

El polvo de la oveja: paremiología, marco y posterioridad

Eleazar Gutwirth
Universidad de Tel Aviv

I.

En su *Historia ethiopica*, Ludovicus no se limita estrictamente al tema etiópico. Trata también historia eclesiástica antigua, costumbres judaicas [las bendiciones de esponsales y las de matrimonio, circuncisión, confesión, plegarias a los ángeles] y lexicografía hebrea y aramea. No sorprende, pues, que, en una sección dedicada a los minerales, metales y sales se interese por el “cuelhel sive cohol.” Dados sus intereses, trata de relacionar el mineral con la Biblia, el Targum y lo que el entiende por las lenguas y costumbres de Oriente.

Hiob Luitholf escribe por extenso acerca del “pukh” [que transcribe “fuc”] bíblico, traducido en el Targum como “kohl.” Es aquí donde llama la atención hacia textos en español, lengua que, para él, tiene el valor de ser repositorio del Árabe. Invoca traducciones al español de la Biblia (II Reyes 9:30: “Adorno sus ojos con Alcohol” o Jer. 4.30: “Que alcoholes con alcohol tus ojos”). También trata Ez 23:40. Es en esa ocasión que afirma la influencia árabe sobre el proverbio y la lengua. Más concretamente, el proverbio que menciona es “el polvo de las ovejas alcohol es para el lobo.”¹

Del s. XVIII (1732) sería la publicación del inglés “The dust raised by the sheep does not choke the wolf” (Fuller). En este refrán en lenguas modernas,² pues, hay una posterioridad frente a la Península Ibérica. En efecto, el antecedente parecería provenir de Castilla. Shem Tov de Carrión afirma: “Plaz al ojo del lobo / Conel polvo del ganado” (Shem Tov 1947, no. 164; cf. Shem Tov 1998, 83; Shem Tov 1985, 111).

El refrán acerca del lobo se introduce en la obra de Shem Tov en una sección que trata de lazarar/folgar. El hilo conductor es la búsqueda de la *aurea mediocritas* y de cómo evitar los extremos. En este caso, uno de los extremos específicos que se tratan poéticamente sería la pereza –“folgar.” La pereza, a su vez, se relaciona con el “seso” o el llevar lo intelectual a extremos paralizantes en que la acción es imposible. El juego de oposiciones depende de una familiaridad básica con los polos de acción/contemplación. El proyecto mismo de los *Proverbios morales* –un ejercicio intelectual por antonomasia– se pone en duda. Es decir que Shem Tob se está

¹ Ex Arabica vocabulum hoc in Hispanica lingua remansit quia in proverbio Hispanice dicunt El polvo de las ovejas alcohol es para el lobo. Pulvis quem oves excitant, est lupis tanquam ALCOHOL” (Ludovicus, 1691, 107, no. LI, 5)

² En *Les mille et une nuits, contes arabes* de Antoine Galland y Louis Édouard Gauttier du Lys d'Arc que veía la luz en la editorial de J. A. S. Collin de Planey en 1823 en París, también se encuentra una versión del refrán: “...leur poussiere...est un remede pour mes yeux...” (2: 352).

permitiendo una *mise en question* de su propia obra, una autodestrucción de todos sus esfuerzos. Casi podríamos aplicar –a un nivel más profundo– la noción acerca de Shem Tov de la crítica de los años 70: *Poet at the edge of the abyss* (Orringer).

Es inevitable relacionar estos versos con el pasaje contiguo (144):

Al rey solo conbien
De usar la franqueza
Que segurança tien
De non aber pobreza

Es decir, que, si en cuestiones de fazienda, un rey, (don Pedro I o don Alfonso XI) es la única persona que se puede permitir la “franqueza,” en cuestiones de pensamiento y de vida intelectual, Shem Tov –como el rey– es el que se puede permitir la “franqueza intelectual” y el auto-cuestionamiento. Si el rey no caerá en la miseria por su franqueza, Shem Tov no destruirá su valor intelectual por cuestionar, relativizar, problematizar y llevar hasta el abismo de lo absurdo sus propios planteamientos.

Es curioso, entonces, el ejemplo particular del valor del trabajo. Aludiendo sin duda al Génesis, Shem Tov parece ver el trabajo como ley vital más que como castigo teológico. Es posible, incluso, discernir trazas de Proverbios³ o Eclesiastés⁴ y su condena de la pereza. Desde una perspectiva histórica hay que tomar en cuenta el contexto cultural en las comunidades hispano-judías del s. XIV. En este contexto se han encontrado proyectos similares de versificación de la ética o de la filosofía ética. El contexto concreto sería la creación de poesía de tipo ético-moralista o sapiencial que se ha estudiado en el caso de otras comunidades, también hispano-judías y también del s. XIV: Moshe Natan y su *Tosaot Hayyim* (Gutwirth 1998). También en la poesía ético-moralizante de Natan se selecciona, de entre las numerosas ideas de la Biblia, la cuestión particular de la pereza y la actividad.

Shem Tov utiliza el refrán acerca del lobo y las ovejas de un modo preciso. El refrán tiene un marco. El marco es la vida de los ladrones. Es el ladrón –y no el “omre manso” (162)–, y la ética del ladrón, las que se basan en el refrán popular. El refrán popular sirve para legalizar o legitimizar el robo. El robo requiere esfuerzos (‘lazarar’) y trabajo. El trabajo/esfuerzo –‘lazarar’– del robar sirve para legitimar el robo. En la ley del hampa, el lazarar [y no el “seso” (169) ni tampoco la “cordura” (168)] es valioso. Una vez más, la atención al texto sirve para cuestionar la visión de Shem Tov como texto liso, simple y discernible por una aparente *Quellenforschung* (Stein).

³ Confrontar, por ejemplo, Proverbios 12:24: “La mano de los diligentes se enseñoreará: Mas la negligencia será tributaria.”

⁴ Ver, por ejemplo, Eclesiastes 10:18: “Por la pereza se cae la techumbre, y por flojedad de manos se llueve la casa.”

II.

Conocida es la rúbrica “Íñigo López de Mendoza, a ruego del Rey don Johán, ordenó estos refranes que dizen las viejas tras el fuego, e van ordenados por la orden del A, B, C” (Mendoza 1998). Bajo la letra “e” encontramos el refrán: “El polvo de la oveja, alcohol es para el lobo.” El mismo refrán aparece, en otro contexto, en el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés de 1535. No es coincidencia (Berkowitz).

Inmediatamente después de hablar de la lengua hebrea, sus vocablos y la “eficacia y vehemencia [con] que los pronuncian los [...] hebreos,” prosigue:

VALDÉS. La segunda regla consiste en saber poner en cada vocablo su propio artículo; quiero dezir, juntar con el nombre masculino y neutro sus propios artículos, [...] y juntar con el nombre femenino los artículos femeninos, diziendo assí: La muger y la gallina por andar se pierde aína, y El polvo de la oveja alcohol es para el lobo; de manera que ni al nombre masculino pongáis artículo femenino, ni juntéis con el femenino artículo masculino. (Valdés 1928, 41ss; Valdés 2008, 76-78)

Mendoza y Valdés tienen ciertos rasgos en común que no son tan sólo cronológicos y geográficos. Los dos tienen una cierta veta pedagógica y los dos aprecian la paremiología. Pero además, en el entorno de la dinastía de los Mendoza se apreciaba la cultura judaica hasta tal punto que se llegaba a innovaciones sin precedentes, tales como valorar o impulsar la traducción a una lengua moderna vernácula de la *Guía* de Maimónides (Schiff). Para entender en todo rigor el significado de este fenómeno, todavía faltan estudios lingüísticos, filosóficos y de historia de la traducción. Pero algo –lo suficiente para el argumento– de esto ya se podía entender desde la obra de Schiff. En el caso de Valdés, su origen converso ya no está en duda. El hecho de que dos autores castellanos de los siglos XV y XVI, en posible contacto con culturas judaicas, se interesen por este refrán podría ser relevante a las observaciones que siguen.

