

EL APÓLOGO Y EL CUENTO ORIENTAL EN ESPAÑA

*María Jesús Lacarra
Universidad de Zaragoza*

INTRODUCCIÓN

Tras haber dedicado el primer capítulo de sus *Orígenes* a la «Novela en la antigüedad», Menéndez Pelayo aborda a continuación un panorama del «Apólogo y el cuento oriental en España». Dada su consideración de la historia de la literatura española como algo ligado al territorio nacional, la inclusión de la literatura hispano-romana no le ha planteado excesivos problemas, como se deduce de las numerosas razones expuestas en la introducción a su «Programa de Literatura Española». Confiesa, sin embargo, que ha dudado mucho a la hora de insertar en él a los escritores judíos y musulmanes, ya que no presentan ninguno de los dos elementos definidores del genio español: «*el substratum latino y el catolicismo*» (Navas, 2000). No quiere tampoco dejarlos fuera, pues no hay que negarles el papel de mediadores en la transmisión de ciertos géneros, como el didáctico-simbólico, denominación que retoma de J. Amador de los Ríos (1861):

Hay, sin embargo, tan radicales diferencias de religión, de raza y de lengua entre esos dos pueblos semíticos y la población cristiana y latina de la península, que su historia literaria, intercalada en la nuestra, había de parecer, si no cosa extraña y pegadiza, episodio demasiado largo y propio para romper la unidad y armonía del programa.

En tal duda y desconfiando siempre del acierto (pues casi tenían igual peso en mi ánimo las razones favorables que las adversas) he adoptado un término medio que quizá no contente a nadie. En tres lecciones y con el título de *influencias semíticas* hago breve recopilación de los principales géneros cultivados por árabes y hebreos y fijome sobre todo en los que fueron o pudieron ser imitados por los cristianos (MP 1941, I: 11-12).¹

Lo que él llama un término medio consiste en centrarse en aquellos géneros, cultivados por árabes y hebreos, que fueron o pudieron ser imitados por los cristianos, a los que dice destinar tres lecciones, 16, 17 y 18, aunque en realidad acabarán siendo más, si observamos que en la lección 15 un epígrafe trata de la «*Introducción del apólogo oriental. Disciplina Clericalis de Per Alfonso*» y en la 27, dedicada al contexto alfonsí, vuelve de nuevo al apólogo oriental y a las peregrinaciones de estas fábulas.

A diferencia, pues, de lo realizado con la literatura española escrita en latín, Menéndez Pelayo sustituye el estudio de la literatura hispano-oriental por el concepto de «*influencias semíticas en la literatura española*». En el caso del capítulo que nos ocupa sus límites se establecerán, de manera más o menos imprecisa, en el estudio de aquellas obras «*que, o por haber sido escritas en nuestra Península o por haberse incorporado en nuestra literatura nacional desde sus primeros pasos, tienen especial interés para el historiador de la novela*» (MP 1962: 103). No muy distinto había sido el objetivo inicial de José Amador de los Ríos, quien en nota introductoria a su *Historia crítica de la Literatura Española* anunciaba también su intención de examinar «*todas las obras debidas a los hebreos o a los árabes, cuya influencia se refleje de algún modo en la literatura española, no desdeñadas las producciones debidas a una u otra raza y escritas en lengua castellana*» (1861: CI-CII), aunque después se limite a incluir los textos que fueron traducidos al castellano. La postura adoptada por M. Menéndez Pelayo cuenta con precedentes, ya que desde el siglo XVIII la historiografía literaria venía aceptando, bajo el amplio término de literatura española, la obra de los escritores hispano-latinos, así como la de los escritores hispano-árabes e

¹ Dado que no utilizo las primeras ediciones de las obras de Menéndez Pelayo, antepongo las siglas MP al año de la edición seguida para evitar confusiones. Asimismo, para identificar con mayor facilidad los textos árabes y hebreos citados por Menéndez Pelayo, considero oportuno conservar las formas españolizadas de los nombres, tal y como él las transmite.

hispano-judíos, considerándose creación española todo lo producido en el territorio de la antigua Hispania, desde tiempos antiguos y en lenguas diversas (San Martín Bastida, 2003: 109). A lo largo del siglo XX la historia de la literatura medieval española fue identificándose con el quehacer literario de Castilla y de aquellos que escriben en su lengua, pero esta convención de identificar lo castellano con lo español, amparada en la especialización en cada una de las ramas de las distintas áreas filológicas, también cuenta hoy con detractores. Desde las antípodas ideológicas de Marcelino Menéndez Pelayo se alzan voces como las de la arabista Luce López-Baralt o la del hispanista Daniel Eisenberg, reclamando una reorientación de los estudios filológicos que haga especial hincapié en la huella de la cultura árabe y judía sobre la creación literaria hispánica.

Una primera aproximación al tema, que se convierte en un germen de este capítulo, se halla en el comentario suscitado por el discurso de ingreso en la Real Academia de Francisco Fernández y González, yerno de José Amador de los Ríos, pronunciado el 26 de enero de 1894. En este trabajo, que vio la luz por vez primera en la *España moderna*, en marzo de 1894, titulado precisamente «De las influencias semíticas en la literatura española», concluye que esta influencia es nula o casi nula en la poesía, tanto en la lírica como en la narrativa, pero:

donde es forzoso no solo admitirla, sino proclamarla fuente casi única, es en el cuento y en el apólogo, no por inventiva de los árabes (que en rigor nunca han sido pueblo de mucha imaginación), sino por la misión histórica que tuvieron y cumplieron de recoger en Persia, en Siria y en Egipto la primitiva y misteriosa tradición del apólogo indio, que no ha perdido aún su profunda virtud simbólica, y continúa siendo la leche espiritual con que aun los pueblos más cristianos educan a sus hijos (MP 1941, I: 215).

Pero abordar el estudio de este campo no está exento de dificultades, a las que don Marcelino aludirá en más de una ocasión. La principal nace de su desconocimiento de la lengua árabe y hebrea, lo que le lleva a considerarse un «*profano*» en la materia, forzado a tener que contentarse «*con lo poco que han querido decirnos los orientalistas*» (MP 1962: 66); más adelante lamenta su «*precaria erudición*» en tan difíciles materias que le obliga a pasar de un modo harto rápido por los temas (MP 1962: 103). Deberá, pues, servirse de traducciones, al castellano o a otras lenguas, o guiarse por las informaciones que le proporcionan otros eruditos, con la desventaja, de la que es bien consciente, de que «*los orientalistas (...) han atendi-*

do en primer término a la parte histórica y lingüística, que era lo que por el momento urgía, y sólo por incidencia a la literaria» (MP 1941: 200).

