

YĔHUDAH IBN MAR ABBUN Y EL POEMA “PERDIDO” DE
YĔHUDAH HA-LEVI
Yĕhudah ibn Mar Abbun and the “lost” poem by Yĕhudah ha-Levi

AURORA SALVATIERRA
Universidad de Granada

BIBLID [0544-408X (2002) 51; 103-118]

Resumen: Se analizan en este artículo tres poemas fruto de un intercambio poético mantenido entre Yĕhudah ibn Mar Abbun y el joven Yĕhudah ha-Levi. Un poema de censura enviado al poeta tudelano quejándose de su olvido; la repuesta de éste y el supuesto poema perdido que los distanció al no llegar a tiempo a su destinatario, nos descubren un singular episodio de la relación entre ambos y confirman el valor de la poesía hispanohebrea como medio de comunicación entre amigos.

Abstract: Three poems, fruit of a poetic exchange maintained between Yĕhudah ibn Mar Abbun and the young Yĕhudah ha-Levi are analyzed in this article. A reproachful poem is sent by the former to the Tudelan poet complaining about his neglect for him; the latter's response, and the supposedly lost poem which distanced them when it failed to reach the addressee on time, reveal a unique episode in the relationship between the two, and confirm the value of Hebrew Andalusian poetry as a means of communication between friends.

Palabra clave: Literatura hebrea medieval. Poesía hebrea andalusí. Yĕhudah ha-Levi.

Key words: Medieval Hebrew Literature. Hebrew Poetry from al-Andalus. Yĕhudah ha-Levi.

En el sistema sociocultural andalusí la poesía hace valer su fuerza como instrumento que articula las relaciones del individuo con el grupo y, en cierta medida, determina su lugar en él. La elite cortesana hebrea hace de los versos un signo de identidad, un elemento que le define y trasluce, además de una concepción de lo “literario”, un modo de entender la vida. Sus valores encuentran en los distintos géneros un ámbito de expresión y en ellos haya reflejo un modo peculiar de ver y concebir el mundo. Pero el poema es, asimismo, un vehículo de comunicación entre individualidades, un medio de relación de un ser humano con otro, del amigo con el amigo (o con el adversario). Haciendo uso de los fundamentos retóricos y estéticos aceptados, sin renunciar a la preceptiva de su tiempo, los poetas nos legan creaciones que vinculan su existencia y experiencias personales a la de sujetos específicos de su entorno con quienes, en mayor o menor grado, están en contacto. Se nos permite entonces ser testigos de la vitalidad y dinamismo de esta poesía como lugar de encuentro de amigos y conocidos,

como eslabón de unión entre dos interlocutores que desean conversar por medio de sus versos. El puro formalismo, la búsqueda de la belleza y el goce estético que caracterizan a gran parte de la poesía hebrea de al-Andalus no impiden que ésta sea además expresión de vida cotidiana, de pequeños episodios que jalonan el día a día de sus autores; el poeta que hace de su arte un espejo de la colectividad donde queda reflejada una concepción compartida de la realidad, es también un individuo con una existencia propia quien se vale de sus creaciones para comunicarse con otro ser humano singular más allá del mero ejercicio estético.

Esta circunstancia adquiere un especial relieve en aquellas composiciones que se envían esperando una respuesta, o se escriben en contestación al poema previamente recibido a modo de intercambio epistolar. En general, presuponen una distancia física entre quienes toman parte en ella y actúan como vía de transmisión de mensajes que permiten establecer un verdadero diálogo sobre asuntos muy diversos, con frecuencia ajenos a los grandes temas que perfilan el discurso poético. La relación entre poema y vida se estrecha cuando aquél asume las funciones de un escrito privado dirigido de una persona a otra, cuando hechos específicos nacidos de una situación concreta ligan al remitente y al destinatario. Y en este sentido, el diván de Yēhudah ha-Levi, posee una singular riqueza que propicia su amplio círculo de amistades (H. Schirmann 1979: 250-318) y evidencia el papel que esta poesía jugó entre un selecto grupo de intelectuales como transmisora de contenidos e instrumento real y efectivo de comunicación. Al repasar el conjunto de poemas seculares fruto de la correspondencia mantenida con su coetáneos, no puede por menos que sorprender la variedad de temas que en ellos se abordan, las muy distintas funciones que se le encomiendan y algunas curiosas vicisitudes que se producen en el curso de estos intercambios poéticos. Poemas con los que se presenta a quien aún no conoce personalmente¹ o anuncia una visita al ya

