el siglo XIX se puso muy de moda el denominado método de Lachmann⁷² o método científico, que divide la tarea de la edición crítica en dos fases: *recensio*, que consiste en el análisis de las variantes de todos los testimonios para poder filiar a los mismos en un esquema o *stemma* y así poder llegar a la reconstrucción, mediante la segunda fase o *emendatio*, del arquetipo medieval del que derivarían los testimonios conservados. Es un método basado en la constitución de familias de manuscritos y las relaciones entre unos y otros, y aunque es un método muy útil cuando se tienen pocos manuscritos, el editor puede quedar desbordado cuando se conserva una gran cantidad de testimonios de una misma obra.

- La edición ecléctica, a través de la cual un editor decide la lectura que cree conveniente para cada palabra de la obra, utilizando su consideración y juicio de especialista para la edición.

- La edición del mejor texto. El método de edición del mejor texto consiste en elegir un único testimonio como base para la edición de la obra. Este testimonio no tiene por qué ser el texto más antiguo conservado (*codex antiquior*), porque se parte de la base de que un testimonio posterior no necesariamente contiene una lectura más deteriorada del texto original, debiendo elegirse el texto de mejor lectura (*codex optimus*).

Las posibilidades que presentan estos seis métodos de edición son muy interesantes y las opiniones de los especialistas dispares. El método sinóptico para la edición de textos hebreos medievales ha sido muy defendido por Beit-Arie a la vez que ha criticado el método de Lachmann por considerar que no puede aplicarse a la tradición manuscrita hebrea⁷³. El inconveniente que presenta este método científico es que es un método de filiación basado única y exclusivamente en el error común⁷⁴ y distinguir las diversas contaminaciones entre los textos conservados en muchos manuscritos resulta

⁷²Una información más detallada sobre este método puede obtenerse en Blecua, *Manual de crítica*, y en Mass, *Textual Criticism*, obras dedicadas en su totalidad al método de Lachmann.

⁷³ Beit-Arie, "Publication and Reproduction", 234-237. El principal escollo que Beit-Arie ve en la aplicación de este método científico es la idea del "open book" de la tradición manuscrita hebrea medieval.

⁷⁴ Por "error común" se entiende aquel error que dos o más testimonios no han podido cometer independientemente. Para el método de Lachmann, "el único criterio eficaz para la filiación es el basado en el error común. Parece claro que dos o más testimonios que coincidan en un error se remontarán en última instancia a un modelo común en el que se hallaba ese error" (Blecua, *Manual de crítica*, 50).

una labor ardua y difícil. Es evidente que la presencia de un error común permite afirmar que dos testimonios que presentan ese error se remontan a un arquetipo común, pero parece que esta teoría no puede demostrar que la ausencia de errores comunes entre las distintas ramas presuponga la independencia de todas las ramas entre sí⁷⁵. Milikowsky, por el contrario, afirma que sí es posible aplicar la metodología de la crítica textual de Lachmann a los textos hebreos porque sí es posible aislar las variantes y las adiciones de los escribas a lo largo de toda la historia de la transmisión del texto y llegar a formar una genealogía de la transmisión para reconstruir el arquetipo o acercarse al texto original⁷⁶. Por su parte, Sirat defiende el método del mejor texto y la anotación de variantes con respecto al resto de las copias pues dice que el texto base es un texto real, un manuscrito copiado y leído, mientras que el texto auténtico al que aspira el método científico de árboles genealógicos es un texto que no existe⁷⁷.

Por todas estas consideraciones y por las características específicas de la obra, en este trabajo de investigación he elegido el método que consiste en tomar el *codex optimus* (en el caso de los testimonios del *Mišle he-‘arab*, se trata del manuscrito א, Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 5463) y situarlo como base de la edición, anotando las variantes con respecto al resto de manuscritos⁷⁸. Es evidente que la antigüedad de un texto es un elemento a tener muy en cuenta en esta elección, pero en el caso que me ocupa he observado que el *codex antiquior* no corresponde al *codex optimus*, motivo por el cual creo que la elección de este último como texto base parece preferible.

Más fácil lo he tenido en la elección del método a aplicar en la edición del prólogo, índice y selección de capítulos del texto en judeo-árabe, pues solo se ha conservado un manuscrito (el manuscrito א, Bodleian Library, Oxford, ms. Huntington 488) que constituye el *codex unicus*.

⁷⁵ Blecua, *Manual de crítica*, 74.

⁷⁶ Milikowski, “Reflection on the Practice”, 95-97. Milikowski parece acercarse a los postulados de la filología tradicional al afirmar que “the goal of the textual scholar is to isolate the variations which develop during the course of transmission and present to the reader the most original text he can” (véase la pág. 96). En la misma dirección que Beit-Arie, y en contra de lo propuesto por Milikowski, se ha manifestado Sirat, al poner en duda que la idea de un texto único o auténtico sea aplicable a los textos judíos medievales, donde los textos solo son originales en manos del autor; véase Colette Sirat, “Les éditions critiques: un mythe?”, en *Les problèmes posés par l’édition critique des textes anciens et médiévaux*, ed. Jacqueline Hamesse (Louvain: Université Catholique de Louvain, 1992), 159-171.

⁷⁷ Sirat, “Les éditions critiques”, 169.

⁷⁸ En realidad, el manuscrito que conserva una mejor lectura es el א (Cambridge, University Library, ms. Add. 507, 1), pero debido a su carácter incompleto, se ha preferido elegir al manuscrito completo de mejor lectura, correspondiendo este al manuscrito א. Este hecho explica que se acepten, tanto para la edición como para la traducción, varias de las variantes del manuscrito א.

Más allá de la edición crítica y la traducción, el presente trabajo participa plenamente de la Nueva Filología en los siguientes aspectos:

- Estudio del soporte material, realizándose un estudio codicológico y paleográfico de los diferentes testimonios que han conservado la obra *Mišle he-‘arab* y del manuscrito que ha conservado la obra *Kitāb maḥāsin al-‘ādāb* y analizando la historia de la transmisión de la obra con la intención de arrojar luz sobre el autor y el lugar y época de composición.

- No busca la *intención* autorial, sino la proyección de actitudes sociales colectivas, elemento que se analiza al considerar la obra como un producto histórico-cultural determinado donde se proyectan diversas actitudes sociales, producto que a la vez actúa como agente cultural en el contexto del que indudablemente procede.

- No tiene obsesión por los orígenes ni por cuestiones de *influencia*⁷⁹. En este sentido, el estudio que aquí se lleva a cabo está centrado en el análisis de un producto cultural en un contexto específico, por lo que no son relevantes las cuestiones del origen o la *influencia*.

- Concibe el contexto como creación del texto, aceptando la idea de que el texto no refleja nítidamente la realidad, sino que la crea a través de signos lingüísticos convencionales.

Presento en esta tesis doctoral, por tanto, una edición crítica, una traducción al español, un estudio codicológico y paleográfico de todos los manuscritos, un estudio de la traducción manuscrita de la obra, el contexto cultural en que parece probable que la obra fue compuesta y, como pionero en acercarme al *Mišle he-‘arab* de una forma global, un análisis de la obra con la descripción de la estructura, la lengua y el estilo, las formas literarias utilizadas por el autor, así como del contenido y las fuentes culturales que convergen en ella.

⁷⁹ Trabajos recientes que abordan fenómenos de contacto e intercambio cultural cuestionan el término de influencia. Por solo citar un par de ejemplos, Alfonso afirma al respecto que “a general trend observable in various disciplines is the progressive abandonment of the idea of “influence” in favor of a more complex reconstruction of the circumstances under which cultural contact and cultural change actually took place”; véase Esperanza Alfonso, *Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the Tenth to Twelfth Century* (London: Routledge, 2008), 5. Del mismo modo, el concepto de influencia es tratado con precaución por Cynthia Robinson y Laila Rouhi (*Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile* [Leiden: Brill, 2005], 3-4) al considerarlo un concepto inestable, residiendo su inestabilidad en el rechazo del supuesto de que en la Península Ibérica medieval existieran unidades culturales estables y perfectamente definidas y delimitadas como para hablar de influencia.

Capítulo 3

*La Península Ibérica y Provenza en los s. XII-
XIII: el ámbito histórico-cultural y la tradición
ético-sapiencial*

Capítulo 4

La tradición manuscrita del

Mišle he-‘arab

En este capítulo se va a llevar a cabo una breve descripción del desarrollo de la paleografía y codicología hebreas y de su aplicación al estudio de los textos medievales. A continuación se realiza la descripción codicológica y paleográfica de los manuscritos que han conservado la obra. Tras un análisis de dichos datos, se presenta la historia de la transmisión y recepción del *Mišle he-‘arab*.

4.1 Paleografía y codicología hebreas¹⁸²

El análisis de los textos desde el punto de vista filológico que tanto imperó en los estudios literarios durante el siglo XIX y una gran parte del XX se ha visto enriquecido por el desarrollo de otras disciplinas que han dejado de ser auxiliares para convertirse en pilares centrales de cualquier estudio de la tradición manuscrita. Estas disciplinas como la codicología y la paleografía experimentan un gran desarrollo al amparo de los postulados de la Nueva Filología vistos en el capítulo segundo, postulados que conceden una mayor atención al soporte material que transporta el texto. No sin razón afirma Sirat que

“the questions one can put to a manuscript belong to three different but complementary disciplines. The history of texts involves two very different studies: philology and the history of ideas. The second approach, the history of the books themselves -their materials, forms and techniques of production- is known as codicology. Finally, the history of writing is called palaeography¹⁸³”.

Al igual que la paleografía y la codicología en el ámbito de los estudios latinos, el campo de la paleografía y la codicología hebreas constituye una disciplina bastante reciente. En una primer etapa, ni siquiera la terminología delimitaba claramente el campo de estudio de ambos términos y, actualmente, en lo referente al estudio de los manuscritos hebreos, el término “paleografía” incluye, en muchas ocasiones, el estudio

¹⁸² Información detallada sobre la codicología y la paleografía hebreas puede obtenerse en Malachi Beit-Arie, *Hebrew Codicology: Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts* (Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981); *The Making of Medieval Hebrew Book: Studies in Palaeography and Codicology* (Jerusalén: The Magnes Press / The Hebrew University, 1993); *Hebrew Manuscripts; Unveiled Faces* y en Sirat, *Hebrew Manuscripts*.

¹⁸³ Sirat, *Hebrew Manuscripts*, 2.

codicológico del soporte¹⁸⁴. El gran impulso le vino dado en la segunda mitad del siglo XX desde dos frentes: el “Comité de paléographie hébraïque” del “Institut de recherche et d’histoire des textes” (perteneciente al CNRS) en París, a cargo de Colette Sirat, y el “Hebrew Palaeography Project” de la “Israel Academy of Sciences and Humanities” en Jerusalén, en colaboración con el susodicho instituto, a cargo de Malachi Beit-Arie. El trabajo conjunto de ambos investigadores y sus equipos desde 1965 ha permitido el examen codicológico y paleográfico de varios miles de manuscritos datados hasta 1540 y su posterior vuelco a la base de datos *Sfardata*¹⁸⁵, disponible en línea para todo aquel investigador que necesite consultar dichos datos.

Una descripción detallada del estado de la cuestión de los estudios codicológicos y paleográficos en nuestra disciplina queda fuera del propósito de este trabajo; pero, sin embargo, sí es necesario resaltar los elementos más destacados que configuran un estudio sistemático de ambas ciencias. La tipología para el estudio codicológico ofrecida por Beit-Arie¹⁸⁶ tiene en cuenta varios elementos, como son:

- El material de escritura: pergamino, papel o utilización de ambos materiales en el mismo códice.

- La composición de los cuadernos, que según el número de folios que contengan pueden ser terniones (6 folios), cuaterniones (8 folios), quiniones (10 folios), etc.

- Los mecanismos para preservar el orden correcto de los cuadernos y de los folios, a través de los reclamos que suelen aparecer al final del cuaderno y que suponen la repetición de la primera palabra del primer folio del cuaderno siguiente y de las signaturas o numeración de los cuadernos.

- Las técnicas de perforación de marcas en los bordes para poder dibujar las líneas de pautado y delimitar, de este modo, el formato de la caja de escritura que variará según el tipo de texto.

¹⁸⁴ Javier del Barco, “Catalogues of Hebrew Manuscripts in Historical Perspective”, en *Manuscripts hébreux et arabes: mélanges en l’honneur de Colette Sirat*, ed. Judith Olszowy-Schlanger y Nicholas de Langes (Turnhout: Brepols, 2014), 336-337 [en prensa].

¹⁸⁵ El término ספר דתא aparece en Esdras 7:12 y 7:21, y significa “el escriba de la ley”. El enlace para acceder al contenido es <<http://sfardata.nli.org.il/sfardataweb/home.aspx>> [última consulta: 02/05/2014].

¹⁸⁶ Véase Beit-Arie, *Hebrew Codicology*.

- Los mecanismos empleados para producir márgenes justificados, como el alargamiento de letras al final de palabras, colocación de rellenos gráficos, anticipación del principio de la palabra siguiente, abreviaciones, etc.

En cuanto al estudio paleográfico, tres son las consideraciones básicas que hay que tener en cuenta:

- Lengua. Tratándose de manuscritos hebreos, la escritura va a ser siempre en alfabeto hebreo, pero la lengua puede variar, pudiendo tratarse de hebreo, judeo-árabe, judeo-español, etc.

- Tipo de letra, en referencia a una de las seis áreas geo-culturales en las que se ha dividido el entorno mediterráneo medieval desde el punto de vista de la tradición manuscrita hebrea medieval: aškenazí (centroeuropa e Islas Británicas), sefardí (Península Ibérica, Provenza, norte de África), italiana (Península Itálica), bizantina (Península Balcánica, Península de Anatolia), oriental (Próximo y Medio Oriente, Persia) y yemenita (zona del actual Yemen).

- Tipo de grafía, según el número de trazos necesarios para escribir la letra: cuadrada, semi-cursiva y cursiva, requiriendo de mayor a menor número de trazos respectivamente.

El elemento más importante y que más información aporta en el estudio codicológico y paleográfico es el colofón o texto que es añadido al final de una obra o códice por el copista. Un colofón completo debería incluir el título de la obra y su autor, el nombre del escriba, el nombre del patrón que solicita dicha copia, la fecha y lugar de copia, detalles históricos y personales y, frecuentemente, ciertas bendiciones estereotipadas¹⁸⁷. Desafortunadamente, un colofón que contenga toda esta información es bastante raro. En realidad, el mismo hecho de que aparezca colofón con información sobre el copista, la fecha y el lugar de copia ya constituye un fenómeno excepcional.

Es en estos abundantes casos en los que no se cuenta con estos datos donde el estudio codicológico y paleográfico puede arrojar luz sobre la zona geo-cultural y la época en la que un manuscrito fue copiado, ya que los manuscritos de una misma zona geo-cultural comparten las mismas características paleográficas y codicológicas en el

¹⁸⁷ Sirat, *Hebrew Manuscripts*, 211.

mismo periodo de tiempo, pudiéndose así, de este modo, trazar un mapa de las zonas de copia y difusión de los textos.

En el siguiente apartado se lleva a cabo una descripción sistemática codicológica y paleográfica de los manuscritos donde se ha transmitido la obra *Mišle he-‘arab* y del manuscrito que ha transmitido la obra *Kitāb maḥāsīn al-‘ādāb*, con la intención de recopilar y presentar toda aquella información relevante que aporte datos necesarios para la reconstrucción de la historia de la transmisión y recepción de la misma.

4.2 Descripción codicológica y paleográfica de los manuscritos

El esquema¹⁸⁸ que se sigue para presentar codicológica y paleográficamente los manuscritos es el siguiente:

Ciudad, localización, signatura del manuscrito (sigla identificativa en este trabajo)

Contenido¹⁸⁹.

Datación. Información descriptiva.

1. Lengua y tipo de letra.
2. Lugar de escritura y copista. Colofón.
3. Disposición visual del texto.
4. Cuadernos, foliación y puntuación.
5. Otra información significativa.
6. Encuadernación.
7. Procedencia.
8. Descripción.
9. Microforma.

4.2.1 Manuscritos en hebreo

¹⁸⁸ Se trata de una adaptación del esquema que se sigue en Javier del Barco, *Catálogo de manuscritos hebreos de la Comunidad de Madrid*, 3 vol. (Madrid: CSIC, 2003).

¹⁸⁹ Es necesario aclarar que cuando se describe el contenido de los manuscritos, si los títulos de las obras aparecen en el propio manuscrito (al inicio, mitad o final del mismo), dicho título aparecerá en cursiva; mientras que si el título no aparece citado en el manuscrito, aunque la obra haya sido identificada, dicho título aparecerá en letra redonda.

Un total de diez manuscritos en hebreo transmiten, parcial o completamente, la obra *Mišle he-‘arab*. A continuación se presenta la descripción codicológica y paleográfica de dichos testimonios en orden cronológico.

Vaticano, Biblioteca Apostolica, ms. Ebr. 402¹⁹⁰ (γ)

Contiene: *Sefer haḳra‘ot Rabbenu Tam* [Libro de las decisiones de Rabbenu Tam], de Ya‘aqob ben Me‘ir Tam (f. 1r–23r); poema (f. 23v); elegía por Menaḥem Vardimas (f. 24r); *Sefer ha-galui* [Libro de la demostración], de Yosef Qimḥi (f. 24v–79v); *Sefer horayat ha-qore’* [Libro de la instrucción al lector], atr. a Abū l-Faraḡ Hārūn, trad. hebrea atr. a Mešullam ben Netan‘el (f. 80r–89v); fragmentos sobre *masorah* (f. 89v–91r); *Šom šeḳel* [La puesta de sentido], de Mešullam ben Šemu‘el (f. 91v–113r); fragmentos de *piyyuṭim* (f. 113v–117v); tratado sobre vocales y cantilación (f. 117v–122r); poemas de Šemu‘el ha-Nagid, Yehudah ha-Lewi y otros (f. 122v–124r); *Musar haškel* [La sabia conducta], atr. a Ha‘i Ga‘on (f. 124r); varios poemas (f. 125r); selección de poemas del *Mišle he-‘arab* [Los dichos de los árabes], de autor desconocido (f. 125r–125v).

Siglo XIII. 125 f. (34 lín.): pergamino; 29 x 24 cm; caja de escritura: 21,2 x 16 cm.

1. Lengua hebrea. Escritura hebrea aškenazí semi-cursiva.
2. Lugar de escritura desconocido, aunque Beit-Arié propone Francia¹⁹¹. Copista 1: Yosef; copista 2: Mešullam; copista 3: Šemu‘el. Colofón en f. 79r:
אשור חסל סליק חזק ונתחזק שמואל הסופר לא יזק מעתה ועד עולם שמו נודה אשר נעלם פרי
נדבה יהי משלם.
3. Disposición del texto en dos columnas. Añadidos, notas aclaratorias y correcciones en los márgenes, según la obra. Títulos de secciones a un tamaño de letra mayor, según la obra. No se aprecia la existencia de reclamos.

¹⁹⁰ Debido al carácter peculiar del manuscrito, en el cual se encuentra un conjunto de poemas sacados de varios capítulos del *Mišle he-‘arab*, y a que se trata de una muestra pequeña y parcial, no se han incluido dichos poemas en el grueso de la edición crítica, pero sí han sido transcritos y vocalizados en el Anexo I.

¹⁹¹ Benjamin Richler, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library* (Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008), 348. Sobre la posible procedencia de Inglaterra de parte del código, véase Beit-Arie, *The Making*, 130.

4. Cuadernos de 8 f. Se constata la mano de tres escribas¹⁹². Existencia de foliación en el margen superior central de los folios versos y existencia de una segunda numeración diferente en algunos folios. No se aprecian firmas de cuaderno.
5. El nombre del primer copista, Yosef, está señalado en el texto (f. 14v, 28r y 33r); copia f. 1r-17v, col. 1, lín. 4 y f. 24v-61r. El nombre del segundo copista, Mešullam, está señalado en el texto (f. 90r y 91v, aunque puede tratarse del nombre del autor); copia f. 17v, col. 1, lín. 5-23r; 63v; 64v-65r; 80v-113v y 116r-125v. El nombre del tercer copista, Šemu'el, está señalado en el texto (f. 64r, 67v y 78v) y en el colofón (f.79r); copia f. 61v, col. 2-63r; 64r; 65v-79r. Si bien, los f. 24r y 114v-115v fueron copiados por otra mano diferente. Existencia de una breve lista del contenido en italiano al comienzo del manuscrito.
6. La encuadernación no ha podido ser verificada.
7. Se constata la existencia de unos ochocientos manuscritos hebreos en las ocho colecciones de la Biblioteca Vaticana. La mayoría de ellos se encuentran en la denominada colección Vaticana y son volúmenes que contienen varios manuscritos (o fragmentos) encuadernados juntos. Una gran parte de la colección Vaticana llegó en 1622 de la Biblioteca Palatina de Heidelberg, otra parte pertenecía a coleccionistas de Candia (Creta) y otros manuscritos proceden de conventos y monasterios o de colecciones de dignatarios eclesiásticos como el Cardenal Zelada, Giuseppe Assemani o el Papa Pío IV¹⁹³.
8. Descripción en: Richler, *Catalogue of the Hebrew*, 348-350; web de la NLI: <http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000102410&local_base=NNL01> [última consulta: 02/05/2014].
9. Microfilmado en el IMHM de la NLI, n° F519.

Oxford, Bodleian Library, ms. Mich. 240 (8)

Contiene: *Sefer miḅḅar ha-peninim* [Selección de perlas], atr. a Šelomoh ibn Gabirol, trad. hebrea atr. a Yehudah ibn Tibbon (f. 2r-29r); *Sefer tiqqun middot ha-nefeš* [Corrección de los caracteres], de Šelomoh ibn Gabirol, trad. hebrea Yehudah ibn

¹⁹² Richler, *Hebrew Manuscripts*, 350 y Beit-Arie, *The Making*, 134, n. 24.

¹⁹³ Benjamin Richler, *Guide to Hebrew Manuscript Collections* (Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994), 192.

Tibbon (f. 29v–60r), incluyendo la carta del traductor a Ašer ben Mešullam de Lunel; *Sefer eḇen boḥan* [Piedra de toque], de Qalonimus ben Qalonimus (f. 60v–125v); *Šamayim la-rom* [La altura del cielo] o *Sefer beḥinat 'olam* [El examen del mundo], de Yeda'yah ben Abraham Bederši, ha-Penini (f. 126r–143r); *Melišat ha-memim* [Poema del *mem*], de Yeda'yah ben Abraham Bederši, ha-Penini (f. 143v–146v); *Melišat ha-alefin* [Poema del *alef*], de Yosef ben Šešet ibn Laṭimi (f. 147r–151r); notas de astronomía (f. 151v–153v); *Ma'amar ruaḥ ḥen* [Tratado del espíritu de la gracia], atr. a Ya'aqoḇ ben Abba' Ma'ri Anaṭoli (f. 153v–175v); *Mišle he-'arab* [Los dichos de los árabes], de autor desconocido (f. 175v–261v); *Qa'arat kesef* [El cuenco de plata], de Yehosef ha-'Ezobi (f. 261v–264r).

Siglo XIV. 264 f (24 lín.): pergamino; 21,5 x 13,5 cm; caja de escritura: 13,5 x 10 cm.