Estos reproches, que se leen en su réplica a Francisco Fernández y González, responden a una realidad, en un momento en el que el conocimiento de la literatura hispano-árabe e hispano-hebrea era todavía muy fragmentario y en ocasiones todavía envuelto en el halo romántico del exotismo. Los estudios árabes en España, aun con numerosos vacíos, habían ido prestando desde el siglo XVIII una mayor atención a la historia y a la lengua que a la literatura, aunque este desequilibrio empezaba a cambiar en los últimos años del siglo XIX (Manzanares de Cirre, 1972; López García, 1990: 35-69). Un primer paso se había dado con la versión española del libro de Ticknor, *Historia de la literatura española*, traducido en 1851 por Pascual de Gayangos y Enrique de Vedia. Gayangos, que había estado en contacto con el autor enviándole datos y bibliografía, incluye valiosas adiciones, especialmente interesantes en el campo de la literatura aljamiada, como la edición del *Poema de Yusuf*. El ya citado Francisco Fernández y González, que había ocupado la cátedra de «Literatura española y lengua árabe» en la Universidad de Granada antes de ser nombrado en 1864 catedrático de Estética en la Universidad Central de Madrid, había fundado en 1860 una «Sociedad Histórica y Filológica de Amigos de Oriente» entre cuyos planes estaba la edición en castellano de obras «*arábigas originales para servir al estudio de la historia y la literatura de los árabes españoles*» (Manzanares de Cirre, 1972: 119-128; San Martín Bastida, 2003: 75-79). Sólo vio la luz una crónica de Al-Andalus, aunque en 1882, ya en Madrid, publicó un desconocido libro de caballerías árabe, el *Libro de Alhadis*, que localizó en un manuscrito escurialense junto a otras once «*novelas árabes*». En los últimos años del siglo XIX empieza a dar sus pasos el nuevo arabismo español, con figuras de talla internacional como Francisco Codera, «*arabista historiador por excelencia*» (Viguera, 2006: XLIX; Corriente Córdoba, 2006: 211-221), o sus discípulos, Julián Ribera y Miguel Asín Palacios, quienes ya atienden a la historia cultural, aunque ninguno de ellos se dedicará al tema objeto de este capítulo, dirigiendo más su interés hacia la lírica hispano-árabe, la filosofía o el misticismo musulmán. La necesidad de inventariar y editar la literatura hispanomusulmana seguía considerándose acuciante, pero los proyectos, como el emprendido por Francisco Codera, terminaban recortándose por falta de las imprescindibles ayudas oficiales. En estas circunstancias Marcelino Menéndez Pelayo se verá obligado a recurrir en más de una ocasión a las informaciones que le brindan autores extranjeros, como el holandés R. Dozy, lo que no le va a impedir presentar un panorama completo, en oca-

siones brillante y en otras lleno de sugerencias, aceptadas posteriormente por la crítica más especializada. Tampoco las perspectivas eran muy halagüeñas si dirigimos la mirada hacia los textos castellanos medievales, que le interesaban por su vinculación con modelos arábigos. En España contaba con la publicación por parte de Pascual de Gayangos de los *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, volumen 51 de la Biblioteca de Autores Españoles aparecido en 1860, donde se incluía el *Calila e Dimna*, a lo que hay que sumar las atinadas observaciones de José Amador de los Ríos en su *Historia crítica de la literatura Española* para el *Sendebâr* o la *Disciplina clericalis*. Para otros textos tenía que servirse de los trabajos publicados por filólogos extranjeros, como D. Comparetti y, sobre todo, Hermann Knust, aunque por ejemplo, no tiene acceso a ninguna edición del *Barlaam e Josafat*.

El desconocimiento directo de algunos textos y el afán de recopilar los datos a su alcance le llevará en ocasiones a inventariar todas las obras orientales que conoce y tienen algún ingrediente de ficción o elementos maravillosos, pese a que algunas de ellas, como el *Cuzary* o *El filósofo autodidacto*, no se incluirían hoy en la categoría de «apólogo y cuento oriental». A esto se suma la indeterminación terminológica entre cuento y novela, en el sentido italiano de *novella*, para denominar a las narraciones breves, que todavía se mantenía a principios del XX. Un reflejo de esta confusa situación podemos verlo en Cándido Nocedal, quien defendía la existencia de la novela en la Edad Media, ya que en su opinión en esta categoría entrarían los cuadros novelescos de *El conde Lucanoro* algunos apólogos del *Libro de buen amor* (San Martín Bastida, 2003: 124; Rodríguez Gutiérrez, 2005: 144). Por otra parte, tampoco sigue con fidelidad los criterios anunciados: no todos los autores comentados son hispanos (no lo es Hariri, nacido en Basora, ni el siciliano Zafer, por ejemplo) ni todas las obras estudiadas se han incorporado a «nuestra literatura nacional», como ocurre con el *Antar* o el *Cuzary*. El concepto mismo de «influencias semíticas en nuestra literatura», que don Marcelino se impone como delimitador de su panorama, incide de lleno en un erizado asunto que ha dado, y sigue dando, paso a opiniones contrarias, puesto que los paralelismos e influencias entre ambas literaturas son muy difíciles de establecer. El origen del problema está, como señala Juan Vernet, en que «la adaptación de temas e ideas conocidas en un núcleo cultural vecino se transforma en una re-creación que las adapta a la sensibilidad de los nuevos usuarios, al tiempo que muchas veces las hace prácticamente irreconocibles para sus primeros autores» (1978: 272).

Su selección es también un reflejo de sus preferencias estéticas y de su orientación ideológica, lo que no le impide apreciar el mérito literario

de las obras comentadas. Rechaza la ficción gratuita, que acostumbra la imaginación a «*fábulas y consejos desatinadas que pueden conducir a un falso concepto de la vida y de lo sobrenatural*», así como la inmoralidad de algunos asuntos. El original de *Las Mil y una noches* contiene «*mil inmundicias*», pero es una «*deleitosísima colección*»; los cuentos del *Sendebār* o de la *Disciplina clericalis* son historias livianas, incluso «*verdes*», sin embargo no alcanzan el «*cinismo de los fabliaux ni la sugestiva y refinada lujuria de Boccaccio*». Desde su posición conservadora y católica presenta una imagen estereotipada de Oriente, considerado como un todo en el que predomina la degradación de las costumbres, simbolizada en la lujuria de los harenes o en los cafés turcos poblados de perezosos fumadores de opio. De vez en cuando se sorprende ante los ingredientes filosóficos que descubre en algunas obras semíticas, pero en ese caso sus autores son musulmanes andaluces de origen español y de ascendencia cristiana.

Pese a estos prejuicios y dificultades, el capítulo encierra brillantes aciertos y finas observaciones, expuestas siempre con gran cautela. Evita la ordenación cronológica, que criticaba en el discurso de Francisco Fernández y González, ya que «*obliga a mezclar especies inconexas que impiden abarcar de una sola ojeada todo el conjunto*» (MP 1941: 205), y agrupa las obras según sus afinidades genéricas, de origen o difusión. Por último, para no caer en la pedantería erudita, ameniza su texto con la edición de algunos pasajes, cuya acertada selección se adelanta a la opinión de la crítica posterior e incita a los lectores a conocer más sobre estas obras. Siguiendo sus pautas, podemos diferenciar cinco apartados: 1. La cuentística oriental (27-65); 2. El cuento y la novela árabes (65-84); 3. El cuento y la novela hebreos (84-88); 4. *Las Mil y una noches* (88-104) y 5. La literatura aljamiada (104-113).

1. LA CUENTÍSTICA ORIENTAL

Menéndez Pelayo dedica a la cuentística oriental la mitad de su extenso capítulo y en él se detiene en el estudio pormenorizado de cuatro obras, *Calila y Dimna*, *Sendebār*, *Barlaam y Josafat* y *Disciplina clericalis*. Acertadamente agrupa las dos primeras bajo el marbete de «*famosísimas colecciones*» y añade las otras dos por su contenido afín, aunque estableciendo las diferencias. La atención especial que presta a estas obras se justifica desde los primeros párrafos por dos motivos: a) Los apólogos y cuentos

orientales tuvieron una gran influencia en la Edad Media y b) España recibió estas colecciones en fecha muy temprana, y por distinto camino, ya que aquí se tradujeron por vez primera al latín y a una lengua vulgar.

