

Representación ausente y presente del judío en *El Conde Lucanor*: técnicas narrativas y modelo de interacción grupal

David Navarro
University of Dayton, Ohio

Garriga-Nogués en su estudio *Sobre los orígenes de “El Conde Lucanor” de Juan Manuel*, describe al escritor como,

[el hombre] ideal del Renacimiento, en plena Edad Media, pues a su condición de noble y guerrero une la de ser un hombre cultivado, un auténtico intelectual. En realidad es un hombre de mundo que milita, intriga, escribe y vive como un señor. (23)

El discurso literario de Juan Manuel permite enfocarlo desde este punto de vista y orientarlo en dos aspectos principales: funcional e identitario;¹ el primero, describe su posición en la sociedad estamental del Medievo peninsular, un noble dedicado al servicio del estado por medio del cultivo del saber y las hazañas bélicas. El autor conocía en detalle los ideales del individuo cristiano, enfatizando a través de su producción literaria el actuar correcto del hombre y las faltas ocasionadas por el vicio en la conducta de la persona; el segundo, resalta su puesto como ser humano en cuanto a acción y pensamiento, su *vividura*, como acuñó Américo Castro, esto es, la identidad individual o nivel de percepción que contribuye a la formación de nuestra cultura, y que, en el caso de Juan Manuel residía en su conciencia de linaje cristiano.² La posición social y religiosa del escritor le otorgaba un papel hegemónico frente a judíos y musulmanes. Sin embargo, su estrecho vínculo con ambos grupos tanto en el plano personal como político sirvió de base para proyectarlos en el tejido argumental y personajístico de esta obra.³ En el caso del judío, su presencia se plasma de modo subliminal en el prólogo y los *exempla* - 11, 20 y 45 - en los que se mencionan varios oficios que el folklore atribuyó a esta comunidad: físicos, nigromantes, alquimistas y hechiceros. Sin embargo, destaca la falta de información que se proporciona al lector en cuanto a la identidad religiosa de los protagonistas que desempeñan estas profesiones. El personaje judío *per se* aparece omitido o diluido en estos relatos, lo que me conllevó a una interpretación de dicha ausencia. Tomando como marco teórico las relaciones sociales intergrupales, el siguiente artículo persigue analizar las técnicas narrativas empleadas por Juan Manuel a la hora de ocultar y minimizar la imagen del judío en estos *exempla*, como un posible recurso literario y social frente al creciente rechazo que sufría esta comunidad por parte del vulgo cristiano.

La categorización de un individuo o de un grupo externo se define como un proceso basado en rasgos, cualidades y atributos que configuran a un individuo o grupo determinado;

¹ Quiero agradecer la gran ayuda y consejos recibidos de mi compañera Marjorie Ratcliffe en la elaboración y organización de este artículo.

² En *La realidad histórica de España* Américo Castro desarrolla dos conceptos particulares en su afán de reexaminar el origen de la cultura española: *morada vital* y *vividura*. El primero, reúne todos los elementos que constituyen el sentimiento de identificación del individuo con su entorno: costumbres, lengua y factores culturales; por su parte, la *vividura* representa el nivel de conciencia que contribuye a la formación de cultura: “La vida historiable consiste en un curso o proceso interior, dentro del cual las motivaciones exteriores adquieren forma y realidad; es decir, se convierten en hechos y acontecimientos dotados de sentido. Éstos últimos dibujan la peculiar fisionomía de un pueblo, y hacen patente el “dentro” de su vida [...]. Mas este “dentro” no es una realidad estática y acabada, es una realidad dinámica [...] Puede designar “el hecho de vivir” ante un cierto horizonte de posibilidades y de obstáculos, y entonces lo llamaré “morada de la vida”; o puede referirse “al modo como” los hombres manejan su vida dentro de esta morada, toman conciencia de existir en ella, y entonces lo llamo “vividura” (109-10).

³ Las citas y grafía empleadas en este artículo referentes a las obras de Juan Manuel provienen de la edición de 1981 en dos volúmenes *Don Juan Manuel: Obras completas* de José Manuel Blecha.

por medio de ésta, se genera la identidad social del grupo derivando en comparaciones sociales de diversos tipos - económico, profesional, religioso, o racial - que conllevan a una evaluación positiva o negativa del grupo desde el exterior (Jenkins 89). Para que un individuo y su comunidad sean categorizados con unas cualidades determinadas deben ser primero reconocidos por el resto de grupos con los que interactúa. Para ello, es necesario un interés, motivo o contacto que conlleve a la categorización del grupo. La sociedad medieval sobresalió por una estructura profundamente jerarquizada, establecida en tres estamentos sociales, - *oratores, bellatores y laboratores* -, donde los oficios de médicos, prestamista, empleados públicos o emisarios reales quedaban excluidos de esta pirámide social.⁴ Dentro del contexto ibérico, la interdependencia de los monarcas con la comunidad judía para satisfacer las demandas financieras, administrativas y ciertos privilegios que este grupo recibía a cambio, contribuyeron a aumentar las iras del pueblo llano, que conllevó no sólo a la estigmatización de estos oficios sino también de quienes los practicaban (Neuman II: 225). La sociedad medieval peninsular y la Corona en particular, se encontraban de este modo en una situación compleja; suprimir ciertas actividades judaicas para calmar las protestas del vulgo resultaba un serio problema, puesto que algunas de estas profesiones eran indispensables para ser eliminadas. Éste fue el caso del primer cargo a analizar, el de físico, mencionado en varios trabajos de Juan Manuel. La costumbre de la Corona de servirse en su séquito de médicos judíos era de origen musulmán, pues la escasez de conocimiento en medicina por la comunidad cristiana, permitió que esta profesión fuera desarrollada y controlada con éxito por la casta judía.⁵ Su experiencia y conocimiento de la medicina, heredado de la cultura árabe, y sus habilidades lingüísticas les permitieron sobresalir dentro de la nobleza y la corte (Baer I: 591). A pesar de las barreras y prohibiciones por parte de la Iglesia, obtuvieron el beneplácito de los monarcas que no sólo los emplearon como médicos privados sino también como doctores al servicio del resto de los estamentos sociales. Como agrega Neuman,