1. Lengua hebrea. Escritura hebrea italiana semi-cursiva.
2. Lugar de escritura desconocido. Copista 1: Menaḥem?; copista 2: Yišḥaq? No hay colofón.
3. Se trata de una única columna; cuando hay poesía, los dos hemistiquios del verso son divididos en dos columnas. Indicación marginal de las divisiones capitulares, añadidos o notas aclaratorias y correcciones, según la obra. Se constata el título de cada obra en todos los folios de la misma en la primera mitad del manuscrito. Existencia irregular de reclamos, destacando su uso en los tres primeros folios versos de cada cuaderno en la segunda mitad del manuscrito.
4. Cuadernos de 8 f., excepto el primero que tiene un folio añadido. Una segunda mano escribe 218r-264v¹⁹⁴. Buen estado de conservación. Foliación posterior a lápiz en números arábigos en el margen superior izquierdo de los folios rectos. Signaturas de cuaderno con letras hebreas y números arábigos de derecha a izquierda y otra signatura de cuaderno con números arábigos de izquierda a derecha. Muestras de pautado claras en algunos folios. Al principio hay un folio de papel de guarda y al final del manuscrito hay otros dos. Además, hay incluidos cuatro folios de papel en blanco que no forman parte de los cuadernos y que están entre los f. 60v-61r, 143v-144r, 146v-147r y 153v-154r.

¹⁹⁴ Malachi Beit-Arie, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library: Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I (A. Neubauer's Catalogue)* (Oxford: The Clarendon Press, 1994), 234.

5. En los f. 15v y 94r se señala el acróstico מנחם; en el f. 254v, en el 257r y en el 258v el acróstico יצחק; en el 256r אסחק אלוונא; entre el 256r y 256v אסחק חזק y entre el 258r y 258v יצחק הקטן. En el f. 1r aparece la signatura: “Mich. 240 (olim 401.)” y en el folio en blanco entre f. 153v-154r, aparece la signatura “M.1 Opp 698 (olim 1667)”. Anotación de venta del manuscrito, f. 246v, de ‘Immanu’el ben Abraham ben ‘Immanu’el a Binyamin ben Yiṣḥaq, fechado en el 21 de septiembre de 5262 (1502), y registro de nacimiento, en el f. 1v, de Eli‘ezer ben Yiṣḥaq מלוקאלא ben Zerah, fechado en el 18 de Kislew de 5338 (28 de noviembre de 1597).
6. La encuadernación es moderna y aparece gofrado “240” y “MICH. 240”.
7. Procede del fondo reunido por el bibliófilo alemán Heimann Joseph Michael (1792-1846), fondo que consta de 860 manuscritos que fueron comprados por la Bodleian Library de Oxford en 1848¹⁹⁵.
8. Descripción en: Neubauer, *Catalogue*, 1402 [p. 501-502]; Beit-Arié, *Catalogue*, 1402 [p. 234]; web de la NLI :
<http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000093247&local_base=NNL01> [última consulta: 02/05/2014].
9. Microfilmado en el IMHM de la NLI, n° F22426.

Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 5463 (א)

Contiene: *Sefer miḇḥar ha-peninim* [Selección de perlas], atr. a Šelomoh ibn Gabirol, trad. hebrea atr. a Yehudah ibn Tibbon (f. 3r–35v); *Sefer tiqqun middot ha-nefeš* [Corrección de los caracteres], de Šelomoh ibn Gabirol, trad. hebrea Yehudah ibn Tibbon (f. 36r–72v); *Sefer eben boḥan* [Piedra de toque], de Qalonimus ben Qalonimus (f. 73r–147v); *Šamayim la-rom* [La altura del cielo] o *Sefer beḥinat ‘olam* [El examen del mundo], de Yeda‘yah ben Abraham Bederši, ha-Penini (f. 148v–168r); *Melišat ha-memim* [Poema del *mem*], de Yeda‘yah ben Abraham Bederši, ha-Penini (f. 168r–171v); *Melišat ha-alefin* [Poema del *alef*], de Yosef ben Šešet ibn Laṭimi (f. 171v–175r); notas de astronomía (f. 175r–176r); *Ma‘amar ruaḥ ḥen* [Tratado del espíritu de la gracia], atr. a Ya‘aqob ben Abba’ Ma’ri Anaṭoli (f. 176v–199v); *Mišle he-‘arab* [Los dichos de los

¹⁹⁵ Richler, *Guide*, 120-121.

Capítulo 4 - La tradición manuscrita del *Mišle he-'arab*

árabes], de autor desconocido (f. 200v–285r); *Dibre ha-yamim le-Mošeh* [Crónica de Moisés], que sigue el relato del *Yalqut Šim'oni, parašat šemot* (285v–299r); *Qa'arat kesef* [El cuenco de plata], de Yehosef ha-'Ezobi (f. 299v–303r); *Sefer yeširah* [Libro de la creación], de autor desconocido (f. 303v–307v); corrección de las 18 bendiciones (f. 308r–310v); comentario a las 13 reglas de R. Yišm'a'el (f. 311r–313v); comentario al versículo *Šema' Yiśra'el* (f. 314r–315r); comentario de la oración del oficio matutino *emet we-yašib* (f. 315v–316v); *Arugat ha-mezimmaḥ u-fardes ha-ḥoḳmah* [El arriate de la reflexión y el jardín de la sabiduría], atr. a Abraham ibn 'Ezra' (f. 317r–319v); tablas cronológicas (f. 320v–327v); notas de meteorología (f. 327v).

Siglo XIV-XV. 325 f. (20 lín.): pergamino; 17,5 x 11,3 cm; caja de escritura: 12,4 x 6,8 cm.

1. Lengua hebrea. Escritura hebrea sefardí semi-cursiva.
2. Lugar de escritura y copista desconocidos. Tres colofones:
 - a. Colofón f. 36r:

ספר תקון מדות הנפש על דעת החכמים הקדומי[ם] אשר חבר החכם הגדול הפילוסוף המובהק ר' שלמה בר' יהודה ז"ל הידוע בן גבירול ספרדי במדינת סרקסטה בחדש ניסן שנת תת"ה.
 - b. Colofón f. 147v:

סיימתי האגרת בחדש העשירי הוא חדש טבת והעולם אחר האלף החמשי בן שלש ושמונים שנה.
 - c. Colofón, en forma de poema, f. 285r:

נשלם בעזרת אל ותם הספר נותן לאיש מוסר ואמרי שפר / אולי לטובה יחשבהו אל לדל עפר תחלתו וסופו אפר.
ידיד נפשי היה שנים ודורות ותזכה להגות בו ולהורות / הלא נפשי לפניך לאמה וידיה לעבדיך לא אסורות.
3. Se trata de una única columna; cuando hay poesía, los dos hemistiquios del verso son divididos en dos columnas. Indicación del título de la obra en el margen superior. Títulos, inicios de sección y/o capítulo en tinta roja. Indicación marginal de las divisiones capitulares, añadidos o notas aclaratorias y correcciones, según la obra. Existencia parcial de reclamos al finalizar cada cuaderno.
4. Cuadernos de 8 f. Se trata de una única unidad paleográfica. Buen estado de conservación. F. 224r y 225r con rotos cosidos. Foliación moderna a tinta en

números arábigos en el margen superior izquierdo de los folios rectos, empieza por el f. 3r, de ahí que en la foliación resulten 327 f.; paginación a tinta en números arábigos, indicada en el verso de los folios, que solo aparece esporádicamente; el último número que aparece es el 640 (f. 320v). Signaturas de cuaderno con letras hebreas. Punteado y rayaduras visibles, a punta seca.

5. Anotación en latín sobre el contenido en seis de las hojas de guarda al inicio del ms. de Joan Antonius Constantius, profesor de hebreo en la Biblioteca Vaticana y en el Colegio Urbano de Propaganda fide al servicio del Cardenal Zelada¹⁹⁶. Nota en el folio en blanco anterior al índice: “Opera varia à variis / Judaeis composita, Codex Rabbinico / caractere ab elegante manu / exaratus”. Índice de época posterior en los dos folios anteriores al f. 3.
6. Encuadernación en pasta marrón, lomo de cinco nervios con grabados dorados y el texto “לקוטים כתיבת יד OPER. UAR. RABBINICA”, broche (roto); s. XVIII-XIX?
7. Procede del fondo reunido en Roma por el cardenal Zelada (1707-1801), quien a su muerte, en 1801, lo legó a la catedral de Toledo. De ahí ingresa en la Biblioteca Nacional en 1869. Signatura Antigua: Cod. Hebr. XV; cajón 21º, nº 45; L1-22; 14.
8. Descripción en: Del Barco, *Catálogo II*, 219-221; web de la NLI : http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000177619&local_base=NNL01 [última consulta: 02/05/2014].
9. Microfilmado en el IMHM de la NLI, nº F7229.

Budapest, Magyar Tudomanyos Akademia, ms. Kaufmann A 288 (א)

Contiene: *Mišle he-‘arab* [Los dichos de los árabes], de autor desconocido (f. 1r–102v).

Siglo XIV-XV. 102 f. (20 lín.): papel; 15,5 x 20,5 cm; caja de escritura: 13 x 8 cm.

1. Lengua hebrea. Escritura hebrea sefardí semi-cursiva.
2. Lugar de escritura y copista desconocidos. No hay colofón.

¹⁹⁶ Del Barco, *Catálogo II*, 220.

3. Se trata de una sola columna, excepto en los casos en los que hay poesía, donde los dos hemistiquios son separados formando dos columnas. Hay correcciones de palabras y anotaciones en los márgenes. Existencia regular de reclamos al final de cada cuaderno.
4. Cuadernos de 8 f. Buen estado de conservación. Se constata una única mano. La numeración de los folios es posterior, en números arábigos en el margen superior izquierdo de los folios rectos. Existencia de dos folios de guarda al principio del manuscrito y de otros dos al final.
5. En uno de los folios de guarda del principio hay una nota en hebreo firmada por David Kaufmann en la que se comenta que el manuscrito le llegó desde Ferrara (Italia) en el verano del año 1893.
6. La encuadernación es de media piel de finales del s. XIX.
7. Procede del fondo de David Kaufmann (1852-1899), académico y bibliófilo moravo, que dejó una colección de quinientos noventa y un manuscritos y unos seiscientos fragmentos de la Geniza. Tras su muerte, su viuda le pidió a Max Weisz que catalogara los manuscritos y después ofreció la colección a la Academia Húngara de Ciencias en Budapest¹⁹⁷.
8. Descripción en: Weisz, *Katalog*, 103-104; web de la NLI :
<http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000191580&local_base=NNL01> [última consulta: 02/05/2014].
9. Microfilmado en el IMHM de la NLI, n° F14565.

Bolonia, Biblioteca Universitaria, ms. 596 HH.6.1 (a)

Contiene (fragmentos): *Halakot šemeḥot* [Leyes felices], de Me’ir ben Baruk de Rotenberg (frag. n° 1); tratado de medicina (frag. n° 2); *Peruš ketuḇim* [Comentario a los Escritos], atr. a Raši (frag. n° 3); *Sefer mišpaṭim* del *Mišneh Torah*, de Maimónides (frag. n° 4); fragmentos del *Mišle he-‘arab* [Los dichos de los árabes], de autor desconocido (frag. n° 5); *Haṭṭarot* (frag. n° 6); *Sefer qinyan* del *Mišneh Torah*, de Maimónides (frag. n° 7); *Sefer ha-šorašim* [Libro de las raíces], de David ben Yosef

¹⁹⁷ Richler, *Guide*, 89.

Capítulo 4 - La tradición manuscrita del *Mišle he-‘arab*

Qimḥi (frag. nº 8); fragmentos de la Torah (frag. nº 9), fragmento del Libro de Jeremías (frag. nº 10).

Se trata de una miscelánea con diferentes tipos de obras encuadernadas juntas y diferentes características paleográficas y codicológicas según la obra, por lo que la descripción que viene a continuación hace referencia, exclusivamente, a los fragmentos que se conservan del *Mišle he-‘arab*.

Siglo XIV-XV. 2 folios. (33 lín.): pergamino; 25,5 x 17,5 cm; caja de escritura: 20 x 14 cm.

1. Lengua hebrea. Escritura hebrea aškenazí semi-cursiva.
2. Lugar de escritura y copista desconocidos. Sin colofón.
3. Se trata de una sola columna, excepto en los casos en los que hay poesía, donde los dos hemistiquios son separados formando dos columnas. Los márgenes están bastante guillotizados. Existencia de un agujero pequeño en uno de los folios. El principio de cada sección está escrito en un tamaño de letra mayor.
4. Al tratarse de fragmentos, el cómputo de cuadernos no procede. Se constata una única mano. Foliación del fragmento con los números 1 y 2 en los dos folios rectos a lápiz por una mano posterior.
5. Los fragmentos de la obra corresponden a los capítulos 45, 46 y 47, capítulos dedicados al tema de la mujer.
6. La encuadernación no ha podido ser verificada.
7. La procedencia no ha podido ser verificada.
8. Descripción: Perani y Campanini, *I frammenti ebraici*, 141-144; web de la NLI : <http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000069443&local_base=NNL01> [última consulta: 02/05/2014].
Microfilmado en el IMHM de la NLI, nº F41153.

Moscú, The Russian State Library, ms. Guenzburg 166 (7)

Contiene: *Sefer miḥar ha-peninim* [Selección de perlas], atr. a Šelomoh ibn Gabirol, trad. hebrea atr. a Yehudah ibn Tibbon (f. 1r–14v); *Melišat ha-memim* [Poema del *mem*], de Yeda‘yah ben Abraham Bederši, ha-Penini (f. 15r–17r); *Sefer ha-ma‘alot*

[Libro de los grados], de Šem Ṭob ibn Falaquera (f. 17v–46r); *Ben ha-meleḳ we-ha-nazir* [El príncipe y el ermitaño], trad. hebrea de Abraham ibn Ḥasda'i (f. 46r–115r); *Sefer tiqqun middot ha-nefeš* [Corrección de los caracteres], de Šelomoh ibn Gabirol, trad. hebrea Yehudah ibn Tibbon (f. 116r–138v); *Meleḳ raḅ* [Gran rey], de Yehudah ibn Šabbetai (f. 139r–144v); *Iggeret al tehi ka-aboteḳa* [Carta: no seas como tus padres], de Yišḥaq ben Mošeh (Profiat) Duran (f. 145r–149b); *Mišle he-'arab* [Los dichos de los árabes], de autor desconocido (f. 150r–228r); *Le-yeda' mi-yeme ha-ḥodeš* [Información sobre los días del mes], de autor desconocido (f. 228v–234r); *Sefer ḥešbon ha-milḥamot* [Lista de las batallas], atr. a Aristóteles (f. 234v–235v); notas de astrología (f. 236r–236v); oración atr. a Ptolomeo (f. 237r); algunos versos (f. 237v–239r); *Hitpalle'u išim we-hištollelu* [Maravilláos, oh hombres, y enloqueced], de Mošeh ben Šemu'el ha-Sal'i (f. 239v–241r); *Ḥešbon ha-tequfot* [Lista de las épocas], de autor desconocido (f. 241r–243v); *Iggeret ha-wikkuaḥ* [Epístola del debate], de Šem Ṭob ibn Falaquera (f. 244r–255r); *Arugat ha-mezimmah u-fardes ha-ḥokmah* [El arriate de la reflexión y el jardín de la sabiduría], atr. a Abraham ibn 'Ezra' (f. 255v–257v).

1433. 257 f (26 lín.): papel; 22,8 x 14,8 cm; caja de escritura: 13,5 x 8,5 cm.

1. Lengua hebrea. Escritura hebrea italiana semi-cursiva.
2. Lugar de escritura: Volterra (Italia). Copista: Menaḥem ben Aharon ben Yo'ab me-'ir Voltera'. Colofón en f. 243r:

ותכל מלאכת עבודת זה הספר אשר בו מבחר פנינים [...] וענינים אחרים על ידי הצעיר קצר ימים ושבע רגז אימים מפני חמת המציקים מדיחיו נזיר אחיו מנחם בכמה"ר אהרן תנצב"ה בכמ"ר יואב זלה"ה מעיר וולטירא וכתבתיהו וחתמתיהו וקדשתיהו לשמי. המקום יזכני להגות בו יומם ולילה ויורנו דרך ישרה בעיניו ולעשות צדקה ומשפט ולהבין אמרי בינה ולשמור לעשות כל הכתוב בו. והנה היה השלמתו בארבעה עשר ימים לחדש אדר שני שנת חמשת אלפים ומאה ותשעים ושלוש לנטוע שמים וליסוד ארץ בימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומי שעשה להם נס בימים ההם יעשה עמנו פלא ונסים בעת הזאת ונודה לשמו הגדול סלה. ובפרשת ויעשו אהרן ובניו את כל הדברים אשר צוה יי יתעלה ויתרומם אבינו שבשמים על כל ברכה ותהלה שזכנו להשלים בלי פגע כן יזכנו להתחיל ולהשלים לשלום וישלח לנו משיח צדקנו ויגאלנו א[מן].

3. Se trata de una única columna; cuando hay poesía, los dos hemistiquios del verso son divididos en dos columnas. Indicación marginal de las divisiones

capitulares, añadidos o notas aclaratorias y correcciones, según la obra. Indicación del título de la obra en el margen superior. El principio de cada sección está escrito en un tamaño de letra mayor. Existencia de reclamos en todos los folios versos.

4. Sin apreciarse signaturas de cuaderno y sin ver el manuscrito físicamente, no se puede determinar la composición de los cuadernos. Se constata la presencia de una única mano. Abundantes marcas de humedad en los bordes. Foliación posterior a lápiz en números arábigos en el margen superior izquierdo de los folios rectos. Dos hojas de guarda al final del manuscrito.
5. En el margen superior izquierdo del f. 1r aparece una etiqueta donde está escrito “ס' המעלות ומשלי הערב”. En la obra *Mišle he-'arab*, destaca la identificación de numerosas citas bíblicas y correcciones en los márgenes y sobre la línea de ciertas palabras y expresiones, probablemente realizadas por una segunda mano muy posterior¹⁹⁸. El colofón aparece en el f. 243r (fin del cuaderno nº 16) y contiene una lista de todas las obras que hay en el códice, por lo que se entiende que el último cuaderno (nº 17) debería anteceder al cuaderno nº 16, indicando un posible error en la colocación de los cuadernos. En el margen inferior del f. 251r aparece una indicación en italiano con un glosario italiano-hebreo formado por tres términos.
6. La encuadernación es de cartón. La cubierta posterior es de cuero marrón cubierto de papel marmorizado y con una etiqueta pegada que contiene una descripción del contenido de la obra.
7. Procede de la biblioteca de la familia Guenzburg, fundada por Yosef Guenzburg (1812-1878) y sus hijos. Posteriormente, la biblioteca pasó a manos del barón David Guenzburg (1857-1910) en París y San Petersburgo. La biblioteca incluía más de 1900 manuscritos e iba a ser comprada por el Jewish Theological Seminary de Nueva York, cuando el estallido de la I Guerra Mundial abortó la operación. En 1917, la viuda de David Guenzburg vende la colección a un grupo sionista ruso que iba a enviarla a Jerusalén, pero el nuevo gobierno

¹⁹⁸ Esta mano posterior ha sido indicada en la edición crítica con ².

revolucionario ruso confiscó el material y lo entregó a la Publichnaia Biblioteka en Moscú¹⁹⁹.

8. Descripción en la web de la NLI:

<http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000086638&local_base=NNL01> [última consulta: 02/05/2014]; y en la base de datos Sfardata: <http://sfardata.nli.org.il/sfardataweb/frmZiuiKai.aspx?keyid=0R306&auth_no=> [última consulta: 27/11/2013].

9. Microfilmado en el IMHM de la NLI, n° F6846.

Florenca, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Acq. e Doni 107 (פ)

Contiene: *Sefer eben bohan* [Piedra de toque], de Qalonimus ben Qalonimus (f. 1r–43v); *Mišle he-'arab* [Los dichos de los árabes], de autor desconocido (f. 44r–124r); *Sefer ha-ma'alot* [Libro de los grados], de Šem ʿob̄ ibn Falaquera (f. 124v–156v).

1445. 156 f. (25 lín.): pergamino; 23 x 15,5 cm; caja de escritura: 14 x 10 cm.

1. Lengua hebrea. Escritura hebrea italiana semi-cursiva.
2. Lugar de escritura: Pisa (Italia). Copista: Šelomoh Yedidyah ben Abraham me-Qamerino. Colofón en f. 156r:

ותשלם כל מלאכת עבודת זה הספר אשר בו אבן בחן ומשלי הערב וספר המעלות על ידי שלמה ידידיה בכאמ"ר אברהם יזי"א מקמרינו. וסיימתיהו היום יום ב' ה' בכסליו שנת חמשת אלפי [ם] ומאתים ושש, וכתבתיהו פה פיסא אל האציל כמה"ר מנחם יזי"א מצסינא בכמ"ר יהודה ירושלמי לעי"ץ. וקבלתי דמי שכירותי מידו משלם, השם יזכהו להגות בו הוא וזרעו זרעו עד סוף כל הדורות. ויקיים בו מקרא שכתו [ב] לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתו [ב] בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל. וחלקי המחוקק יהיה ספון עם הצדיקי [ם] בגן עדן אמן.

3. Se trata de una sola columna, excepto en los casos en los que hay poesía, donde los dos hemistiquios son separados formando dos columnas. Indicación marginal de las divisiones capitulares, añadidos o notas aclaratorias y correcciones, según la obra. Existencia regular de reclamos al final de cada cuaderno.

¹⁹⁹ Richler, *Guide*, 69-70.

4. Cuadernos de 8 f. Se constata una única mano. Existencia de marcas de humedad en varios folios del manuscrito. No se aprecian marcas de foliación ni signatures de cuaderno. Se conservan dos folios de guarda al comienzo del manuscrito y otros tres al final, con anotaciones secundarias que parecen ser prácticas de escritura y una lista de los meses del año.
5. El patrón para el que el copista copia el código es Menaḥem (me-Şesena’) ben Yehudah Yerušalmi.
6. La encuadernación es de media piel y tela de color marrón oscuro, s. XIX.
7. Procede del fondo que constituía la biblioteca de la familia Médici, biblioteca fundada por Cosme de Médici (1389-1464). La etapa de Lorenzo de Médici (1449-1492) supuso un incremento notable en el número de volúmenes. La biblioteca fue abierta al público en 1571²⁰⁰.
8. Descripción en la web de la NLI:
<http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000147789&local_base=NNL01> [última consulta: 02/05/2014]; y en la base de datos Sfardata:
<http://sfardata.nli.org.il/sfardataweb/frmZiuiKai.aspx?keyid=0E002&auth_no=> [última consulta: 27/11/2013].
9. Microfilmado en el IMHM de la NLI, nº F18005.

Oxford, Bodleian Library, ms. Opp. 590 (v)

Contiene: *Hayye ‘olam* [La vida del mundo], de autor desconocido (f. 1r-5r); breves fragmentos de *Mišle šu‘alim* [Fábulas de zorros], de Bereḳiah ben Natrona’i ha-Naqdan (f. 6r-7r); algunas de las poesías del *Mišle he-‘arab* [Los dichos de los árabes], de autor desconocido (f. 7r-8v); *Sefer miḇḥar ha-peninim* [Selección de perlas], atr. a Šelomoh ibn Gabirol, trad. hebrea atr. a Yehudah ibn Tibbon (f. 9v-116v); *Mišle šu‘alim* [Fábulas de zorros], de Bereḳiah ben Natrona’i ha-Naqdan (f. 120v-198v).

Siglo XV. 198 f. (número de lín. irregular, según la obra): papel; 21 x 14,5 cm; medida variable de la caja de escritura según la obra.

1. Lengua hebrea. Escritura hebrea aškenazí semi-cursiva y cursiva.

²⁰⁰ Richler, *Guide*, 52-53.