La primera afirmación remite a la polémica que ocupa la segunda mitad del siglo XIX, cuando, al calor de las nuevas investigaciones sobre el indoeuropeo, estudiosos alemanes, como Theodor Benfey (1859), formado en la escuela del comparativista Bopp, volvieron sus ojos hacia los cuentos indios y consideraron que en ellos estaba la cuna de gran parte de las narraciones occidentales. El planteamiento de esta denominada «escuela orientalista» venía avalado por la existencia de numerosas colecciones de cuentos hindúes de amplísima difusión, como el *Panchatantra* o el *Hitopadeza*, cuyo origen se encuentra en la utilización religiosa por parte de los predicadores budistas de parábolas, llamadas «jatakas», posteriormente fijadas por escrito. En el último tercio del siglo XIX esta teoría se estaba imponiendo sobre otras, también decimonónicas, como la tesis aria de los hermanos Grimm, según la cual el origen de los cuentos remonta a las leyendas germánicas; la antropológica de Max Müller, para quien los cuentos son vestigios de una edad mitológica más o menos imprecisa, o la tesis de las coincidencias accidentales que sostiene que un mismo tema puede ser reinventado en circunstancias distintas. Sin embargo, la aparición del estudio de Joseph Bédier (1893) supuso un duro revés para esta escuela orientalista, de cuyos principios realiza una brillante crítica, aunque en realidad más bien está refutando los argumentos de Gaston Paris, el más radical y el más ilustre de los orientalistas franceses.

Cuando Menéndez Pelayo redacta este capítulo no se han apagado todavía los ecos de esta polémica, pero elude la discusión y adopta una postura intermedia que será la aceptada mayoritariamente por la crítica posterior:

Mucho más que la novela clásica (...) influyeron en la Edad Media los apólogos y cuentos orientales..., cuya profunda acción es imposible negar, aunque modernos y excelentes trabajos obliguen a reducirla un tanto, concediendo mucho mayor espontaneidad a la fantasía e inventiva de los pueblos modernos y rectificando en algún caso supuestas o exageradas analogías (MP 1962: 27).

Conocía el libro de Joseph Bédier, que ya citaba en una nota inserta en la *Antología de poetas líricos castellanos* (MP 1944: 76, n.1) donde reafirma su posición ecléctica, y unas páginas más adelante no duda en calificar de brillantísimo:

Es uno de los más originales y profundos de la erudición moderna, pero acaso extrema por reacción la tesis que defiende. De todas suertes, lo que impugna victoriosamente no es la influencia *literaria* del cuento oriental, atestiguada por tantas traducciones e imitaciones, sino el supuesto origen indio de los cuentos populares (MP 1962: 37-38).

Evitará, pues, caer en los extremos de algunos orientalistas, como Loiseleur-Deslongchamps o el mencionado Gaston Paris, y atenderá sólo a las derivaciones demostradas y no a los paralelismos improbables.

La segunda afirmación es una verdad a medias, al menos con nuestros actuales conocimientos. Es cierto que el contacto entre musulmanes, cristianos y judíos hizo que en España se conocieran muy pronto materiales narrativos de origen oriental, y que las traducciones castellanas del *Calila y Dimna* y del *Sendebár*, realizadas directamente a partir de manuscritos árabes, son las más tempranas a una lengua vulgar. Sin embargo, la aseveración de que «*precisamente España... les dio primero vestidura latina*» (MP 1962:27) parece más dictada por el afán de subrayar el importante papel representado por nuestro país que por el aval de los datos científicos.

La primera traducción latina del *Calila y Dimna* fue realizada por Juan de Capua entre 1262 y 1278, y, aunque nos faltan datos en torno al personaje, parece ser que se trataba de un judío converso de origen italiano, que adoptó, tras su bautismo, el nombre de su ciudad de origen o de residencia. Esta versión tuvo una amplísima difusión, como era de esperar al encontrarse en latín, hasta el punto de que fue realmente la puerta de entrada de la colección en la literatura occidental. La segunda, habría sido encargada por la reina Juana de Navarra, esposa de Felipe IV, a Raimundo de Biterris, quien la concluyó en 1313, pero no tuvo apenas circulación. Menéndez Pelayo, que no ignora la existencia de estos textos, asegura erróneamente que el segundo se trata de una traducción al francés (MP 1962: 35). De los *Siete sabios*, nombre que la crítica decimonónica dio a la rama occidental del *Sendebár*, ya circulaban en el siglo XII dos versiones latinas diferentes, el *Dolophatos* (1184-1185), obra del monje Juan de Alta Silva, y el *Liber de septem sapientibus*, ninguna de ellas relacionada con España.

Salvando estas iniciales observaciones, la historia de la trayectoria del *Calila y Dimna* desde su remoto origen oriental hasta sus múltiples derivaciones occidentales es exhaustiva, muy superior a la que ofrecían y siguen ofreciendo la mayor parte de los manuales. Los trabajos más importantes sobre esta materia se estaban publicando desde la segunda mitad del siglo XIX en distintas lenguas europeas, principalmente alemán, francés e inglés, y Marcelino Menéndez Pelayo muestra estar perfecta-

mente «al día» en la bibliografía. Poco es lo que se ha avanzado después sobre estos temas, de ahí que y, salvo pequeñísimas adiciones, la información aportada sea perfectamente válida para el lector actual. Pero tampoco pueden considerarse estas páginas una mera traducción sintetizada de las conclusiones de la crítica extranjera, ya que en ellas se encuentran interesantes anotaciones sobre la difusión hispánica del *Calila* y sugerencias sobre futuras investigaciones que casi cien años después todavía no han fructificado.

Antes de analizar con detenimiento la primitiva traducción alfonsí, menciona más brevemente la existencia de otras posteriores, algunas de las cuales siguen hoy tan desatendidas por la crítica como entonces. Destaca la existencia del denominado *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo*, texto castellano que depende de la versión latina realizada por el converso Juan de Capua, del que anota ocho ediciones antiguas (MP 1962: 33). Los trabajos bibliográficos más recientes obligan a rectificar ese listado, ya que en él no se incluyen ediciones por entonces desconocidas, como el incunable impreso en Zaragoza por Pablo Hurus el 15 de abril de 1494 (Goff, 1960), ni los sucesivos del taller zaragozano de Jorge Coci (1509, 1512 y 1521), que catalogará Sánchez (1908), mientras que sobran otras, como las dos de Cromberger (1537 y 1541), de las que no hay noticia de su existencia (Griffin, 1991). Sin embargo, Menéndez Pelayo apunta, de pasada, las líneas que deberían abordarse en futuras investigaciones: a) los interesantes paralelismos iconográficos entre las ediciones latinas, alemanas y castellanas; b) las «*singulares semejanzas*» que mantiene el texto castellano con el alemán y c) la necesidad de una edición, ya que «*es libro muy raro y debe reimprimirse*» (MP 1962: 33). Su intuición se confirma hoy al comprobar que los grabados del texto castellano tuvieron su origen en el taller de Konrad Fyner en Urach, donde se editó hacia 1480-1482 por vez primera la traducción alemana, aunque los paralelismos entre ambos textos siguen siendo un enigma de difícil solución (Lacarra, 2005: 929-945). Por último, cien años después de escritas estas líneas aún no existe una edición moderna del texto, si descontamos la realizada por Martín Favata (1973), inédita, o la de Francisco Gago Jover (1989), publicada sólo en microfichas, aunque el trabajo, ya emprendido, verá pronto la luz en la Universidad de Valencia (Haro, en prensa).