[...]. Their high esteem among the populace is best attested by the fact that although the municipal councils, as a rule, bristled with hostility to Jewish interests, some of them employed Jewish physicians as salaried officials in charge of the public health. (II: 215)

Juan Manuel hace constancia de la importancia de este cargo en su *Libro enfenido*. El texto, dirigido a su hijo Fernando, aconseja a que procure disponer siempre a mano del médico judío de la familia, don Çag, pues no hallará en ninguna parte hombres tan fieles ni mejores doctores que él:

Et mando vos et consejo vos que en quanto pudieredes aver fisico que sea del linage de Don Çag, que fue fisico de mio padre et mio, que nunca lo dexedes por otro fisico. Ca yo vos digo verdadera mente que fasta el dia de oy nunca falle tan buenos fisicos et

⁴ En los siglos XIII y XIV los judíos estaban al cargo de los intereses financieros de los reinos peninsulares, actividad que ya habían desempeñado con éxito como consejeros de los emires en al-Ándalus. Durante el reinado de Sancho IV las finanzas reales estaban dirigidas por Çag de la Maleha, recaudador de las rentas de los reinos de León y Castilla, quien a su vez había sido administrador real de Alfonso X el Sabio (Castro 1948: 336). Su padre, Salomón ibn Sadoc, conocido como don Çulema, fue el encargado de recaudar los tributos del rey de Granada además de consejero privado de Alfonso X, hasta que fue sucedido por su hijo Çag (Bueno 121; de los Ríos 261-64). En la corona de Aragón, los judíos Judah de Cavalleria, Muça de Portella, Aaron Abinafia y la familia Ravaya desempeñaron los oficios de emisarios reales y administradores públicos de las arcas reales de Jaime I y Pedro III (Neuman II: 233). Junto a la monarquía, la nobleza contó a su disposición con un nutrido grupo de personalidades hebreas, como Abraham el Barchilón, súbdito judío y administrador de la hacienda de don Lope de Haro, conde de Vizcaya y favorito de Sancho IV (Gaibrois 1922/1928: 49-50; León Tello I: 88).

⁵ Sancho IV de Castilla disponía como médico personal a don Abraham, hermano de don Çag quien era físico de Juan Manuel y su padre; la lista es numerosa, destacando entre otros, don Ruy Capón, físico de doña Urraca, don Isaac y Samuel Benveniste, Abraham des Castlars, Shem Tob Shaprut y Moshe ben Samuel quienes trabajaron para las cortes aragonesa y navarra (de los Ríos 309; Neuman II: 216).

tan leales, tan bien en la física commo en todos sus fechos; et seguro seed que asi lo seran a vos et a todo vuestro linage. (I: 155-56)

Juan Manuel enfatiza en el valor fundamental del oficio de físico, pues permitía curar el cuerpo cristiano de males nocivos, permitiéndolo seguir trabajando en su afanosa tarea de servir al Estado y a Dios.⁶ Nuevamente, en *Libro de los estados* el autor reitera que:

Et pues el fisico forçada mente a de hablar con el sennor muchas vezes et en muchos tienpos, si el sennor fallare que a en el estas cosas sobredichas, non se puede escusar de aver grant parte en la su priuança, et en los sus consejos. Et si el fisico obrare bien en la física et en la priuança del sennor, si a ella llegare, puede fazer muchas cosas buenas et saluar muy bien el alma [...]. (I: 405)

En la introducción de *El Conde Lucanor* se recuerda el papel que la física ejercía en el individuo. La medicina y la función del médico sirven como pretexto para recordar al lector sobre el objetivo del libro; los 51 ejemplos narrados se convierten en una fórmula medicinal que busca aconsejar y “sanar” la conducta del hombre para ayudarlo a obtener una vida justa y provechosa:

Por ende, yo, don Iohan, [...] fiz este libro segund la manera que fazen los fisicos, que quando quieren fazer alguna melezina que aproveche al figado, por razon que natural mente el figado se paga de las cosas dulçes, mezclan con aquella melezina que quieren melezinar el figado, açucar o miel o alguna cosa dulce. et por el pagamiento que el figado a de la cosa dulce, en tirando la para si, lieua con ella la melezina quel a de aprovechar. Et esso mismo fazen a qual quier miembro que aya mester alguna melezina, que sienpre la dan con alguna cosa que natural mente aquel miembro la aya de tirar a si. (II: 28)

De Looze explica esta analogía entre hígado y la miel como,

[...] the narrative exempla are understood as the honey attracts the reader who, in the course of taking in the exempla/narrative, receives didactic teaching that is edifying. [...] The reader/receptor of the text must therefore be the patient, and the *problem* that he or she must resolve would correspond to the sick liver in need of cure: the doctor (author) treats the problem (sick liver) with an admixture of teaching (medicine) and pleasure (honey). (101)

La medicina de Juan Manuel son sus palabras, cuya función moralizante persigue mejorar la condición humana. De este modo, mientras los remedios que los físicos aplican para sanar el hígado se mezclan con productos dulces para agrandar a éste y al paciente, el escritor endulza su mensaje didáctico con ejemplos y *sentencias* fáciles de asimilar por su audiencia, con el fin de sanar y fortalecer su conducta.