1. Así sucede, por ejemplo, en "*mah li lē-rawot pēne eres*" (Brody I: 151 ss) enviado a Yēhudah ibn Gayyat al que éste contesta con "*mi-ben `afa `yim hamon yonim*" (H. Brody-M. Wiener 1922: 189 ss).

amigo aguardando confiado su respuesta²; poemas que llegan mientras duerme o está en los baños (Brody I: 164; II: 293); poemas con los que contesta a versos que acompañan un regalo³, conforta ante las noticias recibidas⁴, mantiene discusiones gramaticales⁵, hace gala de su virtuosismo⁶, o juzga, atendiendo a la petición recibida, la calidad de dos poemas⁷, etc., son, entre otros muchos, ejemplos de la versatilidad de este corpus de composiciones que se cruzan desde distintos lugares con personajes bien conocidos unas veces y de los que casi todo ignoramos otras. Un caso interesante dentro de este grupo es el que protagoniza Yēhudah ibn Mar Abbun del aquí que voy aquí a ocuparme.

Son muy escasas las noticias que poseemos sobre este autor sevillano (*Kitāb* 41r)⁸ del siglo XI a quien sólo se atribuye con certeza el poema “*šebah pēne ha-šaharut*” (H. Brody-K. Albrecht 1905: 129) dedicado a Yēhudah ha-Levi. Y es en el diván de éste último donde se detallan las circunstancias que motivaron sus versos. En los encabezamientos incluidos en la recopilación de Rabi Hiyyah y Oxford, se indica al respecto que le dirigió Abū Zakariyyā ben Mar Abbun un reproche “por su retraso en elogiarlo”, según el primer manuscrito, y “por haber dejado de elogiarle” según el segundo (F. Walali 1996: 23 y 186). En ambas ocasiones se entiende que con el se inicia el intercambio poético entre los dos personajes,

2. Es el caso de “*lamah lē-nefeš ha-kēsil*” (Brody II: 221 ss.) dirigido a Levi ibn al-Tabbān cuya respuesta, si se produjo, no se ha conservado. Sobre este intercambio poético con el gramático y poeta de Zaragoza, véase A. Salvatierra, “Poemas y amigos: Yēhudah ha-Levi y Levi ibn al-Tabbān” (en prensa).

3. Como “*zēman ‘asar bē’od*” (Brody I: 7ss) enviado a Yishaq ben Yosef ibn Barūn quien “le mandó desde Málaga plátanos, pasas y toronjas” junto a una carta y un poema.

4. La muerte del hijo David ben al-Dayyan (Brody II, 284), los versos pesimistas de Abū ‘Amar ben Matqah (Body I: 107), el verso de quien le escribe porque había dejado de componer poesía (Brody II: 215), etc.

5. Véase la sostenida con ibn al-Tabbān en “*Zēman he`ez kē-sur*” (Brody I: 30 ss). Cf. nota 2.

6. Por ejemplo, en “*hā-gan likboš ‘āri*” (Brody II: 285) una réplica al poema que escribió R. Yishaq al Šami (H. Schirmann 1945: 6, 259 s.) a Hazan, un santo de Algeciras, utilizando la rima “*san*”.

7. Así se lo solicitan R. Ya‘acob ben Labil y Mar Yishaq ben ‘Ašah‘el a quienes ofrece su parecer en “*emet ‘ešpot wē-‘adinah*” (Brody I:175).

8. M. Abumalhan 1985.

tesis aceptada por H. Brody en su edición de la poesía secular de ha-Levi (I: 88) y por H. Schirmann (1979: 271) en un breve comentario al respecto⁹. En metro *ha-šalem* escribe el poeta de Sevilla a su destinatario:

La vejez que el rostro de la juventud anhela,
 es despreciada aunque se cubra de lino¹⁰.
 ¿Por qué disputáis con ella como si renegase
 de Dios y sirviese a un dios extraño?¹¹
 Al ver a todo Jacob convertido al judaísmo,
 también se ha hecho judía¹²,
 como si tomaran las niñas de sus ojos
 aunque los frotasen con sal al nacer¹³.
 5 Sitian en el corazón las fortalezas del pensamiento,
 las atacan mas las conquista tu lengua;
 se asombran cuando ven tu gran saber en la cima
 de los montes, tus dichos cual fuego ardiente.
 Mi alma te mide y le sobra amor,
 ¡ojalá tu alma así la midiera¹⁴!
 Lo que supera a tu nombre considera
 un pecado y te espera sentada en soledad;
 se estremece y tiembla, hace cuanto quiere

9. En el diván de Schoken, sin embargo, se considera la respuesta al poema de ha-Levi “*našši lē-šalom 'otka*” (Brody I: 88). Cf. F. Walali 1996: 274.