Lo mismo podemos decir de otras traducciones, todavía más desconocidas o «*excéntricas*», que continúan hoy sepultadas en el olvido. Es el caso del *Espejo político moral para príncipes y ministros*, curiosa versión realizada a partir de un original turco por Vicente Bratuti, que fue intérprete en la corte de Felipe IV, del que sólo vieron la luz dos partes: la primera

en Madrid, por Domingo García Morrás, en 1654 y la segunda por Joseph Fernández de Buendía en 1658, aunque Menéndez Pelayo la data en 1659 (MP 1962: 31) (Lacarra, 2006: 129-145); mayor interés tiene la moderna de José Antonio Conde (1766-1820), cuyo original, también inédito, se conserva en la biblioteca de la Real Academia de la Historia. Menéndez Pelayo (MP 1962: 28) asegura en nota que se trata de una traducción basada en el texto árabe publicado por Silvestre de Sacy, lo que resulta imposible no sólo porque el arabista francés publicó su edición en 1816 y Conde concluye la suya en 1797, sino porque la ordenación de los capítulos muestra que se sirvieron de manuscritos distintos. La confusión tampoco nos tiene que extrañar, ya que, tras los ataques del arabista holandés Reinhart P. Dozy, el descrédito de José Antonio Conde era absoluto en la época (Manzanares de Cirre, 1972: 65-79).

Para el estudio del texto alfonsí se sirve de la edición publicada por Pascual Gayangos en 1860 en la Biblioteca de Autores Españoles (vol. LI), la única disponible. Subraya el contenido moral de las fábulas, con unas normas éticas tan fácilmente asimilables que se han podido acomodar a civilizaciones distintas, y valora por encima de todo la originalidad formal. Adelantándose a los trabajos de formalistas y estructuralistas, destaca la importancia de «*este cuento de cuentos*» como modelo para otras colecciones del occidente europeo y, para finalizar y amenizar algo «*la aridez bibliográfica de estos prolegómenos*», copia «El cuento de la rata transformada en niña» y «La fábula de la lechera», considerados dos de los más interesantes, por su perfecta construcción y por la amplitud de su difusión.

La primitiva traducción del *Sendebär*, conocida como *Libro de los engaños*, había sido dada a conocer por Domenico Comparetti, junto a un amplio estudio sobre la colección, a partir de una copia que le había proporcionado José Amador de los Ríos (Comparetti, 1869: 68). El resultado no es satisfactorio, bien sea por errores de lectura o por descuidos de impresión, algo lamentado también por Menéndez Pelayo (MP 1962: 42). Es muy probable que, consciente de estos fallos, animara a su discípulo y amigo, Adolfo Bonilla y San Martín, a que reeditaré el texto, lo que realizó en 1904, aunque no a tiempo para tenerlo en cuenta al redactar estas páginas. En ellas resume la trayectoria del libro siguiendo a Comparetti, se centra en las versiones hispánicas y copia el cuento segundo. Las historias le parecen excesivamente livianas en el fondo, aunque nunca llegan al «*cinismo grosero*» de los *fabliaux*, por lo que, tras apuntar las coincidencias entre los avatares del príncipe en la historia principal y «*el Segismundo calderoniano*» (MP 1962: 45), pasa a dedicarse a la última colección oriental, el *Barlaam y Josafat*, más acorde con el gusto de don Marcelino.

La filiación de los eslabones del *Barlaam y Josafat* es asunto enormemente complejo para el que no puede contar con la ayuda de trabajos posteriores, muy clarificadores, como el de Gerhard Moldenhauer (1929). Tiene para ello que servirse de una variedad de obras y ediciones que convierten estas páginas es un sinfín de citas algo confusas, ya que «*andan divididos los críticos*». Consciente de ello advierte acertadamente que, «*estando tan poco vulgarizados aun en España los buenos trabajos modernos de novelística, acaso no se tengan por superfluas las indicaciones bibliográficas que de intento multiplico en servicio de los estudiosos*» (MP 1962: 50). Sí admite, aunque con ciertas cautelas, los descubrimientos de los orientalistas del XIX, según los cuales la leyenda del príncipe Josafat y su maestro Barlaam era transformación de una historia que contaba la conversión del príncipe indio Siddharta Gautama en un «buda» o iluminado. La profunda cristianización de la leyenda había hecho que tanto la Iglesia oriental como la occidental conmemoraran a sus protagonistas, cuestión canónica que Menéndez Pelayo soslaya asegurando no ser de «*nuestra incumbencia*» (MP 1962: 48).

Para la difusión hispánica del *Barlaam y Josafat* sigue muy de cerca al holandés F. de Haan (1895), del que obtiene numerosos datos sobre textos áureos, pero escasos sobre el periodo medieval. Al margen de las versiones abreviadas incluidas en los santorales, la historia era conocida en su forma más extensa en la Edad Media probablemente a partir de un original latino traducido en el siglo XIII. Esta primitiva versión nos ha sido transmitida en tres manuscritos, P, G y S, copiados en el siglo XV pero con rasgos lingüísticos anteriores. De los tres, sólo menciona el primero de los citados, entonces en la Biblioteca de Palacio, y actualmente en la Biblioteca Universitaria de Salamanca (ms. 1877), del que copia el *incipit* y el colofón (MP 1962: 59). Desconoce, sin embargo, la existencia de los otros dos, el ms. G, que perteneció a Pascual Gayangos (Roca, 1904: 231), y el S, emparentado con la versión breve de Vicente de Beauvais, que ya había sido editado por Friedrich Lauchert en 1893. De haber conocido esta edición hubiera podido estrechar más los lazos de parentesco entre las tres colecciones, *Calila y Dimna*, *Sendebâr* y *Barlaam*, traducidas probablemente al castellano en fechas próximas, aunque a partir de modelos lingüísticos diferentes; aun así intuye las similitudes y subraya las coincidencias no sólo «*por fábulas aisladas sino por el principal argumento*» (MP 1962: 55).

Reserva para el último lugar el estudio de la *Disciplina clericalis*, obra que difiere de las anteriores en varios factores: se trata de un «*libro latino de autor español*» y no es «*mera traducción*», lo que le lleva a afirmar que «*indisputablemente da la primacía cronológica a nuestra patria en el géne-*

ro de los cuentos» (MP 1962: 61). Las dudas que podía suscitarle la inclusión de las colecciones orientales dentro de la «*literatura nacional*» desaparecen al encontrarse ahora ante un texto escrito en latín, pese a que su autor, Pedro Alfonso, fuera de origen judío; por ello en su «Programa de oposiciones» lo estudiaba en el apartado dedicado a la literatura hispano-latina desde el siglo IX al XII. Por lo que puede deducirse de la nota 2, sus lecturas proceden de la edición realizada por J. Labouderie en 1824, pero a través de la reproducción en «*la indigesta mole de la Patrología de Migne*»; de ahí que, siguiendo a su primer editor, repita el erróneo dato de la fecha de nacimiento de Pedro Alfonso en 1062. Como demostró C. Nedelcou (1906), se trataba en realidad de una confusión, originada porque el autor indica la fecha de su conversión según la Era Hispánica y según la Era Cristiana. También errónea es la afirmación de que la *Disciplina clericalis* aparece «*íntegramente traducida*» al castellano en el *Libro de los ejemplos* de Clemente Sánchez (MP 1962: 64), cuando en realidad se incluyen 28 cuentos, pero esta afirmación se ha venido repitiendo por parte de cuantos estudiosos se han acercado a la *Disciplina* (Lacarra, 1996: 276). Sin embargo, aclara acertadamente el significado del título y realiza un sugerente panorama de la difusión de estos cuentos y de su pervivencia en la literatura universal.