La interacción entre Juan Manuel y su físico judío pueden analizarse en relación a un mecanismo de contacto entre grupos acuñado por Gordon Allport bajo el término *re-fencing* (*vallado* en español).⁷ Este proceso se produce al establecerse relaciones cercanas con un miembro determinado de un grupo externo. Los estereotipos proyectados sobre ese grupo no se aplican sobre el individuo particular con quien se ha establecido este contacto de amistad inicial. Ello genera en una separación entre el individuo y su grupo, cercando y separando al

⁶ La amistad cercana entre Juan Manuel y sus validos judíos ha quedado presente en la documentación testamentaria del autor. El primer testamento, fechado el 31 de mayo de 1339 en Santa Olalla cita a Salomón, físico del escritor, a quien incluye como parte de los beneficiados de su herencia: “Como quier que don Salomón mjo físico es judio et non puede njn deu seer cabeçalero (testamentario), pero por quello fallé sienpre tan leal que aves se podría decir njn creer, por ende rruego a donna Blanca et a mis fijos quel quisieran para su seruiçio et lo crean en sus faziendas et so cierto que se fallarán bien dello. Ca si cristiano fuesse, yo sé lo que enél dexaria. Et eso mismo rruego a mis cabeçaleros, ca cierto so que commo me fue leal al cuerpo, así lo fará a la mi alma” (Gaibrois 1931: 46).

⁷ El término inglés no tiene un equivalente en español, por lo que se ha optado por la traducción más próxima al vocablo original.

primero del segundo, y excluyendo del mismo los estereotipos negativos proyectados sobre el resto de su grupo:

By excluding a few favour cases, the negative rubric is kept intact for all other cases. [...] When a fact cannot fit into a mental field, the exception is acknowledged, but the field is hastily fenced in again and not allowed to remain dangerously open. (Allport 23)

La cooperación forjada entre Juan Manuel, miembro del grupo dominante cristiano, y su médico judío, perteneciente a un grupo subordinado, permite observar una reducción en el nivel de hostilidad a partir del contacto entre dos sujetos de grupos externos, originando un beneficio mutuo de intercambio y asistencia entre ambos individuos. Esta filiación personal establecida, - autor ↔ súbdito judío -, pudo servir como mecanismo para excluir al segundo del rechazo social existente sobre ciertas profesiones que desempeñaban. El médico judío se transforma así en un amigo fiel del noble, inmune o cercado (*re-fenced*) frente a los ataques y perjuicios concebidos entorno a este oficio.

En una línea similar, las amistades entre individuos de grupos diferentes se han asociado con la reducción del nivel de perjuicio existente hacia un grupo externo, favoreciendo la simpatía y afecto no sólo hacia el individuo particular de ese grupo (*re-fencing*) sino paulatinamente hacia el resto de miembros del grupo. Este mecanismo conocido como *extended contact hypothesis* o *hipótesis de contacto extendido* (Pettigrew 1998: 69; Wright 263) permite que el resto de integrantes del grupo externo reciban las mismas actitudes positivas generadas de esa amistad inicial individual y pasen a ser percibidos con los mismos valores asignados al individuo particular del grupo. Así lo exponen Aron y McLaughlin-Volpe al afirmar que,

[...] if two individuals belonging to two different groups meet and when during the course of the friendship group membership of each becomes salient, the out-group should also, to an extent, become included in the self. At each level (inclusion of other, inclusion of out-group), the overlap of the self-other of self-group mental representations will be greater to the extent that the intergroup friendship is deeper and more intimate [...] including other in the self reduces prejudice. (2001: 96-97)

De este modo, la amistad forjada con un miembro particular de un grupo externo, permite otorgar gradualmente a los miembros de ese grupo los mismos rasgos, conducta y condiciones psicológicas positivas reservados para nuestro grupo y el individuo del grupo externo con quien se ha establecido un contacto cercano inicial (Pettigrew y Tropp 116). Si se aplica este mecanismo en las interacciones entre Juan Manuel y la casta judía, se observa que la categorización positiva iniciada con su doctor judío (*re-fencing*) pudo servirle de base para extenderla al resto oficios propios de la comunidad judía (*extended contact*), contribuyendo a la ausencia de rasgos negativos tanto de estas profesiones como de quienes las desempeñaban. Ello puede observarse en los cargos ya mencionados de - nigromante, alquimista y hechicero - presentes en tres relatos de la colección que se analizará a continuación.

El oficio de nigromante es el tema central del *exemplum* XI, *De lo que contesçio a vn dean de Santiago con don Yllan, el grand maestro de Toledo*.⁸ El cuento, refundición de las versiones latinas de Vicent de Beauvais y Étienne de Bourbon, emplea como moraleja las

⁸ La historia describe el interés del deán de Santiago por aprender el arte de la nigromancia. Acude a Toledo y solicita ayuda a don Yllán, famoso nigromante de la ciudad. El sabio decide poner a prueba al deán y promete enseñarle este arte con la condición que ceda su cargo al hijo del maestro cuando ascienda a un puesto de mayor poder. Tras conducirlo por un túnel secreto bajo el río Tajo, llegan a una cámara escondida donde le instruye en las técnicas de este oficio. Mientras tanto, pide a su criada que prepare unas perdices para la cena pero le ordena no cocinarlas hasta que él se lo diga. La historia continúa con el ascenso del deán a obispo, más tarde al papado y sus continuos rechazos ante los favores solicitados por don Yllán. Enojado, éste ordena a su sirvienta cocinar las perdices, revelándose en ese momento que todo lo sucedido ha sido una ilusión óptica sobre el deán, por no atender éste las peticiones del sabio.

consecuencias ocasionadas por la ingratitud y la avaricia; pero su originalidad reside en el espacio geográfico donde transcurre la acción, así como la caracterización de sus personajes.⁹ El lugar donde se desenvuelve la trama sirve como recurso para crear una imagen más creíble del cuento, al situar la acción en Toledo; para ello se recurren a tres hechos factuales: su fama como centro cultural en el estudio de la nigromancia, la mención del río Tajo y la cámara oculta y pasadizos que transcurren bajo la ciudad.¹⁰ Asimismo, Juan Manuel otorga al maestro nigromante el nombre propio de Yllán, proyectando en el mismo y de forma simbólica la conducta del sabio. El vocablo proviene del latín *jūlius*, séptimo mes del año, que derivó más tarde en los nombres de *Julián* y *Julio* (Corominas II: 1075). Sin embargo, el término guarda relación con otra voz, de origen hebreo, *ilán* -אילן- significando “roble”, el cual remite a adjetivos como vigoroso, fornido o alto (Smith 91, 96); aplicado este vocablo sobre una persona, permite proyectar en el individuo los calificativos de hombre protector, fructífero y solidario, rasgos que perfilan la personalidad del ilustre nigromante ante la visita del deán:¹¹