10. La vejez y la juventud aluden respectivamente a Mar Abbun y Yēhudah ha-Levi, de menor edad que el primero. “De lino”: en referencia al pelo blanco característico de la ancianidad.

11. “Con ella”: con la vejez como imagen de Mar Abbun

12. Juego de palabras (*mityahādīm, mityahadet*) que evoca el nombre del destinatario, Yēhudah (véase un uso similar en el poema de Mošeh ibn 'Ezra' “*pittu yēme no 'ar ā'rumim*”, H. Brody, 1935-1978., vol. I, 38 ss, v. 71). El autor hace así una singular “profesión de fe” incluyéndose, a pesar del trato recibido (v. 2), entre los más fieles seguidores de ha-Levi, el único “dios” al que “adora”. Cf. Est 8,17.

13. “Las niñas de su ojos”: las pupilas, la parte más oscura del ojo en posible alusión a la juventud en contraste con el color blanco de la sal, propio de las canas de la vejez. Cf. Ez 16,4.

14. Cf. Sot 1,7: “Con la medida que el hombre mida será medido”.

aquella a quien jamás traicionaría¹⁵,
 10 pues ya le brinde su favor o su ira
 a él esta anudada por su amor.
 Aunque viviera entre mil profetas,
 ante tu imagen, Levi, se postraría.

Unos breves versos bastan al poeta para expresar con mordacidad su queja (vv. 1-4). La identidad del destinatario y la suya propia se encubren bajo una alusión genérica a la juventud y la vejez, en torno a las que se articula la protesta. Ibn Mar Abbun esgrime su edad avanzada para reclamar la honra y el respeto que el joven le niega y, sin detallar los motivos, recrimina su conducta. No sin ironía le acusa de haberle dado un trato equiparable al que se dispensaría a un idólatra; pero también él se ha sumado al grupo de quienes le rinden culto y, como cuantos conoce, es fiel a un singular “judaísmo”: la religión de “Yĕhudah” (ha-Levi). En tono burlesco se revela el nombre del ofensor y quien considera debería ser venerado (Abbun) se presenta como su servidor; el anciano se postra ante el joven invirtiendo satíricamente los papeles.

La loa que a continuación se inserta (vv. 5-6) atempera, en cierto modo, el reproche que, sin preludeo alguno, abre el poema. Pero la escueta y convencional alabanza de su saber da paso de inmediato a una nueva queja, eso sí, menos incisiva (vv. 7 ss.). Si el contraste vejez-juventud caracterizó en los primeros versos a los contendientes, ahora la fidelidad y su ausencia son los rasgos que se oponen. Ibn Mar Abbun, en una nueva muestra de aparente sumisión, declara su total entrega a Yĕhudah ha-Levi y subraya la fuerza de una amistad que nada coseguirá romper. Y, entre líneas, veladamente, se deja entrever que muy otra es la actitud del amigo. Con una imagen que recupera las resonancias religiosas de los primeros versos, se reafirma para concluir el lugar único que ocupa en su corazón: “Aunque viviera entre mil profetas/ ante tu imagen, Levi, se postraría” (v. 11). Sus palabras pueden entenderse como una prueba de aprecio extremo, pero permiten, también, una lectura menos amable si se tiene en cuenta que ahora es evocado como un ídolo (*pesel*), si bien por amor a él Abbun, que hizo profesión de fe judía (de ser seguidor de Yĕhudah ha-Levi), está dispuesto

15. “Aquella”: el alma de ha-Levi.

a desdeñar a los profetas del verdadero Dios.

Como es habitual en este tipo de composiciones de censura destinadas a un amigo (Y. Levin 1994: 268 ss.), se mantiene un relativo equilibrio entre el reproche y el deseo de impulsar la reconciliación, se alternan elementos que afean la conducta del ofensor con otros que buscan propiciar el acercamiento. No hay que olvidar que se pretende presentar una queja pero con el propósito final de restablecer una relación que pasa por un momento difícil.