Asimismo, una versión del refrán reaparece en *La Celestina* XI:

SEMP. –¿Dormir, señor? ¡Dormilones son los moços! Nunca me asenté ni avn junté por Dios los pies, mirando a todas partes para, en sintiendo porqué, saltar presto y hazer todo lo que mis fuerças me ayudaran. Pues Pármeno, que te parecía que no te seruíá hasta aquí de buena gana, assí se holgó, quando vido los de las hachas, como lobo quando siente poluo de ganado, pensando poder quitárselas, hasta que vido que eran muchos. (Rojas 1994, 37 ss; cfr. Rojas 2000, 253)

Como se recordará, la noche anterior a esta conversación Sempronio y Pármeno habían estado vigilando la calle mientras Calixto asistía a su encuentro con Melibea. Según el mismo “Argumento del doceno auto,” “llegando media noche, Calisto,

Sempronio y Pármeno, armados, van para casa de Melibea [...]. Pármeno y Sempronio [...] oyen gentes por la calle. Apercíbense para huir.” (Rojas 1994, 37ss; cf. Rojas 2000, 253). Sempronio y Pármeno no actuaron de manera particularmente brillante. El diálogo de Sempronio, posiblemente dentro de la tradición del *miles gloriosus* o de la ‘sátira contra soldados,’ tiene como objeto ridiculizar a los defensores de Calixto. El procedimiento depende de la distancia entre hechos y palabras; entre su actuación frente a los “muchos,” frente a las “ovejas.” La pereza esta explícita [cf. “Dormir?”] y recuerda a Shem Tov. Hay otras reminiscencias de Shem Tov: el refrán se utiliza para legitimar o excusar una actuación reprehensible.⁵

⁵ Algo parecido ocurre [si aceptamos la hipótesis de la repetición, eco u alusión al proverbio] en el auto xix: “saltos de gozo infinito da el lobo viendo ganado” (Rojas 2000, 239 n 38). El decorum parece claro: se debe poner en boca innoble.

No es la única posibilidad a la hora de construir un marco para el proverbio. En época de contrafacta y poesía a lo divino, la temática de Cristóbal de Castillejo, (*Poesías* 4: 181) incluye “La invención de la cruz.” Es decir que debe tratar poéticamente las excavaciones iniciadas en Jerusalén, en terreno próximo al Gólgota por la madre del Emperador Constantino, la Emperatriz Elena, en el S. IV. Parece hacerse eco del proverbio. Lo enmarca en un discurso religioso que contrasta con el de Sempronio, aunque se trata de “peones”:

¡Oh venturosos peones,
Que tan santo suelo cavan;
Dichosos los açadones,
Las espuestas y serones
Que de tal tierra gozaban!
Entre los hombres al sol
Andaba con alegría,
Dando priesa todavía;
El polvo le es alcohol
Y las piedras pedrería;
Y aunque es larga la labor,
No le estorba la tardança,
Porque la fuerça de amor
Pone esfuerço al amador
Cuando va tras la sperança.

Posiblemente, otro eco religioso del proverbio reaparece en Fray Luis de León. En concreto se trata de la “traducción” del Salmo 18 u 19 *Coeli enarrant*:

Mas ¡quánta mayor luz, Señor, reparte
tu ley, que del pecado nos retira!
Tus ordenanças, Dios, no son antojos;
avisos santos son al tonto pecho;

Tus leyes alcohol de nuestros ojos,
tus mandatos alegría y fiel derecho.
Tenerte es bien jamás perecedero,
tus fuerças son verdad justificada;
mayor codicia ponen que el dinero,

En todos estos casos –Mendoza, Rojas, Valdés– el refrán tiene un marco diferente. Si hay características en común, aparte de las ya señaladas, podrían encontrarse en la noción de una adscripción social a los refranes. Si el Marqués los define como algo que “dizen las viejas tras el fuego” y articula la noción de que son apropiados para gente “de baxa y servil condicion,” (Street) Valdés piensa que son “dichos vulgares los mas dellos nacidos y criados entre viejas tras el fuego hilando sus ruecas” y en *La Celestina* aparece en boca de un sirviente. Sin embargo, es evidente que no son los sirvientes, ni las viejas, los que enmarcan, editan y publican estos refranes. Generalmente este marco no tiende a resaltar el refrán individual.

El marco del Marqués es alfabético. La tradición de clasificaciones por medio del alfabeto se puede remontar a los clásicos. Las fábulas de Esopo o colecciones de *apothegmata* en latín se ordenan alfabéticamente (Daly, Diringer, Marcus). Sin embargo, la historia del uso sistemático del alfabeto como elemento de clasificación es mucho más compleja de lo que parece, como demuestra Lloyd W. Daly. Las listas ordenadas alfabéticamente en la literatura latina no son tan comunes.

En la Biblia hay ciertos pasajes donde se nota el uso del alefato hebreo como principio organizador. Diringer señala cuatro Salmos: 25, 34, 111, 112. El libro de Proverbios proporciona otro ejemplo en 31:10-31 como es el caso de Lamentaciones 1-4. Excavaciones en Lakhish han descubierto un texto hebreo que contiene las primeras cinco letras del alfabeto hebreo de alrededor del s. IX antes de la era común, época en la cual ya se aprendía el alefato hebreo sistemáticamente (Diringer). Marcus llama la atención hacia varios tipos de escritos procedentes del Oriente Próximo antiguo y trata de establecer tipologías. Pasa revista a la literatura acerca del uso místico del alfabeto como reflejo del cosmos y la divinidad, su uso en la liturgia, para culminar en el alfabeto en los escritos gnósticos.

En el Talmud también se puede encontrar casos de este uso. El uso del alfabeto se puede entender como instrumento mnemotécnico. Se cree que en la época de los primeros Tolomeos en la Alejandría helenística la biblioteca se catalogaba alfabéticamente. Ben Yehuda, en el prólogo a su famoso Thesaurus, señalaba como precedente de la organización por medio del alfabeto, que sigue, a los franciscanos de la Alta Edad Media. En obras de la Baja Edad media no hace falta apelar a la inspiración directa de los franciscanos. También hay que recordar que en el caso de autores de textos árabes o hebreos la opción por diccionarios de palabras listadas alfabéticamente no era la única posibilidad. El uso del alfabeto u alefato (aunque muy

más dulces son que miel muy apurada.
 Amarte es abraçar tus mandamientos,
 guardallos mil riquezas comprehende;
 mas ¿quién los guarda, o quién sus movimientos
 o todos los nivela o los entiende?
 Tú limpia en mí, Señor, lo que no alcanzo,
 y libra de altivez el alma mía,
 que si victoria deste vicio alcanzo,
 derrocaré del mal la monarquía. (León 482-83)

extendido en los acrósticos de poesía litúrgica en hebreo) no es el único principio de organización en textos hebreos medievales y la organización alfabética necesita ser explicada cuando es utilizada en diccionarios, concordancias, listas técnicas. En Bizancio se dan casos de colecciones paremiológicas organizadas alfabéticamente. Cuando el Marqués utiliza el alfabeto ya hay antecedentes en su propia cultura específica. Así, por ejemplo, hoy en día ya somos conscientes de la influencia en el medioevo del Libro por antonomasia y de su difusión romanceada no solo textual sino también oral. Aun en el campo de la transmisión textual de romanceamientos tampoco es probable que los códices que sobreviven hoy sean los únicos existentes en la edad media (Gutwirth 1988b). Los romanceamientos bíblicos incluían los romanceamientos de Lamentaciones, que a su vez incluían el procedimiento de organización alfabética. El caso más conocido es probablemente el de los romanceamientos en el corpus alfonsí: “Aleph: Como sie sola cibdad llena de pueblo. Echa es como vibda la senora de las yentes; la que era princep de las provincias tornada es pechera...” (Solalinde 1922, 120).

Además está la presencia de obras como los *Ejemplos por ABC* (Sánchez de Vercial, 1961). También en la literatura árabe, y aun en el caso particular y preciso de la clasificación de literatura sapiencial y paremiológica, se dan colecciones ordenadas alfabéticamente. De Córdoba proviene un ejemplo concreto (García Gomez 1973, Ould Mohamed Baba) El género del *adab* sobrevivió en la Baja Edad Media. Hay una recopilación de proverbios llevada a cabo por el cordobés Abu Yahya Ubayd Allah al-Zayyali (617/1220-694/1294), siguiendo un orden alifático e imitando al oriental Ta'alibi. Abundan los ejemplos sacados de la sabiduría popular a lo largo de los ochenta y siete capítulos que forman esta colección.

¿Qué ocurre cuando se enmarca alfabéticamente un refrán? El resultado parece quitar cualquier valor individual al refrán, al convertirlo en un elemento más dentro de una lista.⁶ Por otra parte hace su uso mucho más fácil.

III.