Et el día que llevo a Toledo adereço luego a casa de don Yllan [...] et reçibiolo muy bien et dixol que non queria quel dixiesse ninguna cosa de lo por que venia fasta que oviese comido. Et pensó muy bien del et fizol dar muy buenas posadas, et todo lo que ovo mester, et diol a entender quel plazia mucho con su venida. (II: 99)

Por su parte, el deán revela los rasgos de una personalidad avariciosa y acaparadora cuyo único fin es el beneficio propio, en este caso, sobresalir en la práctica de la nigromancia. Juan Manuel proyecta de este modo dos caracteres de comportamiento opuestos: por una parte, la actitud arrogante del deán, conducta que daña seriamente la imagen de la Iglesia, frente la prudencia de don Yllán. El lugar de origen del religioso era Santiago, que junto a Toledo representaba el centro cultural y de peregrinaje de la Península y la Cristiandad occidental. Sin embargo, a partir del siglo XIV el peso de Santiago cayó enormemente debido al establecimiento de otros santuarios mejor dotados y administrados en otras regiones de Europa (Miranda 331). Por su parte, el sabio nigromante vive y practica su oficio en Toledo, icono cultural y religioso de la Iberia de las tres religiones y centro del saber Occidental y Oriental por su famosa escuela de traductores. Pero el elemento más destacado es la falta de crítica y censura sobre la nigromancia. La postura de Juan Manuel hacia este arte se encuentra en consonancia con la posición que el judaísmo otorgaba a la magia. Mientras la Torá censuraba y castigaba como delito toda práctica relacionada con el esoterismo, las autoridades rabínicas mostraban una inclinación más ambigua, permisible en la mayoría de los casos, pero censurándola siempre que generase un sentimiento ‘idólatra’ entre sus seguidores, al oponerse contra los fundamentos teológicos del credo mosaica (Trachtenberg 21).¹² Por otra parte, el

⁹ El tema de la ingratitud proviene de las versiones del *Speculum morale* de Vicent de Beauvais y el *exemplum* 412 de Étienne de Bourbon; mientras, la temática de la nigromancia se funda en las versiones del *Tabula Exemplorum*, el cuento XLII del *Scala Coeli* y el *Promptuarium Exemplorum* (Ayerbe-Chaux 239-240).

¹⁰ La fama de Toledo como centro para el estudio de la magia o *ars toletana*, término atribuido por el renombre de la ciudad en este arte, aparece reflejado en varias obras alemanas y cantares de gesta franceses del siglo XIII. Éste es el caso, entre otros, de los relatos marianos de Caesar von Heisterbach y el poema épico anónimo *Biterolf und Dietlieb* en lengua alemana, así como el cantar de gesta francés *Maugis d'Aigremont* (Waxman 342-350). La sala oculta donde don Yllán introduce al deán en las artes de la nigromancia se ha vinculado a la famosa Cueva de Hércules, construcción artificial que data del período romano y que servía como abastecimiento hidráulico; con el tiempo se asociaron todo tipo de leyendas a la cueva, la cual se conectaba mediante pasadizos y túneles con la ciudad (Moreno Nieto 156-57).

¹¹ También se presenta en sus variantes de *elán* y *elón*. El Antiguo Testamento asocia este nombre con Elón, sucesor de Ibzán como juez de Israel. Véase *Jueces* 12:11.

¹² El caso clásico de nigromancia en su contexto bíblico aparece recogido en el Libro I de Samuel (28:1-25) con la historia de la adivina de Endor. Saúl, primer rey de Israel, ante el temor en su lucha contra los filisteos, invocó

judaísmo medieval distinguía dos tipos de magia: aquella que producía un efecto material o representación real de un acto, y la que generaba una ilusión de ese acto, juego óptico o su consecuente efecto (*ahizat 'ainayim*, ‘capturar la vista’). Mientras la primera estaba prohibida por la Torá con pena capital, la segunda estaba censurada pero no presentaba delito, por lo que su ejercicio era común y reconocido (Trachtenberg 19). Si se examinan las acciones de los dos protagonistas, puede apreciarse primero que, el sabio nigromante, se dedica a su profesión sin causar efectos negativos en quienes buscan consejo a través de esta práctica. Tampoco oculta su oficio, pues su fama se extiende por los reinos y “sabía ende mas que ninguno que fuesse en aquella sazón”, razón por la cual, el deán “por ende vino se para Toledo [...]” (II: 98). Segundo, el interés del deán en aprender este arte surge por voluntad propia; don Yllán, en vista de la desconfianza que siente hacia el deán desde el inicio de su encuentro, y la sospecha de su posible uso incorrecto por parte del religioso, no le instruye el acto físico de esta técnica, prohibida y penada por la Torá y la Iglesia, sino simplemente crea una ilusión en la mente del deán, práctica exenta de delito y tolerada, que se desvanece cuando éste rompe su palabra al rechazar las peticiones de su maestro. Juan Manuel se acerca así, al modo en que el judaísmo percibía este oficio, desvinculándose de la actitud de total rechazo otorgada por el cristianismo, que asociaba la nigromancia directamente con el diablo, las fuerzas del mal y grupos heréticos, en los que se incluían judíos y musulmanes (Jolly et al., 21). Por otra parte, las cualidades de hombre precavido y bienhechor proyectadas en el nombre de don Yllán, le otorgan a su persona y profesión un valor favorable; se mantiene su afiliación religiosa en el anonimato, para evitar categorizar negativamente a este grupo y oficio particular, desviando la atención del relato en la conducta avariciosa del deán y el simbólico plato de perdices, anticipando la ruptura de su promesa y el desenlace de la historia.¹³

La alquimia, práctica arraigada entre los judíos con el auge de la cabalística castellana en el siglo XIII, sirve de ejemplo como tratamiento de este oficio en el *exemplum XX De lo que contesçio a vn rey con vn omne quel dixo quel faria alquimia*.¹⁴ El relato, inspirado en la colección oriental de al-Jawbari, enfatiza nuevamente en el tema de la avaricia (Garriga-Nogués 100; Serés 85).¹⁵ El cuento está tomado de la versión catalana dentro del *Félix* o

a Dios en busca de consejo, pero al no recibir respuesta decide consultar a una nigromante, a pesar que él mismo había prohibido este tipo de prácticas en su reino.