2. EL CUENTO Y LA NOVELA ÁRABES

Las colecciones analizadas hasta ahora nos han sido transmitidas a través de los árabes, pero su origen remoto posiblemente esté en la India, lo que le lleva a preguntarse por la existencia entre este pueblo de «*un desarrollo original*». La respuesta al interrogante no es nada fácil, ya que en gran medida tiene que conformarse con los datos aportados por otros estudiosos. Tratará con propiedad y seguridad de algunas obras, leídas en traducciones al latín o a lenguas europeas y perseguidas incansablemente a través de bibliotecas y librerías de medio mundo, mientras que de otras su conocimiento será indirecto, casi remoto, como no dejará de lamentar. Para estas últimas se servirá del viejo *Catálogo de los fondos árabes de la Biblioteca de El Escorial*, redactado por el maronita Miguel Casiri (1760-1770), contrastado con la nueva descripción proporcionada por Hartwig Derenbourg (Codera, 1885: 24-30). Como recuerda Manuela Manzanares de Cirre (1972: 120), Miguel Casiri no se limitaba «*a dar una lista de los manuscritos, sino que insertaba y traducía extractos de los más*

importantes que trataban de la historia o de la literatura española», lo que resulta de gran utilidad para un profano como Marcelino Menéndez Pelayo. Con ayuda de estos limitados materiales es capaz de apuntar algunas relaciones de singular interés entre la narrativa semítica y la hispánica, dejando abiertos algunos caminos para investigaciones futuras, como la vinculación entre las *macamas* y la novela picaresca, la huella de la narrativa caballerescas árabe en la occidental o la de Abentofail en Gracián, que muchos años después han sido objeto de estudio y polémica.

Destaca la importancia del género de las «*macamas* o sesiones», entre cuyos cultivadores menciona a Hamadani (968-1008) y a su seguidor Hariri (1054-1121), que podía leer en traducción publicada por S. de Sacy, sin olvidar que en la colección de Gayangos había un volumen manuscrito, ricamente iluminado, conservado hoy en la Real Academia de la Historia (Terés Sádaba, 1975: 42). El juicio negativo que le merece la obra de Hariri («*un monumento de paciencia filológica y de mal gusto, muy propio de una raza en quien llega a la superstición el culto de la gramática y el arte de hablar con finura y elegancia*», MP 1962: 66), no difiere mucho del que en fechas más recientes seguían sosteniendo los especialistas. Así para Fernando de la Granja, este escritor «*cargó la mano en los vocablos raros*» en una obra que es «*un alarde de estilo enrevesado y un desafío al más preparado lector*» (1976: XII). Percibe, sin embargo, M. Menéndez Pelayo la novedad formal del género, al igual que había destacado la estructura de «*cuento de cuentos*» en las colecciones orientales. Conviene recordar que el término *macama*, que significa sesión, tertulia, descanso, tuvo sus orígenes en las reuniones de entretenimiento que celebraban los cortesanos durante la época del califato abasí. En plural se utilizó para designar obras escritas en prosa rimada y construidas sobre la base de anécdotas, en las que el héroe de la ficción era un pícaro vagabundo que lograba maravillar a sus oyentes con discursos en los que demostraba su gran elocuencia. En su comentario al trabajo de Francisco Fernández y González rechazó la influencia de este género sobre el *Libro de buen amor*, asunto éste tan debatido por la crítica posterior:

Pero aun reconociendo en la obra miscelánea de nuestro mayor poeta de los siglos medios, evidentes huellas de orientalismo, especialmente en los apólogos, no voy tan lejos como el señor Fernández y González, cuando supone que el libro de los amores del Arcipreste está compuesto en forma de *macama* y a imitación de las *macamas* árabes y judías (MP 1942: 212).

Sin embargo, ahora abre una nueva vía de investigación, y también de polémica, al subrayar la posible huella de este género sobre la novela picaresca:

Esta especie de filósofo cínico, de parásito literario, que por final se arrepiente y muere de *imam* de una mezquita, es un verdadero tipo de novela picaresca, un precursor de Guzmán de Alfarache y de Estebanillo González (MP 1962: 67).

La propuesta fue pronto aceptada por distinguidos arabistas; así Ángel González Palencia, en su *Historia de la literatura árabe-española* no duda en afirmar, al referirse a las *macamas* de Hariri, que «*es sorprendente el parecido que tal obra literaria presenta con nuestra típica novela picaresca*» (1928:120). Más adelante, Juan Vernet amplió la información al insistir en que la *macama* 12 de Hamadani, cuya emigración hacia Occidente está probada por haberla calcado el judío Harizi, puede reaparecer luego en *La vida de Marcos de Obregón* (I, 9), sin olvidar que en esta obra la palabra *descanso* con que se señalan los distintos capítulos tenga el mismo valor que el término árabe (1978: 332; 1968: 94). Los paralelismos entre *macamas* árabes y novela picaresca o entre sus imitaciones hebreas y diversas obras de la literatura hispánica siguen hoy contando con adeptos y detractores. Así frente a los recientes trabajos de Young (2004) o Wacks (2006), María Jesús Rubiera Mata insistía en que «*existen graves dificultades en la posible transmisión de un género como las macamas a otra literatura, dada la dificultad de su lenguaje y su carácter de literatura culta y por tanto minoritaria*» (1992:190).

Intuye también el parentesco entre los tratados morales árabes y el nacimiento de la prosa didáctica castellana, aunque ignora cuáles pudieron ser exactamente los puntos de contacto. La lectura del *Solwan*, obra del siciliano Aben Zafer, que pudo hacer gracias a la traducción italiana de Miguel Amari aparecida en 1851 (reed. 1973), le descubre la literatura política árabe, que relaciona con otro texto a su alcance, *El collar de perlas* de Muza II, Rey de Tremecen. Este último, que había sido dado a conocer por Codera en 1893 y traducido al español por Mariano Gaspar (1899), combina también máximas políticas y morales con anécdotas. Ambos libros se engloban en la moda oriental por los espejos de príncipes, cuya huella sobre la literatura hispánica de *specula principis* es evidente.

Tampoco es fácil discernir la influencia de la novelística árabe caballeresca sobre la occidental, por la dificultad para establecer con seguridad los puntos de contacto, aunque ello no le impida plantear el tema. Comien-

za por mencionar el *Antar*, extensa historia de un héroe beduino que llega a ser gobernador del mundo, considerada el modelo del género. La obra, llena de motivos épicos y sobrenaturales, fascinó a críticos y público en el siglo XIX, desde que la diera a conocer en 1802 Von Hammer-Purgstall y a lo largo del siglo se hicieron traducciones parciales al alemán, danés y francés (Norris, 1980). Sin embargo, hoy está bastante relegada y se duda de su influencia en Occidente, ya que, a diferencia de las *Mil y una noches*, «no fue conocida en Europa en la Edad Media» (Vernet, 1965-1966: 345-350; 1968: 159). Mayor interés le ofrece el *Libro del Alhadís*, que hacía unos años había localizado Francisco Fernández y González en El Escorial, y cuya traducción había publicado en 1882. Se trata de un libro de caballerías de dimensiones reducidas y plagado de elementos maravillosos, con lagos encantados y princesas cautivas, junto a ejercicios caballerescos. Las quejas de Menéndez Pelayo porque se publicara en el *Museo Español de Antigüedades*, que al parecer nadie leía, posiblemente porque eran volúmenes pesados y difíciles de manejar, parecen premonitorias, ya que los pocos estudiosos que lo citan se limitan a reproducir estos mismos datos y sigue sin conocerse su origen o su difusión peninsular (González Palencia, 1928: 321; Manzanares de Cirre, 1972: 120-122; Rubiera, 1992: 215). Las dudas con las que cierra este apartado son las mismas que siguen reinando hoy entre los especialistas:

A pesar de ciertas semejanzas muy generales, que a fuerza de probar mucho no probarían nada, no puede admitirse influencia de las novelas caballerescas de los árabes en los libros occidentales de caballerías, cuyos orígenes están, por otra parte, bien conocidos y deslindados (MP 1962: 71-72).