En contraste con estas prácticas de marco existe una tradición entre oral y textual. El punto fue puesto de manifiesto por Rodríguez Puértolas en su obra sobre Fr. Iñigo de Mendoza (Mendoza). Para el estudioso del nieto u descendiente de Shelomo Ha Levi/Pablo de Burgos, las anécdotas que circulaban acerca del fraile franciscano, oralmente primero y textualmente luego, tenían valor y significado. Era

⁶ La contradicción entre el listado o compilación por una parte y la literatura o creatividad por otra, se resuelve –desde la perspectiva construida aquí– en Lope. En *La Dorotea*, Acto III, escena VII, don Fernando y Julio hablan de la oscuridad de la calle de Madrid (Lope de Vega 283). Amplifican la noción por medio de citas eruditas/clásicas que no vienen mucho al caso. La calle, según Julio, está oscura “a tu propósito.” Sigue en esa línea de argumento y la amplifica al decir que “el polvo de la oveja alcohol es para el lobo.” El erudito indigesto es el que articula el refrán. En otras palabras, se han utilizado las compilaciones –o la memoria del habla– por una parte, pero también se ha creado un personaje vivo y verosímil.

un valor que necesitaba reconstruirse a base de un contexto histórico. Como decía el estudioso,

en la *Floresta española* de Melchor de Sta. Cruz se refiere como fray Íñigo “passando por una calle yvan delante unas mujeres que hazian mucho polvo con las faldas. Bolviendo la cabeza como le conocieron detuvieronse rogando: ‘Passe vuestra reverencia, porque no le demos polvo.’ Respondió fray Íñigo: ‘El polvo de la oveja alcohol es para el lobo’.” (xiii)

El marco, entonces, es la *Floresta*. La *Floresta* es una miscelánea representativa de una corriente de interés por la lectura profana o de entretenimiento denominada “historias fabulosas” en *De bene disponenda Bibliotheca* de Araoz (1631), estudiada por E. Baker como contexto histórico de la biblioteca de Don Quixote. La *Floresta* se publicaba en 1574 (Cuartero Sancho). La obra no pertenece exclusivamente a una sola tradición cultural, ya sea árabe o clásica (Granja, Cuartero Sancho.) Rodríguez Puértolas, quien la consultó, agrega otro texto más recóndito, también del s. XVI, pero manuscrito, de hacia 1540: la *Miscelánea de anécdotas y curiosos casos* de Alonso de Fuentes:

Mandauale la Reyna que passasse adelante yendo camino diziendo que le ofenderia el poluo. Respondió el: “El poluo de la oueja alcohol es para el lobo.” (Mendoza 1968)

La versión de Alonso de Fuentes es más atrevida; precisa la personalidad individual de la dama de la corte.⁷ Es la mismísima reina el objeto de las miradas del fraile. El significado, para Rodríguez Puértolas, se revela al postular una característica de los conversos de combinar mundanidad y ascetismo (Ibid). Éste es también el caso del converso Álvarez Gato, según Márquez Villanueva. Antes de rechazar espontáneamente estas opiniones, hay que recordar que el problema de mundanidad y

⁷ Esto no ocurre en una (¿temprana?) versión francesa: “Il s’est trouvé de bons compaignons d’autresfois en ces Cordelliers, comme un Espagnol, que je vais dire, appellé Fray Innigo. Frere Ignace. Allant un jour dan une ruë de Toledé, & aucunes belles & honnestes Dames (comme il y en a force) allant devant, & luy après, & faisant grand’poussiere de luers robes traisnantes en terre; ainsi qu’elles se fusses advisees de luy, & de la poussiere qui luy nuisoit, s’arresterent tout court, (car elles l’avoient en grand révérence,) & luy dirent fort courtoisement: Passa Vuestra Reverencia, porque no le demos polvo. Que Vostre Révérence passe devant, afin que nous ne lui fassions point de poussiere. Luy, refusant de passer, leur dist: Bezo las manos, Segnoras Vayan se Vuestas Mercedes: quel polvo de las Oejas no lo aboresce el lobo. Je vous baise les mains, Mes Dames. Ne vous arrétez point. Le loup n’abhorre point la poussiere des brebis” (Bourdeille Brantôme 6: 412). El refrán en francés (a pesar de las fechas dadas por las compilaciones paremiológicas) sería entonces anterior al siglo XVIII. En las *Memoirs* el refrán tiene como marco la anécdota –como en su fuente española–, pero también hay otro marco: un discurso moralizante y anticlerical.

ascetismo recuerda el de cortesanos y religiosos en el mundo judío, explicado particularmente por Baer para la España cristiana. En efecto, es posible rastrear estas ideas sobre mundanidad y ascetismo en su gran obra de 1945 donde se pueden encontrar varios párrafos tales como el siguiente:

Gravísimo era a los ojos de los judíos fervorosos el libertinaje sexual que reinaba en ciertos círculos. También en este campo es perceptible la influencia de los pietistas alemanes que animaron los empeños de los reformadores españoles. En algunas aljamas se comenzó en este tiempo a poner en vigor el anatema de Rabbenu Guersom de Maguncia contra el que tomara dos esposas... (1: 204)

En otro lugar se puede prestar más atención al problema historiográfico de las influencias; ya sea en el caso de los antecedentes de Baer, como también el caso de las traducciones o los que aceptan la influencia de Baer posteriormente. Podría hasta llegarse a relacionar esta noción de mundanidad / ascetismo con el problema del rechazo de los excesos: el rechazo del ascetismo excesivo y el rechazo de la mundanidad excesiva (o más bien la excesiva búsqueda de riquezas) que se ha analizado en Maimónides y (lo que es más relevante) en sus posteriores seguidores en la Península Ibérica en la Baja Edad Media (Gutwirth 1991).

Otra dirección sería la de pensar en términos de mudejarismo, es decir de tres religiones, lenguas o culturas en la Península Ibérica. En efecto, García Gómez creía que existía una prueba de que “el refranero árabe fue incorporado en traducción al refranero español” (1973, 193), y expone un ejemplo documentado para fundamentar esta afirmación sobre la traducción erudita y por escrito:

‘El polvo de la oveja, alcohol es para el lobo,’ contenido en la colección del Marqués de Santillana (s. XV) y que don Emilio ha constatado en el *Kitab al-tamul wa-l-muhadara* de Ta’álibi (s. X-XI) [...] su absoluta exactitud está delatando la traducción del árabe, incluso en la supervivencia del arabismo alcohol. (Ruiz Moreno 175)

Aun una crítica de don Emilio, como ser R. M. Ruiz Moreno, quien propone la poligénesis del refranero y cree que los ejemplos no son suficientes para crear una regla, considera el caso de “el polvo de la oveja” como “ejemplo palmario y sorprendente” (Ruiz Moreno 175).

De hecho, los estudios dedicados por García Gómez al refrán son bastante más extensos de lo que se puede colegir por lo que admiten las críticas. Su interés por la paremiología era tenaz y consistente (García Gómez, 1971, 1972, 1972b, 1973, 1975) Notaba su presencia no sólo en las colecciones de Zayyali y Taalibi. Discernía (García Gómez 1973) “el polvo de las ovejas” detrás de un verso (“entre los Kilab su polvo es alcohol de los ojos/entre los Yanab su espada se adelanta al reproche”) que no

provenía de una colección de refranes, sino que era una compleja adaptación poética –y hasta conceptista– del mismo. El marco era una composición poética del s. X, de Mutanabbi, compuesta según las reglas estrictas de la prosodia y de acuerdo con las demandas genéricas de hipérbole elevada pertenecientes al panegírico (García Gómez 1973).

Desde nuestro punto de vista, el sabor mudéjar podría ser un elemento más en la recepción de la anécdota acerca del judeoconverso. Se trata de un elemento que le agregaba cierta picanza o picardía. El contraste entre los reyes que habían logrado obtener el título de Católicos, sus construcciones arquitectónicas góticas, sus músicos de Flandes, sus manuscritos miniados (e.g. *Libros de horas*) al gusto de Europa del norte por una parte y el proverbio por otra creaba el humor de la anécdota.

IV.

Además de otros problemas teóricos de la poligénesis como axioma de explicación universal, existe el problema real y práctico –“técnico”– de la recreación o reconstrucción de la poligénesis. El problema de la multiplicidad de paralelos, antecedentes o tradiciones similares es análogo al problema que suscita el estudio y reconstrucción de ciertos temas de los textos medievales (especialmente los temas y motivos de la lírica tradicional) de los cuales hay varios paralelos, tales como los ciervos, las fuentes, la pequeña lluvia o rocío. Algunos se han hallado en textos de Gales o del noroeste de la India o judeoespanoles de Oriente y Occidente, o poesía hebraico-medieval o de la China (Deyermond).