¹³ Este plato culinario ejerce de frontera entre la ilusión y el mundo real, así como un doble sentido alegórico y real; en la tradición folklórica, la perdiz se ha asociado con la caída del individuo y la avaricia (Ciriot 250). El lector contemporáneo de Juan Manuel, al escuchar la mención de las perdices al inicio del relato entendía el desenlace y lo que iba a ocurrir en el desencadenamiento de la historia, esto es, el sentido de pérdida ocasionado por la transgresión del deán al pactar con el diablo. Como describe Ana Diz, “las perdices podían evocar la figura de Satán, alguna clase de saber prohibido y una frustrada relación de maestro y discípulo [...]. Esas perdices, que finalmente nunca llegan a compartirse y evocan una transgresión esencial, un alimento prohibido (la nigromancia) y también la ruptura de una relación de maestro y discípulo y una caída violenta e irrevocable” (Diz 287).

¹⁴ Moshe de León (1240-1305) recoge la tradición hebrea mística de los siglos pasados a través del primer compendio de cabalística bajo el título *Sefer ha-Zohar* o *Libro de Esplendor*; el manual, compuesto en forma de novela mística sirvió como texto base de la cabalística europea; en él se recogen los discursos y diálogos supuestamente redactados hacia el siglo II d.C. por el rabino Simeón ben Yohai, con su hijo Eleazar, amigos y discípulos (Scholem 157).

¹⁵ La historia describe a un pícaro que ambicionaba ser rico para salir de su pobreza. Al enterarse que un rey poco juicioso aficionado a la alquimia usaba este arte para hacer oro, decide pasarse por alquimista y enseñar al monarca a fabricar este metal mezclándolo con doblas del mismo y otros ingredientes que formaban unas bolas a las que llama *tabardíes*. El rey intenta aumentar la receta para multiplicar la cantidad de oro, pero al acabarse el *tabardí* pide al joven estafador el remedio para fabricar más oro. Éste le aconseja que para producir el metal es necesario el *tabardí* que el joven sabe dónde crece y puede conseguir. Después de convencer al rey como el mejor preparado para ir en busca del ingrediente, solicita gran cantidad de oro y dinero suficiente para sustentar su viaje, estafando al monarca y no regresando más. La versión de Llull describe a un joven pícaro quien se hace

Llibre de les meravelles de Ramón Llull (1232-1315) que habría servido también de base para la adaptación insertada en el *Caballero Çifar* (c. 1325).¹⁶ Los cambios que realiza Juan Manuel en su *exemplum* son más afines a la versión de Ramón Llull. Así, se describe al joven protagonista como “un grand golfin” con “muy grand sabor de enrrequesçer et de salir de aquella vida mala vida que passava” (II: 151); es decir, es un estafador a quien las vicisitudes de la vida le obligaron a dedicarse al engaño como profesión: “et aquel golfin moro vn tiempo en aquella villa en manera de onme muy assessegado et fue diziendo a vnos et a otros, en manera de poridat, que sabia fazer alquimia” (II: 152). El falso alquimista llega al rey de casualidad, quien, a su vez y sin mucho éxito “se tra | baiava de fazer alquimia” (II: 151), invitándole a su corte con el fin de ser instruido en este oficio:

Et estas nuebas llegaron al rey, et envio por el et preguntol si sabia fazer alquimia. El et golfin, commo quier quel fizo muestra que se quería encobrir et que lo non sabia, al cabo diol a entender que lo sabia; pero dixo al rey quel conseiaua que deste fecho non fiasse de omne del mundo ni aventurasse mucho de su aver, pero si quisiesse, que prouaria antel vn poco et quel amostraria lo que ende sabia. Esto le gradesçio el rey mucho, et paresçiol que, segund estas palabras, que non podia aver y ningun enganno. (II: 152)

La cercanía con la versión del autor catalán y distanciamiento de la adaptación del *Caballero Çifar* puede residir en dos aspectos: el primero, el origen noble de Juan Manuel, y segundo, el profundo respeto que sentía hacia la profesión de físico. Por ello, resultaba inconcebible para el escritor proyectar a un caballero realizando fechorías y estafas para beneficio propio y encubierto bajo el manto de físico, como expone la versión del *Çifar*. Por otra parte, el pícaro del cuento no es realmente un alquimista, por lo que el autor consigue desligar las posibles connotaciones negativas que el folklore atribuía hacia esta profesión. La identidad religiosa del estafador se mantiene en el anonimato, disipando la posibilidad que pudiera condicionar al lector a ligar esta práctica con miembros de la comunidad hebrea; se desvincula el posible sentimiento de rechazo y desconfianza que la práctica de la alquimia y la física pudiesen generar, proyectando las malas acciones en la conducta pícara del protagonista.