2. Lugar de escritura y copista desconocidos. No hay colofón. Según Bet-Arié²⁰¹, las marcas de agua indican que el papel data de ca. 1452-1460.
3. La distribución y las líneas que incluye la caja dependen de cada una de las obras. Hay correcciones de palabras, anotaciones y numeración de capítulos en los márgenes, según la obra. Existencia muy parcial de reclamos al finalizar los cuadernos.
4. Cuadernos de 10 f., pero se ha cortado el bifolio central de todos los cuadernos. Los f. 6-8 han sido añadidos al resto del códice, lo que se observa claramente en el manuscrito: cada uno de ellos ha sido pegado a un talón. F. 116-119 han sido cortados y el corte se produjo después de la numeración en lápiz. Se constata la mano de múltiples escribas en diferentes tipos de papel. Buen estado de conservación. La numeración de los folios es posterior, realizada a lápiz, en números arábigos en el margen superior izquierdo de todos los folios rectos. La numeración correcta se superpone a una incorrecta tachada que se observa en algunos folios. No se aprecian firmas de cuaderno. Al principio hay un folio de papel de guarda y al final del manuscrito hay otro.
5. Hay indicaciones sobre dos propietarios: en los f. 9r y 122r, מאיר ווערצבורג (Me'ir Werzburg) con la fecha de 1716 (ער"ה שבט תע"ו מענץ) en el f. 9r, y otra indicación en el f. 121v: יצחק בר' ישראל ברוך הלוי גוינצבורג. En uno de los folios de guarda hay un grabado con el título de la obra ספר משלי שועלים y en el otro hay un pequeño índice de las obras que se incluyen en el códice. En el f. 1r hay anotaciones ilegibles en el margen superior. En el margen izquierdo del f. 7r, obra *Mišle he-'arab*, hay una anotación posterior que indica “Mich. 240 (olim. 401)”. La obra *Sefer miḥḥar ha-peninim* está dispuesta en dos columnas independientes con diferente tamaño de letra: la columna interior de cada folio es la obra en sí y la columna exterior en una letra más pequeña consiste en un comentario atribuido a Samsón de Joigny²⁰².
6. La encuadernación se conserva bien: pasta dura con dos ganchos para cerrar el códice y en el lomo aparece “MS. Opp. 590”.

²⁰¹ Beit-Arie, *Catalogue*, 236.

²⁰² Abraham M. Habermann, “Sefer miḥḥar ha-peninim”, *Sinai* 25 (1949): 53-63.

7. Procede del fondo reunido por el rabino y bibliófilo austríaco David Oppenheimer (1664-1736), cuya colección de manuscritos hebreos y obras impresas constituía una de las colecciones privadas más importantes del siglo XVIII. Sus descendientes vendieron la colección a la Bodleian Library de Oxford, quien la compró en 1829²⁰³.
8. Descripción en: Neubauer, *Catalogue*, 1421 [p. 506-507]; Beit-Arié, *Catalogue*, 1421 [p. 236]; web de la NLI :
<http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000093298&local_base=NNL01> [última consulta: 02/05/2014].
9. Microfilmado en el IMHM de la NLI, n° F22445.

Cambridge, University Library, ms. Add. 507, 1 (7)

Contiene: *Mišle he-'arab* [Los dichos de los árabes], de autor desconocido (f. 1r-68r); *Iggeret* [Epístola], de Ašer ben Geršom a los rabinos de Francia en defensa de Maimónides (f. 69r-80v).

Siglo XV-XVI. 80 f. (23 lín.): papel; 19 x 13 cm; caja de escritura: 14 x 9 cm.

1. Lengua hebrea. Escritura hebrea sefardí semi-cursiva.
2. Lugar de escritura y copista desconocidos. No hay colofón.
3. Se trata de una única columna; cuando hay poesía, los dos hemistiquios del verso son divididos en dos columnas. Hay correcciones de palabras y anotaciones en los márgenes. El principio de cada sección está escrito en un tamaño de letra mayor. Existencia regular de reclamos en el verso de cada folio.
4. Sin apreciarse signaturas de cuaderno y sin ver el manuscrito físicamente, no se puede determinar la composición de los cuadernos. Se constata una única mano. Existencia de marcas de humedad y daños en los bordes. La numeración de los folios es posterior, en números arábigos en el margen superior izquierdo de los folios rectos, aunque no se ve en todos ellos.
5. En el f. 1r existe una posible referencia al dueño del manuscrito: Nissim ibn Šingy? (נסימ ׳ שנגי׳); y en el f. 60r, con una firma muy compleja: Abraham?.

²⁰³ Richler, *Guide*, 137-138.

Dos de las hojas de guarda originales que contienen breves anotaciones sobre el contenido se encuentran en el manuscrito Or.2164.8. Una hoja de guarda que se conserva anterior al f. 1r indica: משלי הערב ובן המלך והנזיר. En cuanto al *Mišle he-'arab*, el f. 2 se separó del original en algún momento, siendo microfilmado por error con el manuscrito Add. 505, 9 y encuadernado en el manuscrito Or.2164.10. De igual modo, faltan varios folios no consecutivos en el interior de esta obra, provocando como resultado que varios capítulos del *Mišle he-'arab* estén perdidos, como los comprendidos entre el 14 y el 20 y el 48 y varios capítulos incompletos como el 2, 3, 12, 13, 23, 24, 47 y 49. Además, la introducción de la obra es parcial porque tanto el f. 1v como el f. 2 conservado en otro manuscrito están rotos.

6. El manuscrito aparece encuadernado junto al manuscrito Add. 507.2²⁰⁴ y se trata de una encuadernación de cuero marrón, con esquinas de vitela y tapas de papel marmorizado.
7. Procede del fondo de más de cien manuscritos que el librero Hirsch Lipschütz de Cracovia vendió en 1869 a la University Library de Cambridge²⁰⁵.
8. Descripción en: Reif, *Hebrew Manuscripts*, 487; web de la NLI : http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000138776&local_base=NNL01 [última consulta: 02/05/2014].
9. Microfilmado en el IMHM de la NLI, nº F16800.

Moscú, The Russian State Library, ms. Guenzburg 476 (ת)

Contiene: *Sefer ša'are dura* [Las puertas de Dura], de Yišḥaq ben Me'ir de Düren (f. 1r-36r); *Meleḳ raḅ* [Gran rey], de Yehudah ibn Šabbetai (f. 37r-40r); fragmentos sobre astrología (f. 41r-44v); *Mišle he-'arab* [Los dichos de los árabes], de autor desconocido (f. 45r-72r); dichos sobre *musar* y sobre las cualidades de la prosa rimada (f. 72r-87r); *Iggeret ha-wikkuaḥ* [Epístola del debate], de Šem Toḅ ibn Falaquera (f. 87v-94r); *Arugat ha-mezimmah u-fardes ha-ḥoḳmah* [El arriate de la reflexión y el jardín de la sabiduría], atr. a Abraham ibn 'Ezra' (f. 94v-95v); poemas varios (f. 96r-98v); poemas de Abraham ben David Provençal (f. 99r-105r); *Sefer ha-ma'alot* [Libro de los grados],

²⁰⁴ En este manuscrito destaca la presencia de la obra *Ben ha-meleḳ we-ha-nazir* (f. 1r-72v).

²⁰⁵ Richler, *Guide*, 105.

de Šem Ṭob ibn Falaquera (f. 106r–124r); *Masseket kallah* [Tratado de la novia], de autor desconocido (f. 126r-131v); fragmentos sobre cábala (f. 132r-134v); *Šiyyun 'al tum'at ha-qeber* [Nota sobre la impureza de la tumba], atr. a Yehošu'a Qolon (f. 135r-141r); cartas de Yehošu'a Qolon (f. 141v); *Ma'ašeh Yehudit* [El cuento de Judit], de autor desconocido (f. 142r-146v); *Ma'ašeh Dani'el* [El cuento de Daniel], de autor desconocido (f. 147r-147v); fragmentos de comentarios (f. 147v-153v); *Ma'ašeh šel Yerušalmi* [El cuento de Yerušalmi], de autor desconocido (f. 154r-157v); fragmentos literarios (f. 157v-159v).

1636/1687. 159 f (número variable de líneas, según la obra): pergamino y papel; 26,5 x 18,3 cm; caja de escritura: 14 x 6,7 cm en la parte escrita en pergamino; medidas variables de la caja de escritura en la parte escrita en papel.

1. Lengua hebrea. Escritura hebrea italiana semi-cursiva.
2. Lugar de escritura: Cuneo (Italia). Copista 1: desconocido; copista 2: Me'ir Eliyahu Nišah. Dos colofones:
 - a. Colofón en f. 72r:

הטפסתי ספר זה מתוך ספר אחר אשר השאיל לי בטורין, אשר רבו טעויותיו [...] ונשלמה הטפסותו
פה קוני במחוז פיאמונטי היום יום ג' י"ג ניסן משנת השצ"ו ליצירה.
 - b. Colofón en f. 157v:

אני מאיר אליה ניצה כותב כאן, נשלם היום יום כ"ה לחדש סיון שנת תנ"ז.
3. Se trata de una única columna; cuando hay poesía, los dos hemistiquios del verso son divididos en dos columnas. Indicación marginal de las divisiones capitulares, añadidos o notas aclaratorias y correcciones, según la obra. El principio de cada sección está escrito en un tamaño de letra mayor. Suele indicarse el título de la obra en el margen superior del primer folio de cada una de ellas. Existencia muy parcial de reclamos.
4. Sin apreciarse firmas de cuaderno y sin ver el manuscrito físicamente, no puedo determinar la composición de los cuadernos. Se documenta el trabajo de copia de dos escribas (1r-124r el primero, desconocido, y 125r-159v el segundo, Me'ir Eliyahu Nišah). Abundantes marcas de humedad en los bordes. Foliación posterior a lápiz en números arábigos en el margen superior izquierdo de los folios rectos.

5. El colofón del f. 72r ofrece la fecha de 1636 y el del f. 157v la de 1687. F. 35 con rotos cosidos. El *Mišle he-'arab* se conserva completo, pero la mayoría de los capítulos han sido reducidos al tratarse de una copia principalmente de la parte poética, habiéndose suprimido la mayor parte de la prosa rimada.
6. La encuadernación es de cartón cubierto de cuero y con papel marmorizado en la cubierta posterior.
7. Procede de la biblioteca de la familia Guenzburg, fundada por Yosef Guenzburg (1812-1878) y sus hijos. Posteriormente, la biblioteca pasó a manos del barón David Guenzburg (1857-1910) en París y San Petersburgo. La biblioteca incluía más de 1900 manuscritos e iba a ser comprada por el Jewish Theological Seminary de Nueva York, cuando el estallido de la I Guerra Mundial abortó la operación. En 1917, la viuda de David Guenzburg vende la colección a un grupo sionista ruso que iba a enviarla a Jerusalén, pero el nuevo gobierno revolucionario ruso confiscó el material y lo entregó a la Publichnaia Biblioteka en Moscú²⁰⁶.
8. Descripción en la web de la NLI :
<http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000087518&local_base=NNL01> [última consulta: 02/05/2014].
9. Microfilmado en el IMHM de la NLI, n° F27982.

4.2.2 Filiación de los testimonios

Un aspecto a tener en cuenta en el estudio de la transmisión de la obra es el de la filiación o agrupación de los manuscritos en familias. Los siete manuscritos que se conservan completos²⁰⁷ (א, מ, ב, ג, ד, ק ו ת), excluyendo la edición de la revista *ha-Lebanon*, pueden ser agrupados en dos familias diferenciadas:

- la primera, *familia a*, estaría formada por los manuscritos מ y ק. Estos dos manuscritos son los que conservan una mejor lectura, están escritos en grafía sefardí semi-cursiva y datados entre los siglos XIV y XVI.

²⁰⁶ Richler, *Guide*, 69-70.

²⁰⁷ Dentro de este grupo de manuscritos, a efectos de filiación, se consideran completos ק ו ת, a pesar de que a ק le falten algunos capítulos y de que ת consista, principalmente, en la copia de la parte poética de la obra.

manuscritos. Este cambio de lugar indicaría la diferente disposición de dicho poema en las dos familias tratadas.

5. Cap. 50, lín. 558-559. Considerando estos dos versos, tenemos que el fragmento formado por la última palabra del verso 558, אַזְוֹרָה, y la totalidad del verso 559 excepto la última palabra, בְּאֶשְׂרָה, no ha sido copiado en los manuscritos ב, ר, פ, y ת, y sí aparece en los manuscritos מ, ק, y א, volviéndose a poner de relieve el carácter fluctuante del manuscrito א entre las dos familias.

Tras el análisis de estas cinco muestras de interferencia textual, se confirma que dos son las familias de manuscritos que han llegado del *Mišle he-'arab*, la familia *a* constituida por מ y ק; y la familia *b* constituida por א, ב, ר, פ, y ת.

4.2.3 Manuscrito en judeo-árabe

Al igual que se ha hecho con los manuscritos que conservan la obra hebrea, se presenta a continuación el análisis codicológico y paleográfico del manuscrito de la obra *Kitāb maḥāsīn al-'ādāb*.

Oxford, Bodleian Library, ms. Hunt. 488 (א)

Contiene: traducción árabe de algunas *seliḥot*, de autor desconocido (f. 1r-55v); oración en árabe, de autor desconocido (f. 56r-68v); *tafsīr ṣalwa [baqqašot]*, de Sa'adiah Ga'on traducidas al árabe por Zemaḥ ben Yehošu'a²⁰⁹ (f. 68v-83r); *Kitāb maḥāsīn al-'ādāb* [Libro de las buenas conductas], de Yosef ibn Ḥasan (f. 84r-160v).

1467. 161 f. (12 lín.): papel; 18,5 x 13,5 cm; caja de escritura: 12 x 10 cm.

1. Lengua judeo-árabe. Escritura hebrea oriental semi-cursiva.
2. Lugar de escritura desconocido. Copista: Yosef b. Yafet ha-Ḥazzan b. Šalom.

Dos colofones:

- a. Colofón f. 55v:

וּכְתַב הָעֶבֶד הַצְעִיר יוֹסֵף בֶּר' יִפֶּת הַחֲזוֹן בֶּר' שְׁלוֹם בֶּר' סַעְדִּיָּה בֶּר' אֲבֵרָהִם נִבְתוּי"א שְׁנַת אֲתַשְׁע"ח
לְשֵׁט"ר ס"ט.

²⁰⁹ Beit-Arie, *Catalogue*, 198.

זכר שמי תגיד חתימתי אחר אשר אשוב לאדמתי / אכתוב ואזכר הבי(?) ידי תבלה ותשאר כתיבתי.

b. Colofón f. 160v:

תמת אלכמסין קצידה בחמדאן מן אללה וחסן תופיקה דלך פי תאלת עשר חודש אדר שנת אלף
וסבע מאיה ח' ע' שט' וכתב העבד הצעיר יוסף בר יפת החזן נעג"א.

3. Se dispone en una única columna. Hay correcciones de palabras y anotaciones en los márgenes, según la obra. Existencia regular de reclamos en el verso de cada folio hasta el f. 82r. A partir de este folio, coincidiendo con el comienzo de la obra *Kitāb maḥāsīn al-'ādāb*, reclamos solo al acabar cada cuaderno. El principio de cada obra y sección está escrito en un tamaño de letra mayor.
4. Cuadernos de 10 f.; al principio hay dos folios de papel de guarda y uno al final del manuscrito. Una sola mano. Buen estado de conservación. La numeración de los folios es posterior, realizada a lápiz, en números arábigos en el margen superior izquierdo de todos los folios rectos. Hay un total de 160 folios numerados (en realidad son 161, pues el número 59 aparece repetido).
5. En el f. 1r aparece escrito en el margen inferior “Coment. R. Saadia in Liturgia Judaiam. Hunt. 488” y en el f. 160v aparece “488” en el margen inferior derecho (ambas anotaciones escritas en el sentido contrario al de lectura del manuscrito). El colofón del f. 160v aparece dispuesto en cuatro columnas oblicuas que se leen en orden ascendente. La fecha se ofrece en la era Seleúcida, que comienza en el año 311 a.C. con el inicio de dicha dinastía con los sucesores de Alejandro Magno.
6. La encuadernación es moderna y en el lomo aparece “R. Saadia HUNT. 488”.
7. Procede del fondo reunido por Robert Huntington (1637-1701), que mientras fue obispo de Alepo coleccionó unos 200 manuscritos hebreos. Algunos de estos manuscritos fueron donados a la Bodleian Library de Oxford y otros comprados por esta entre los años 1678-1793²¹⁰.
8. Descripción en: Neubauer, *Catalogue*, 1220 [p. 431-432]; Beit-Arié, *Catalogue*, 1220 [p. 198-199]; web de la NLI:
<http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000063089&local_base=NNL01> [última consulta: 02/05/2014]; y en la base de datos Sfardata:
<http://sfardata.nli.org.il/sfardataweb/frmZiuiKai.aspx?keyid=0C167&auth_no=
> [última consulta: 27/11/2013].

²¹⁰ Richler, *Guide*, 79.

Capítulo 5

*La estructura global del Mišle he-‘arab̄ y del
Kitāb maḥāsīn al-‘ādāb*

Capítulo 6

El Mišle he-‘arab

6.1 La lengua y el estilo

6.1.1 Aspectos lingüísticos

Los autores judíos andalusíes de la denominada “Edad de oro de la cultura hispanojudía” (s. X-XI) estaban sumergidos en un contexto de competencia poética con el árabe y eran miembros de la misma cultura con los mismos valores y categorías culturales. Estos autores aceptaron y adaptaron para su lengua hebrea y su texto sagrado los conceptos de *fašāḥa* (pureza) y *balāga* (elocuencia) que siglos antes habían sido atribuidos a la lengua árabe del Corán. Consecuencia de la adopción de esta forma de relacionarse con el hebreo y con el texto bíblico es el deseo de los autores de componer sus obras con el hebreo más puro posible, intentando imitar exclusivamente, en la medida de sus capacidades, las construcciones gramaticales, los modelos verbales y nominales e incluso el vocabulario que aparecen en la Biblia.

Diversos factores, como el avance de la Reconquista cristiana desde el norte peninsular y la intolerancia religiosa almohade en el sur, provocaron el desplazamiento de gran parte de las comunidades judías que se encontraban en al-Andalus hacia los territorios cristianos del norte de la Península Ibérica y Provenza³¹⁴. La tendencia clasicista en la creación literaria va a traspasar la frontera y va a calar con gran fuerza en los autores que surgen en estas zonas durante los siglos XII y XIII. El árabe continúa siendo una lengua de prestigio y el contexto de competencia lingüística se mantiene³¹⁵. Al mismo tiempo, “during the period of transition, Hebrew literature undergoes internal transformations, utilizing forms and themes that maintain a complex and evolving relationship with the Arabic and European literary models that intermingled in medieval Iberia³¹⁶”.

³¹⁴ Una panorámica general de la situación histórico-cultural de la Península Ibérica y Provenza puede obtenerse en los apartados 3.1 y 3.2 respectivamente del presente trabajo

³¹⁵ Destaca, en este contexto de competencia lingüística, la composición del *Sefer Taḥkemoni* de al-Ḥarizi, quien compone esta obra después de haber traducido las *maqāmāt* de al-Ḥarīrī. La primera *maqāma* es un claro ejemplo de esta competencia, donde afirma al-Ḥarizi que compone la obra para demostrar a todo el mundo la superioridad del hebreo. En esta misma época de al-Ḥarizi destaca el hecho de que el hebreo se está utilizando cada vez más para un mayor número de escritos y el árabe está siendo relegado. Sobre este fenómeno, véase el capítulo “Literary Contacts and Where to Find Them: Arabic Literary Models in Medieval Jewish Literature” en Drory, *Models and Contacts*, 208-232.

³¹⁶ Jonathan P. Decker, *Iberian Jewish Literature: Between al-Andalus and Christian Europe* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007), 8.

El autor del *Mišle he-‘arab*, no ajeno a esta tendencia, intenta utilizar en la medida de lo posible un hebreo bíblico. Es este deseo de componer según el canon bíblico el que favorece el uso del estilo del *šibbuš*. Esta razón es la que explica el inexistente, o limitado, uso de citas rabínicas en los textos de esta época: el hebreo rabínico no es tan puro ni tan elocuente como el hebreo bíblico del mismo modo que el árabe dialectal o el medio no es ni tan puro ni tan elocuente como el árabe clásico del Corán. La idea de *fašāḥa* y *balāga* se mantiene.

Por lo que respecta a la obra objeto del presente trabajo, se notan ciertas peculiaridades en cuanto al registro se refiere: el hebreo utilizado en la poesía es de un nivel mucho más elevado que el hebreo utilizado en la prosa. Por otro lado, el nivel del hebreo utilizado en las historias breves es simple, accesible a todo el mundo con nociones intermedias de lengua hebrea; se trata de un hebreo mucho más sencillo que el de la prosa rimada, similar al que usan los autores de sermones de la misma época, como Baḥya ben Ašer en *Kad ha-qemaḥ*. Consiste, por tanto, en una obra con dos niveles lingüísticos diferentes según se trate de secciones en prosa o en verso. De hecho, la estructura compleja y la gramática enrevesada de muchos de los versos que aparecen en la obra parecen indicar que la misma fue compuesta para ser leída individualmente, pues dicha complejidad estructural y gramatical impide, al oído, comprender perfectamente el significado. Al mismo tiempo, también se puede pensar que la poesía no necesita ser entendida: sería la musicalidad, la rima y el ritmo lo que importase, por lo que esa forma de composición constituiría otra manera de demostrar la habilidad del autor.

El vocabulario utilizado en el *Mišle he-‘arab* intenta ceñirse, de igual modo, al vocabulario que aparece en la Biblia. Bien es verdad que en ciertas ocasiones se documenta la invención de nuevos modelos nominales y formas verbales que no aparecen documentadas en la Biblia, como es el caso del verbo ³¹⁷יָהִי־פֶקַח en *pi‘el* cuando la forma documentada en el texto bíblico sería en *hif‘il* o el uso de ³¹⁸לְסַבֵּל también en *pi‘el* cuando debería ser *pa‘al*; o formas acortadas como ³¹⁹יִשְׁקֵי en lugar de יִשְׁקֶה, fenómenos que no son escasos en poesía porque, como se ha mencionado anteriormente, la adaptación del metro cuantitativo árabe dificulta la composición

³¹⁷ Cap. 7, lín. 29.

³¹⁸ Cap. 4, lín. 64.

³¹⁹ Cap. 31, lín. 23.

poética en hebreo y se permiten ciertas licencias, la creación de nuevas formas entre ellas, por exigencias métricas.

Aunque el uso del vocabulario bíblico supone la norma general, es a partir del siglo XIII en los territorios cristianos cuando este vocabulario es ampliado con la introducción de términos y vocablos procedentes de los textos rabínicos³²⁰. Un fenómeno interesante en el *Mišle he-‘arab* es la aparición de algunos términos que corresponden a la lengua de la composición poética sagrada, el *piyyuṭ*. Entre estos términos tenemos el uso de גוּע³²¹ para referirse a la muerte, el término זוּע³²² para designar el horror, el uso de חוּשֶׁף³²³ para designar la desnudez, el de בְּרַךְ³²⁴ para indicar una bendición o el de יְחִידָה³²⁵ para referirse al alma. Este es un elemento que permite, de nuevo, discriminar la hipótesis de la composición de la obra en al-Andalus, pues los judíos del mundo andalusí se ciñen más estrictamente al uso de una lengua clásica, y la inclusión de ciertos aspectos de la lengua del *piyyuṭ* en la composición literaria secular se documenta en algunos casos en el norte cristiano peninsular y Provenza y, sobre todo, en Aškenaz e Italia, esto es, en las juderías de estos dos últimos territorios cristianos donde la noción de la *fašāḥa* y la *balāga* de la lengua hebrea no se ha desarrollado con tanta profundidad como en al-Andalus y sus zonas colindantes³²⁶.