Tres aspectos se pueden subrayar aquí: el primero está en el contraste entre esfuerzos por identificar temas / motivos con una tradición en particular (e.g. los ciervos son de raigambre pagana, o son de raíz teutónica / gótica en tierras donde los suevos dejan restos de su presencia en la toponimia o nombres de iglesias o tienen antecedentes en textos de mayor difusión medieval como podrían argumentar los que han reconocido antecedentes en la Biblia) por una parte y, por otra, los esfuerzos por recalcar la internacionalidad o multinacionalidad de ciertos motivos (e.g. Deyermond).

El caso de la lírica tradicional no es único. De hecho, recuerda un poco los estudios que tienen que tomar en cuenta la diferencia entre el tipo o motivo internacional de Antti Aarne y Stith Thompson por una parte y la postulación de oicotipos en investigaciones como las de D. Noy (Gutwirth 1988b).

El tercer punto sería la cuestión de si estas diferencias son puramente resultado de cambio de actitudes o si tienen algo que ver con las posibilidades del estudio global, pero también con sus limitaciones. Así por ejemplo Deyermond como varios otros comparatistas dependen [aparte de una lectura inteligente] muy estrechamente de la existencia de traducciones. La existencia de traducciones o retraducciones [de una minoría] de textos hispano-hebraicos medievales y la ausencia de traducciones [de una mayoría] de textos hispano-hebraicos medievales se convierte en estos casos en el nudo de la cuestión. Llevan a la pregunta de si los traductores eligen o seleccionan

ciertos textos, dejando otros de lado. Es posible que la lírica atraiga más a los traductores que otros tipos de textos? Es posible que ciertos traductores prefieran poesía religiosa y otros poesía erótica? Es posible que ciertos poemas se retraduzcan constantemente mientras que otros son inaccesibles en traducción? Y si este es el caso, podríamos preguntarnos: como influyen las selecciones personales y subjetivas de los traductores sobre las grandes teorías basadas sobre traducciones? Los famosos casos de Sánchez Albornoz o Castro no son los únicos. Tampoco son los más antiguos: últimamente se ha llamado la atención acerca del uso de traducciones del hebreo por Menéndez Pelayo (Gutwirth 2001). La conciencia y transparencia acerca de las fronteras y los límites de los instrumentos en el análisis de textos, alusiones, fuentes, historia de las ideas, topoi, motivos, etc. no es de ningún modo tan frecuente. En el caso concreto de la poesía hispano-hebraica medieval, por ejemplo, frecuentemente existe la duda de si las explicaciones y opiniones monoculturales se deben a los límites de la evidencia o a los límites de los instrumentos de la investigación (Gutwirth 2006).

El caso del “polvo de la oveja” que enmarco aquí en la diferencia entre poligénesis y explicaciones monoculturales es aleccionador. Así, por ejemplo, es sorprendente la falta de atención práctica a otras tradiciones aun dentro del ámbito románico. Recuérdese que, ya a comienzos del s. XX, la discusión entre partidarios de poligénesis y los de la explicación genética era intensa, como se podría colegir de una lectura de Gaster (1971), quien tenía –y enunciaba– ideas bastante definidas sobre la materia. Para entender el problema de los límites y las ausencias en discusiones acerca del “polvo de la oveja” habría que comenzar por entender que Gaster (1856-1939), con su dominio de los instrumentos de estudio de numerosas culturas y áreas de investigación, tan diferentes entre sí, es un caso excepcional en las humanidades. Entender esto, a su vez, requiere atención a la historia de los estudios (*history of scholarship*) y requiere, también, esfuerzos en el campo de la historia de la historiografía que difieren de los que se suele dedicar a tantos otros sujetos de contextualizaciones monotemáticas o monodisciplinarias. La recopilación y reimpresión facsimilar en Nueva York de los 3 tomos de su obra dispersa, en 1971, marcó sin duda un hito en el acercamiento a la obra del estudioso de Bucarest y Londres. Pero yo argumentaría que un paso decisivo se dio al llevarse a cabo –no sin años de esfuerzos continuos en la Mocatta Library del University College de la Universidad de Londres por parte de Ms. Trude M. Levi– la ardua tarea de crear un índice / lista de sus papeles. Apareció en 1976 bajo el título *The Gaster Papers* (1976).

Ya en 1883, Gaster publicaba su historia de la literatura rumanas, a la cual se refiere explícitamente en estudios posteriores (Gaster 1971) y dedicaba todo un capítulo a las versiones rumanas de Ahikar. Habría que tener en cuenta, entonces, que el proverbio está relacionado con textos que no provienen ni de Castilla, ni de la Península Ibérica, ni de las lenguas/literaturas modernas. La historia de Ahikar, conocida también como ‘Palabras de Ahikar,’ se ha encontrado en un papiro arameo de ca. 500 BC en las ruinas de Elephantine. La narrativa de la primera parte del cuento se ha amplificado por medio de un gran número de apotegmas sabios y refranes o proverbios. Estos son

pronunciados por Ahikar en su diálogo con su sobrino. Se cree que estos eran anteriores o independientes a la narrativa de Ahikar. Algunos parecen ser paralelos al libro bíblico de Proverbios o al deuterocanónico de Eclesiástico. Es aquí, en las versiones (p.ej. en la versión siríaca) donde encontraremos el proverbio mucho antes que en las colecciones paremiológicas que se han mencionado *supra* como antecedentes al refrán en el romance –en Shem Tov, *La Celestina*, Mendoza o Valdés y otros. Ahikar en sus versiones rumanas fue estudiado por Gaster en su historia literaria rumana. En un estudio posterior traducía y explicaba partes de una versión rumana. En esta versión (Gaster 1971, 247) se trata de Arkirie y su sobrino Anadan. Anadan había tratado de traicionar a su tío y causar su muerte acusándolo falsamente de rebelión contra el rey. Arkirie, de vuelta en su casa, comienza a castigarle. Anadan le pide clemencia. Es entonces, y en ese marco, que Arkirie pronuncia el proverbio

Y comenzó a pegarle. Y Anadan dijo: apiádate de mí y seré un pastor. Y Arkirie dijo: has actuado conmigo como aquel lobo que seguía a las ovejas. Se encontró con el pastor, quien le dijo “feliz viaje, oh lobo.” El lobo le respondió: “gracias.” [El pastor le preguntó] “adonde vas tan de prisa.” El lobo le respondió: “sigo el camino de las ovejas pues una anciana me dijo que el polvo de la oveja es saludable para los ojos.” Así te has comportado tú conmigo.

El texto rumano no es independiente, como no lo son tampoco los ejemplos de análogos peninsulares a *La Celestina* o a los refranes del Marqués. Aunque Gaster no parece sospechar la existencia del proverbio en español ni estar al tanto de la rica tradición peninsular reconstruida aquí, la lectura de sus estudios es aleccionadora para el interesado en precedentes del refrán y en los problemas concretos que suscita la reconstrucción de tradiciones y transmisiones. El precedente –aunque al parecer insospechado en estudios de paremiología medieval peninsular– entonces, está en un texto mucho más antiguo. El marco en este texto es el de un comportamiento criminal o reprehensible; el del sobrino que quiere causar la muerte de su tío.

V.

La costumbre de tratar sólo el refrán, aislado del marco u anécdota, no parece satisfactoria. El refrán no aparece fuera de un marco. La relación de unidad entre el refrán y la anécdota, que encontramos en las ya mencionadas anécdotas acerca del descendiente de Rabbi Shelomoh Ha-Levi, es conocida. Baste recordar la *Disciplina clericalis* del antiguo Moshe de Huesca o *El Conde Lucanor*. En el caso de don Íñigo, el refrán cierra la anécdota en contraste con obras en las que los refranes / proverbios aparecen antes del cuento. El cuento aquí –p.ej. en el caso de Fr. Íñigo– depende del refrán y cobra valor por la aptitud y lo oportuno del refrán. A veces cabe pensar que el cuento se ha compuesto para enmarcar el refrán y así renovarlo o glosarlo. En casos

posteriores, como los del *Teatro universal de proverbios* de Sebastián de Horozco, la actividad de construir marcos para proverbios está clara y sobran comentarios. El reto o la labor del escritor consiste, entonces, no sólo en conocer y recordar el refrán (como en el área de las compilaciones,) sino en ponerlo en uso, es decir crear un marco narrativo que actualice sus posibilidades literarias. Entramos entonces en unos procedimientos análogos a los de la etiología, que es siempre posterior.