La intención de evitar asociar un oficio particular que estigmatizase al judío resulta más evidente en el *exemplum* XLV *De lo que contesçio a vn omne que se fizo amigo et vasallo del diablo*; inspirado en el milagro de Teófilo, la leyenda, procedente de los sermonarios y la tradición cristiana, ya había sido recogida en las colecciones marianas del francés Gautier de Coincy, y las versiones peninsulares de Gonzalo de Berceo y Alfonso X.¹⁷ Sin embargo, esta

pasar por un falso alquimista y estafa al rey huyendo con gran cantidad de oro. Por su parte, en la adaptación del *Çifar*, el protagonista es el hijo de un caballero quien, forzado a la picardía convence al rey de sus habilidades como físico y su destreza al convertir riquezas a partir de unos polvos mágicos.

¹⁶ Los elementos del relato de Llull lo forman el engañador, tres recipientes en los que funde el oro mezclado con hierbas que multiplica delante del rey, y el tesoro que acumula el alquimista para luego desaparecer (Batllón y Caldentey 1958: 716). Por su parte, *Caballero Çifar* destaca por su contenido didáctico-moral centrado en el buen gobernante y el reino justo. Dentro de esta obra, el capítulo CCIII titulado *Los hechos de Roboán* tiene como protagonistas del cuento al emperador de Trígida quien pide consejo a Roboán en relación a un físico que llega a la corte prometiendo al rey que ha encontrado una fórmula para sanar todos los dolores; pero para ello, necesita ir solo en busca de algunas hierbas especiales y requiere treinta camellos y víveres para dos años. El emperador, dudoso de la petición del físico, pide consejo a Roboán, que narra el relato que proyecta Juan Manuel en este cuento (González Muela 375).

¹⁷ La fuente del relato proviene de una versión de Europa del Este escrita en griego en el siglo VI por Eutyhianus quien toma como protagonista a un joven tesoroero y archidiacono de Ardana en Cilicia, Asia Menor (Burkard 27). Pablo el Diácono, monje de Cassino tradujo el milagro al latín en el siglo IX; el texto circuló por toda Europa y adquirió enorme popularidad derivando en numerosas versiones latinas como el *Conversio Theophili Vicedomni* de la monja Hroswitha de Gandersheim (900-1002). La versión de Gautier de Coincy (1177-1235) aparece en el milagro titulado *Coment Theophilus vint à pénitence* dentro de la colección *Les Miracles de Nostre Dame*. Gonzalo de Berceo (1190-1264) lo reproduce en su *Milagro 25* de *Los Milagros de*

refundición se configura desde un punto de vista diferente tanto en el contenido y mensaje del relato como de los personajes.¹⁸ El protagonista del relato carece de nombre propio, se desconoce su origen pero es probable que formase parte del estamento noble, si bien se presenta al lector como un “omne muy rico” que termina “a tan grand pobreza que non avia cosa de que se mantener” (II: 368). El cuento destaca por un mayor realismo que las versiones peninsulares anteriores, pues no representa un milagro sino una anécdota de lo que ocurre al hombre cuando no se presta a Dios en cuerpo y alma.¹⁹ Para ello, se sirve de la personificación del diablo en don Martín y sus atributos humanos, siendo el personaje que recibe un mayor peso en la narración, con el fin de recordar al lector que cualquier individuo puede encaminar al hombre a cometer hechos impropios, y sólo la fe y servicio en Dios permiten la consecución de buenas obras y la redención humana. Para enfatizar el realismo del ejemplo, éste no termina con un final feliz, como el resto de adaptaciones de la leyenda, sino con la muerte del ladrón, resaltando mediante este desenlace trágico la moraleja del cuento. Se desvincula de elementos mágicos y divinos como la medianoche, el entrecruce de caminos, o la intercesión de la virgen María. Para proveer al *exemplum* con un mayor énfasis de veracidad, Juan Manuel se sirve de dos personajes históricos, Álvar Núñez y Garcí Laso, y el trágico desenlace de sus vidas, para condenar un oficio que él mismo rechazaba, y que no se enfatiza en el resto de refundiciones de esta historia, la superchería:

Et assi perdió aquel omne el cuerpo et el alma, creyendo al diablo et fiando del. Et cierto sed que nunca omne del creyo nin fio que non llegase a auer mala postremeria; sinon, parad mientes a todos los agoreros o sorteros o adeuinos, o que fazen cercos o encantamientos et destas cosas quales quier, et veredes que sienpre ovieron malos acabamientos. [...] acordat vos de Aluar Nunnez et de Garcy Lasso, que fueron los omnes del mundo que mas fiaron en agueros et en estas tales cosas, et veredes qual acabamiento ovieron. (II: 371)²⁰

Nuestra Señora; las *Cantigas de Santa Maria* de Alfonso X (1221-1284) recogen el mismo relato en la *Cantiga 3 Esta é como Santa Maria fez cobrar a Teofilo a carta que fezera cono demo, u se tornou seu vassalo*.

¹⁸ Los protagonistas del cuento lo forman un hombre rico quien, por motivos de la vida, pierde toda su fortuna y termina en la pobreza; para salir de su precaria situación firma un pacto con el demonio, personificado con el nombre de don Martín. El diablo promete enriquecerlo a base de engañar a los demás y, mediante “las posturas fechas entre ellos” (II: 369), el hombre se dedica al hurto, recibiendo ayuda del demonio cada vez que el robo presentaba problemas o situaciones de peligro; pero el apoyo de don Martín cesa en el momento en que el hombre es apresado y condenado a la horca, muriendo y entregando su alma al diablo.

¹⁹ El Arcipreste de Hita, contemporáneo a Juan Manuel, inserta un relato similar en el *Libro de buen amor* bajo el título *Enxiemplo del ladrón que fizo carta al diablo de su anima* (versos 1453-1485). En esta versión, los personajes no reciben nombres propios, y el ladrón practica este oficio desde hace tiempo en una “tierra syn justicia” donde abundaban los robos y hurtos (v. 1454). El texto presenta menos realismo al incluir la escena de la carta sellada entre el ladrón y el diablo, así como la imagen alegórica de los gatos y gatas colgados que simbolizan las almas de las víctimas tentadas por el demonio. Ambos relatos concluyen con la muerte del ladrón en la horca.