Coincide con la crítica posterior en destacar la importancia de las dos indiscutibles obras maestras de la prosa árabe andaluza, *El collar de la paloma* y *El filósofo autodidacto*, aunque su consideración en un estudio acerca del apólogo y el cuento suscitara hoy muchas dudas. Dedicó muchas menos páginas a la primera, de la que tenía un conocimiento muy parcial, pues para entonces sólo se había realizado una traducción de un capítulo por René Dozy en su *Histoire des Musulmans d'Espagne*, que reprodujo Adolfo Federico de Schack, y trasladó Juan Valera como *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*. En el momento de redactar la *Antología de poetas líricos* ya había manifestado su interés por este texto (MP 1944: 84, n. 3), acentuado posiblemente en 1899, cuando el arabista Francisco Pons Boigues contribuyó al volumen de *Homenaje a Menéndez Pelayo* con

un estudio sobre dos obras de Aben Hazam, el *Libro del amor* y el *Libro de las religiones y de las sectas* (1899: 509-523). El objetivo de este trabajo, en el que incluía una versión de los epígrafes de los capítulos y algunos fragmentos, era llamar la atención de don Marcelino, entonces director de la Biblioteca Nacional, para que se procuraran para España copias de estas obras (Manzanares de Cirre, 1972: 194).

La primera edición completa no se realizó hasta 1914 y para leerla íntegra en castellano habría que esperar hasta 1967, fecha de la publicación de la magnífica versión de Emilio García Gómez. Esto también explica las vacilaciones en el título de la obra, a la que Menéndez Pelayo denomina cuento *de los Amores* y Pons, *Libro del amor*, así como su sorpresa por lo que califica de rasgos «*inusitados dentro de la cultura a que pertenecen*» (MP 1962: 74). El mismo Dozy había acentuado la sensibilidad cristiana de *El collar*, estela que siguió también su editor, Pétrof, en 1914, a quien llamaron la atención las coincidencias con sus colegas cristianos posteriores, como Ermengaud o Capellanus (Ibn Hazm, 1985: 75). Pese a que estas comparaciones son singulares, al igual que las subrayadas con la *Vita nuova* de Dante o con el *Libro de buen amor*, la crítica actualmente parece aceptar las opiniones más prudentes de algunos arabistas como Emilio García Gómez, para quien el precioso libro de Ibn Hazm debió de circular muy poco, ya que es un texto aristocrático y muy difícil y habría que pensar más de nuevo en coincidencias casuales antes que en influencias directas (Ibn Hazm, 1985: 81).

El interés de Marcelino Menéndez Pelayo por el texto de Abentofail hay que vincularlo, como tantos otros proyectos, a su estrecha relación con Gumersindo Laverde. Se habían conocido en 1874, cuando concluyó sus estudios de Filosofía y Letras en Valladolid, universidad en la que Laverde ocupaba entonces la cátedra de Literatura Latina. Como señala Gustavo Bueno, el profesor «*queda prendado de las capacidades de aquel joven y se dispone a inocularle sus proyectos e ideas*» (1990: 39). Tres años después de ese encuentro escribe a su pupilo, que se encontraba entonces en París, y le sugiere: «*¿No podría pescar V. por ahí un ejemplar de El Filósofo autodidacto de Thofail, que ni aun en la Biblioteca nacional existía cuando yo le pedí?*» (MP 1982, 2: 183). Pero de ese viaje el santanderino sólo pudo traerse un estudio de Munck sobre filosofía árabe. A principios del año siguiente (10 de enero de 1878), es don Marcelino quien le sugiere a Laverde que «*también debía publicarse El Filósofo autodidacto de Aben Thofail*» (MP 1983, 3: 10) y a finales del año siguiente (4 de diciembre de 1879) le informa alborozado que «*de Alemania estoy esperando el rarísimo Autodidacto de Tofáil (ed. de Pococke, árabe-latina) (...). Si llega con felici-*

dad a España, será un gran hallazgo, digno de notarse con blanca piedra. Nuestras bibliotecas, a lo menos las que yo he visto no tienen el Tofáib» (MP 1983, 4: 72). Y pocos días después, el 22 de diciembre, le confirma que «llegó ya el Thofail (hermoso ejemplar, por cierto). Es libro estupendamente raro. En nuestras bibliotecas no me acuerdo de haberle visto» (MP 1983, 4: 82). Su lectura debió de causarle una gran impresión, puesto que lo cita en varias ocasiones con frases que destacan su singularidad, como en el capítulo tercero de la *Historia de las ideas estéticas en España*, donde afirma que «no hay obra más original y curiosa en toda la literatura arábiga» (MP 1940: 344).

La edición que con tanto afán perseguía correspondía a la traducción latina, ya que, aunque existían versiones en inglés, holandés y alemán, faltaba en castellano. En mayo de 1895 Francisco Pons Boigues, que había sido alumno suyo y era discípulo de Francisco Codera Zaidín, le informa de que ya lo tiene traducido. Pero hasta septiembre de 1900 no apareció impresa, ya fallecido Pons, en la Colección de estudios árabes que dirigía Julián Ribera, con prólogo del propio Menéndez Pelayo, cuyo contenido extracta ahora en este capítulo de sus *Orígenes de la novela*.

Su interés por la historia de este filósofo contemplativo, «tan poco musulmán en el fondo», es múltiple. Destaca su conexión con Avicena, pero sobre todo insiste en las similitudes con los primeros capítulos del *Criticón* de Baltasar Gracián. La conexión ya había sido señalada en 1681 en la traducción inglesa del *Criticón* y después, de forma independiente, por el jesuita Bartolomé Pou en el siglo XVIII, pero la dificultad para explicar el contacto hace, una vez más, que el paralelismo resulte enigmático: el jesuita aragonés no pudo conocer *El Filósofo Autodidacto*, porque la traducción latina de Pococke (*Filosofus Autodidactus*) de 1671 es veinte años posterior a la edición de la primera parte del *Criticón* de 1651. Menéndez Pelayo, incapaz de resolver el enigma, lo califica de «misterioso parentesco» para el que no encuentra explicación posible (MP 1962: 81). El asunto quedó aparentemente resuelto en 1926 cuando el joven arabista Emilio García Gómez localizó en un manuscrito conservado en El Escorial un texto, el «Cuento del ídolo del rey y su hija», escrito además con letra aragonesa del siglo XVI, con una narración coincidente con la de Abentofail. Como señala Jorge Ayala, «se trata de un tema que ha perdido aquel interés que tanta atención despertó en otras épocas» (1986: 256), lo que no impide reconocer el papel desempeñado por Menéndez Pelayo en su difusión.