6.1.2 Aspectos gramaticales

A pesar de los intentos del autor del *Mišle he-‘arab* por imitar la lengua bíblica, se cuelean en la obra algunas construcciones gramaticales que se alejan de los estándares

³²⁰ Pagis, *Hidduš u-masoret*, 65.

³²¹ Cap. 4, lín. 1.

³²² Cap. 4, lín. 1.

³²³ Cap. 7, lín. 12.

³²⁴ Cap. 40, lín. 21.

³²⁵ Cap. 3, lín. 72 y lín. 75; Cap. 40, lín. 44; Cap. 50, lín. 523.

³²⁶ Sobre las características especiales de la lengua del *piyyuṭ* y el uso que los poetas de la Península Ibérica en época medieval hacen de la lengua hebrea en general y de la lengua del *piyyuṭ* en particular, véase Sáenz-Badillos, *Historia*, 201-258. Este autor afirma que los poetas andalusíes utilizan las características de la lengua del *piyyuṭ* en su poesía religiosa, e incluso, en ciertas ocasiones, en sus composiciones seculares. El grado de uso de estas características depende en gran medida del autor individual y del lugar y época en cuestión. Por otro lado y refiriéndose a la lengua de la prosa medieval en hebreo, afirma Sáenz-Badillos que “si [los escritores] deciden escribir en hebreo, tanto si es sobre temas literarios como sobre temas filosóficos o científicos, no tienen muchos modelos anteriores que imitar, y pueden escoger libremente en qué tipo de lenguaje escriben. Las normas de la lengua de la poesía no cuentan demasiado en este caso, y el purismo no es nunca ni una imposición ni una verdadera moda literaria” (véase la pág. 240). Sáenz-Badillos pone además de manifiesto las importantes y sólidas relaciones que se dan entre los territorios de Italia y Europa Central con Palestina, lo que explica el uso más extendido de la lengua del *piyyuṭ* en las obras italianas y aškenazíes.

ה que alarga la forma por motivos métricos, como תמצאה מוסף³⁴¹ en תמצאה ומשאול תמצאה מוסף³⁴¹ [encontrarás gracia y beneficio añadido] o como תשכחה הודות ולא תזכר³⁴² en תשכחה [¿Cómo olvidas dar gracias y no recuerdas [...]?].

6.1.3 El nombre de Dios

Otro aspecto lingüístico interesante es la forma en la que los testimonios escriben el nombre de Dios. Aunque hay diferencias entre los manuscritos³⁴³ y la forma de representar el nombre de Dios no es uniforme ni siquiera dentro de un mismo manuscrito, la mayoría opta por representar el nombre de Dios con todas las letras, אלהים, alguno de ellos lo representa sin la letra ה, como אלים, y algún otro como אלקים³⁴⁴. Estas diferencias también son aplicables cuando al nombre de Dios se le añaden los pronombres sufijados que indican posesión o el artículo determinado. En los manuscritos que utilizan la forma abreviada del nombre de Dios surge un problema métrico cuando en la poesía aparece la palabra אלים o אליו, pues hay que leer אלהים y אלהיו para respetar las exigencias métricas. Lo mismo ocurre cuando en algunos casos el nombre de Dios está representado como יי, que aunque vocalizado en la edición crítica como יי, hay que leer o bien אלהים o bien אדני, para obtener una sílaba breve con un *ḥataf* seguida de dos sílabas largas. De igual modo sucede cuando los testimonios más tardíos, manuscrito ה y edición ל, representan el nombre de Dios como ה'.

6.2 Las formas literarias

En este apartado se van a tratar las formas literarias de las que hace uso el autor en la obra. Antes de pasar a comentar la dificultad que acarrea la definición de las formas narrativas breves medievales, es conveniente detenerse en explorar la forma en que el autor utiliza los términos³⁴⁵. Los cinco grandes términos usados por el autor para

³⁴¹ Cap. 20, lín. 15.

³⁴² Cap. 20, lín. 16.

³⁴³ Las diferencias en la representación entre los diferentes manuscritos pueden ser observadas en el aparato de variantes de la edición crítica que forma parte del presente trabajo.

³⁴⁴ Esta forma de mencionar el nombre de Dios aparece en ciertas ocasiones en los manuscritos א, ט y י, aunque no de forma sistemática.

³⁴⁵ La lista de formas literarias o tipológicas que aparece a continuación no es exhaustiva, esto es, no se trata de una relación completa de todas las manifestaciones de dichos términos en la obra, sino de una relación funcional de los mismos con ejemplos seleccionados.

definir formas literarias dentro de la composición son *mašal*, *šir*, *musar*, *toḳaḥah* y *ḥidah*.

El primer término que hay que considerar, debido a que también aparece en el título de la obra, es el de *mašal*. Analizando los diferentes usos del término, se puede afirmar lo siguiente:

- No se puede ofrecer una definición clara del *mašal* en cuanto que forma literaria, es decir, no se puede precisar si se trata de proverbios, máximas sapienciales, poemas, *exempla* o historias breves en prosa con moraleja, etc., porque el autor no da detalles concretos al respecto. De este modo, usa el término en expresiones como ³⁴⁶משליו מתוקים [sus dichos son agradables], ³⁴⁷משלי אנשים חכמים וידועים [dichos de hombres sabios y conocidos], ³⁴⁸מי הביא שירים במשלים [¿quién trajo poesías con dichos³⁴⁹?], ³⁵⁰במשלי החכמים [en los dichos de los sabios] o ³⁵¹עד הנה משלי השערים [hasta aquí los dichos de los capítulos].

- En cambio, sí se pone de manifiesto la capacidad ejemplificadora del *mašal* en frases como ³⁵²לעדוה עליכם ולמשל בפיכם [sirva como testimonio para vosotros y como ejemplo en vuestras bocas] o ³⁵³יזכרו במשל מאמר רבקה [recordaron como ejemplo el asunto de Rebeca].

- Un último uso especial del término *mašal* muy relacionado con el anterior tiene que ver con su función como figura retórica. A este respecto, dice el autor והנה זכר ³⁵⁴במשלים [y mencionó como metáfora] o ³⁵⁵ואמרו על דרך המשל [y dijeron de forma alegórica].

De una forma mucho más clara, el término *šir* designa composiciones poéticas en verso. Así, el autor de la obra lo utiliza en casos como ³⁵⁶הוא קהלת למיטב שיריהם [es una recopilación de sus mejores poesías], ³⁵⁷ואם אין השיר מלאכתו [y aunque no sea la

³⁴⁶ Intr., lín. 17.

³⁴⁷ Intr., lín. 50.

³⁴⁸ Intr., lín. 53-54.

³⁴⁹ Parece que el término *mešalim* en este contexto indica “dichos en prosa”, bien sentencias o historias breves, en oposición a las poesías, en verso, mencionadas en primer lugar.

³⁵⁰ Cap. 2, lín. 41.

³⁵¹ Cap. 50, lín. 3.

³⁵² Cap. 15, lín. 36.

³⁵³ Cap. 47, lín. 11.

³⁵⁴ Cap. 49, lín. 10-11.

³⁵⁵ Cap. 50, lín. 6.

³⁵⁶ Intr., lín. 16.

³⁵⁷ Intr., lín. 35.

pedagógica en la que un padre da consejos a su hijo con el ánimo de instruirle en la conducta adecuada³⁸⁰.

Con el ánimo de ejemplificar cómo se distribuyen todas estas formas literarias en la obra, se presenta a continuación la descripción de tres capítulos seleccionados:

- Un ejemplo de capítulo común es el trece, cuya composición es la siguiente: un pequeño grupo de máximas sapienciales, un grupo de versículos bíblicos, tres poemas, una historia breve, un poema, un versículo bíblico, dos poemas, otro pequeño grupo de sentencias y ocho poemas.

- Un ejemplo de capítulo particularmente breve es el treinta y cinco, cuya estructura es la siguiente: una sentencia, el consejo de un padre a un hijo, un grupo de versículos bíblicos y cinco poemas.

- Un capítulo particularmente complejo desde el punto de vista de la estructura es el veintiocho. Este capítulo está formado por un grupo de admoniciones y sentencias, un grupo de versículos bíblicos, una referencia a un libro médico antiguo, un versículo bíblico, dos poemas, el consejo de un padre a un hijo, un versículo bíblico, dos poemas, una admonición con un modelo bíblico, un versículo bíblico, otro consejo de un padre a un hijo, un versículo bíblico, un poema, otro consejo de un padre a un hijo, un versículo bíblico, el dicho de un sabio, un versículo bíblico, dichos de sabios antiguos, un grupo de versículos bíblicos, cuatro poemas, una historia breve, dos poemas, admoniciones y un poema.

En cuanto a la terminología que se baraja en la investigación académica que se dedica al estudio de este tipo de composiciones breves, la discusión al respecto es amplia, por lo que una vez expuestas las diferentes formas literarias que el autor utiliza en la obra, paso a analizar la definición de los términos que se considera oportuna según su adecuación al presente trabajo.

Uno de los términos que se maneja bastante en la investigación actual es el de *exemplum*. Gracia y Paredes definen *exemplum* como “una narración breve que sirve de prueba a una argumentación doctrinal, religiosa o moral³⁸¹”, destinada a insertarse en

³⁸⁰ Véase cap. 43, lín. 3-6, 6-11 y 19-25; Cap. 17, lín. 22-25; o cap. 25, lín. 39-42.

³⁸¹ Paloma Gracia y Juan Paredes, “Hacia una tipología de las formas breves medievales”, en *Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales*, ed. Paloma Gracia y Juan Paredes (Granada: Universidad de Granada, 1998), 8. En este artículo, los autores exponen los rasgos definitorios de cuatro grupos de formas breves medievales: *lai*, *fabliau*, *exemplum* y narraciones de milagros, muy similares entre ellos pero con ciertas peculiaridades que los diferencian.

algún tipo de composición, bien un sermón o bien cualquier otra obra de contenido variado. Desde este punto de vista, *exemplum*, fábula, parábola, anécdota, historia breve, etc., serían sinónimos. Por otro lado, Yassif, al describir la situación del *folktale* en el periodo rabínico, distingue entre el *exemplum* como composición que refiere un suceso real y auténtico para “persuade the listeners (or readers) to behave according to the religious-moral principles which it comes to illustrate³⁸²” y entre la parábola o *mašal*³⁸³, como

“a literary-rhetorical form used to analogize the idea put forward by the text. This type of *mashal* presents a familiar, perceptible representation or picture as an aid to understanding or fleshing out a complex idea. These “pictures” generally lack a literary plot, and they are not designed to exist as independent tales; they are literary units contextually dependent upon the preacher's analogy to the idea he is developing³⁸⁴”.

El hecho de que no son composiciones con vida propia e independiente fuera del texto que las acoge explicaría, también, por qué muchas de las anécdotas o historias breves, con ciertas modificaciones, circulan por numerosos libros de diferente índole en diferentes lenguas como son las obras de *adab* árabes, obras en prosa rimada hebrea, literatura de castigos en castellano, colecciones de sermones a modo de agrupación de *exempla* en latín, etc. De hecho, una de las características más sobresalientes de este tipo de composiciones es su habilidad para pasar de una sociedad a otra y adaptarse a la sociedad que los absorbe³⁸⁵. Esta misma idea de maleabilidad ha sido enfatizada por Sadan, quien subraya que siempre se producen grandes cambios cuando estos materiales viajan de unas culturas a otras³⁸⁶.

³⁸² Eli Yassif, *The Hebrew Folktale: History, Game, Meaning* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999), 121. Remito a esta obra para cualquier aspecto estructural y temático del cuento en el contexto judío, donde se hace un repaso de las diferentes realizaciones, estructuras y temas abordados por el *folktale* a lo largo de la historia de la literatura hebrea, desde el periodo rabínico hasta la modernidad.

³⁸³ Yassif afirma, de igual modo, que la fábula es otro tipo de *mašal*.

³⁸⁴ Yassif, *The Hebrew Folktale*, 191.

³⁸⁵ Yassif, *The Hebrew Folktale*, 265.

³⁸⁶ En palabras de Sadan, “whenever narrative materials travel a long way among different cultures, perceptions and linguistic images, they undergo such great changes”; véase Joseph Sadan, “Jackals’ Discourse: Examining the Hebrew Versions of *Kalila wa-Dimna*, Linguistic Factors and Norms of Translation”, en *Le répertoire narratif arabe médiéval, transmission et ouverture*, ed. Frédéric Bauden, Aboubakr Chraïbi y Antonella Ghersetti (Ginebra: Droz, 2008), 261.

Yassif, por lo tanto, parece poner hincapié en la autenticidad del *exemplum* frente a la creación imaginaria del *mašal*. A pesar de la gran cantidad de definiciones y agrupaciones de este tipo de material (cuento, *exemplum*, parábola, sentencia, narración) y a que el matiz diferenciador entre ellos es, en la mayoría de las ocasiones, muy sutil, Gracia y Paredes afirman que

“tras la aparente diversidad de los géneros narrativos breves, se descubre una profunda unidad. Lo fundamental es que su brevedad no es una consecuencia de una falta de inspiración o una indigencia de medios, sino consciente y querida. Es el sentido de la brevedad el que determina el esfuerzo creador³⁸⁷”.

En el presente trabajo he preferido denominar a las historias contenidas en el *Mišle he-‘arab* “historias breves”, entendiéndolas como composiciones breves que presentan una situación ficticia, o que pudiera tener lugar en la vida real, que apoya la explicación del concepto ético tratado en el capítulo del que forma parte. Las historias breves tienen una finalidad, finalidad que no constituye el fin literario en sí, pues son unidades con tan poca fuerza narrativa que siempre están insertadas en una obra mayor con un objetivo determinado.

Siguiendo con la discusión terminológica, es necesario detenerse en el significado asociado al término *mašal* desde un punto de vista diacrónico. Las características que definen dicho término según es usado en los libros bíblicos son su forma poética, su aspecto retórico por su disposición a ser pronunciado en voz alta y su naturaleza esencialmente secular, lo que indicaría que tanto el término como la composición a la que hace referencia se habrían originado en un entorno sapiencial judío o provendrían de la literatura gnómica universal³⁸⁸. El ejemplo más notorio de este género se da en el *Sefer mišle* bíblico. Sobre si el término *mašal* también hace referencia a secciones bíblicas en prosa, Haran lo niega rotundamente al afirmar que “prose statements are never termed *meshalim* in the Bible³⁸⁹”. Por el contrario, Yassif confirma que “in biblical Hebrew, this concept had various meanings, beginning with proverb and rethorical language and ending with a complex tale. The term had the same variety

³⁸⁷ Gracia y Paredes, “Hacia una tipología”, 10.

³⁸⁸ Menahem Haran, “Proverb”, *EJ* 16 (2007): 641-642.

³⁸⁹ Haran, “Proverb”, 641.

Chapter 7
Conclusions

ANEXO III

Resumen de la tesis en español

El *Mišle he-‘arab* [Los dichos de los árabes] y la tradición sapiencial hebrea (Península Ibérica y Provenza, s. XII y XIII)

La obra *Mišle he-‘arab* [Los dichos de los árabes] es una obra escrita en hebreo entre los siglos XII y XIII, dividida en cincuenta capítulos en prosa, con poemas intercalados y de contenido ético-sapiencial. De ella se conservan diez manuscritos datados entre los siglos XIII y XVII, cinco de los cuales están completos. Fue además editada por fascículos, capítulo a capítulo, en diversos números no consecutivos de la revista *ha-Leḥanon*, mientras era publicada en París entre 1865 y 1869. La obra, cuyo lugar y fecha de producción se desconocen, presenta una particularidad significativa. Por una parte su autor, cuya identidad se ignora, dice haberla traducido de la lengua árabe. Por otra, del hebreo habría efectivamente de ser traducida al judeo-árabe por un tal Yūsuf ibn Ḥasan en el siglo XV en algún lugar de Oriente y retitulada *Kitāb maḥāsīn al-‘ādāb* [Libro de las buenas conductas].

Hasta la fecha no se disponía ni de una edición crítica del *Mišle he-‘arab*, ni de un estudio amplio de la misma, pues las referencias a ella no pasaban de ser breves alusiones en historias de la literatura hebrea medieval o estudios parciales centrados en algún aspecto relevante de la misma. Esta situación constituía una manifiesta laguna en nuestro conocimiento de la historia de la literatura hebrea medieval que este estudio que aquí presento viene a llenar. El trabajo está dividido en dos partes. En la **primera parte** se lleva a cabo un estudio del *Mišle he-‘arab* en cuanto que objeto histórico-cultural. En el **primer capítulo** se ofrece una breve introducción de la obra y del estado de la cuestión de su estudio. El **segundo capítulo** aborda la metodología seguida; discute la relación entre Filología Tradicional y Nueva Filología y reflexiona sobre el modo en que este trabajo suscribe postulados de una u otra corriente. En el **capítulo tercero** se presentan los posibles ámbitos culturales en los que la obra pudo haber sido escrita y se

aborda la tradición ético-sapiencial hebrea de la que forma parte. En el **capítulo cuarto** se lleva a cabo un análisis codicológico de los testimonios y de la historia de la transmisión de la obra. El **capítulo quinto** analiza la estructura de las dos obras. El **capítulo sexto** aborda la obra desde cuatro puntos de vista: la lengua y el estilo, las formas literarias, los temas y las distintas tradiciones culturales que confluyen en la misma. Un último apartado que cierra esta primera parte recoge las **conclusiones** que se derivan del análisis realizado en los capítulos.

En la **segunda parte** se ofrece la edición crítica de la obra *Mišle he-‘arab*; su traducción al español, *Los dichos de los árabes*; la edición crítica del prólogo, el índice y una selección de seis capítulos del único manuscrito que ha conservado la obra judeo-árabe *Kitāb maḥāsīn al-‘ādāb*; y la traducción al español de esta selección, *El libro de las buenas conductas*.

Tres **anexos** y una relación de **referencias bibliográficas** cierran la tesis doctoral.

Capítulo 1. Introducción: el estado de la cuestión

Todos los manuscritos hebreos que conservan título se refieren a la obra hebrea con el título de *Mišle he-‘arab*, aunque en el manuscrito que se conserva en judeo-árabe se hace referencia a ella como *Sefer musar [El libro de la instrucción ética y moral]*, título este último con el que también la denomina en algunas ocasiones el comentarista bíblico Menaḥem ha-Me’iri (Provenza, 1249-1316). No se conoce ni el lugar ni la fecha exacta de composición; y en cuanto al nombre del autor, la crítica ha convenido referirse a la obra como *Mišle he-‘arab* de Yiṣḥaq debido a la existencia de varios acrósticos, tanto con el nombre hebraizado como arabizado, que aparecen en algunos poemas del capítulo cincuenta y que pudieran corresponder al nombre del autor: *Yiṣḥaq*, *Iṣḥaq אלווהא*, *Iṣḥaq ḥazaq* y *Yiṣḥaq ha-qaṭan*.

El *Mišle he-‘arab* ha recibido una mínima atención académica. La mayor parte de lo que se sabe de ella se debe al trabajo de Moritz Steinschneider¹, Hayyim Schirmann² y Ezra Fleischer³, quienes la abordaron brevemente en sus clásicos trabajos sobre la literatura hebrea medieval. Autores como Israel Davidson⁴, Alejandro Díez Macho⁵, Ángel Sáenz-Badillos, Judit Targarona⁶, Ángeles Navarro Peiro⁷ y Abraham David⁸ también se han hecho eco de su existencia y la han mencionado brevemente en sus trabajos.

Aunque escasos, existen algunos estudios parciales de la obra. Judith Dishon⁹ realiza un estudio de uno de los capítulos dedicados a la mujer poniéndolo en relación con otra obra del mismo género, *Mešal ha-qadmoni [El proverbio del antiguo]* de Yišḥaq ibn Sahulah. Autores como la propia Judith Dishon¹⁰, Tova Rosen¹¹ y Esperanza Alfonso¹² han analizado fragmentos de los capítulos dedicados a la mujer en sus estudios sobre la mujer judía medieval y Eleazar Gutwirth¹³ se ha interesado por el capítulo dedicado a los pesados y a la hospitalidad, en un trabajo en el que aborda dicho

¹ Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlín: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893), 884.

² Hayyim Schirmann, *Ha-širah ha-‘ibrit bi-Sefarad u-be-Provans* (Jerusalén: Bialik; Tel Aviv: Dvir, 1950-60), vol. 2, 60-66.

³ Hayyim Schirmann y Ezra Fleischer, *Toledot ha-širah ha-‘ibrit bi-Sefarad ha-nošrit u-bi-derom Šarfut* (Jerusalén: The Magnes Press / The Hebrew University, 1997), 216-221.

⁴ Israel Davidson, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry* (Nueva York: Bet midraš ha-rabbanim, 1924-1933), vol. 4, 423-424 [en hebreo].

⁵ Alejandro Díez Macho, *La novelística hebraica medieval* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1952), 22-23.

⁶ Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona, *Diccionario de autores judíos (Sefarad: siglos X-XV)* (Córdoba: El Almendro, 1988), 144-145.

⁷ Ángeles Navarro Peiro, *Literatura hispanohebrea (siglos X-XIII)* (Córdoba: El Almendro, 1988), 106-109; *Literatura hispanohebrea* (Madrid: El Laberinto, 2006), 171-172; *Narrativa hispanohebrea (siglos XII-XV)* (Córdoba: El Almendro, 1988), 57; “Parábola del ermitaño y el mercader”, *El Olivo* 9, 1 (1979): 71-73.

⁸ Abraham David, “Isaac”, *EJ* 10: 35-36.

⁹ Judith Dishon, “Portrayal of the Ideal Wife in Two Hebrew Secular Works of the Middle Ages: The Proverbs of the Arabs (*Mišle Arab*), and the Stories of the Ancients (*Mešal Hakadmoni*)”, *Yeda-‘Am: JIFS* 23, 53-54 (1986): 3-16.

¹⁰ Judith Dishon, “Images of Women in Medieval Hebrew Literature”, en *Women of the Word: Jewish Women and Jewish Writing*, ed. Judith R. Baskin (Detroit, MI: Wayne State University, 1994), 35-49.

¹¹ Tova Rosen, “Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebrea”, en *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía: VI curso de cultura hispano-judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, ed. Ricardo Izquierdo y Ángel Sáenz-Badillos (Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 1998), 123-138.

¹² Esperanza Alfonso, “Medieval Portrayals of the Ideal Woman”, *Journal of Medieval Iberian Studies* 3, 2 (2011): 131-148.

¹³ Eleazar Gutwirth, “Pesados: Hospitality, Tedium and the Footsteps of Al-Andalus”, *Sefarad* 66, 2 (2006): 294-296.

tema en la literatura sapiencial producida en al-Andalus. Además, yo mismo he presentado un estudio sobre la historia de la transmisión de la obra¹⁴ y otro en el que llevo a cabo un análisis de los prólogos de ambas versiones, centrándome en cuestiones como el género literario y el concepto de autoridad creado por el autor¹⁵.

En cuanto a su traducción a lenguas occidentales, destaca la traducción que Hirsch Edelman¹⁶ realizó al inglés del capítulo séptimo, del vigesimotercero y de algunos poemas seleccionados del resto de capítulos y la que Ángeles Navarro Peiro¹⁷ hace al castellano de una de las historias que aparecen en el capítulo cincuenta, la “Parábola del ermitaño y el mercader”.