²⁰ Estos caballeros fueron contemporáneos y enemigos de don Juan Manuel; privados de Alfonso XI terminaron con la influencia de los tutores de la corte del monarca, como habían sido Juan Manuel y Juan el Tuerto. Sus muertes se relatan en los capítulos 83 y 97 de la *Crónica de Alfonso XI*. En ella se relata cómo Garcí Laso, destinado a Soria por el rey para reclutar a nobles y caballeros en su confrontación con Juan Manuel por la posesión de nuevas tierras, tiene una visión en la que pronostica su muerte una vez llegue a Soria: “[...] Garçi Laso era ome que cataua mucho en agueros e traya omes que sabian mucho desto [...] dixo que avie visto en los agueros que avie de morir de aquel camino, e que muririan otros muchos con él” (Catalán: 429-430). El caballero no se equivocó pues a su llegada a la villa se extendió el rumor que iba a hacer prisioneros a todos los que se ofrecieran voluntarios, provocando que éstos y los escuderos se rebelasen contra él y lo asesinaran junto al resto de sus soldados. Por su parte, Álvar Núñez fingió que se ponía de acuerdo con él para luchar juntos contra el monarca y negar la muerte de su amigo Juan el Tuerto; como prueba de amistad solicitó del antiguo privado del rey ayuda financiera para hacer frente a los gastos de su guerra personal contra Alfonso XI: “[...] e por esto [don Joan], cato manera como pudiesse fazer mal al conde e deservicio al rrey, e enbiole a decir que le plazia de la su amistad [...]” (Catalán: 451-52). Ante el arrebató del monarca por la rebelión de Álvar Núñez y

Pero lo más destacable es la ausencia del intermediario judío. Mientras este personaje aparece en la mayoría de las versiones del milagro de Teófilo como responsable del pacto entre el hombre y el diablo, en este *exemplum* se omite por completo. Ello puede deberse a dos motivos: el primero, considerar este interlocutor innecesario en la trama del argumento; de este modo, el tema central del cuento recae sobre el diablo y su víctima, sin desviar la atención en elementos menos relevantes de la historia. Segundo, la omisión del judío hechicero pudo servir nuevamente para evitar difamar sobre la casta judía, acusada por la Iglesia y el pueblo llano de involucrarse en estas prácticas, que el propio Juan Manuel y las autoridades rabínicas censuraban. Desde el punto de vista legal, el corpus de leyes de las *Siete Partidas* de Alfonso X, en su Partida 7, dedica una breve sección a la superchería, encantamientos y contacto con espíritus malignos; se castiga duramente esta práctica pues, quienes se ven envueltos en estas artes son, “homes dañosos et engañadores, et facen de sus fechos muy grandes daños et males á la tierra [...] et señaladamente á los que creen et les demandan alguna cosa en esta razón” (VII, 22.2; 23.1: 667-68). De forma paralela, el judaísmo perseguía esta actividad equiparándola con la astrología pues se oponían al libre albedrío del hombre y los preceptos fundados en la Torá.²¹ Si en los ejemplos anteriores no se proveen al estafador alquimista y al nigromante honrado con una identidad religiosa determinada, y se defienden ambas profesiones, en este *exemplum* sí se censura la práctica de la superchería, pero se omite completo la figura del intermediario judío, minimizando la categoría de hechicero y siervo del diablo atribuido injustamente por el folklore popular. Se desvía la atención del lector en el trágico final del hombre rico, así como su iniciativa propia al ejecutar el acuerdo con el diablo, eliminándose el papel del intercesor judío como causante de la trama, responsabilizando al protagonista de la transgresión cometida y su desventurado desenlace.

En síntesis, puede concretarse cómo a través del marco teórico del contacto entre grupos externos se ha podido examinar la interacción personal forjada entre Juan Manuel y la comunidad judía y su plasmación en el campo narrativo. Este grupo religioso no se percibía ajeno al mundo del autor, sino como una entidad colectiva con quien compartía unas formas de vida, conducta y objetivos similares dentro de un mismo marco geográfico. A diferencia de otros trabajos contemporáneos donde se proyecta al judío y ciertas profesiones como arquetipo de personaje traicionero, cuyo oficio y acción tentaban la conducta del buen cristiano, en *El Conde Lucanor* no se aprecia este trato particular. A través del estrecho vínculo establecido con su médico privado (*re-fencing*) Juan Manuel se aproxima al resto de la comunidad judía eliminando los rasgos negativos atribuidos a la misma (*extended contact hypothesis*), en particular a ciertas profesiones que desempeñaban o les habían sido atribuidas por la tradición popular. Los cuatro ejemplos analizados que presentan cargos asignados a este grupo religioso destacan por mantener la identidad religiosa de sus protagonistas en el anonimato. Evitar dicha mención ayudaba a no fomentar la imagen hostil forjada sobre el judío y ciertos oficios, dejando una pregunta abierta sin respuesta a la audiencia, desviando y centrando la atención en la moraleja edificante del cuento. Por medio de un discurso en el que se abogaba por una sociedad más estable, ordenada y justa, Juan Manuel vaticinaba ya un reino sujeto a constantes cambios políticos y convulsiones sociales que desestabilizaron la

su posible amistad con Juan Manuel, ordenó a Ramiro Flores la muerte del primero, siendo éste asesinado en una de sus posesiones territoriales en 1329.

²¹ Éxodo 22: 18: “A la hechicera no dejarás que viva.” Levítico 20: 27 expone una acusación similar hacia todo individuo que realizase prácticas de espiritismo o adivinación: “Y el hombre ó la mujer en quienes hubiere espíritu phitónico ó de adivinación, han de ser muertos: los apedrearán con piedras; su sangre sobre ellos.” El Talmud *Jerushalmi* aplicaba este castigo tanto a hombres como a mujeres, si bien menciona el término hechicera -הַכַּשְׁפָּה- (mekashefa) en la forma femenina debido a la popularidad de la práctica de la brujería entre mujeres (*Tractate Sanhedrin* 67b).

relativa armonía que caracterizó a estas dos comunidades, que veía desvanecerse rápidamente encaminada a un final de siglo poco alentador.