3. EL CUENTO Y LA NOVELA HEBREOS

Mucho menor espacio dedica a los novelistas hebreos, a los que considera más escasos y menos inspirados que sus poetas líricos. Entre los autores de *macamas* menciona a Abén Sacbel y a Harizi, ambos imitadores del árabe Hariri, de los que tiene un conocimiento indirecto, ya que no cuenta con ninguna traducción a su alcance. Parece desconocer a otros autores hispano-hebreos, en cuyas obras se combina la influencia de la narrativa árabe con la procedente de las colecciones orientales de cuentos, como el barcelonés Ibn Sabara o Ibn Sahula. Cita, sin embargo, la primera narración hispano-hebraica conservada, el «Relato de Aser ben Yehudá», verdadera *macama* al estilo árabe en su forma más pura, en la que se cuentan las burlas vividas por su protagonista, Aser ben Yehudá, pero no parece haberla leído. Aser, según su resumen, fue víctima de distintas bromas «*hasta encontrarse finalmente con una muñeca colocada por sus amigos, para burlarse de él, en lugar de la bella dama a quien ansiosamente perseguía, engañado por un falso mensaje de amor*» (MP 1962: 85), pero la trampa realmente consistió en toparse con la cara barbuda de un hombre que resultó ser un querido amigo suyo (Navarro Peiró 1976: 339-351; 2006: 147).

El género de la *macama* llegó a su mayor perfección en la literatura hispano-hebraica con Harizi, del que tampoco cuenta con una información muy precisa. Se limita a señalar que comenzó la traducción de la obra de Hariri, pero la tuvo que abandonar pronto, dato erróneo pues, tras interrumpirla, culminó la difícil tarea con éxito entre 1205 y 1215 (Navarro Peiró, 2006: 23-24 y 148-151; Granja, 1976: 27). De toda su producción sólo parece conocer indirectamente el *Tachkemoni*, del que apunta el interés de algunos capítulos para la historia de la literatura rabínica, en lo que coinciden hoy también los críticos. Estos pasajes, con observaciones muy mordaces, proporcionan una valiosa información acerca de la poesía hebrea de su época (Navarro Peiró-Vegas Montaner, 1981: 331-332).

Tras calificar estas obras de «*débiles tentativas de literatura secular y profana*» (Mp 1962: 85), dedica mayor atención al *Hozari* o *Cuzary* de Judá Leví. Como él mismo indica no es una novela sino una obra apologética y filosófica, en la que su autor pretendía demostrar la superioridad del judaísmo sobre las otras dos grandes religiones monoteístas. Para ello se sirve de una débil trama de ficción en forma dialogada en la que un musulmán, un cristiano y un judío defienden sus respectivas creencias por medio de argu-

mentos expuestos ante un hipotético rey de los jazares. El texto, traducido al latín por Butorff en 1660, carecía de traducción castellana.

De nuevo la correspondencia con Gustavo Laverde es un indicio del interés de ambos por esta obra. El 28 de febrero de 1875 (*Epistolario*, 1967: 100) le cuenta a su maestro que planea editar en la Biblioteca de Autores Españoles uno o dos tomos de filósofos y le gustaría incluir el *Cuzary* y los *Diálogos de amor* de León Hebreo. El 17 de marzo de 1877, en carta desde Nápoles, vuelve a asociar ambos nombres y añade «*no sé porqué esas sociedades de bibliófilos que tanta majadería reimprimen, no dan a luz la antigua traducción castellana de este libro* (en alusión a León Hebreo), *o la del Cuzary*» (*Epistolario*, 1967: 633-634). Finalmente le puede contar el 23 de enero de 1883, ya desde Madrid, que ha adquirido, encargándolos a Alemania, algunos curiosísimos libros hebraico-españoles; entre ellos están el *Cuzary* de Jehudá-Levi (texto hebreo y traducción latina) y la segunda parte del mismo *Cuzary*, obra de David Nieto ben Pinhas. Será de nuevo su discípulo suyo, Adolfo Bonilla y San Martín, quien acabe llevando a buen puerto el proyecto, al inaugurar en 1910 la «Colección de filósofos españoles y extranjeros», con la traducción del *Cuzary, diálogo filosófico*, acompañada de un apéndice de Menéndez Pelayo.

4. LAS MIL Y UNA NOCHES

Su conocimiento sobre la célebre colección de cuentos es un reflejo fiel de su capacidad para estar al día en la investigación producida en cualquier lugar de Europa, y de su buen criterio para seguir las hipótesis que después resultarán más acertadas. Las discrepancias entre los distintos manuscritos que transmiten la colección están en el origen de la discusión en torno a su génesis, autoría y datación. La uniformidad lingüística hizo creer al célebre orientalista francés Silvestre de Sacy que la obra procedía íntegramente de fuentes árabes, mientras que su traductor inglés, Edward William Lane, llegó incluso a mantener la tesis de un autor único que habría vivido entre 1475-1525. Frente a esto, otros estudiosos, como Guillermo de Schlegel o Von Hammer-Purgstall sostenían que había habido un texto persa anterior y que incluso algunas partes eran indias y de antigüedad mucho más remota, como después se comprobará (Vernet, 1959-1960). Menéndez Pelayo intuye el origen exótico de muchas historias y conjetura acertadamente que el marco narrativo correspondería a

la etapa más antigua, por las múltiples coincidencias que presenta con otras obras similares también de origen indio.

A la hora de trazar sus huellas en la literatura española y universal se muestra mucho más prudente de lo que después lo han sido reputados arabistas. Puesto que Europa no la conoció hasta que el orientalista francés Antoine Galland publicó su célebre traducción francesa a principios del siglo XVIII (1646-1715), niega la posibilidad de una influencia directa o indirecta. Las similitudes entre el «Cuento del caballo mágico» y «Clámades y Clarimonda» o entre «La historia de Camar Azamán y la princesa Badura» y «Pierres de Provenza y la linda Magalona» pueden explicarse por contactos orales. Sólo admite como segura derivación la «Historia de la doncella Teodor», aunque desconoce cómo se ha producido la transmisión. Contrasta esta postura con la sostenida, por ejemplo, con posterioridad por Ángel González-Palencia, en su *Historia de la literatura árabe-española*, quien afirma que la presencia de algunos cuentos en aljamiado «*prueba claramente que tal colección, más o menos completa, circulaba todavía en las postrimerías de la España musulmana*» (1928: 318). La cauta actitud de Marcelino Menéndez Pelayo parece, sin embargo, la más adecuada en un campo en el que el hallazgo de textos intermedios, nos obliga a replantear continuamente las vías de contacto; así hoy sabemos que el texto castellano de *Clámades* es traducción de una prosificación tardía de un poema francés de Adenet li Rois (Darbord, 2006: 47-60) y, ni siquiera en el caso de la *Doncella Teodor*, podemos estar tan seguros de su procedencia.

Conviene recordar que esta historia no se incluyó en la versión de Galland, quien se basó en un manuscrito árabe de origen sirio mucho más reducido y hubo que esperar hasta 1823 para poder leerla en alemán, editada por el orientalista vienés Von Hammer-Purgstall, junto a otros cuentos. Formaba parte de un grupo de relatos de origen extraño a la colección, aunque acabaron integrándose en ella; en palabras de Juan Vernet, la *Doncella Teodor* «*se incrustó en nuestra obra, pero sin perder su vida independiente*» (1959-1960: 19).

Para redactar este apartado Menéndez Pelayo tenía su alcance dos materiales importantes: las tempranas notas de Pascual Gayangos en su traducción de la *Historia de la literatura española* de M. G. Ticknor (1851, 2: 554-557), y el volumen publicado por Hermann Knust en 1879, con edición de textos didácticos conservados en manuscritos escurialenses, donde se incluía la *Doncella Teodor*.