Quienes se han ocupado someramente de esta obra han centrado su interés en la identificación del autor. Así, Steinschneider¹⁸, basándose en una afirmación que aparece en el capítulo tercero del *Sefer Taḥkemoni [Libro de Taḥkemoni]* de al-Ḥarizi (1165-1225), sostiene que el autor de la obra es el Yiṣḥaq de los acrósticos y que se corresponde con Yiṣḥaq ben Qrešpin (siglo XII), autor de una obra titulada *Sefer ha-musar [Libro de la instrucción ética y moral]*. Davidson¹⁹ acepta la hipótesis de Steinschneider al atribuir el inicio de un gran número de poemas de la obra incluidos en su *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry* a Yiṣḥaq ben Qrešpin. De la misma opinión es Habermann²⁰, quien también acepta la atribución de la obra a este mismo autor. A mediados del siglo XX, Schirmann²¹, secundado posteriormente por Fleischer²², afirma que Yiṣḥaq, autor del *Mišle he-‘arab*, y Yiṣḥaq ben Qrešpin no pueden ser la misma persona por tres motivos: este último fue contemporáneo del poeta andalusí Yehudah ha-Lewi, quien muere a mediados del siglo XII, y es improbable que, de ser

¹⁴ David Torollo, “Una obra medieval de contenido ético en hebreo y judeo-árabe: la historia de su transmisión”, en *Mediterráneos: An Interdisciplinary Approach to the Cultures of the Mediterranean Sea*, ed. David Torollo, Sergio Carro Martín et al. (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013), 105-114.

¹⁵ David Torollo, “El *Mišle he-‘arab* en sus versiones hebrea y judeo-árabe: traducción, recreación y adaptación”, en *Aliento: échanges sapientiels en Méditerranée* 4, ed. Marie-Christine Bornes-Varol y Marie-Sol Ortola (Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 2014), 157-175.

¹⁶ Hirsch Edelman, *The Path of Good Men: A Collection of Parental Instructions to Children* (Londres: A. P. Shaw and Co., 1852), 39-51.

¹⁷ Ángeles Navarro Peiro, “Parábola del ermitaño y el mercader”, *El Olivo* 9, 1 (1979): 71-81.

¹⁸ Steinschneider, *Die hebräischen*, 884.

¹⁹ Davidson, *Thesaurus*, vol. 4, 423-424.

²⁰ A[braham] M. Habermann, “Ha-tosefet še-be-sefer miḥar ha-penanim”, *Sinai* 25 (1949): 288-299.

²¹ Schirmann, *Ha-širah ha-‘ibrit*, vol. 2, 61.

²² Schirmann y Fleischer, *Toledot ha-širah*, 221.

efectivamente el *Mišle he-‘arab* traducción de una obra árabe, date esta de fecha tan temprana. En segundo lugar, todos los manuscritos denominan la obra *Mišle he-‘arab* y ninguno *Sefer ha-musar*. Por último, sería raro que, de tratarse de la misma obra de la que habla al-Ḥarizi, este no mencionase su carácter de traducción ni su posible origen árabe.

Estos mismos investigadores también han tratado de determinar el momento y el lugar de composición de la obra. Fleischer²³ la sitúa en el contexto peninsular ibérico de traducciones de la época de al-Ḥarizi, en algún lugar de los reinos cristianos a finales del siglo XII o principios del siglo XIII, sin llegar a precisar más.

Por lo que se refiere a la versión en judeo-árabe del siglo XV, *Kitāb maḥāsin al-‘ādāb*, es de destacar el hecho de que no ha recibido ninguna atención académica hasta el momento, a excepción de unas palabras de Moritz Steinschneider²⁴ en las que sugiere que el autor de esta versión podría ser un tal Yosef b. Yefet ha-Lewi, autor que vivió en Yemen en el siglo XV.

Capítulo 2. Cuestiones metodológicas

Es muy probable que el hecho de desconocer tanto el nombre del autor como el lugar y época de composición con exactitud haya provocado que ningún investigador, hasta el momento, haya realizado un estudio integral de la obra siguiendo los parámetros de la filología tradicional. Este capítulo pone el acento en el modo en que el método histórico filológico ha evolucionado y la manera en que la Nueva Filología ha cambiado sus intereses y presupuestos, para exponer a continuación la metodología del trabajo que aquí se presenta.

El método histórico filológico tradicional estaba fundamentalmente basado en la edición de los textos. El estudio que proponía requería el conocimiento del nombre del autor, el mayor número de datos posibles sobre su biografía y el resto de su producción intelectual, así como de la época y lugar de composición de la obra. Con estos datos se

²³ Schirmann y Fleischer, *Toledot ha-širah*, 221.

²⁴ Moritz Steinschneider, *Die Arabische Literatur des Juden* (Frankfurt: J. Kauffmann, 1902), 253 y 248-249.

trataba de explicar la obra en su *contexto*, un contexto que estaba predeterminado según la información contenida en otras obras, de comprender la *intención* del autor, considerada el agente creador de la obra, y de identificar y precisar las *influencias* a las que el autor ha estado sometido. Desconocer la identidad del autor y la fecha y el lugar de composición dificultaba acercarse al estudio de la obra siguiendo esta metodología tradicional.

Frente a esa filología tradicional, cuya prioridad es la edición del texto, la Nueva Filología atiende al objeto que vehicula ese texto, y en ese sentido incorpora la paleografía, la codicología y otras disciplinas auxiliares como la ecdótica. La Nueva Filología está relacionada con un nuevo paradigma filosófico que se consolida en los años setenta: el Giro Lingüístico²⁵ (*linguistic turn*), paradigma que enfatiza el lenguaje sobre la realidad histórica. El principio base de dicho movimiento es, por tanto, que se produce, como señala Gabrielle M. Spiegel, “a flight from “reality” to language as the constitutive agent of human consciousness and the social production of meaning²⁶”. Este nuevo modelo epistemológico no considera que el lenguaje, el texto escrito, sea un espejo que refleje transparentemente el mundo, sino que lo considera un objeto cultural que construye ese mundo: el texto crea, más que imita, la realidad. Lejos de reflejar el mundo social del que es parte, el lenguaje (el texto) precede a ese mundo y lo hace inteligible construyéndolo de acuerdo a sus propias reglas de significación. Estas reglas de significación son fruto de una convención social que varía en las diferentes comunidades lingüísticas, por lo que la idea de un universo objetivo existente independientemente del discurso y comprensible universalmente es una ilusión²⁷.

Esta nueva forma de hacer filología cuestiona el concepto de *contexto* al presentar una problemática circular en el estudio de la relación entre texto y contexto: parece razonable aceptar la idea de que no podemos entender un texto o un documento sin contextualizarlo en un lugar, época y circunstancias determinadas que lo hacen posible, esto es, el contexto; pero, al mismo tiempo, el contexto no existe en sí mismo,

²⁵ El término fue acuñado por Gustav Bergman en 1964 y hecho célebre por la colección de ensayos editados por Richard Rorty en 1967; véase Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967).

²⁶ Gabrielle M. Spiegel, *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997), 4.

²⁷ Spiegel, *The Past as Text*, 4-5.

sino que es creado por el historiador a partir de la información que llega transmitida, y es interpretada, en los textos. La dificultad se manifiesta en la práctica común de utilizar el contexto creado artificialmente por el historiador a través de la información contenida en los textos para explicar obras literarias y hacer encajar en él creaciones artísticas.

Asimismo, dentro de las corrientes surgidas a partir de los años 70, se ponen también en cuestión conceptos como el de la *intención autorial* y la *influencia* como explicativos de los procesos de creación y contacto cultural. La identidad del autor y el intento de acceder a la mentalidad del mismo dejan, así, de ser significativas, en pro de un interés por las distintas sensibilidades sociales que confluyen en la obra, y la noción de influencia da paso a la de producción intercultural, donde ya no existe una cultura emisora y una receptora, y donde la transferencia cultural deja de concebirse de modo unidireccional.

Esta tesis doctoral parte de la idea de que la edición es fundamental para acercar el texto y facilitar el proceso de lectura al lector, investigador o no, contemporáneo. Con el ánimo de elegir el método de edición adecuado para la obra, se analizan en este capítulo segundo los diferentes métodos de edición aplicados a los textos hebreos medievales: la edición facsímil, la edición con transcripción diplomática, la edición sinóptica, el método de Lachmann, la edición ecléctica y la edición del mejor texto. En ello coincide con los postulados del método histórico filológico.

A esa discusión del método de edición sigue una presentación de ciertas características de los textos hebreos medievales. Uno de los aspectos que más importancia tiene es el que aparece definido por el término de *open book* [libro abierto], utilizado por Israel M. Ta-Shma. Este investigador afirma que muchos de los textos hebreos medievales son textos inacabados que están “abiertos” y susceptibles de ser completados, desarrollados, actualizados y corregidos, bien por los mismos autores en una fase posterior, por los copistas (que pueden seguir, o no, directrices del autor de la obra) o por los lectores²⁸. Se observa, por tanto, un concepto colectivo de la propiedad intelectual en la que las modificaciones textuales están a la orden del día: los copistas no consideraban el proceso de copia como un proceso mecánico, sino como una operación

²⁸ Israel M. Ta-Shma, “The ‘Open’ Book in Medieval Hebrew Literature: The Problem of Authorized Editions”, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, 3 (1993): 17-24.

de crítica editorial donde enmendar, discutir aspectos contradictorios, acumular ejemplares diferentes e incorporar material externo relevante o procedente de la propia opinión del copista²⁹.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, se ha elegido el método que consiste en tomar el *codex optimus* (Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 5463) y situarlo como base de la edición, anotando las variantes con respecto al resto de manuscritos. Es evidente que la antigüedad de un texto es un elemento a tener muy en cuenta en esta elección pero, en este caso, el *codex antiquior* no corresponde al *codex optimus*. Más fácil lo he tenido en la elección del método a aplicar en la edición del texto en judeo-árabe, pues sólo se ha conservado un manuscrito (Bodleian Library, Oxford, ms. Huntington 488) que constituye el *codex unicus*.

Más allá de lo referido a la edición del texto, la presente tesis doctoral participa plenamente de los postulados de la Nueva Filología en los siguientes aspectos:

1. Estudio del soporte material del texto. Se presta una gran atención a todos los aspectos relacionados con los manuscritos y textos impresos que transmiten la obra.

2. Énfasis en la proyección de actitudes sociales colectivas más que en la búsqueda de la *intención autorial*. La identificación del autor no constituye así ni el objetivo de la tesis, ni una traba para el estudio.

3. Desplazamiento del foco de la obsesión por identificar las fuentes y del propio concepto de *influencia* al estudio de la obra como un objeto cultural producido y transmitido dentro de un contexto específico.

4. Una concepción del contexto como una creación del texto, sin aceptar la idea de que el texto refleje nítidamente la realidad social de la que, indudablemente, procede.

²⁹ Malachi Beit-Arie, "Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and its Impact on the Texts Transmitted", en *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, ed. Y. Elman e I. Gershoni (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), 236.

Capítulo 3. La Península Ibérica y Provenza en los ss. XII-XIII d.C.: el ámbito histórico-cultural y la tradición ético-sapiencial

En este capítulo se presenta la tradición literaria de los ámbitos histórico-culturales, relacionados de cierta manera entre sí, en los cuales la obra *Mišle he-‘arab* pudo haber sido escrita, con especial énfasis a la de los reinos cristianos de la Península Ibérica y Provenza.

- La Península Ibérica, con tres tradiciones literarias paralelas:

a. La literatura de *adab* árabe. En este apartado se trata el desarrollo de la prosa árabe en general y la *maqāma* en particular, géneros cultivados en al-Andalus que tuvieron continuidad tanto en la literatura en romance como en hebreo producida a partir de la segunda mitad del siglo XII en los reinos cristianos.

b. La literatura en romance. En esta sección se describe la aparición de la prosa literaria castellana en el siglo XII con el desarrollo de obras épicas en verso que cuentan hazañas de personajes históricos destacados y el desarrollo de poemas de debate donde se discute acerca de una cuestión determinada. Se trata, igualmente, el importante desarrollo cultural de la corte de Alfonso X (1252-1284), donde se configura un espacio de producción intelectual absolutamente puntero en la Europa Occidental del siglo XIII. Es en este momento en el que se produce una gran actividad traductora del árabe tanto al romance como al hebreo. Se presta, por último, especial atención a las colecciones de *exempla* y prosa didáctica (leyendas, cuentos, refranes, parábolas...), destacando las colecciones de castigos castellanas y la producción sapiencial catalana en el siglo XIII.

c. La prosa literaria hebrea. Aquí se presta atención al desarrollo de la tradición hebrea, y se trata desde la obra en prosa rimada más antigua de que se tiene constancia en hebreo, el *Ne‘um Ašer ben Yehudah* [Relato de Ašer ben Yehudah], escrita por Šelomoh ibn Saqbel, en la primera mitad del siglo XII, pasando por Yosef ibn Zab‘arah y su *Sefer Ša‘ašu‘im* [Libro de los Entretenimientos], Yehudah al-Ḥarizi y su *Sefer Taḥkemoni* [Libro de Taḥkemoni], Yehudah ibn Šabbetai y su *Minḥat Yehudah* [La ofrenda de Judá], Ya‘aqob ben El‘azar y su *Sefer ha-mešalim* [Libro de las fábulas],

Yiṣḥaq ibn Sahulah, autor del *Mešal ha-qadmoni* [El proverbio del antiguo] y hasta llegar a la gran producción intelectual de Šem Ṭob ibn Falaquera.

- **Provenza**, territorio “satélite” de la Península Ibérica y que es cuna de un gran fenómeno de traducciones del árabe al hebreo y donde se va a desarrollar, sobre todo en el siglo XIII, una gran producción filosófica. Se analizan los condicionantes que explican la transformación que sufre la judería provenzal, de una sociedad centrada en el estudio de la tradición rabínica y caracterizada por su profunda piedad en el siglo XII a una sociedad que presenta un gran celo y gusto por el cultivo de la filosofía y las ciencias extratalmúdicas a lo largo del siglo XIII, destacando:

a. La llegada a Provenza de un grupo de intelectuales judíos procedentes de al-Andalus que huyen de la considerada política intransigente e intolerante para con otras minorías religiosas llevada a cabo por los almohades. Entre estos emigrados destacan dos familias de traductores que van a modificar el esquema intelectual tradicional de la judería provenzal: los Ibn Tibbon y los Qimḥi.

b. La existencia de una cierta demanda social que es receptiva a dichas obras y las solicita. En este sentido, tres personajes desempeñaron un papel protagonista en el desarrollo del fenómeno de traducción: Mešullam ben Ya‘aqob de Lunel, su hijo Ašer y Abraham ben David de Posquières, peticionarios principales de las traducciones.

c. La producción cultural propia en Provenza, más allá de las traducciones. Se cuenta en el siglo XIII con figuras importantes de la talla de Abraham ben Yiṣḥaq, conocido como ha-Bederši; el hijo de ha-Bederši, Yeda‘yah ha-Penini y Qalonimus ben Qalonimus.

Una vez presentados esos contextos culturales, en particular los pertenecientes a la Península Ibérica y Provenza, con especial atención a autores y a obras que tratan temas ético-sapienciales, paso a tratar la tradición hebrea ético-sapiencial. Para ello, se abordan, en primer lugar, cuestiones relativas a la definición, objetivos y problemática tratada por la literatura ética hebrea o literatura de *musar*, destacándose que la búsqueda de la perfección moral y espiritual es el propósito de esta literatura ética al igual que la

observancia práctica de los preceptos religiosos es el propósito de la literatura halájica³⁰. Se tratan los antecedentes de esta literatura mediante el análisis de colecciones de cuentos e historias breves que pretenden adoctrinar entreteniéndolo: *Exempla de los rabinos*, *Midraš 'ašeret ha-dibrot [Midraš de los diez mandamientos]* y *Sefer ha-ma'asiyyot o Hibbur yafeh me-ha-yešu'ah [Libro de cuentos o Composición preciosa de la salvación]*. Estas primeras colecciones de cuentos son consideradas parte de la literatura de *musar* porque los relatos encierran una moraleja de comportamiento adecuado frente a la situación diaria descrita en los mismos.

A continuación se analizan las diferentes formas literarias en que puede expresarse la literatura ética hebrea, prestando especial atención a la literatura de sermones, los testamentos y las cartas éticas, libros de cuentos moralizantes y fábulas éticas, colecciones de epigramas en prosa o en verso y los comentarios al libro bíblico de Proverbios y al tratado Aḥot de la Mišnah.

En último lugar, y siguiendo la tipología establecida por Joseph Dan³¹, se abordan las tres corrientes de literatura ética hebrea que llegaron a desarrollarse en época medieval, aunque solo las dos primeras tuvieron importancia en la Península Ibérica y Provenza:

1. Literatura ética filosófica, que nace por el contacto con la tradición filosófica griega en lengua árabe, fundamentada en la lógica y que busca soluciones filosóficas a problemas de índole religioso. Destacan obras como el *Sefer tiqqun middot ha-nefeš [Libro de la corrección de los caracteres]* de Šelomoh ibn Gabirol, el *Sefer ḥoḇot ha-leḇaḇot [Libro de los deberes del corazón]* de Baḥya ibn Paquda, el *Malmad ha-talmidim [El estímulo de los estudiantes]* de Ya'aqob Anatoli, el *Sefer ha-ma'alot [El libro de los grados]* de Ibn Falaquera y el *Beḥinat 'olam [El examen del mundo]* de Yeda'yah ha-Penini, además de las obras de Maimónides.

2. Literatura ética rabínica, que surge como reacción a la literatura ética filosófica con la intención de demostrar que ya existe un sistema organizado y completo de ética en la tradición rabínica y de que no es necesario acudir a lo que se percibe un

³⁰ Joseph Dan, "Ethical Literature", *EJ* 6 (2007): 526.

³¹ Dan, "Ethical Literature", 527-530.

sistema ajeno al judaísmo, la filosofía racionalista, para buscar solución a problemas religiosos. Destacan obras como *Ša‘are tešubah* [Las puertas del arrepentimiento] o la *Iggeret ha-tešubah* [Epístola del arrepentimiento] de Yonah Gerondi, el *Ša‘ar ha-gemul* de Nahmánides [La puerta de la recompensa], el *Sefer ba‘ale ha-nefeš* [Libro de los que tienen consciencia] de Abraham ben David de Posquières, el *Ḥibbur ha-tešubah* [Composición sobre el arrepentimiento] de Menaḥem ha-Me’iri o el *Kad ha-qemaḥ* [El jarro de la harina] de Baḥya ben Ašer.

3. Literatura pietista de los *Ḥaside Aškenaz*, corriente ética que sigue un desarrollo propio en la zona del Norte de Francia y *Aškenaz* entre los siglos XII y XIII. Esta corriente va a tomar la literatura talmúdica y midrášica como base de su producción ético-sapiencial, destacando obras como el *Sefer ha-roqeaḥ* [Libro del perfumista] de El‘azar de Worms y el *Sefer ḥasidim* [Libro de piadosos], atribuido a Yehudah he-Ḥasid.

En este apartado sostengo que la gran discusión entre las corrientes se centra en la base ideológica que constituye la fuente de autoridad de la obra ética; es decir, se trata de una pugna intelectual entre los que se basan en el racionalismo filosófico y aquellos que miran hacia la tradición rabínica como fuente de autoridad³². En realidad, el modo de comportamiento ético-moral diario que las corrientes aconsejan al enfrentarse a situaciones determinadas es prácticamente el mismo.

Lo expuesto aquí en este capítulo no tiene como objeto la predeterminación del contexto en el que fue escrita la obra *Mišle he-‘arab*, algo que solo puede resultar de analizar el contenido de la misma, y que la propia obra crea, sino el de apuntar los posibles escenarios donde el prestigio de la cultura árabe y el fenómeno de la traducción del árabe eran posibles³³ y donde se está desarrollando un tipo de literatura ético-sapiencial similar a la del *Mišle he-‘arab*.

³² Joseph Dan, “The Cultural and Social Background of the Emergence of Traditional Ethical Literature”, *Mehqere Yerušalayim* 7 (1988): 251 [en hebreo].

³³ Además de la Península Ibérica y Provenza, existe otro contexto donde el árabe, y la traducción del árabe, tiene un gran prestigio en el siglo XIII: el reino de Sicilia; territorio que experimenta contactos culturales e intelectuales con Provenza y con la Península Ibérica.

Capítulo 4. La tradición manuscrita del *Mišle he-'arab*

El capítulo cuarto se inicia con unas breves consideraciones relativas al desarrollo de la codicología y la paleografía como ciencias aplicadas al estudio de los manuscritos hebreos, diferenciándose los tipos de escritura y las áreas geoculturales en las que se divide el mundo medieval en lo relativo a la producción del libro hebreo.

A continuación se realiza una descripción codicológica y paleográfica de todos los manuscritos que han conservado la obra *Mišle he-'arab* y del manuscrito que transmite la obra *Kitāb maḥāsīn al-'ādāb*, atendiendo a cuestiones como el contenido; la datación; lengua y tipo de letra; lugar de escritura y copista; colofones; disposición visual del texto; cuadernos, foliación y puntuación; encuadernación y procedencia. Además, se analizan cinco elementos que permiten la agrupación de los manuscritos en dos familias diferentes: una *familia a* formada por los manuscritos א and ק, manuscritos que conservan una mejor lectura, escritos en grafía sefardí semi-cursiva y datados entre los siglos XIV y XVI; y una *familia b*, compuesta por los manuscritos ט, ב, ג, ד, and ה que han llegado en grafía italiana semi-cursiva, exceptuando ב, en grafía sefardí semi-cursiva, y que corresponden a una fecha comprendida entre los siglos XIV-XVII. En último lugar se describen los testimonios decimonónicos que también han transmitido la obra, de forma completa en la revista *ha-Leḥanon*, y de forma muy parcial en la obra *The Path of Good Men* que Hirsch Edelman publica en 1852.

Un tercer apartado de este capítulo aborda el análisis de la historia de la transmisión y recepción del *Mišle he-'arab*, destacando aspectos relativos a la grafía, los escribas y la cronología de los testimonios. En lo relativo a la grafía, se describen los pequeños fragmentos de manuscritos escritos en grafía aškenazí y se resalta el hecho de que la mayoría de manuscritos completos están copiados en grafía sefardí y grafía italiana. Se analiza también la escasa información que se tiene sobre los copistas, destacándose algunos nombres completos como Menahem ben Aharon ben Yo'ab, Šelomoh Yediyah ben Abraham o Me'ir Eliyahu Nišah y otros incompletos como Mešullam, Menahem o Yišḥaq. En cuanto a la cronología, se hace notar que de los diez manuscritos, ocho de ellos corresponden a una fecha comprendida entre los siglos XIV-XV, lo que no es de extrañar si tenemos en cuenta que la mayoría de los testimonios de literatura hebrea con los que se cuenta en los que se han conservado obras anteriores al

siglo XIII proceden sobre todo de manuscritos del XV. Se acepta, por tanto, la idea de que la obra se debió copiar en un momento determinado de estos siglos XIV-XV tanto en Sefarad como en Aškenaz e Italia. Al mismo tiempo, se pone de manifiesto que los tres manuscritos que han llegado en grafía aškenazí son manuscritos muy mal conservados donde apenas hay breves fragmentos de la obra, lo que podría indicar que esta tradición ética es ajena al mundo aškenazí, donde se documenta su propia tradición de literatura ética y moral.

A continuación se presta atención a las obras que acompañan al *Mišle he-‘arab* en los códices. Al respecto, se pone de manifiesto que la obra circula de forma sistemática con un conjunto de obras también de contenido ético-sapiencial, escritas todas en la Península Ibérica y en Provenza entre los siglos XI-XIV. En este apartado se demuestra que la mayoría de los autores que han escrito las obras que se conservan en los códices donde el *Mišle he-‘arab* también se ha conservado proceden bien de la Península Ibérica (Šelomoh ibn Gabirol, Abraham ibn ‘Ezra’, Yosef ben Šešet ibn Laṭimi y Šem Toḅ ibn Falaquera), bien de Provenza (Ya‘aqoḅ ben Abba’ Ma’ri Anaṭoli, Yehosef ha-’Ezoḅi, Yeda‘yah ben Abraham Bederši ha-Penini y Qalonimus ben Qalonimus), aunque con mayor peso de los provenzales, pues Šelomoh ibn Gabirol aparece en la traducción que de su obra hizo Yehudah ibn Tibbon en Provenza, Abraham ibn ‘Ezra’ desarrolla gran parte de su producción intelectual fuera de la Península Ibérica y Yosef ben Šešet ibn Laṭimi vive en Lérida, ciudad del noreste peninsular en estrecha relación con el mundo provenzal.