En Heródoto aparecen varias etiologías de tipo popular. Hay quien (Van Seters) ve en la etiología el origen de la narrativa histórica. La narrativa etiológica se ha estudiado frecuentemente en el caso de la Biblia (Childs 1963 and 1974). La creación de marcos [en el caso p.ej. de la narrativa etiológica,] entonces, existe ya en los antecedentes antiguos de varias culturas (inclusive la romana; v. Weiden Boyd) y, por supuesto, no es privativa de la Edad Media, ni exclusiva de ninguna cultura en particular, a pesar de las creencias acerca del carácter oriental de las unidades refrán-cuento.

El refrán, entonces, es el punto álgido de la anécdota acerca de Fr. Íñigo. Si la creatividad se localiza en la narrativa o marco, la crítica se puede enfocar en él, es decir al marco, y no sólo en el refrán, o, verbigracia, no sólo con el énfasis sobre el refrán “el polvo de la oveja”.

Lo que quisiera proponer aquí es que el resto de la anécdota –mucho menos estudiado que el refrán– que constituye el marco del refrán, también puede que cobre más peso si se entiende dentro de cierta tradición. Y para reconstruir esta tradición, la investigación debe centrarse no sólo en el refrán, sino en otro componente, a saber, cuentos o escritos o prosas breves que amplifican y dilatan situaciones en las cuales hombres están (como Fr. Íñigo) “passando por una calle yvan delante unas mujeres.”

VI.

Estas cuestiones de quién tiene precedencia cuando se va de camino eran de interés en textos generalmente fechados a antes del siglo VI. El Talmud generalmente discute cuestiones de precedencia. Así, por ejemplo, en caminos peligrosos los de menor rango pasan antes, como en el caso de Jacob en Gen. 33:1-3. En un caso, el Talmud ordena que el hombre no debe caminar detrás de una mujer sino apresurarse a caminar delante de ella para salvarse de caer en el infierno (Gehinom; Bavli Kiddushin 81a). El Tratado *Derekh Eretz-Zuta*, en su capítulo VII, discurre acerca de las calidades del ignorante y las del estudioso. Este último debe cuidarse en un número de aspectos - comida, bebida, etc. También debe perseguir la verdad, la honestidad, modestia, paz, etc. El texto prosigue: “Es preferible correr tras un león que no caminar detrás de una mujer.”

En Bavli Berakoth 61a encontramos el interrogante:

Según el que dice que la historia del Génesis se refiere a una cara, ¿cuál de las dos caras (masculina o femenina) iba delante? –R. Nahman b. Isaac

respondió: “Se puede suponer que la del hombre iba delante, puesto que se ha enseñado que un hombre no debe caminar detrás de una mujer en el camino y aun si su mujer está delante suyo en un puente él debe dejarla pasar a su lado y quienquiera que cruza un río detrás de una mujer no tendrá porción en el mundo venidero.

Otro texto de este tipo es el siguiente [Bavli Berakoth 61]. Se refiere a R. Nahman, quien dijo:

Manoah era un ignorante, puesto que dice la Escritura: “Y Manoah fue detrás de su mujer” (Ju 13). Nahman b. Isaac dijo, según esto, cuando dice de Elkana “y Elkana fue tras su mujer,” y en el caso de Elisha cuando dice que “se levanto y fue tras ella,” ¿es que debemos suponer que realmente “caminaba detrás”? ¡No! ¡Debe ser que *iba tras* sus palabras y consejos! Asimismo en el caso de Manoah debe ser tras sus palabras y sus consejos. Rab Ashi dijo, -acerca de la opinión de R. Nahman que Manoah era un ignorante-, ‘era ignorante como un niño de escuela,’ puesto que está escrito: “Y Rebeka se levantó con sus damas y montaron los camellos siguiendo al hombre.”

Otro pasaje relevante puede ser Bavli Avoda Zara 17b-18a:

Rabi Yokhanan dijo: “La hija (de R. Hanina b. Teradion) estaba caminando por la calle y oyó algunos romanos decir por detrás suyo ‘Mira qué llenos de gracia están los pasos de esta joven.’ Inmediatamente se cuidó en el caminar...”

Ya J. Gibson –entre numerosos otros– presta atención a la anécdota y la trata de ver dentro del contexto de la historia de la ocupación romana.⁸

VII.

Estos casos recuerdan a otros, también relacionados con el “mirar detrás.” En Bavli Nedarim 20a se trata del que mira el talón de la mujer. Jastrow (s.v. `qb) explica que se trata del que mira las regiones posteriores que corresponden en forma y posición al talón. En Bavli Nazir 51 se habla, según Jastrow, de “decayed matter,” que parece excrementos de las partes posteriores, y el exegeta de Troyes del siglo XI-XII –Rashi– explica: “el talón” (1104). En 1990, S.H. Smith tocaba el tema y prestaba

⁸ Se puede recordar también que según *Avot de Rabbi Natan* 9 y 42 y *Génesis Rabba* 17:8 las mujeres caminan delante del fétetro porque trajeron la muerte al mundo. No hace falta discutir largamente si esta tradición de caminar delante se conocía en las comunidades hispano-judías bajomedievales y aún más tardías: basta confrontar el texto del Shulchan Aruch, Even Ha-Ezer 21:1.

atención al talón (-`qb-) y lo confrontaba con Gen. 32:25; Según el cantabrigense hay relación entre el talón (`qb) y el “nervum femoris eius.” Esta relación se puede discernir posteriormente, sólo después de un examen de varios otros pasajes. En breve, y para no duplicar todo el estudio, según el biblista se trata de un “euphemism for genitals” (465). Posteriormente, después de seis años, le sigue, con el mismo tema, M. Malul (1996) Aunque hay un desacuerdo con S. H. Smith, Malul acepta que el problema del talón es significativo y merece estudios. En Jer. 13, Malul acepta la connotación sexual de `qb, aunque se trata de una mujer. En cierto modo, y valga la diferencia, estamos ante una renovación, o un renacimiento posterior, de antiguas curiosidades, enfoques, miradas o inquietudes que ya daban fruto en 1682 en el *De Calceis Hebræorum* de Antonius Bynæus. Recuérdese que en 1848, en *L’avenir de la science*, Renan se escandalizaba (244) por el hecho de que existiese tal “gros volume” mientras que las escrituras hindúes (D. Smith 2004) no le eran cómodamente accesibles a él en París.

La cuestión de las raíces en este tipo de lenguas es fundamental: una vez aceptada la creencia e interpretación de Jastrow acerca de la relación entre las raíces `qv (talón) y `gv (deseo sexual), el camino que lleva a la erotización del pie esta marcado y ya es inevitable.

El significado del corpus (que puede ser aún mayor de los ejemplos que he reconstruido *supra* y en notas) y, por extensión, el significado de los marcos narrativos de los siglos XV-XVI no se pueden determinar fácil y unívocamente. Por lo tanto, puede que valga la pena ir un poco más allá. Este corpus acerca del talón y equivalentes no está lejos de las preocupaciones de la crítica. El modernismo de estas cuestiones puede clarificarse, por ejemplo, si recordamos la posición de Jastrow acerca del tema del talón en el caso específico de *Génesis rabbah*, sección 22: es explicado por el estudioso de Baltimore y Filadelfia como “swinging his foot *dandy like*” (énfasis mío) (o sea su interpretación de *matle be `aqevo*). Es decir que Jastrow observa con atención el pie o talón del ‘dandy,’ su contemporáneo [en Baltimore?], a fines del s. XIX y posteriormente lo pone en relación con textos de la antigüedad, como un fenómeno multinacional y atemporal, mientras que, hoy en día, el ‘dandy’ ya ha sido objeto de estudios históricos que revelan su carácter más preciso, temporal y cultural. El palimpsesto –personal, histórico, cultural– de las interpretaciones de Jastrow se hace, así, visible. ¿Hasta qué punto se puede hablar de una tradición moderna/ista, contemporánea de Jastrow, que explica la fascinación por el caminar detrás, la mirada dirigida a los pasos, talones, pies, calzado? En el caso del refrán acerca del lobo que *corre tras* las ovejas o del fraile que *camina tras* unas damas por el camino, las cuestiones son ineludibles.