En su apéndice, Pascual Gayangos daba a conocer un manuscrito árabe de su propiedad, actualmente en la Real Academia de la Historia, que

había copiado en Tetuán (Terés Sádaba, 1975: 71), resumía el argumento, seguido de un cotejo con una versión castellana impresa, y aventuraba algunas hipótesis. Al descubrir la similitud entre ambas versiones se preguntaba Gayangos cuál se escribió primero, si «*la arábica o la latina; y decimos la latina, porque si bien no se halla, que sepamos, bajo esta forma, de presumir es que la hubo y que la versión castellana se hizo posteriormente en tiempos de Carlos V*» (1851: 555); asimismo conocía, a través de Nicolás Antonio, la existencia de una edición atribuida a «un tal Alfonso» y eso le permitía especular con la posible autoría de Pedro Alfonso. Por su parte Knust, en una obra que sigue siendo hoy indispensable, editaba colecciones de sentencias del siglo XIII de procedencia oriental, como el *Libro de los buenos proverbios* o los *Bocados de oro*, y en apéndice, el *Capítulo del filósofo Segundo* y la *Historia de la doncella Teodor* (1879: 507-517), junto a algunas útiles observaciones.

Con estos datos Menéndez Pelayo escribe unas páginas brillantes en las que presenta al lector español unos textos prácticamente desconocidos, que constituyen lo que hoy llamaríamos literatura sapiencial. Se sirve del manuscrito árabe resumido por Pascual Gayangos, pero descarta, con buen criterio, sus hipótesis. Rechaza la existencia de una versión latina intermedia y pone en duda la atribución a Pedro Alfonso. Traza muy adecuadamente los nexos que vinculan la historia de la *Doncella Teodor* con las obras de preguntas y respuestas, como *El filósofo Segundo* o el *Adrián y Epitus*, así como con los catecismos gnómicos, como el *Bonium* o *Bocados de oro* y el *Libro de los buenos proverbios*. Ameniza su discurso con la transcripción de algunos pasajes de la *Doncella Teodor* y da muestras de su especial sensibilidad al descubrir entre las sentencias del *Libro de los buenos proverbios* algunos pasajes en que la «*prosa castellana se muestra ya inspirada, solemne y graciosa*» (MP 1962: 103). De hecho, podemos afirmar que hasta la aparición en 1962 del trabajo de Walter Mettmann, lo poco que se sabía sobre la *Doncella Teodor* procedía siempre de estas páginas y de su trabajo comparativo con la comedia de Lope (1904). Sólo escapa a su comprensión el sentido último del diálogo que mantiene la doncella con los sabios, en los que éstos la someten a un examen sobre materias diversas. Estas cuestiones suponen un repaso de los conocimientos científicos y prácticos del saber medieval, pero a don Marcelino le desconciertan por su pedantería, ridiculez y «*candidez increíble*», coincidiendo en su juicio con Pascual Gayangos, para quien se trataba de «*erudición rancia*».

5. LA LITERATURA ALJAMIADA

Para cerrar su capítulo dedica unas páginas a la literatura aljamiada, a la que califica de prolongación «*oscura y degenerada*» de la literatura hispano-oriental que, olvidando su lengua, continuó hasta el siglo XVII, y a sus cultivadores, como «*miseros descendientes de la grey musulmana*» (MP 1962: 113). Si hacemos salvedad de estos juicios de valor, muy conformes con su visión del mundo oriental, las observaciones que siguen suponen un bien fundado panorama de la ficción conservada en aljamiado, con sugerentes notas de lectura, perfectamente válidas en la actualidad.

Atribuye el descubrimiento de esta «*original literatura*» a Pascual Gayangos, guiándose por lo que él mismo había escrito en 1839; sin embargo, como señaló Manzanares de Cirre (1972: 76), su auténtico descubridor fue José Antonio Conde (1765-1820), quien trabajó en ella antes e independientemente de Silvestre de Sacy, aunque nunca se le imputó la gloria de este hallazgo porque no publicó nada sobre él. En el último tercio del siglo XIX ya se habían editado y estudiado numerosos textos aljamiados, gracias a la labor de arabistas españoles y extranjeros, como Marcos Müller, Francisco Guillén Robles, Julián Ribera o Eduardo Saavedra (1889: 140-192 y 237-328), cuyo discurso en la Real Academia, acompañado de una relación de manuscritos conservados y de un glosario, parece en gran medida el modelo para estas páginas. Su afirmación de que «*hoy puede decirse que la mayor parte de los artículos de esta bibliografía, antes tan misteriosa, son accesibles a todo el mundo en ediciones de fácil lectura*» (MP 1962: 105-106), peca algo de optimista, aunque sigue siendo en términos generales válida. El descubrimiento de manuscritos mudéjares y moriscos y su estudio se ha prolongado hasta nuestros días, pero sobre todo se ha avanzado en la edición y análisis de los ya conocidos con criterios filológicos más rigurosos (Corriente Córdoba, 1990). Con numerosos materiales a su alcance, llama la atención sobre el interés de los géneros narrativos (*recontamientos*) insertos en esta literatura, a partir sobre todo de los editados por Francisco Guillén de Robles.

Destaca las similitudes entre el *Alhadiz de Musa con Jacob el Carnicero* y *El condenado por desconfiado*, subraya la interesante descripción del infierno incluida en el *Recontamiento de Isa y la calavera*, así como las correspondencias entre el *Recontamiento de la doncella Carcayona* y otros textos afines, con los que comparte el tema del incesto, como los romances de *Silvana* o *Delgadina* y el *Libro de Apolonio*, o el motivo de las manos cortadas, como la *Hija del rey de Hungría* (Valero Cuadra, 1995). Las nume-

rosas lecturas de don Marcelino le permiten, en breves pinceladas, subrayar las semejanzas en temas y situaciones con otras obras, en lo que hoy reconoceríamos como «motivos folclóricos». El estudio del *Recontamiento del rey Alixandre* le da pie para resumir el éxito de la leyenda de Alejandro Magno en la literatura medieval y de paso anotar las novedades en la autoría del *Libro de Alexandre*, «cuyo autor, tenido antes por leonés, resulta ahora ser Gonzalo de Berceo». Con ello alude al descubrimiento en 1888 del manuscrito de París, en cuya última estrofa se atribuye el poema a Gonzalo de Berceo, aunque la gran mayoría de los estudiosos lo pongan hoy en duda. Muy posiblemente acierta también al señalar que la *Estoria de la ciudad de Alatón y de los alcançames*, pese a coincidir con las *Mil y una noches*, «seguramente no procede de aquella colección sino de fuentes mucho más antiguas» (MP 1962: 112); su reaparición en otras obras, como la del andalusí al-Garnati (m. 1170), hace pensar que tuviera una existencia independiente (Rubiera, 1992: 225-227). Concluye sintetizando el interés de esta literatura por la ingenuidad y sencillez de su prosa, así como por ser un rico tesoro lingüístico.

CONCLUSIÓN

En resumen este capítulo sobre *El apólogo y el cuento oriental en España* es el primer intento sistemático por plantear el origen del cuento en España y su relación con la literatura oriental. Pese a las muchas dificultades con las que contaba, gran parte de sus afirmaciones siguen siendo hoy válidas y, pese a haber sido expuestas por un profano, han gozado del reconocimiento de distinguidos arabistas. Así, por ejemplo, Ángel González Palencia atiende sus sugerencias y en más de una ocasión cierra los epígrafes de su *Historia de la literatura árabe-española* copiando pasajes íntegros de este capítulo. Gracias a su excelente bibliografía, su finura para descubrir los pasajes más significativos en cada texto, su capacidad para tender relaciones, unido a su buen criterio para no dejarse arrastrar por hipótesis arriesgadas, sienta las bases para posteriores estudios sobre narrativa breve y literatura sapiencial.