En lo expuesto a lo largo del capítulo cuarto sobre la tradición manuscrita del *Mišle he-‘arab* se han analizado varios datos que corroboran desde el punto de vista codicológico y paleográfico la hipótesis de que la obra fue compuesta en Provenza. No solo el origen de los autores de las obras contenidas en los códices nos transporta a un contexto de producción cultural situado en Sefarad, siendo Provenza una de las partes de este área geocultural, sino que el número mayoritario de autores de Provenza nos permite obtener la conclusión de que la obra *Mišle he-‘arab* debió haber sido compuesta en ese mismo contexto cultural, un contexto cultural en el que se están copiando manuscritos que contienen obras de temática ético-sapiencial escritas en su mayoría en Provenza. Así pues, la decisión de Menaḥem ha-Me’iri de utilizar algunos de los dichos

contenidos en la obra a modo de texto autoritario e incluirlos en su comentario al libro de Proverbios explicaría la rápida e importante difusión de la obra por esa zona en el mismo momento, o unas décadas más tarde, de su composición.

Capítulo 5. La estructura global del *Mišle he-‘arab* y del *Kitāb maḥāsin al-‘ādāb*

En este capítulo se presta atención a las características estructurales de la obra hebrea *Mišle he-‘arab* y de la judeo-árabe *Kitāb maḥāsin al-‘ādāb*. La estructura general de las dos obras puede ser dividida en tres apartados: el prólogo o introducción, el índice y los cincuenta capítulos propiamente dichos. El análisis que se lleva a cabo en este capítulo presta especial atención a los prólogos. En este estudio de los prólogos se hace hincapié en las partes constitutivas del mismo que responden a las convenciones del género de la obra en cuestión y a la idea de autoridad que el autor construye, retrotrayendo la autoridad de la obra a dos contextos de gran prestigio en la producción literaria de la Península Ibérica y Provenza de finales del siglo XII y de todo el siglo XIII: el ámbito bíblico y el ámbito árabe.

Por otro lado, también se presenta la estructura de los capítulos de la obra, poniéndose de relieve, con multitud de ejemplos aclaratorios, la alternancia de:

- secciones en prosa, tanto llana como rimada. La prosa rimada suele aparecer en los fragmentos en prosa que preceden a los poemas intercalados y que constituyen colecciones de máximas que desarrollan brevemente el contenido al que hace referencia el título del capítulo en cuestión, mientras que la prosa llana es en la que están compuestas la mayoría de las formas narrativas breves de la obra.

- gran número de poemas de estilo andalusí. Estos aparecen insertados entre las secciones en prosa rimada a lo largo de toda la obra. La función principal que tales poemas tienen es la de apoyar, mediante una repetición del contenido en forma poética, el comportamiento ético adecuado o la disposición moral convenientes tratados en la sección en prosa que les precede.

- gran cantidad de grupos de versículos bíblicos siguiendo el estilo del *šibbuš*. Las funciones que cumplen los versículos bíblicos en la obra pueden ser resumidas en tres: apoyar la narración, ejemplificar un aspecto determinado y reforzar la autoridad de la lección que se pretende transmitir.

Capítulo 6. El *Mišle he-‘arab*

El capítulo sexto de la tesis se centra en el *Mišle he-‘arab* y aborda cuatro aspectos. El primer es el relativo al análisis de la lengua y el estilo utilizado. En él se explica que el autor del *Mišle he-‘arab* intenta utilizar en la medida de lo posible un hebreo bíblico, lo que explica el inexistente, o limitado, uso de citas rabínicas en el texto. Además, se analizan ciertas peculiaridades relativas al uso de la lengua, como estructuras gramaticales que no se ciñen al modelo bíblico, el uso de varios términos que proceden de la composición de poesía sagrada, *piyyut*, y ciertas variaciones en el uso del nombre de Dios.

En segundo lugar, se lleva a cabo un estudio de las diferentes formas literarias que el autor usa en la obra. Para ello, se exponen, con ejemplos, los usos que el autor hace de los términos *mašal*, *šir*, *musar*, *tokaḥah* y *ḥidah*. Además, se aborda la discusión terminológica de la investigación académica actual referida a este tipo de composiciones breves y se fijan los términos usados para definir dichas formas literarias en el presente trabajo.

En tercer lugar, se abordan los temas tratados con cierta extensión en la obra. Ya se ha comentado que el *Mišle he-‘arab* es una obra de temática ético-sapiencial que pretende aconsejar sobre el comportamiento moral adecuado que hay que seguir en diferentes fases y ante variados sucesos de la vida del individuo. Se realiza una agrupación de los conceptos éticos tratados en la obra y se distingue entre aquellas virtudes que se fomentan como la moderación, la prudencia, la confianza, la sabiduría, la humildad, el perdón, la amistad, la generosidad, la paciencia, la hospitalidad, el agradecimiento, el consejo, el respeto a los vecinos, los viajes, las buenas relaciones familiares, la virtud de las mujeres, la obediencia, el guardar secretos, el arrepentimiento por los pecados, etc.; y aquellos vicios que se censuran como la vanidad, el orgullo, la

riqueza, la envidia, la necesidad, el rencor, el sarcasmo, el comer y el beber en exceso, la locura, la avaricia, la mala inclinación, la enemistad, la hipocresía, la pesadez, la realización de visitas largas, etc. A continuación se realiza un estudio de los temas que reciben una mayor atención por el autor de la obra: la vanidad del mundo terrenal, el arrepentimiento, la generosidad, las relaciones familiares y la mujer. Este tratamiento de los distintos temas persigue la reconstrucción del modelo ético coherente que el autor propugna.

El cuarto y último apartado de este capítulo analiza los elementos que conforman el marco cultural del *Mišle he-'arab*. El objetivo del mismo no es la identificación de las fuentes ni de la génesis de la obra, sino la reconstrucción de un contexto cultural específico a partir de su contenido. Teniendo en cuenta esto, en este apartado se deconstruyen aquellos elementos que el propio autor identifica como elementos culturales árabes, aquellos que presenta como bíblicos y judíos, y por último los que se pueden adscribir al acervo universal. Entre los elementos culturales árabes, destaca el conjunto de afirmaciones del autor de la obra en el prólogo de la misma en las que explicita su decisión de traducir la obra del árabe al hebreo, así como varias referencias en las que se afirma que se traduce una poesía de la lengua de los árabes, ismaelitas o agarenos. Además, se cuenta con la historia de diez consejos que una madre da a su hija y que ha sido identificada en la obra de *adab al-'Iqd al-farīd [El collar único]* o la aparición de un fragmento que corresponde a un *ḥadīṭ*.

Posteriormente se analizan los mecanismos que utiliza el autor para judaizar, o apropiarse de, los elementos ajenos a la tradición cultural judía. Se expone que, además de la inserción de citas bíblicas como estrategia de judaización del texto, se da en el *Mišle he-'arab* una judaización a un nivel retórico-técnico por la inclusión de personajes bíblicos, tanto masculinos como femeninos, y de contextos y situaciones conocidas que ayudan al lector judío a situarse desde un punto de vista cultural. Los personajes que se citan han sido elegidos por el autor de la obra bien por lo que han dicho en terminadas situaciones y que se adecúan al tópico tratado en el capítulo en cuestión o bien porque se trae a colación un suceso bíblico que ejemplifica la idea que el autor quiere transmitir.

En último lugar, se trata brevemente el hecho de que es bastante probable que muchos de los dichos y secciones en prosa del *Mišle he-'arab* procedan de un pozo de sabiduría compartida por las obras seculares en hebreo de esta época, así como por las árabes y las escritas en romance, que ponen aforismos y proverbios en boca de sabios anónimos de la antigüedad.

De nuevo, el propósito de esta sección no es identificar las fuentes de los materiales que aquí se presentan, sino el modo en el que estos, independientemente de su procedencia, tienen sentido en un contexto específico.

Capítulo 7. Conclusiones

Este capítulo presenta las siguientes conclusiones:

- Tras el análisis codicológico y paleográfico de los testimonios que han conservado la obra *Mišle he-'arab* y tras el estudio de la historia de la transmisión y recepción de la misma atendiendo a las cuestiones de grafía, escritas y cronología, se acepta la hipótesis de que dicha obra, al menos desde un punto de vista codicológico, fue compuesta en Provenza. El mayor número de autores y de obras provenzales que acompañan a la misma en los códices, así como la grafía sefardí (Provenza está incluida en el área geo-cultura sefardí) en que se conservan los mejores manuscritos de la obra permiten confirmar dicha hipótesis.

- Las cuestiones relativas al género literario, y referidas tanto al prólogo como a los capítulos, permiten situar el *Mišle he-'arab* en un contexto determinado, la España cristiana o Provenza de finales del siglo XII o de la primera mitad del siglo XIII, donde otras obras del mismo género y de semejante temática están siendo producidas, y traducidas, y donde los autores están utilizando los mismos mecanismos de representación en los prólogos de sus composiciones. Tres son los elementos principales compartidos por el prólogo del *Mišle he-'arab* y los prólogos de un tipo de obras específicas de ese lugar y época determinados que nos permiten situar la obra en ese contexto cultural: el uso de los mismos topoi en la presentación de la obra; una misma

noción de autoridad de la obra cuyo contenido es entroncado con la tradición judía a través de lo árabe, usando dos contextos literarios de enorme prestigio, el bíblico y el árabe; y el hecho de que el autor se vea en la necesidad de justificar la traducción.

- Desde el punto de vista temático, y teniendo en mente las consideraciones relativas a la literatura de *musar* hebrea y a las corrientes en que se divide en época medieval, en el *Mišle he-'arab* no se documentan explicaciones o justificaciones de tipo filosófico como sí se observan en las obras que forman parte de la corriente ética filosófica. Es más, se documenta lo contrario: el uso de versículos bíblicos, además de apoyar la narración, le sirve al autor como prueba irrefutable para demostrar la veracidad del contenido que se presenta a la audiencia. En este sentido cabría decir que es una obra que se asemeja más a la corriente que utiliza las fuentes tradicionales judías, bíblicas y en mucho menor medida rabínicas, como método que otorga autoridad ético-moral al modo de vida que presentan. Sin embargo, y curiosamente, la mayoría de las obras que se repiten acompañando al *Mišle he-'arab* en los códices son obras que pertenecen a la corriente ética filosófica.

- El *Mišle he-'arab* tiene una semejanza especial, tanto estructural como temática, con otras obras no consideradas propiamente éticas, pero sí sapienciales. En este sentido destacan, en primer lugar, las máximas sapienciales en prosa que contiene y que son del estilo de las contenidas en las obras *Mibḥar ha-peninim [Selección de perlas]* de Šelomoh ibn Gabirol (c. 1021-c. 1058) y *Sefer musre ha-filosofim [Libro de los dichos de los filósofos]* de Ḥunayn ben Ishāq (809-873). Ambas son traducciones de obras árabes, traducciones que se realizaron en Provenza la primera por Yehudah ibn Tibbon en el siglo XII y la segunda por al-Ḥarizi en el siglo XIII. El interés del autor en señalar en su introducción que la obra es una traducción cobraría pleno sentido en ese contexto. El *Mišle he-'arab* contiene, de igual modo, una gran cantidad de poemas insertados entre las secciones en prosa rimada, poemas que son semejantes a los contenidos en el *Šeqel ha-qodeš [El šeqel sagrado]*, obra también compuesta en Provenza en la misma época por Yosef Qimḥi. Además de estas semejanzas con otras obras en prosa y en verso, en el *Mišle he-'arab* se documentan un total de veinticuatro historias breves repartidas entre varios capítulos y que recuerdan, en cierta medida, a aquellas colecciones de cuentos moralizantes como son el *Kalilah we-Dimnah*, del que existen

versiones en hebreo, árabe y romance, o colecciones de *maqāmāt* como el *Mešal ha-qadmoni* de Yišḥaq ibn Sahula (siglo XIII), aunque es verdad que son historias mucho menos desarrolladas y son utilizadas por el autor como refuerzo y ejemplo de un principio ético concreto, y no están insertas en el marco propio de las *maqāmāt*.

La variedad formal y estructural del *Mišle he-‘arab*, además de su contenido entre lo ético y lo sapiencial, hacen de la obra una obra caracterizada por la combinación de elementos, rasgo donde reside su originalidad y singularidad, y que la distingue de otras obras de prosa literaria hebrea producidas en la misma época. Por lo expuesto anteriormente, todo parece indicar que Provenza de finales del siglo XII o primera mitad del XIII es el contexto literario y socio-histórico en el que el conjunto de los elementos discutidos cobraría mayor sentido.

La **segunda parte** de esta tesis doctoral está formada por:

- Edición crítica de la obra hebrea *Mišle he-‘arab*.
- Traducción al español de dicha obra, con el título *Los dichos de los árabes*.
- Edición crítica del prólogo, la introducción y una selección de seis capítulos de la obra judeo-árabe *Kitāb maḥāsin al-‘ādāb*.
- Traducción al español de la selección de capítulos de dicha obra, con el título *El libro de las buenas conductas*.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

Aḥot de Rabbi Natan

_____. *Aḥot de Rabbi Natan*. Edición crítica, introducción y notas por M^a Ángeles Navarro Peiro. Valencia: Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica, 1987.

Abraham ibn Ḥasda'i, *Ben ha-meleḳ we-ha-nazir*

_____. *Ben ha-meleḳ we-ha-nazir*. Edición por Abraham M. Habermann. Tel Aviv: [s.e.], 1950.

Baḥya ben Ašer, *Kad ha-qemaḥ*

_____. *Kiteḇe Rabbenu Baḥya*. Edición, introducción y notas por Hayyim Dov Chavel. Jerusalén: Mosad ha-raḅ Quq, 1972/1973.

Baḥya ibn Paqudah, *Sefer ḥobot ha-leḇaḇot*

_____. *Sefer ḥobot ha-leḇaḇot 'im targumo šel Yehudah ibn Tibbon*. Edición y notas por A. Zifroni. Tel Aviv: Maḥbarot le-sifrut, 1959.

_____. *Ibn Paquda: los deberes de los corazones*. Traducción al español y notas por Joaquín Lomba Fuentes. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1994.

_____. *Duties of the Heart by R. Bachya ben Joseph ibn Paquda*. Traducción al inglés por Daniel Haberman. 2 vol. Jerusalén: Feldheim, 1996.

Barlaam e Josafat

_____. *Barlaam e Josafat*. Edición por J. E. Keller y R. W. Linker e introducción por J. E. Keller y O. Impey. Madrid: CSIC, 1979.

Bocados de oro

_____. *Bocados de oro*. Edición por Mechthild Crombach. Bonn: Romanisches Seminar der Universität Bonn, 1971.

Calila e Dimna

Bibliografía

_____. *Calila e Dimna*. Edición, introducción y notas por Juan Manuel Cacho Bleuca y María Jesús Lacarra. Madrid: Castalia, 1984.

Castigos del rey don Sancho IV

_____. *Castigos del rey don Sancho IV*. Edición por Hugo O. Bizarri. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 2001.

El libro de los cien capítulos

_____. *El libro de los cien capítulos*. Edición, introducción y notas por Marta Haro Cortés. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1998.

El libro de los doze sabios

_____. *El Libro de los doce sabios y Relación de los reyes de León y Castilla: Códice Ovetense [O]*. Edición y estudio por Isabel Uría Maqua y Jaime González Álvarez. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2009.

Flores de filosofía

_____. *Flores de filosofía*. Transcripción paleográfica de José Manuel Lucía Megías. Accesible en línea en el enlace <http://parnaseo.uv.es/memorabilia/flores2.html> [última consulta: 03/05/2014].

Historia de la Donzella Teodor

_____. *Historia de la Donzella Teodor*. Edición y estudio por Walter Mettmann. Mainz: Akademie des Wissenschaften und der Literatur, 1962.

Ibn ‘Abd Rabbihi, *al-‘Iqd al-farīd*

_____. *al-‘Iqd al-farīd*. 9 vol. Edición por Muḥfid Muḥammad Qumayḥa. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1987.

_____. *The Unique Necklace*. Traducción al inglés por Issa J. Boullata. Reading: Garnet Pub., 2006 (vol. 1); 2009 (vol. 2); 2011 (vol. 3).

Ya‘aqob Anaṭoli, *Malḥad ha-talmidim*

Bibliografia

_____. *Malmad ha-talmidim: A Goad to Scholars*. Lyck: Meqışe nirdamin, 1866.

Ya‘aqob Anaṭoli, *Ma‘amar ruah ḥen*

_____. *Ruah ḥen*. Editado por Israel ben Moses Halevi Zamosc. Varsovia: Avigdor ben Yo‘el, 1826.

Ya‘aqob ben El‘azar, *Sefer ha-mešalim*

_____. *Sippure aḥabāh šel Ya‘aqob ben El‘azar (1170–1233?)*. Edición, introducción y notas por Yonah David. Tel Aviv: Ramot Publishing / Tel Aviv University, 1993.

Yeda‘yah ha-Penini, *Sefer beḥinat ‘olam*

_____. *Sefer beḥinat ‘olam bi-šeruf baqqašat ha-memin ‘im peruš*. Edición y notas por David Otenzoser. Berlín: B. Kohen, 1926/1927.

Yehosef ha-‘Ezobī, *Qa‘arat kesef*

_____. *Šire musar haškel bi-melišah le-rah Ha‘i Ga‘on. Gam šire qa‘arat kesef le-rah Yosef ha-‘Ezobī*. Edición por H. L. Kats. Odesa: M. A. Belinson, 1888.

Yehudah al-Ḥarizi, *Iggeret ha-musar ha-kelalit*

_____. “*Iggeret ha-musar: estudio preliminar, edición y traducción de un pseudo-Aristóteles hebreo*”. Edición crítica, estudio y traducción al castellano por Aurora Salvatierra y Tomás Urrutia. *Sefarad* 73, 1 (2013): 31-68.

Yehudah al-Ḥarizi, *Sefer musre ha-filosofim*

_____. *Sefer musre ha-filosofim*. Edición y estudio por A. Loewenthal. Frankfurt am Main: [s.e.], 1896.

Yehudah al-Ḥarizi, *Sefer Taḥkemoni*

_____. *Taḥkemoni o Maḥberot Heman ha-Ezraḥi*. Edición, introducción y notas por Yosef Yahalom y Naoya Katsumata. Jerusalén: Meḳon ben-šeḇi le-ḥeqer qehilot yiśra‘el ba-mizrah, yad yišḥaq ben-šeḇi we-ha-‘uniḇersitah ha-‘iḇrit bi-yerušalayim, 2010.

Bibliografía

_____. *The Book of Taḥkemoni: Jewish Tales from Medieval Spain*. Traducción al inglés y notas por David Simha Segal. Londres: Littman Library of Jewish Civilization, 2001.

_____. *La asamblea de los sabios (Taḥkemoni)*. Traducción al español y notas por Carlos del Valle Rodríguez. Murcia: Universidad de Murcia, 1988.

Yehudah ha-Lewi, *Piyyuṭim*

_____. *The Liturgical Poetry of Rabbi Yehuda Halevi*. Editado por Dov Yarden. 4 vol. Jerusalén: [s.e.], 1978-85 [en hebreo].

Yehudah ibn Šabbetai, *Minḥat Yehudah*

_____. *Critical Editions of "Minhat Yehudah", "Ezrat Hanashim", and "Ein Mishpat" with Prefaces, Variants, Sources and Anotations*. Edición y notas por Matti Huss. Tesis no publicada. Universidad Hebrea de Jerusalén, 1991 [en hebreo].

_____. *La ofrenda de Judá*. Introducción, traducción al español y notas por Ángeles Navarro Peiro. Granada: Universidad de Granada, 2006.

Yiṣḥaq ibn Sahulah, *Mešal ha-qadmoni*

_____. *Mešal ha-qadmoni: Fables from the Distant Past*. Edición, traducción al inglés y notas por Raphael Loewe. Portland, OR: Littman Library of Jewish Civilization, 2004.

Yonah Gerondi, *Sefer ha-yir'ah*

_____. *Sefer ha-yir'ah*. [Sin nombre de editor]. Jerusalén: Eškol, 1967/1968.

Yonah Gerondi, *Sefer ša'are tešubah*

_____. *Sefer ša'are tešubah*. [Sin nombre de editor]. Jerusalén: Eškol, 1967/1968.

Yosef ibn Zab'arah, *Sefer ša'šu'im*

_____. *Sefer ša'šu'im*. Edición por Israel Davidson. Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America, 1914.

Bibliografía

_____. *El libro de los entretenimientos*. Introducción, traducción al español y notas por Marta Forteza Rey. Madrid: Editora Nacional, 1983.

Yosef Qimḥi. *Šeqel ha-qodeš*

_____. “*Wisdom Gives Life to Its Possessor*”: *Sheqel HaQodesh by Joseph Qimhi and the Hebrew Gnostic Literature in the Middle Ages*. Edición, introducción y notas por Nili Shalev. Tesis no publicada. Universidad de Tel Aviv, 2012 [en hebreo].

Libro de los buenos proverbios

_____. *Libro de los buenos proverbios*. Edición de las versiones castellana y árabe y estudio por Christy Bandak. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2010.

Maestre Pedro, *Libro del consejo e de los consejeros*

_____. *Libro del consejo e de los consejeros*. Edición crítica, introducción y notas de Agapito Rey. Zaragoza: Imp. Librería General, 1962.

Menaḥem ha-Me’iri, *Peruš ‘al sefer Mišle*.

_____. *Peruš ha-Me’iri ‘al sefer Mišle*. Edición y notas por Menaḥem Mendel Meši Zahav. Jerusalén: Ošar ha-posqim, 1969.

Midraš ‘ašeret ha-dibrot

_____. *Midrás de los Diez Mandamientos y Libro precioso de la salvación*. Introducción, traducción al español y notas por Amparo Alba Cecilia. Valencia: Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, 1990.

Nissim ben Ya‘aqob, *Ḥibbur yafeh me-ha-yešu‘ah*

_____. *Ḥibbur yafeh me-ha-yešu‘ah*. Traducción del árabe y edición por H. Z. Hirschberg. Jerusalén: Mosad ha-raḡ Quq, 1954.

_____. *Midrás de los Diez Mandamientos y Libro precioso de la salvación*. Introducción, traducción al español y notas por Amparo Alba Cecilia. Valencia: Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, 1990.

Bibliografía

Petrus Alfonsi. *Disciplina Clericalis*.

_____. *Disciplina Clericalis*. Traducción al español por Esperanza Ducay; introducción y notas por María Jesús Lacarra. Zaragoza: Guara, 1980.

Qalonymus ben Qalonymus, *Iggeret ha-musar*

_____. “Iggeret musar”. Edición por Isaiah Sonne. *Koveš al yad* 1 (1936): 93–110.

Qalonymus ben Qalonymus, *Sefer eḇen boḥan*

_____. *Eḇen boḥan*. Edición por Abraham M. Habermann. Tel Aviv: Maḥbarot le-sifrut, 1956.

Secreto de los secretos

_____. *Secreto de los secretos: Poridat de las poridades. Versiones castellanas del Pseudo-Aristóteles Secretum secretorum*. Estudio y edición de Hugo O. Bizzarri. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2010.