Es en este período que la erotización del pie, las piernas, el andar, eran el centro de los análisis de Sigmund Freud en su *Der Wahn und die Träume in Jensens ‘Gradiva’* De hecho, cuatro años después de Jastrow, en 1907, sale a luz este estudio sobre Gradiva, heroína del cuento de William Jensen. El cuento de Jensen fue publicado en el mismo año en que Jastrow daba el toque final a la edición definitiva en dos tomos

(en contraste con otra/s ediciones parciales) de su monumental trabajo de lexicografía aramea.

El cuento de 1903, se recordará, se centraba en la obsesión del arqueólogo Dr. Norbert Hanold por una estatua de mármol que representaba una mujer con una manera de andar especial. Hanold la denomina ‘Gradiva,’ “la niña que pisa” o “la de los pasos.” Un escrutinio de los pies o de los pasos de las mujeres de la ciudad al caminar, le demuestra que Gradiva es diferente. Se convence de que es una *revenante* de Pompeya. Poco a poco, se revela que el fantasma es en realidad la olvidada amiga de su infancia, Zoe “Bertgang”, (‘la del caminar luminoso’); Zoe Bertgang se hace pasar por Gradiva para curarlo de su olvido y de la represión de sus sentimientos eróticos.

Freud asocia esta posterior investigación “peatonal” del andar/caminar del Dr. Hanold con sus propias investigaciones y asocia el método de Bertgang con el método terapéutico introducido a la práctica de la medicina por el Dr. Josef Breuer y Freud mismo en 1895. Como afirma Connor: “Psychoanalysis is condemned to the melancholy pursuit of traces, like the Hanold who comes to Pompeii to look for the distinctive imprint of Gradiva’s passing in footprints left in the ash” (Connor). La cuestión del andar y caminar no para ahí, puesto que es uno de los nudos de la polémica entre Jung y Freud. Según Jung, el análisis de Freud era judío en los “pasos” y en la relación al “terreno” (*Grund*) (Connor). De esto se siguen varias teorizaciones posteriores acerca del caminar. No podemos dedicar espacio aquí a esto, ni a los posteriores y notables intentos de Derrida de filosofar la cuestión del cojear y su “ritmo” (Connor).

Más estrecha y evidentemente relevantes son las cuestiones de la historiografía de tema hispano-judío producida antes de Jastrow y cuya influencia sobre Jastrow es bastante segura. Trabajos recientes acerca de la cuestión han revelado las peculiaridades del discurso historiográfico de Graetz (Gutwirth 1994) acerca de este tema, especialmente su uso de las metáforas corporales. En éstas se ha prestado atención especial a la cuestión del caminar [*gait, gang*] sefardí en distinción con la “postura” ashkenazi. Se argumentaba (Gutwirth 1994) que Graetz trabaja dentro de una tradición de representaciones escritas en alemán y, hasta cierto punto, en inglés (caso de Disraeli) (Gutwirth 1994). En éstas, la mirada que se enfoca hacia el ‘gang’ –de caminantes, viajeros– estaba presente ya en sus precedentes y sus lecturas; en Heine y su círculo. En este último, el más significativo sería el caso de Zunz, quien veía al medievalista / historiador / estudioso como un caminante o viajero y la España medieval como un “oasis” (Gutwirth 1994).

No mucho tiempo después de Jastrow, Jensen y Freud –en 1915 y en 1923– comenzaban a publicarse los estudios de Nacht. El primero, de 1915, versa acerca del zapato. Se puede entender dentro del marco del auge de estudios de folklore judío, sin duda impulsados por M. Grunbaum. Se trata de una larga aportación de materiales del folklore, la filología y lecturas varias que, dada la naturaleza del tema, no pueden limitarse a un solo método o sistema. Pocos años después, en 1923, sale a luz su

extensa contribución –“Der Fuss”– en la revista de Grunbaum. Las equivalencias eróticas constituyen uno de los pocos hilos conductores o intereses consistentes en interpretaciones de tan variada erudición, basadas en el acceso a tan diferentes y misceláneos materiales. Las resonancias sexuales se incorporan de manera totalmente natural al estudio –que comienza por la Biblia y el Talmud y sigue hasta costumbres hasídicas de la época contemporánea. Es curioso, sin embargo, notar la ausencia del zapato de un miembro de la dinastía Trastámara, la Reina Católica; zapato que aparece como protagonista en la crónica en hebreo de Capsali (Gutwirth 2003) y la ausencia de las referencias al corpus sobre el “caminar detrás” que se han reconstruido aquí (*supra*).

Es evidente que las ya citadas referencias sardónicas de Renan al *De calceis hebraeorum* no tuvieron el más mínimo efecto sobre la investigación posterior. No inhibieron la creación, el pensamiento y la investigación de los siglos XIX, XX y XXI. Al contrario, todos los escritores mencionados –amén de varios otros (como reciente botón de muestra se puede mencionar a Menken, S. Baker, Suzuki)– aportaban una cierta intensidad a sus miradas, perspectivas y enfoques hacia el talón, el pie, la pierna, el calzado, los pasos, el caminar. Nos hacen pensar que las anécdotas acerca de Fr. Íñigo y sus posibles precedentes talmúdicos son menos triviales de lo que aparecen.

VIII.

Como las preocupaciones modernistas, estas anécdotas acerca de los ojos, del mirar o mirar detrás, también son incomprensibles si no se toma en cuenta que están claramente inspiradas por presuposiciones acerca del voyerismo, la scopofilia y el control de la mirada. Es inevitable, pues, la referencia si no a Zizek, por lo menos a la interpretación en el ya clásico estudio de Laura Mulvey acerca de las narrativas visuales. En Mulvey 1975 y en otros escritos analiza el modo en que las películas revelan y juegan con la interpretación social establecida de la diferencia sexual que controla imágenes, erotismo y espectáculo (ver Mulvey 1989, 14). Las narrativas visuales, según Mulvey, establecen la posición inferior de la mujer que es el sujeto de la mirada masculina. El caso de *Rear Window*, el “voyeur’s film” por antonomasia, se analizaba por Mulvey como una estructura narrativa de investigación, lo cual hace las relaciones entre investigación y narrativa aun mucho más cercanas de lo que se ha argumentado aquí. Se sigue que “within this framework, the voyeur’s film [...] probes the secrets of female sexuality and male desire within patterns of submission and dominance” (Denzin 8).

El concepto central es la scopofilia, el placer de la mirada que, ya en Freud, era relacionado con la reificación y el control por medio del enfoque / mirada. Si en Lacán el placer de mirar o la mirada se relaciona con el momento constitutivo del “mirror stage” en que el niño se reconoce en su representación visual en el espejo (Connor), entonces el mirar, la scopofilia del lobo o de don Íñigo serían aspectos del narcisismo. Estos énfasis sobre el elemento de la scopofilia, implícito en el corpus reconstruido

aquí, sirven para revelar algo de las posibles ramificaciones y resonancias precisas de la tradición. Hay otras también. En el Talmud, aunque se reconoce la scopofilia, no se la acepta pasivamente. Lo que rechaza el Talmud es precisamente esa reificación, identificada por Freud, Mulvey y muchos después como control y sujeción por la mirada.

Detrás de las discusiones sobre Manoah, Elqana y Elisha hay una clara tendencia a trascender y disolver el proceso de metonimia o de sinécdoque al desplazar y remplazar la discusión sobre el talón y las partes posteriores o posterioridad por una discusión sobre el consejo femenino o la mujer como consejera. Esto conviene ser recordado, especialmente si tomamos en cuenta el papel del “consejo” y el “consejero” en la literatura de tipo sapiencial que tantas huellas (*Zifar*, *Castigos* y un largo etc.) ha dejado en la literatura medieval de la Península.

IX.