Obras citadas

- Alfonso X. *Cantigas de Santa María*. Ed. Walter Mettmann, 3 vols. Madrid: Castalia, 1983.
- . *Las siete partidas del rey Don Alfonso el Sabio cotejados con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*. Madrid: Imprenta Real, 1807. 3 vols.
- Allport, Gordon W. *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Wesley, 1954.
- Aron, A., and McLaughlin-Volpe, T. "Including Others in the Self: Extensions to Own and Partners Group Memberships." C. Sedikides and M. Brewer eds. *Individual Self, Rational Self, Collective Self*. New York: Psychology Press, 2001. 89-108.
- Ayerbe-Chaux, Reinaldo. *El Conde Lucanor: Material tradicional y originalidad creadora*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1975.
- Baer, Yitzhak. José Luis Lacave trans. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981. 2 vols.
- Batlón, Miguel, y Miguel Caldentey. *Ramón Llull; Obras literarias: Libro de Caballería; Blanquerna; Félix; Poesías*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1958.
- Berceo, Gonzalo de. Brian Dutton ed. *Los Milagros de Nuestra Señora*. London: Tamesis, 1972.
- Blecua, José Manuel, ed. *Don Juan Manuel: Obras completas*. Madrid: Gredos, 1981. 2 vols.
- Bueno, Francisco. *Los judíos de Sefarad: del Paraíso a la añoranza*. Granada: Miguel Sánchez, 2006.
- Burkard, Richard. "Two Types of Salvation in Berceo's *Milagros de Nuestra Señora*." *Hispanic Journal* 9.1 (1987): 23-36.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1954.
- . *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada, 1948.
- Catalán, Diego, ed. *Gran Crónica de Alfonso XI*. Madrid: Gredos, 1977. 2 vols.
- Cirlot, Juan Eduardo C. Jack Sage trans. *Dictionary of Symbols*. London: Routledge, 1983.
- Coincy, Gautier de. Vernon Frédéric Koenig ed. *Les Miracles de Nostre Dame*. Geneve: Droz, 1966. 4 vols.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Berna: Francke, 1954. 4 vols.
- De Looze, Lawrence. *Manuscript Diversity, Meaning, and Variance in Juan Manuel's El Conde Lucanor*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- De los Ríos, José Amador. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1960.
- Diz, Marta Ana. "El mago de Toledo: Borges y Don Juan Manuel." *Modern Language Notes* 100.2 (1985): 281-297.
- Gaibrois de Ballesteros, Mercedes. *Historia del reinado de Sancho IV de Castilla*. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1922/1928. 3 vols.
- . "Los testamentos inéditos de don Juan Manuel." *Boletín de la Academia de la Historia* 99 (1931): 3-59.
- Garriga-Nogués, Santiago Gubern. *Sobre los orígenes de "El Conde Lucanor" de Don Juan Manuel*. México: Instituto de Estudios Iberoamericanos, 1972.
- González Muela, Joaquín, ed. *Libro del caballero Zifar*. Madrid: Castalia, 1982.
- Jenkins, Richard. *Social Identity*. London; New York: Routledge, 2004.
- Jolly, Karen, et al. *The Middle Ages: Witchcraft and Magic in Europe*. Vol. 3. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2001.
- León Tello, Pilar. *Judíos de Toledo: estudio histórico y colección documental*. Madrid: CSIC, 1979. 2 vols.

- Miranda, Francisco. "Vn dean de Santiago y don Yllan, el grand maestro de Toledo: nigromancia e historia en el Conde Lucanor." *Revista Canadiense de estudios Hispánicos* 23.2 (1999): 329-340.
- Moreno Nieto, Luis. *Toledo: sucesos, anécdotas y curiosidades*. Toledo: Zocodover, 1995.
- Neuman, Abraham A. *The Jews in Spain; their Social, Political and Cultural Life during the Middle Ages*. New York: Octagon Books, 1969. 2 vols.
- Neusner, Jacob, ed. Jacob Neusner trans. *Talmud Yerushalmi; The Talmud of the Land of Israel: a Preliminary Translation and Explanation*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Pettigrew, Thomas F. "Intergroup Contact Theory." *Annual Review of Psychology* 49 (1998): 65-85.
- Pettigrew, Thomas, and Linda R. Tropp. *When Groups Meet: The Dynamics of Intergroup Contact*. New York: Psychology Press, 2011.
- Piccus, Jules. "Consejos y consejeros en el *Libro del Cauallero Zifar*." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 16.1 (1962): 16-30.
- Rosner, Fred, ed. Fred Rosner trans. *Maimonides: Commentary on the Mishnah; Tractate Sanhedrin*. New York: Sepher-Hermon Press, 1981.
- Ruiz, Juan, Arcipreste de Hita. G.B. Gybbon Monypenny ed. *Libro de buen amor*. Madrid: Castalia, 1995.
- . Alberto Blecua ed. Madrid: Cátedra, 1991.
- Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*. Casiodoro de Reina. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1960.
- Scholem G. Gershom. Ralph Mannheim trans. *On The Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1965.
- Serés, Guillermo, ed. *El Conde Lucanor de Don Juan Manuel*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Smith, William. *The New Smith's Bible Dictionary*. New York: Doubleday & Co., 1979.
- Trachtenberg, Joshua. *Jewish Magic and Superstition*. New York: Behrman's Jewish Book House, 1939.
- Waxman, Samuel M. "Chapters on Magic in Spanish Literature." *Revue Hispanique* 38 (1916): 325-463.
- Wright, Stephen C. "Cross-Group Contact Effects." Otten, Sabine, Kai Sassenberg and Thomas Kessler eds. *Intergroup Relations: The Role of Motivation and Emotion*. New York: Psychology Press, 2001. 262-283.