_____. *Secreto de los secretos*. Edición, introducción y notas de Hugo O. Bizzarri. Buenos Aires: Secrit, 1991.

Šelomoh ibn Gabirol, *Sefer miḇḥar ha-peninim*

_____. *Sefer miḇḥar ha-peninim: A Choice of Pearls*. Traducido al hebreo por Yehudah ibn Tibbon. Edición, revisión de la versión hebrea y traducción al inglés por B. H. Ascher. Londres: Trübner and Co. Paternoster Row, 1859.

_____. *Selomó ibn Gabirol, Selección de perlas: Miḇḥar ha-peninim (Máximas morales, sentencias e historietas)*. Traducción al español y notas por David Gonzalo Maeso. Barcelona: Ameller, 1947.

Šelomoh ibn Gabirol, *Sefer tiqqun middot ha-nefeš*

_____. *Sefer tiqqun middot ha-nefeš*. Edición por Noah Bar'on. Tel Aviv: Maḥbarot le-sifrut, 1951.

_____. *La corrección de los caracteres*. Traducción al español y notas por Joaquín Lomba Fuentes. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990.

Bibliografía

Šelomoh ibn Šaqbel, *Ne'um Ašer ben Yehudah*

_____. *Ne'um Ašer ben Yehudah*. Edición y notas por Hayyim Schirmann. *Ha-širah ha-'ibrit bi-Sefarad u-be-Provenš*. Vol. 1; 556-565. Jerusalén: Bialik; Tel Aviv: Dvir, 1954-60.

_____. *La maqama Ne'um Ašer ben Yehudah*. Traducción al español y notas por Ángeles Navarro Peiro. *Sefarad* 36, 2 (1976): 339-352.

Šem Toḇ ibn Falaquera, *Iggeret ha-musar*

_____. *Iggeret ha-musar*. Edición y notas por Abraham H. Habermann. Jerusalén: [s.e.], 1935/1936.

Šem Toḇ ibn Falaquera, *Sefer ha-ma'alot*

_____. *Das Buch der Grade von Schemtob ibn Falaquera*. Editado por Ludwig Venetianer. Berlín: Maqor, 1894.

Sendebar [= *Libro de los engaños et los asayamientos de las mujeres*]

_____. *Sendebar*. Edición, introducción y notas por María Jesús Lacarra. Madrid: Cátedra, 1989.

The Exempla of the Rabbis

_____. *The Exempla of the Rabbis*. Selección, edición y traducción al inglés por Moses Gaster. Nueva York: Ktav, 1968.

_____. *Cuentos de los rabinos*. Selección y traducción al español por Amparo Alba Cecilia. Córdoba: El Almendro, 1991.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

1. Obras de referencia

Biblia, Mišnah y Midraš

Bibliografía

- Cantera Burgos, Francisco y Manuel Iglesias González. *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. 2ª edic. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Rudolph, W. y H. P. Rüger (ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.
- Šišah sidre Mišnah: 'im peruš Rabi 'Oḇadiah mi-Berṭinora we-ḥoneh 'alaw ha-be'ur ha-nifla' me'ir ha-'enayim Tif'eret Šion: 'al yede Yišḥaq Ze'eb Ya'dler. 6 vol. Jerusalén: Meḵon Ginze Šion, 1998 [vol. 4: Aḇot].
- Ṭoḇiah ben Eli'ezer. *Midraš Leqaḥ Toḇ (Pesiḳta' Zuṭarta')* 'al ḥamišah ḥumše Torah. 2 vol. Jerusalén: H. Vagšal 746, 1985/1986.

Catálogos

- Barco, Javier del. *Catálogo de manuscritos hebreos de la Comunidad de Madrid*. 3 vol. Madrid: CSIC, 2003.
- Beit-Arie, Malachi. *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library: Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I (A. Neubauer's Catalogue)*. Oxford: The Clarendon Press, 1994.
- Neubauer, Adolphe y Arthur E. Cowley. *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*. 2 vol. Londres: The Clarendon Press, 1896-1906.
- Perani, Mauro y Saverio Campanini. *I frammenti ebraici di Bologna: Archivio di Stato e collezioni minori*. Florencia: Olschki, 1997.
- Reif, Stefan C. *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library: A Description and Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Richler, Benjamin. *Guide to Hebrew Manuscript Collections*. Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994.
- _____, Malachi Beit-Arié y Nurit Pasternak. *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008.
- Sfardata*. Accesible en línea en el enlace:

Bibliografía

<<http://sfardata.nli.org.il/sfardataweb/home.aspx>> [última consulta: 02/05/2014].

Weisz, M. *Katalog der Hebraeischen Handschriften und Bucher in der Bibliothek des Prof. David Kaufmann*. Frankfurt: J. Kauffmann, 1906.

Diccionarios

Corriente, Federico e Ignacio Ferrando. *Diccionario avanzado árabe*. Tomo I: *árabe-español*. Barcelona: Herder, 2005.

Gesenius, Friedrich Wilhelm. *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979. Accesible en línea en el enlace: <<http://www.tyndalearchive.com/tabs/Gesenius>> [última consulta: 02/05/2014].

Gross, Henri. *Gallia Judaica: dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*. Con suplemento bibliográfico, anotaciones y correcciones por Simon Schwarzfuchs. Amsterdam : Philo, 1969.

Lane, Edouard W. *Arabic-English Lexicon* (Lithographic reproduction of the 1863 original). 2 vol. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1984. Accesible en línea en el enlace: <<http://www.tyndalearchive.com/tabs/Lane>> [última consulta: 02-05-2014].

Sáenz-Badillos, Ángel y Judit Targarona Borrás. *Diccionario de autores judíos (Sefarad: siglos X-XV)*. Córdoba: El Almendro, 1988.

Targarona Borrás, Judit. *Diccionario hebreo-español*. Barcelona: Riopiedras, 1995.

Enciclopedias y obras generales

*EJ*² = *Encyclopaedia Judaica*, 2ª edic. Nueva York: Macmillan Reference USA, 2007.

*EI*² = *Encyclopaedia of Islam*, 2ª edic. (versión en CD). Leiden: Brill, 2008.

Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. Filadelfia, PA: The Jewish Publication Society of America, 1909-38.

Bibliografía

Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1955-58.

Ḥadīṭ

Colecciones de ḥadīṭes accesible en línea en el enlace: <<http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261>> [última consulta: 02-05-2014].

Imām Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Traducción al inglés con introducción y notas por ‘Abdul Ḥamīd Ṣiddīqī. 3 vol. Lahore: Kashmiri Bazar, 1973.

Ha-Leḥanon

Ha-Leḥanon. Accesible en línea en el enlace:

<http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_heb/?action=tab&tab=browse&pub=hlb>

[última consulta: 02-05-2014].

2. Bibliografía general

Abrahams, Israel. *Hebrew Ethical Wills*. 2 vol. Filadelfia: The Jewish Publication Society of America, 1926.

Alba Cecilia, Amparo. *Las primeras colecciones de cuentos hebreos medievales*. 3 vol. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1988.

_____. *Midrás de los Diez Mandamientos y Libro precioso de la salvación*. Valencia: Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, 1990.

_____. *Cuentos de los rabinos*. Selección y traducción al español por Amparo Alba Cecilia. Córdoba: El Almendro, 1991.

_____. “Narrativa hebrea y sociedad”. En Izquierdo y Sáenz-Badillos, *La sociedad medieval*, 239-256.

Bibliografía

- _____ y Carlos Sáinz de la Maza. “Señas de identidad judías y cristianas en la cuentística medieval: algunos ejemplos hispánicos”. *Sefarad* 72, 1 (2012): 145-190.
- Alfonso, Esperanza. “Jewish-Islamic Mutual Influences”. En *Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*. Editado por M. Avrum Ehrlich, 1: 150-156. Santa Bárbara, CA: ABC-CLIO, 2002.
- _____. *Islamic Culture through Jewish Eyes: Al-Andalus from the Tenth to Twelfth Century*. Londres: Routledge, 2008.
- _____. “Medieval Portrayals of the Ideal Woman”. *Journal of Medieval Iberian Studies* 3, 2 (2011): 131-148.
- Almbladh, Karin. “The “Basmala” in Medieval Letters in Arabic Written by Jews and Christians”. *Orientalia Suecana* 59 (2010): 45-60.
- Arazi, Albert. “L’Adab, les critiques et les genres littéraires dans la culture arabe médiévale”. *Israel Oriental Studies* 19 (1999): 221-238.
- Archer, Taylor. “The Wisdom of Many and the Wit of One”. En *The Wisdom of Many: Essays on the Proverb*. Editado por Wolfgang Mieder y Alan Dundes, 3-9. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1994.
- Ashtor, Eliyahu. *The Jews of Moslem Spain*. 2 vol. Filadelfia, PA: Jewish Publication Society of America, 1973.
- Assis, Yom Tov. “The Judeo-Arabic Tradition in Christian Spain”. En *The Jews of Medieval Spain: Community, Society, and Identity*. Editado por Daniel Frank, 111-124. Leiden: Brill, 1995.
- Attias, Jean-Christophe. “L’âme et la clef: de l’introduction comme genre littéraire dans la production exégétique du Judaïsme Médiéval”. En *Entrer en matière: les prologues*. Editado por Jean-Daniel Dubois y Bernard Roussel, 337-359. París: Éditions du Cerf, 1998.
- Attridge, Derek. “Context, Idioculture, Invention”. *New Literary History* 42, 4 (2011): 681-699.

Bibliografía

- Ávila, M^a Luisa. “Las mujeres “sabias” de al-Andalus”. En *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales. Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Vol. I. *Al-Andalus*. Editado por María Jesús Viguera, 139-184. Madrid: Seminario de Estudios de la Mujer / Universidad Autónoma; Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1989.
- Baer, Yizhak F. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Traducido del hebreo por José Luis Lacave Riaño. Barcelona: Riopiedras, 1981.
- Barco, Javier del. “Catalogues of Hebrew Manuscripts in Historical Perspective”. En *Manuscrits hébreux et arabes: mélanges en l'honneur de Colette Sirat*. Editado por Judith Olszowy-Schlanger y Nicholas de Langes, 333-350. Turnhout: Brepols, 2014 [en prensa].
- Baskin, Judith R. “Jewish Women in the Middle Ages”. En *Jewish Women in Historical Perspective*. Editado por Judith Baskin, 94-114. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1991.
- _____. “Some Parallels in the Education of Medieval Jewish and Christian Women”. *Jewish History* 5, 1 (1991): 41-51.
- Bauden, Frédéric, Aboubakr Chraïbi y Antonella Ghersetti (ed.). *Le repertoire narratif arabe medieval: transmission et ouverture*. Actas del Coloquio Internacional en la Universidad de Lieja, septiembre, 2005. Ginebra: Librairie Droz, 2008.
- Baumgarten, Elisheva. “Shared Stories and Religious Rhetoric: R. Judah the Pious, Peter the Chanter and a Drought”. *Medieval Encounters* 18 (2012): 36-54.
- Beit-Arie, Malachi. *Hebrew Codicology: Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*. Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981.
- _____. *Hebrew Manuscripts of East and West: Towards a Comparative Codicology*. Londres: The British Library, 1993.
- _____. *The Makings of the Medieval Hebrew Book: Studies in Paleography and Codicology*. Jerusalén: The Magnes Press / The Hebrew University, 1993.

Bibliografía

- _____. "Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and its Impact on the Texts Transmitted". En *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*. Editado por Y. Elman e I. Gershoni, 225-247. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.
- _____. *Unveiled Faces of Medieval Hebrew Books: The Evolution of Manuscript Production; Progression or Regression?* Jerusalén: The Magnes Press / The Hebrew University, 2003.
- Ben-Shalom, Ram. "The Tibbonides' Heritage and Christian Culture: Provence, c. 1186 – c. 1470". En Iancu-Agou y Nicolas, *Des Tibbonides à Maïmonide*, 109-119.
- Berlioz, Jacques y Marie Anne Polo de Beaulieu. "Les prologues des recueils d'exempla". En *Les prologues médiévaux*. Editado por Jacqueline Hamesse, 275-321. Turnhout: Brepols, 2000.
- Biale, David. "Confessions of an Historian of Jewish Culture". *Jewish Social Studies* 1, 1 (1994): 40-52.
- Blau, Joshua. *A Handbook of Early Middle Arabic*. Jerusalén: The Max Schloessinger Memorial Foundation / The Hebrew University of Jerusalem, 2002.
- _____. "Menahem ben Jacob Ibn Saruq". *EJ²* 14 (2007): 22.
- Blecua, Alberto. *Manual de crítica textual*. Madrid: Castalia, 1983.
- Bloch, R. Howard. "New Philology and Old French". *Speculum* 65, 1 (1990): 38-58.
- Brann, Ross. *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1991.
- _____. "Judah Halevi". En *The Literature of Al-Andalus*. Editado por María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin y Michael Sells, 265-281. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. "The Moors?". *Medieval Encounters* 15 (2009): 307-318.
- Bristol, Michael. "Macbeth the Philosopher: Rethinking Context". *New Literary History* 42, 4 (2011): 641-662.

Bibliografía

- Burke, Peter. *¿Qué es la historia cultural?* Traducido del inglés por Pablo Hermida Lazcano. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.
- Burnett, Charles. "The Translating Activity in Medieval Spain". En *The Legacy of Muslim Spain*. Editado por Salma K. Jayyusi, 1036-1058. Leiden: Brill, 1994.
- Cano Aguilar, Rafael. "Los prólogos alfonsíes". *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 14-15 (1989): 79-90.
- Cano, María José. "El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea". En *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*. Editado por Celia del Moral, 161-172. Granada: Universidad de Granada, 1993.
- Cerquiglini, Bernard. *Éloge de la variante: histoire critique de la philologie*. París: Seuil, 1989.
- Cohen, Gerson D. "The Story of the Four Captives". *Proceeding of the American Academy for Jewish Research* 29 (1960-61): 55-131.
- _____. "Esau as Symbol in Early Medieval Thought". En *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Editado por Alexander Altmann, 19-48. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.
- _____. *A Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham Ibn Daud*. Filadelfia, PA: The Jewish Publication Society of America, 1967.
- Cohen, Mark R. "On the Interplay of Arabic and Hebrew in The Cairo Geniza Letters". En *Studies in Arabic and Hebrew Letters in Honor of Raymond P. Scheindlin*. Editado por J. P. Decker y M. Rand, 17-35. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007.
- Colebrook, Claire. "The Context of Humanism". *New Literary History* 42, 4 (2011): 701-718.
- Corfis, Ivy A. "Three Cultures, One World". *Medieval Encounters* 15 (2009): iii-xiv.
- Cruz Palma, Óscar de la. "El tratamiento de las citas de los Salmos en el *Barlaam et Iosaphat*". En *La scrittura infinita: bibbia e poesia in età medievale e*

Bibliografía

- umanistica*. Editado por Francesco Stella, 591-599. Madrid: Sismel / Edizioni del Galluzzo, 2001.
- D'alverny, Marie-Thérèse. "Translations and Translators". En *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Editado por Robert L. Benson y Giles Constable, 421-462. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Dan, Joseph. *The Hebrew Story in the Middle Ages*. Jerusalén: Keter, 1974 [en hebreo].
- _____. *Sifrut ha-musar we-ha-deruš*. Jerusalén: Keter, 1975.
- _____. "Hebrew Versions of Medieval Prose Romances". *Hebrew University Studies in Literature* 6 (1978): 1-9.
- _____. "The Cultural and Social Background of the Emergence of Traditional Ethical Literature". *Meḥqere Yerušalayim* 7 (1988): 239-264 [en hebreo].
- _____. "La littérature étique juive dans l'Espagne musulman et chrétien". En *Tolède et Jérusalem: tentative de symbiose entre les cultures espagnole et judaïque*. Editado por S. Giora Shoham y Francis Rosenstiel, 81-86. Laussane: L'Age d'Home, 1992.
- _____. "Ethical Literature". *EJ²* 6 (2007): 525-531.
- _____. "Fiction, Hebrew". *EJ²* 7 (2007): 10-16.
- David, Abraham. "Isaac". *EJ²* 10 (2007): 35-36.
- Davidson, Israel. *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*. 4 vol. Nueva York: Bet midraš ha-rabbanim, 1924-1933 [en hebreo].
- Decter, Jonathan P. "The Rendering of Qur'anic Quotations in Hebrew Translations of Islamic Texts". *Jewish Quarterly Review* 96, 3 (2006): 336-358.
- _____. *Iberian Jewish Literature: Between al-Andalus and Christian Europe*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007.
- _____. "'Em kol ḥai: Virtues and Vices in Benjamin ben 'Anav of Rome's *Masa' gei hizayon*". En *Ot LeTova: Essays in Honor of Professor Tova Rosen; Mikan 11 y El Prezente* 6. Editado por Eli Yassif, Haviva Ishay y Uriah Kfir, 54-70. Or Yehudah: Heksherim Institute for Jewish and Israeli Literature and Culture of

Bibliografía

- Ben Gurion University, The Moshe David Gaon Center for Ladino Culture y Dvir Publishing House, 2012.
- Deyermond, A.D. "The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature". *La Corónica* 8, 2 (1980): 127-145.
- _____. *Historia de la literatura española: la Edad Media*. Traducido del inglés por Luis Alonso López. Barcelona: Ariel, 1991.
- Díaz Esteban, Fernando. "La mujer en la literatura: la mujer en la literatura hispano hebrea: observaciones diversas". En *Proceedings of the First International Congress The Heritage of the Jews of Spain*. Editado por Aviva Doron, 77-89. Tel Aviv: Levinsky College of Education Publishing House, 1991.
- Díez Macho, Alejandro. *La novelística hebraica medieval*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1952.
- Dishon, Judith. "Portrayal of the Ideal Wife in Two Hebrew Secular Works of the Middle Ages: The Proverbs of the Arabs (Mishle Arab), and the Stories of the Ancients (Meshal Hakadmoni)". *Yeda-'Am: Journal of the Israel Folklore Society* 23, 53-54 (1986): 3-16 [en hebreo].
- _____. "Images of Women in Medieval Hebrew Literature". En *Women of the Word: Jewish Women and Jewish Writing*. Editado por Judith R. Baskin, 35-49. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1994.
- Drory, Rina. *Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*. Leiden: Brill, 2000.
- Edelman, Hirsch. *The Path of Good Men: A Collection of Parental Instructions to Children*. Londres: A. P. Shaw and Co., 1852.
- Einbinder, Susan. "Signs of Romance: Hebrew Prose and the Twelfth-Century Renaissance". En *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*. Editado por Michael A. Signer y John Van Engen, 221-233. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2001.
- Elbaum, Jacob. "Midrash Lekah Tov". *EJ²* 14 (2007): 190.

Bibliografía

- El Cheikh, Nadia Maria. "In Search for the Ideal Spouse". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45, 1 (2002): 179-196.
- El-Eryan, Hany Muhammad. "Las mujeres y el matrimonio en el Kitāb al-‘Iqd al-farīd de Ibn ‘Abd Rabbihi al-Andalusī". *Sharq al-Andalus* 10-11 (1993-1994): 313-323.
- Felski, Rita. "Context Stinks!" *New Literary History* 42, 4 (2011): 573-591.
- Fierro, Maribel. "Alfonso X "The Wise": The Last Almohad Caliph?" *Medieval Encounters* 15, 4 (2009): 175-198.
- _____. "El saber enciclopédico en el mundo islámico". En *Las enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie*. Editado por Alfredo Alvar Ezquerro, 83-104. Madrid: CSIC, 2009.
- Fish, Stanley. "Rhetoric". En Lentricchia y McLaughlin, *Critical Terms for Literary Study*, 203-222.
- Fishman, Talya. "The Penitencial System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries". *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8 (1999): 201-229.
- Fleischman, Suzanne. "Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text". *Speculum* 65, 1 (1990): 19-37.
- Freudenthal, Gad. "Transfert culturel à Lunel au milieu du douzième siècle: Qu'est-ce qui a motivé les premières traductions provençales de l'arabe en hébreu?". En Iancu-Agou y Nicolas, *Des Tibbonides à Maïmonide*, 95-108.
- Fry, Paul H. *Theory of Literature*. New Haven, CT: Yale University Press, 2012.
- Gabino, Juan Pedro. "Erotología femenina en la literatura medieval castellana". En *Los territorios literarios de la historia del placer: actas del I Coloquio de Erótica Hispana*. Editado por José Antonio Cerezo, Daniel Eisenberg y Víctor Infantes, 91-105. Madrid: Huerga y Fierro, 1996.
- Garbell, Irene. "The Pronunciation of Hebrew in Medieval Spain". En *Homenaje a Millás Vallicrosa*, vol. 1: 647-696. Barcelona: CSIC, 1954.

Bibliografía

- Gilbo‘a, Menuḥah. *Leqsiqon ha-‘ittonut ha-‘ibrit bi-me’ot ha-18 we-ha-19*. Tel Aviv: Universidad de Tel Aviv, 1986.
- Gracia, Paloma y Juan Paredes. “Hacia una tipología de las formas breves medievales”. En *Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales*. Editado por Paloma Gracia y Juan Paredes, 7-13. Granada: Universidad de Granada, 1998.
- Greenblatt, Stephen. “Culture”. En Lentricchia y McLaughlin, *Critical Terms for Literary Study*, 225-232.
- Grossman, Avraham. “Relations between Spanish and Ashkenazi Jewry in the Middle Ages”. En *Morešet Sefarad: The Sephardi Legacy*. Editado por Haim Beinart, 174-189. Jerusalén: The Magnes Press / The Hebrew University, 1992 [en hebreo].
- Gruendler, Beatrice. “The Qasida”. En *The Literature of Al-Andalus*. Editado por María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin y Michael Sells, 211-231. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Gutas, Dimitri. “Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope”. *Journal of the American Oriental Society* 101, 1 (1981): 49-86.
- Gutwirth, Eleazar. “Asher B. Yehiel e Israel Israeli: actitudes hispano-judías hacia el árabe”. En *Creencias y culturas: cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*. Editado por Carlos Carrete Parrondo y Alisa Meyuhas Ginio, 97-111. Salamanca: Universidad de Salamanca; Tel Aviv: Universidad de Tel Aviv, 1998.
- _____. “Entendudos: Translation and Representation in the Castile of Alfonso the Learned”. *Modern Language Review* 93 (1998): 384-399.
- _____. “Pesados: Hospitality, Tedium and the Footsteps of Al-Andalus”. *Sefarad* 66, 2 (2006): 285-308.
- Habermann, Abraham M. “Sefer miḥḥar ha-peninim”. *Sinai* 25 (1949): 53-63.
- _____. “Ha-tosefet še-be-sefer miḥḥar ha-peninim”. *Sinai* 25 (1949): 288-299.
- Halkin, Abraham Solomon. “Judeo-Arabic Literature”. *EJ²* 11 (2007): 530-538.

Bibliografía

- _____ y Ángel Sáenz-Badillos. "Translation and Translators". *EJ²* 20 (2007): 94-102.
- Halper, Benzion. "The Scansion of Mediaeval Hebrew Poetry". *The Jewish Quarterly Review* 4, 2 (1913): 155-224.
- Hämeen-Anttila, Jaakko. *Maqama: A History of a Genre*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- Haran, Menahem. "Proverb". *EJ²* 16 (2007): 639-642.
- Haro Cortés, Marta. "La concepción del amor cristiano a través de la virtuosa casada: *Castigos y doctrinas que un sabio daua a sus hijas*". En *Literatura Medieval: actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Editado por Aires R. Nascimento y Cristiano Almeida Ribeiro, vol. 4: 155-159. Lisboa: Cosmos, 1993.
- _____. *La prosa didáctica castellana del XIII y su pervivencia a lo largo de la Edad Media: estructuras narrativas y mecanismos adoctrinadores*. Valencia: Universidad de Valencia, 1994.
- _____. *Los compendios de castigos del siglo XIII: técnicas narrativas y contenido ético*. Valencia: Universidad de Valencia, Departamento de Filología Española (Literatura Española), 1995.
- _____. "Prólogos e introducciones de la prosa didáctica del XIII: estudio y función". En *Actas del VI congreso internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Editado por José Manuel Lucía Megías, vol. 1: 769-787. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1997.
- _____. "Narratividad y práctica literaria en la literatura de sentencias medieval". En *Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales*. Editado por Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra Ducay, vol. 3: 235-266. Zaragoza: Universidad de Zaragoza; Granada: Universidad de Granada, 2003.
- _____. *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*. Madrid: Laberinto, 2003.