A manera de conclusión puede recordarse que el marco cronológico de la renovada atención creativa al refrán “el polvo...” en el romance de Castilla pertenece a un período bastante específico; se trata de la Baja Edad Media y particularmente de la época de Juan II, Enrique IV e Isabel la Católica y unas pocas décadas posteriores, es decir la época de una misma familia, la dinastía de los Trastámara. Es en esta época que parece aflorar la memoria y el juego con este refrán de los ojos, el pie y la mirada. De Freud, Jastrow y Jensen a Lacán, Derrida, Mulvey e Žižek la atención hacia el pensamiento de las interpretaciones del siglo XX se centra en culturas interpretativas extra-hispánicas. Es precisamente por eso que vale la pena, (especialmente en cuestiones relativas a los Trastámaras, a la mirada y al pie) recordar el fenómeno Marañón. Tomando como punto de partida los lúcidos razonamientos de Eisenberg, los posteriores de McKay, Irvine and Fernández y otros aun posteriores (Maganto Pavón entre varios otros) podremos ver en Marañón un caso hispánico de la primera mitad del s. XX (en contacto con enfoques germánicos) de la construcción de marcos o teorías acerca de estos temas. En efecto, el escritor modernista de los años 20 y 30 no construía una diagnosis de demencia para los Trastámara, pero sí postulaba una melancolía. En el *Ensayo biológico de Enrique IV y su época* (Madrid 1930)⁹ la Melancolía era claramente una preocupación del académico: Doña Maria (42), madre de Enrique IV, “debió ser una mujer [...] melancólica.” Cita a Sanchis Banus y lo sigue en el diagnóstico de la familia de los Trastámara como esquizoides (43). Doña Juana la Loca, hija de Isabel, era, por lo tanto, sólo un ejemplo posterior, aunque el más conocido, de una familia degenerativa. En el *Ensayo biológico* la atención se centra en particular sobre cuestiones morfológicas y, especialmente, en el caso de Enrique IV, en la morfología genital (85). Es el enfoque de la mirada del madrileño

⁹ El autor cambia su texto de edición a edición. Sería interesante analizar las adiciones y otros tipos de cambios que reflejan posiblemente los cambios en el ambiente, pero también en el desarrollo intelectual de Marañón. Por su mayor accesibilidad me refiero a la edición de 1950.

hacia los *genitalia* de la realeza el que lleva a su diagnóstico de “eunocoidismo acromegálico” (80). Diferente es el caso de su hermana menor, Isabel la Católica. Aquí la diagnosis es de “intersexualidad.” Esta intersexualidad es de un tipo específico: “viriloide,” aunque su “morfología” siempre fue “pura.” Pero la atención del madrileño no se limita a los organos sexuales sino que se extiende a los pies. Es una atención que ha sido menos repetidamente estudiada. En este punto conviene recordar que Marañón conocía no sólo las *Décadas* de Fernández de Palencia, sino también el retrato dibujado de cuerpo entero de Enrique IV basado en el MS de Stuttgart de la crónica/diario de viaje de Jörg von Ehingen. En esto Marañón no difería de los enfoques de los historiadores del arte, quienes, por tradición, se interesaban tan especialmente por la iconografía de los monarcas. La atención de Marañón al MS de Stuttgart y la aceptación, por parte del médico, de su fidelidad al natural, no es tan excéntrica o excepcional, sino que, al contrario, es casi logica dentro de su tradicion. Los largos y estrechos zapatos de Enrique IV no dejan de llamar la atención. Marañón busca pasos, pies y zapatos en Palencia. Y en sus *Décadas* encuentra referencias a borceguíes moriscos y túnica miserable. Como la mencion del real calzado –oscuro y destrozado– (Fernández de Palencia 120) las referencias de Palencia justifican la atención al pie tambien cuando describe la huida de don Enrique con los pies y las piernas desnudos (103). En una versión de otra crónica encuentra aun más datos acerca de los pies de don Enrique “a las plantas muy corves y los calcaños volteados afuera” (82). En Palencia encuentra también referencias a un zapato de Don Beltrán, recamado de preciosísimas piedras y a las cortesanas portuguesas cuyos afeites comenzaban por los dedos de los pies y seguían por los talones y etc. Pero Marañón prosigue y lleva aun más adelante estas miradas. Postula e introduce en la historiografía hispano-medieval una “relación del amor con el calzado.”

En efecto, a pesar de su fascinación, las morfologías se dejan atrás al hablar de las características regionales. Según Marañón –quien se presentaba a sí mismo como parcialmente andaluz– Andalucía era la tierra de Don Juan. Una vez establecido así el carácter regional, el argumento prosigue, puesto que Andalucía es “no en vano, la tierra de los limpiabotas” (120). El contraste con el carácter de otras regiones y tierras no puede ser mayor; allí está el caso de Castilla y “el espíritu castellano naturalmente severo” (118) o el de las tierras del norte: “la ingenua afectuosidad de los hombres del Norte en el trance erótico y por de contado de manos excesivamente vivas” (119).

En un caso clásico de metonimia, el madrileño postula una atención oriental al calzado / pie a base de un ejemplo: el de los limpiabotas de Estambul y la decoración de sus carros. En cierto modo, hemos cerrado un círculo: hay ecos de Luitholf quien veía en la paráfrasis caldaica y su kohl las costumbres de todo el Oriente.

Obras citadas

- Baer, Yitzhak. Trad. J. L. Lacave. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981 [1945].
- Baker, Edward. "Breaking the Frame: Don Quixote's Entertaining Books." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 16.1 (1996): 12-31.
- Baker, Shane. "Loosing a Shoe Latchet: Sandals and Footwear in the First Century." *Brigham Young University Studies* 36.3 (1996-97): 196-206.
- Ben Yehuda, E. *Thesaurus totius hebraicitatis et veteris et recentioris*. New York: Yoseloff, 1960.
- Berkowitz C. "The *quaderno de refranes castellanos* of Juan de Valdés." *The Romanic Review* 16 (1925): 71-86.
- Bourdeille Brantôme, Pierre de. *Œuvres du Seigneur de Brantôme*. Paris: Foucault, 1823.
- Bynæus, Antonius. *De Calceis Hebræorum*. Dordraci: Caspari & Goris, 1682.
- Castillejo, Cristóbal de. Ed. J. Dominguez Bordona. *Obras*. Madrid: Espasa-Calpe, 1960.
- Connor, Steven. *Scribbledehobbles: Writing Jewish-Irish Feet*. 1998. <<http://www.stevenconnor.com/scribble>>. Accessed 1 January 2008.
- Cuartero Sancho, María Pilar. "Fuentes latinas del Renacimiento en la Floresta española de Melchor de Santa Cruz. La edición de textos." Eds. Dolores Noguera Guirao, Pablo Jaural de Pou, and Alfonso Reyes. *Actas del I Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. 1990. 161-67.
- Childs, Brevard S. "The Etiological Tale Re-examined." *VT* 24 (1974): 387-97.
- . "A Study of the Formula 'Until This Day'." *Journal of Biblical Literature* 82.3 (1963): 279-92.
- Chinitz, Jacob. "The Role of the Shoe in the Bible" *JBQ* 35/1 (2007): 41-48.
- Daly, L. W. *Contributions to a History of Alphabetization in Antiquity and the Middle Ages*. Bruselas: Latomus, 1967.
- Denzin, Norman K. *The Cinematic Society: The Voyeur's Gaze*. London: Sage, 1995.
- Deyermond, Alan. "Pero Meogo's Stags and Fountains: Symbol and Anecdote in the Traditional Lyric." *Romance Philology* 33 (1979): 265-83.
- Diringer, David. "Review: Contributions to a History of Alphabetization in Antiquity and the Middle Ages by L. W. Daly." *The Journal of Hellenic Studies* 89 (1969): 162.
- Eisenberg, Daniel. "Enrique IV y Gregorio Marañón." *Renaissance Quarterly* 29 (1976): 21-29.
- Fernández de Palencia, Alfonso. Ed. A. Paz y Melià. *Crónica de Enrique IV*. Madrid: Atlas. 1975.
- Freud, S. *Gesammelte Schriften*. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-34.
- Fuller, Thomas. *Gnomologia*. London: Barker, 1732.