Bibliografía

- _____. “«Et no andedes tras vuestra voluntad en comer ni en beber ni en fornicio»: de gula y lujuria en la literatura sapiencial. En *Être à table au Moyen Âge*. Editado por Nelly Labère, 51-62. Madrid: Casa de Velázquez, 2010.
- Hayot, Eric. “Against Periodization: Or, on Institutional Time”. *New Literary History* 42, 4 (2011): 739-756.
- Herr, Moshe David. “Midrash”. *EJ²* 14 (2007): 182-185.
- Holsinger, Bruce. “Medieval Studies, Postcolonial Studies, and the Genealogies of Critique”. *Speculum* 77 (2002): 1195-1227.
- _____. “‘Historical Context’ in Historical Context: Surface, Depth, and the Making of the Text”. *New Literary History* 42, 4 (2011): 593-614.
- Holtz, Barry W. “Midrash”. En *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*. Editado por Barry W. Holtz, 177-211. Nueva York: Summit Book, 1984.
- Horowitz, Carmi. *The Jewish Sermon in 14th Century Spain: The Derashot of R. Joshua Ibn Shue‘ib*. Cambridge, MA: Harvard University / Center for Jewish Studies, 1989.
- Iancu-Agou, Danièle. “Affinités historiques et interférences culturelles chez les communautés juives de l’espace occitano-catalan”. En *Mossé ben Nahman i el seu temps*. Editado por Joan Boadas i Raset y Sílvia Planas i Marcé, 113-140. Gerona: Ayuntamiento de Gerona, 1994.
- _____. “Maïmonide et les Tibbonides dans les bibliothèques juives médiévales”. En Iancu-Agou y Nicolas, *Des Tibbonides à Maïmonide*, 213-229.
- _____. y Élie Nicolas (ed.). *Des Tibbonides à Maïmonide: rayonnement des juifs andalous en Pays d’Oc médiéval*. Paris: Éditions du Cerf, 2009.
- Iser, Wolfgang. “The Reading Process: A Phenomenological Approach”. *New Literary History* 3, 2 (1972): 279-299.
- Itzhaki, Masha. “La *maqama*: circulation d’un genre; d’al-Hariri à al-Harizi, de l’arabe à l’hébreu, de l’Est à l’Ouest”. *Arabica* 56, 2-3 (2009): 170-178.
- Izquierdo Benito, Ricardo y Ángel Sáenz-Badillos (ed.). *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía: VI curso de cultura hispano-judía y sefardí de la*

Bibliografía

- Universidad de Castilla-La Mancha*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 1998.
- Japhet, Sara. "The Lovers' Way: Cultural Symbiosis in a Medieval Commentary on the Song of Songs". En *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Editado por Chaim Cohen et al., 863-880; Winona Lake: Eisenbrauns, 2008.
- Jay, Martin. "Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualization". *New Literary History* 42, 4 (2011): 557-571.
- Johnston, Mark D. (ed). *Medieval Conduct Literature: An Anthology of Vernacular Guides to Behaviour for Youths, with English Translations*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- Jospe, Raphael. "Falaquera, Shem Tov ben Joseph ibn". *EJ²* 6 (2007): 679-683.
- Khan, Geoffrey. "On the Question of Script in Medieval Karaite Manuscripts: New Evidence from the Genizah". *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, 3 (1993): 133-142.
- Koningsveld, P. Sj. van. "Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach". *Israel Oriental Studies* 12 (1992): 75-110.
- _____. "Andalusian-Arabic Manuscripts from Medieval Christian Spain: Some Supplementary Notes". En *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*. Editado por Martin Forstner, 811-823. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991.
- Kraemer, Joel. "Microcosm". *EJ²* 14 (2007): 178-179.
- Krenkow, F. y G. Lecomte. "Kašīda". *EJ²* 4 (1978): 713-714.
- Lacarra, María Eugenia. "La mujer ejemplar en tres textos épicos castellanos". *Cuadernos de Investigación Filológica* 14 (1988): 5-20.
- Lacarra, María Jesús. *Cuentística medieval en España: los orígenes*. Zaragoza: Departamento de Literatura Española / Universidad de Zaragoza, 1979.

Bibliografia

- Langermann, Tzvi. "One Ethic for Three Faiths". En *Monotheism and Ethics: Historical and Contemporary Intersections among Judaism, Christianity and Islam*. Editado por Tzvi Langermann, 197-218. Leiden: Brill, 2012.
- Lavi, Abraham. "The Rationale of al-Harizi in Biblicizing the Maqamat of al-Hariri". *Jewish Quarterly Review* 74, 3 (1984): 280-293.
- Lentricchia, Frank y Thomas McLaughlin (ed.). *Critical Terms for Literary Study*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Lesley, Arthur M. "A Survey of Medieval Hebrew Rhetoric". En *Approaches to Judaism in Medieval Times*. Editado por David R. Blumenthal, 107-133. Chico, CA: Scholars Press, 1984/85.
- Levin, Israel. *The Embroidered Coat: The Genres of Hebrew Secular Poetry in Spain*. Tel Aviv: Universidad de Tel Aviv / Hakibbutz Hameuchad, 1994 [en hebreo].
- Maas, Paul. *Textual Criticism*. Oxford: The Clarendon Press, 1958.
- Mackay, Angus. *La España de la Edad Media: desde la frontera hasta el imperio; 1000-1500*. Traducido del inglés por Angus Mackay y Salustiano Moreta. Madrid: Cátedra, 2000.
- Mailloux, Steven. "Interpretation". En Lentricchia y McLaughlin, *Critical Terms for Literary Study*, 121-134.
- Mandalà, Giuseppe. "Aḥiṭuv ben Yiṣḥaq da Palermo: medico, filosofo e traduttore del secolo XIII", *Materia Giudaica* 13, 1-2 (2008): 35-61.
- Marcus, Ivan G. "History, Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture". *Prooftexts* 10, 3 (1990): 365-388.
- Marín, Manuela. "Marriage and Sexuality in Al-Andalus". En *Marriage and Sexuality in Medieval and Early Modern Iberia*. Editado por Eukene Lakarra Lanz, 3-20. Nueva York: Routledge, 2002.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. Barcelona: Bellaterra, 2004.

Bibliografía

- Menocal, María Rosa, Raymond P. Scheindlin y Michael Anthony Sells. *The Literature of Al-Andalus: The Cambridge History of Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Milikowsky, Chaim. "Reflection on the Practice of Textual Criticism in the Study of Midrash Aggada: The Legitimacy, the Indispensability and the Feasibility of Recovering and Presenting the (most) Original Text". En *Current Trends in the Study of Midrash: Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Vol. 106. Editado por Carol Bakhos, 79-109. Leiden: Brill, 2006.
- Minnis, Alastair. *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. Aldershot: Scolar Press, 1988.
- Mitchell, W. J. T. "Representation". En Lentricchia y McLaughlin, *Critical Terms for Literary Study*, 11-22.
- Moral, Celia del. "Contribución a la historia de la mujer a partir de las fuentes literarias". En Izquierdo y Sáenz-Badillos, *La sociedad medieval*, 101-121.
- Murphy, Roland E. "Hebrew Wisdom". *Journal of the American Oriental Society* 101, 1 (1981): 21-34.
- Navarro Peiro, Ángeles. "La maqama Ne'um Ašer ben Yehudah". *Sefarad* 36, 2 (1976): 339-352.
- _____. "Parábola del ermitaño y el mercader". *El Olivo* 9, 1 (1979): 71-81.
- _____. *Literatura hispanohebrea (siglos X-XIII)*. Córdoba: El Almendro, 1988.
- _____. *Narrativa hispanohebrea (siglos XII-XV)*. Córdoba: El Almendro, 1988.
- _____. "Tipos sociales en la narrativa hebrea de la España Cristiana". En Izquierdo y Sáenz-Badillos, *La sociedad medieval*, 257-278.
- _____. *Literatura hispanohebrea*. Madrid: El Laberinto, 2006.
- _____ y Luis Vega Montaner. "Los poetas hebreos de Sefarad: capítulo III del *Tahkemoni* de al-Ḥarizi". *Sefarad* 41, 2 (1981): 321-338.
- Nef, Annliese. "Les juifs de Sicile: des juifs de langue arabe du XIIème au XVème siècles". En *Ebrei e Sicilia*. Editado por Nicolo Bucaria, Michele Luzzati y Angela Tarantino, 169-178. Palermo: Flaccovio, 2002.

Bibliografia

- Nichols, Stephen G. "Introduction: Philology in a Manuscript Culture". *Speculum* 65, 1 (1990): 1-10.
- Orfali, Bilal. "A Sketch Map of Arabic Poetry Anthologies up to the Fall of Baghdad". *Journal of Arabic Literature* 43 (2012): 29-59.
- Pagis, Dan. *Ḥidduṣ u-masoret be-širat ha-ḥol ha- 'ivrit*. Jerusalén: Keter, 1976.
- _____. "Variety in Medieval Rhymed Narratives". En *Studies in Hebrew Narrative Art: Throughtout the Ages*. Editado por Joseph Heinemann y Shmuel Werses, 79-98. Jerusalén: The Magnes Press / The Hebrew University, 1978.
- Patterson, Lee. "On the Margin: Postmodernism, Ironic History, and Medieval Studies". *Speculum* 65, 1 (1990): 87-108.
- Rabin, Chaim M. y Ángel Sáenz-Badillos. "Dunash ben Labrat". *EJ* 6 (2007): 47-48.
- Ratzaby, Yehudah. "Pitgame "adab" be-sifrut yeme ha-benayim". *Ošar yehude Sefarad* 4 (1960/1961): 114-122.
- _____. *Yalqut ha-maqamah ha- 'ivrit: sippurim we-ḥaruzim*. Jerusalén: Mosad Bialik, 1974.
- _____. "Arabic Sources in *The Prince and the Derwish*". En *Šai le-heman: meḥqarim ba-sifrut ha- 'ivrit šel yeme ha-benayim mugaš le-A. M. Habermann*. Editado por Zvi Malachi y Yonah David, 279-317. Jerusalén: Re'uben Mas, 1977 [en hebreo].
- Refael-Vivante, Revital. "Haqdamat ha-meḥabber be-maqamah u-benot sugah". *Biqqoret u-faršanut: ketab- 'et le-ḥeqer sifrut 'am yiśrael* 39 (2007): 125-168.
- Riquer, Martín de. *Història de la literatura catalana*. 2 vol. Barcelona: Ariel, 1983.
- Rivera, María-Milagros. "La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y christianos (Al-Andalus y reinos cristianos, siglos XI-XIII)". En *Rapports entre juifs, chrétiens et musulmans*. Editado por Johannes Irmscher, 131-146. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1995.
- Robinson, Cynthia y Leyla Rouhi (ed.). *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*. Leiden: Brill, 2005.

Bibliografía

- Rodríguez Paniagua, L. R. *Los espejos de príncipes en las literaturas medievales árabe y castellana*. Tesis no publicada. Universidad de Salamanca, 2005.
- Rorty, Richard. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Rosen, Tova. "Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebrea". En Izquierdo y Sáenz-Badillos, *La sociedad medieval*, 123-138.
- _____. "Sexual Politics in a Medieval Hebrew Marriage Debate". *Exemplaria* 12, 1 (2000): 157-184.
- _____. *Unveiling Eve: Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*. Filadelfia, PA: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Roth, N. "The Wiles of Women Motif in the Medieval Hebrew Literature of Spain". *Hebrew Annual Review* 2 (1978): 145-165.
- Rothschild, Jean-Pierre. "Motivations et méthodes des traductions en hébreu du milieu du XII^e à la fin du XV^e siècle". En *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*. Editado por Geneviève Contamine, 279-302. París: Éditions du CNRS, 1989.
- Sadan, Joseph. "Some Literary Problems Concerning Judaism and Jewry in Medieval Arabic Sources". En *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*. Editado por M. Sharon, 353-398. Leiden: Brill / The Hebrew University, 1986.
- _____. "Vine, Women and Seas: Some Images of the Ruler in Medieval Arabic Literature". *Journal of Semitic Studies* 34, 1 (1989): 133-152.
- _____. "Identity and Inimitability: Contexts of Inter-Religious Polemics and Solidarity in Medieval Spain, in the Light of two Passages by Mose ibn Ezra and Yaaqov ben Elazar". *Israel Oriental Studies* 14 (1994): 325-347.
- _____. "Un intellectuel juif au confluent de deux cultures: Yehuda al-Harizi et sa biographie arabe". En *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb*. Editado por Maribel Fierro, 105-151. Madrid: Casa de Velázquez, 2002.
- _____. "Jackals' Discourse: Examining the Hebrew Versions of *Kalila wa-Dimna*, Linguistic Factors and Norms of Translation". En *Le répertoire narratif arabe*

Bibliografía

- medieval, transmission et ouverture*. Editado por Frédéric Bauden, Aboubakr Chraïbi y Antonella Ghersetti, 253-272. Ginebra: Droz, 2008.
- Sáenz-Badillos, Ángel. *Historia de la lengua hebrea*. Sabadell: AUSA, 1988.
- _____. *Literatura hebrea en la España medieval*. Madrid: Fundación Amigos de Sefarad / Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1991.
- Salvatierra, Aurora. “La sociedad cortesana en la poesía hebrea de al-Ándalus”. En Izquierdo y Sáenz-Badillos, *La sociedad medieval*, 139-164.
- _____. “Shem Tov ibn Falaquera: From Logic to Ethics; A Redefinition of Poetry in the Thirteenth Century”. *Comparative Literature Studies* 45, 2 (2008): 165-181.
- _____. “Yehudah al-Ḥarizi y la literatura sapiencial hebrea (ss. XII-XIII)”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Hebreo* 59 (2010), 279-295.
- _____ y Tomás Urrutia Sánchez. “*Iggeret ha-musar*: estudio preliminar, edición y traducción de un pseudo-Aristóteles hebreo”. *Sefarad* 73, 1 (2013): 31-68.
- Sánchez, Ignacio. “Algunas reflexiones sobre la historia cultural y el estudio de la literatura de *adab*”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam* 54 (2005): 267-293.
- Saperstein, Marc. *Jewish Preaching, 1200-1800: An Anthology*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.
- Scandaliato, Angela. “Autori ebrei siciliani dal XIII secolo al 1492”. *Iberia Judaica* 2 (2010): 261-275.
- Scheindlin, Raymond. *Wine, Women and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*. Filadelfia, PA: The Jewish Publication Society of America, 1986.
- _____. “La situación social y el mundo de valores de los poetas hebreos”. En Izquierdo y Sáenz-Badillos, *La sociedad medieval*, 53-70.
- _____. *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Bibliografia

- Schereschewsky, Ben-Zion y Menachem Elon. "Bigamy and Polygamy". *EJ* 3 (2007): 691-694.
- Schippers, Arie. "Les troubadours et la tradition poétique hébraïque en Italie et en Provence: les cas de Abraham ha-Besershi et Immanuel ha-Romi". En *Le rayonnement des troubadours: colloque de l'AIEO Amsterdam*. Editado por Antonius H. Touber, 133-142. Amsterdam: Rodopi, 1998.
- _____. "Ibn Zabāra's *Book of Delight* (Barcelona, 1170) and the Transmission of Wisdom from East to West". *Frankfurter Judaistische Beiträge* 26 (1999): 149-161.
- _____. "Medieval Hebrew Narrative and the Arabic Literary Tradition". *Frankfurter Judaistische Beiträge* 29 (2002): 87-94.
- _____. "Abraham Bederši (of Béziers), Yeda'ya Ha-Penini, and the Literary Traditions of Medieval Spain and Provence". En *Mittub Yosef: Yosef Tobi Jubilee Volume*. Editado por Ayelet Oettinger y Danny Bar-Maoz, vol. 1, 361-372. Haifa: Universidad de Haifa / Center for the Study of Jewish Culture in Spain and Islamic Countries, 2011.
- Schirmann, Hayyim. "La métrique quantitative dans la poésie hébraïque du Moyen Age". *Sefarad* 8, 2 (1948): 323-332.
- _____. *Ha-širah ha-'ibrit bi-Sefarad u-be-Provenç*. 2 vol. Jerusalén: Bialik; Tel Aviv: Dvir, 1954-60.
- _____. "Translations of Belles-lettres in the Spanish Period". En *Le-toledot ha-širah we-ha-dramah ha-'ibrit: meḥqarim u-meqorot*. Editado por Hayyim Schirmann, vol. 1: 342-348. Jerusalén: Mosar Bi'aliq, 1979 [en hebreo].
- _____. y Ezra Fleischer. *Toledot ha-širah ha-'ibrit bi-Sefarad ha-nošrit u-bi-derom Šarfāt*. Jerusalén: The Magnes Press / The Hebrew University, 1997.
- Schnell, Rüdiger. "The Discourse on Marriage in the Middle Ages". *Speculum* 73, 3 (1998): 771-786.
- Schofer, Jonathan W. *The Making of a Sage: A Study in Rabbinic Ethic*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2005.

Bibliografía

- Schorsch, Ismar. "The Myth of Sephardic Supremacy". *Leo Baeck Institute Year Book* 34 (1989): 47-66.
- Schwarzbaum, Haim. "International Folklore Motifs in Petrus Alphonsi's "Disciplina Clericalis". *Sefarad* 21, 2 (1961): 267-299; 22, 1 (1962): 17-59; 22, 2 (1962): 321-344; 23, 1 (1963): 54-73.
- Schwarzfuchs, Simon. "L'opposition Tsarfat-Provence: la formation du judaïsme du nord de la France". En *Hommage à Georges Vajda: études d'histoire et de pensée juives*. Editado por Gérard Nahon y Charles Touati, 135-150. Lovaina: Peeters, 1980.
- Scott, Robert B.Y. Louis Isaac Rabinowitz y Ángel Sáenz-Badillos. "Parable". *EJ*² 15 (2007): 620-623.
- Segal, David Simha. "Maḥberet Ne'um 'Ašer Ben Yehudah of Solomon Ibn Saqbel: A Study of Scriptural Citation Clusters". *Journal of the American Oriental Society* 102, 1 (1982): 17-26.
- Septimus, Bernard. *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- _____. "“Open Rebuke and Concealed Love”: Nahmanides and the Andalusian Tradition". En *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*. Editado por Isadore Twersky, 11-34. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- Shalev, Nili. "Proverbs in Rhymed Poems: Joseph Qimhi's Sheqel ha-Qodesh and Medieval Gnostic Literature". En *Aliento: échanges sapientiels en Méditerranée* 2. Editado por Marie-Christine Varol-Bornes y Marie-Sol Ortolá, 149-166. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 2010.
- _____. "Wisdom Gives Life to Its Possessor": *Sheqel HaQodesh* by Joseph Qimhi and the Hebrew Gnostic Literature in the Middle Ages. Tesis no publicada. Universidad de Tel Aviv: [s.e.], 2012 [en hebreo].
- Sirat, Colette. "Les éditions critiques: un mythe?". En *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*. Editado por Jacqueline Hamesse, 159-171. Lovaina: Université Catholique de Louvain, 1992.

Bibliografía

- _____. *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. “En vision globale: les juifs médiévaux et les livres latins”. En *La tradition vive: mélanges d’histoire des textes en l’honneur de Louis Holtz*. Editado por Pierre Lardet, 15-20. Turnhout: Brepols, 2003.
- Sperl, Stefan y Christopher Schackle (ed.). *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*. 2 vol. Leiden: Brill, 1996.
- Steinschneider, Moritz. *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893.
- _____. *Die Arabische Literatur des Juden*. Frankfurt: J. Kauffmann, 1902.
- Suárez Fernández, Luis. *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: Rialp, 1980.
- Ta-Shma, Israel M. “Ashkenazi Hasidim in Spain: R. Jonah Gerondi; The Man and his Work”. En *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Editado por Aharon Mirsky, Avraham Grossman y Yosef Kaplan, 165-194. Jerusalén: Ben-Zvi Institute, 1988 [en hebreo].
- _____. “The ‘Open’ Book in Medieval Hebrew Literature: The Problem of Authorized Editions”. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, 3 (1993): 17-24.
- Tishby, Isaiah y Joseph Dan. *Hebrew Ethical Literature*. Jerusalén / Tel Aviv: M. Newman, 1970.
- Tobi, Yosef. *Proximity and Distance: Medieval Hebrew and Arabic Poetry*. Leiden: Brill, 2004.
- Tolan, John. *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1993.
- Torollo, David. “Una obra medieval de contenido ético en hebreo y judeo-árabe: la historia de su transmisión”. En *Mediterráneos: An Interdisciplinary Approach*

Bibliografía

- to the Cultures of the Mediterranean Sea. Editado por Sergio Carro Martín et al., 105-114. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- _____. “El *Mišle he-‘arab* en sus versiones hebrea y judeo-árabe: traducción, recreación y adaptación”. En *Aliento: échanges sapientiels en Méditerranée* 4. Editado por Marie-Christine Bornes-Varol y Marie-Sol Ortola, 157-175. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 2014.
- Tucker, Herbert F. “Introduction”. *New Literary History* 42, 4 (2011): vii-xii.
- Twersky, Isadore. “Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry”. *Journal of World History* 11 (1968): 185-207.
- Valdeón Baruque, Julio. *Judíos y conversos en la Castilla Medieval*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.
- Wacks, David A. *Framing Iberia: Maqamat and Frametale Narratives in Medieval Spain*. Leiden: Brill, 2007.
- Weiss, Joseph. “Tarbut ḥaşranit we-širah ḥaşranit”. *Proceedings of the First World Congress of Jewish Studies (1947)* 1 (1952): 396-403.
- Weiss, Julian. *The ‘Mester de Clerecía’: Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*. Woodbridge: Tamesis, 2006.
- Wenzel, Siegfried. “Reflections on (New) Philology”. *Speculum* 65, 1 (1990): 11-18.
- Yahalom, Yoseph. “The Function of the Frame-Story in Hebrew Adaptations of the Maqamat”. En *Israel Levin Jubilee Volume: Studies in Hebrew Literature*. Editado por Reuven Tsur et al., vol. 1: 135-154. Tel Aviv: Katz Research Institute for Hebrew Literature / Faculty of Humanities of Tel Aviv University, 1994 [en hebreo].
- Yassif, Eli. *The Hebrew Folktale: History, Game, Meaning*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999.
- _____. y Jacqueline S. Teitelbaum. “The Hebrew Narrative Anthology in the Middle Ages”. *Prooftexts* 17, 2 (1997): 153-175.
- Zeldes, Nadia. “Jewish Culture in Sicily in the Age of Frederick II According to Jewish Sources”. *Schede Medievali* 47 (2009): 95-106.

Bibliografia

Zemach, Eddy M. "Hanagid on God and Men". *Prooftexts* 24, 1 (2004): 87-98.

Zinberg, Israel. "Bene Qimhi u-bene Tibbon u-še'ar haqame Provans". En *Toledot sifrut Yisra'el*. Editado por Israel Zinberg, vol. 1: 239-257. Tel Aviv: Y. Šreberq , 1959.