- Galland, Antoine, and Louis Édouard Gauttier du Lys d'Arc. *Les mille et une nuits, contes arabes*. Paris: J. A. S. Collin de Planey, 1823.
- García Gómez, E. "Sobre un verso de Mutanabbi con dos refranes, uno de ellos pasado al español." *Al-Andalus* 38 (1973): 187-94.
- . "Hacia un refranero arábigo andaluz III: Los refranes poéticos de Benaraf (texto inédito)." *Al-Andalus* XXXVI (1971): 255-328.
- . "Hacia un refranero arábigoandaluz IV: Los proverbios rimados de Ben Luyun de Almería (1282-1349)." *Al-Andalus* XXXVII (1972a): 1-75.
- . *Todo Ben Quzmán*. Madrid: Gredos, 1972b.
- . "Tres notas sobre el refranero español." *Homenaje a la memoria de don Antonio Rodríguez Moñino*. Madrid: Castalia, 1975.
- Gaster, Moses. *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha, and Samaritan Archaeology*. New York: Ktav, 1971.
- Gibson, J. "Hoi telonai kai hai pornai." *Journal of Theological Studies* 32.1 (1981): 429-33.
- Granja, Fernando de la. "Cuentos árabes en la *Floresta Española* de Melchor de Santa Cruz." *Al-Andalus* 35.2 (1970): 381-400.
- Gutwirth, Eleazar. "The Solitudes of the Hapax-Legomenon: On Shem Tov de Carrion." *M.E.A.H.* 55 (2006): 157-69.
- . "The Expulsion of the Jews from Spain and Jewish Historiography." Ed. A. Rapoport-Albert. *Jewish History: Festschrift C. Abramsky*. London: Peter Halban, 1988a. 141-61.
- . "From Jewish to *Converso* Humour in Fifteenth-Century Spain." *Bulletin of Hispanic Studies* LXVII (1990): 223-33.
- . "Historians in Context-Jewish Historiography in the Fifteenth and Sixteenth Centuries." *Frankfurter Judaistische Beitráege* 30 (2003): 147-68.
- . "Late Medieval Fortuna of Maimonidean Ideas on Wealth." Ed. Jesús Peláez del Rosal. *Sobre la vida y obra de Maimónides*. Córdoba: Ediciones Almadro, 1991. 295-304.
- . "The Politics of the Hyphen: Mediating Hispano-Jewish Culture." *Jewish Quarterly Review*, New Series 91.3/4 (Jan.-Apr. 2001): 395-409.
- . "Religion, Historia y las Biblias Romanceadas." *Revista Catalana de Teología* 13.1 (1988b): 115-34.
- . "Sephardi Aristocrats or Rococo Hebraists: On the Social Historiography of Hispanic Jewry." Ed. Aviva Doron. *The Heritage of the Jews of Spain*. Tel-Aviv: Lewinsky, 1994. 103-22.
- . "Widows, Artisans and the Issues of Life: Jewish Burghers' Ideology in Late Mediaeval Spain." Ed. Bernard D. Cooperman. *Iberia and Beyond*. Newark, DE: University of Delaware Press, 1998. 143-75.
- Jastrow, Marcus. *A Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*. New York, Londres: Luzac, 1903.
- León, Luis de. Ed. José Manuel Blecua. *Traducciones sacras*. Madrid: Gredos, 1990.

- Levi, Trude M. *The Gaster Papers*. London: The Library, University College London, 1976.
- Lope de Vega. Ed. Edwin Morby. *La Dorotea*. Madrid: Castalia, 1968.
- Ludovicus Hiob. *Historia Aethiopica*. Frankfurt: J. D. Zvnneri, 1691.
- Mackay, Angus, W. J. Irvine, & María del Carmen Jiménez Ferrera. "Medical diagnosis and Henry IV of Castile." *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval* 3 (1984): 183-90.
- Maganto Pavón, Emilio. "Enrique IV de Castilla (1454-1474). Un singular enfermo urológico. Una endocrinopatía causa de los problemas uro-andrológicos del monarca. Impotencia y malformacion de pene (III)." *Archivos Españoles de Urología* 56 (2003): 233-41.
- Malul. M. "'Āqēb "Heel" and 'Āqab "to Supplant" and the Concept of Succession in the Jacob-Esau Narratives." *Vetus Testamentum* 46 (1996): 190-212.
- Marañón, Gregorio. *Ensayo biológico de Enrique IV y su época*. Madrid: Austral, 1950.
- Mosheh ben Maimon (Maimonides). Ed. Moshe Lazar. Technical ed. Robert J. Dilligan. *Guide for the Perplexed: a 15th century Spanish Translation by Pedro De Toledo (Ms. 10289, B.N. Madrid)*. Culver City: Labyrinthos, 1989.
- Marcus, Ralph. "Alphabetic Acrostics in the Hellenistic and Roman Periods." *Journal of Near Eastern Studies* 6.2 (1947): 109-15.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato*. Madrid: R.A.E., 1960.
- Mendoza, Iñigo López de. Ed. Hugo Oscar Bizzarri. *Refranes que dicen las viejas tras el fuego*. Kassel: Reichenberger, 1995.
- . Ed. José Rodríguez Puértolas. *Cancionero*. Madrid: Espasa Calpe, 1968.
- Menken, Maarten J. J. "'He who eats my bread has raised his heel against me' (John 13:18)." *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*. Kampen: Kok, 1996. 123-38.
- Mulvey, Laura. "Visual Pleasure and Narrative." *Cinema Screen* 16.3 (1975): 6-18.
- . *Visual and Other Pleasures*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Nacht, Jacob. "The Symbolism of the Shoe with Special Reference to Jewish Sources." *The Jewish Quarterly Review*, New Series 6.1 (Jul. 1915): 1-22.
- . "Der Fuss. Eine folkloristische Studie." *Jahrbuch fur judische Volkskunde* 1 (1923): 123-77.
- Noy, Dov. "Motif-index of Talmudic-Midrashic Literature." Doctoral Diss. Indiana University, 1954.
- Orringer, N. R. "Poet at the Edge of the Abyss." *University of Dayton Review* 3 (1979): 17-25.
- Ould Mohamed Baba, Ahmed. *Estudio dialectológico y lexicológico del refranero andalusí de Abu Yahyà Azzajjali*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1999.
- Renan, Ernest. *L'avenir de la science: pensées de 1848*. París: Calmann Lévy, 1890.
- Rojas Fernando de. *La Celestina*. Barcelona: Crítica, 2000.

- . *La Celestina*. Ed. Patrizia Botta. 1994. <<http://rmcisadu.let.uniroma1.it/celestina/web.PDF>>. Accessed 1 January 2008.
- Ruiz Moreno, Rosa María. "Reflexiones sobre el origen de los refranes." *Anaquel* 9 (1998): 169-78.
- Sánchez de Vercial, Clemente. Dir. John Esten Keller. *Libro de los exemplos por a.b.c.* Ser. 2, 5. Madrid: Clásicos hispánicos, 1961.
- Santa Cruz, Melchor de. Eds. María Pilar Cuartero and Maxime Chevalier. *Floresta española*. Barcelona: Critica, 1997.
- . Ed. Maximiliano Cabañas. *Floresta española*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Schiff, M. *La bibliothèque du marquis de Santillane. Étude de la collection de manuscrits de don Iñigo de Mendoza (1398-1458), humaniste et auteur espagnol*. Paris: E. Bouillon, 1905.
- Shem Tov de Carrión. Ed. Ignacio González Llubera. *Proverbios morales*. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.
- . Ed. García Calvo. *Proverbios morales*. Madrid: Alianza, 1974.
- . Ed. Sanford Shepard. *Proverbios morales*. Madrid: Castalia, 1985.
- . Ed. Paloma Díaz Mas & Carlos Mota. *Proverbios morales*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Singer, Samuel. *Thesaurus proverbiorum medii aevi*. Berlín: Walter de Gruyter, 2002.
- Solalinde, Antonio G. *Antología de Alfonso X* Madrid, 1922.
- Smith, David. "Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India: Another Look." *The Journal of Nietzsche Studies* 28 (2004): 37-56.
- Smith, S. H. "'qb 'Heel' and 'qab 'to Supplant' and the Concept of Succession in the Jacob-Esau Narratives." *Vetus Testamentum* xl (1990): 464-73.
- Stein, Leopold. *Untersuchungen über die 'Proverbios morales' von Santob de Carrión mit besonderem Hinweis auf die Quellen und Parallelen*. Berlín: Mayer & Muller, 1900.
- Street, Florence. Some Reflexions on Santillana's 'Prohemio e Carta'." *The Modern Language Review* 52.2 (Apr. 1957): 230-33.
- Suzuki, Masashi. "Signal of Solemn Mourning" Los/Blake's Sandals and Ancient Israelite Custom." *Journal of English and Germanic Philology* 100.1 (2001): 40-58.
- Valdés, Juan de. Ed. J. Montesinos. *Diálogo de la lengua*. Madrid: Espasa Calpe, 1928.
- Valdés, Juan de. Ed. Anne-Marie Chabrolle-Cerrentini. *Diálogo de la lengua*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- Van Seters, John. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Weiden Boyd, Barbara "Tarpeia's Tomb: A Note on Propertius 4.4." *The American Journal of Philology* 105.1 (1984): 85-86.
- Zizek, Slavoj. *Looking Awry*. Cambridge: MIT Pres, 1991.