Al poema de Ibn Mar Abbun responde Yēhudah ha-Levi con otra poesía, “*nafši lē-šalom ’otka poqedet*” (Brody I: 88-89), que, según las convenciones establecen, imita su metro, su rima y contiene igual número de versos. El encabezamiento que le precede nos informa de un inusual evento: “Y le contesto indicando que ya le había elogiado en un poema, pero que se perdió y luego lo encontré”¹⁶. Y de ello se hace eco en los versos que le envía:

Mi alma para saber cómo estas
 a las puertas de tu amor vela¹⁷.
 Si tras la separación pudiese alcanzarte
 ni su pueblo, ni su familia le importarían¹⁸.
 ¿Confesará un pecado que no ha cometido
 para que no la juzgues rebelde en el juicio?.
 Aunque el azar decida el tiempo de amar
 y de odiar, el de nacer y morir¹⁹,
 5 ella atacó el Negueb de los enamorados
 y capturó a quien subía y bajaba²⁰.
 Entonces oyó tu burla por boca de tu enviado

16. Traducción de F. Walali 1996: 23.

17. Cf. 1Sam 17,18; Pr. 8,34.

18. Cf. Est 2,10. Replicaría así a las acusaciones vertidas por Ibn Mar Abbun sobre la fuerza y solidez de su amistad, amistad que ha-Levi aprecia hasta el punto de estar dispuesto a abandonar todo por recuperar su afecto.

19. Cf. Qoh 3,2.8.

20. Es decir, hizo prisionero a todo el amor junto a sus tropas y sus ejércitos. Nótese el paralelismo temático por sus connotaciones bélicas con el v. 5 del poema de Ibn Mar Abbun.

y por sus palabras, se incorporó temblando²¹.
 No lo creas hasta que lo confirmes, observa
 cuantas veces lo nimio se torna grave.
 Aquí está la respuesta que se perdió ayer
 y ha aparecido, ¡bendito quien recupera lo perdido!
 Juzga a tus amigos con indulgencia,
 no pierdas la confianza,
 10 que la fidelidad te engendró,
 te concibió la lealdad
 y al darte a luz, Yĕhudah cachorro de león,
 te llamó y cesó de tener hijos²².

Con una actitud muy diferente a la que trasluce en su comienzo el poema de Ibn Mar Abbun, Yĕhudah ha-Levi se dirige humildemente al amigo contrariado. El deseo de poner fin a la disputa es tal que, hiperbólicamente, se muestra dispuesto a dejar a quienes le son más queridos por volver a estar cerca de él (v. 2). Si aquél recurrió al libro de Ester para manifestar con sorna su enfado²³, éste lo hace al describir la intensidad de los sentimientos que lo unen a Abbun tratando de mitigar su ira. Con una pregunta retórica, propia del poema de disculpa, se alude seguidamente a la presunta ofensa (v. 4) negando que tal haya existido, declarando su inocencia frente a las acusaciones que se han vertido en su contra y subrayando, de nuevo, la fuerza de su afecto (v. 5). En paralelo con el verso 5 de Ibn Mar Abbun, ha-Levi retoma el motivo de la lucha aunque con un sentido bien distinto: no la sabiduría sino el amor es aquí su botín. La reacciones ante el poema recibido se explicitan y nos permiten conocer que como “una burla” estremecedora fue percibido (v. 6) por quien nada considera haber hecho para merecerla. Mas esta circunstancia no propicia una reacción airada, una defensa agresiva sino una sutil recriminación al desvelar la falta de fundamento de su enfado: la pérdida del poema que en su honor había escrito (v. 8). De este modo el supuesto ofensor queda libre

21. Cf. Da 10,1. “Tu enviado”: el poema recibido.

22. Cf. Gé 49,9; 29,35. De nuevo es clara la intención de ha-Levi por seguir de cerca la composición del amigo al incluir su nombre, como aquél hizo, en el último de sus versos.

23. Véase el verso 4 de su poema.

de culpa pero también se descarga de ella al supuesto ofendido. Ni uno ni otro son, en última instancia responsables de la desavenencia: a un desgraciado incidente, a un malentendido sin importancia se debe todo. Por lo general, en este tipo de composiciones la tensión que se produce entre el interés del censurado por mostrar su inocencia y, al tiempo, evitar acusar a quien le censura para recuperar así su aprecio, se resuelve con el personaje del calumniador anónimo²⁴ (Y. Levin 1969; 1994: 306 ss.). Es éste el que, contando todo tipo de mentiras, siembra la confusión con sus palabras y provoca el distanciamiento entre amigos, el que descarga a uno y otro de “pecado” al convertirse en responsable de su desencuentro. Por ello, llama la atención el que en este intercambio poético se recurra a un motivo tan poco frecuente como la desaparición fortuita de unos versos que, una vez encontrados, deben, en principio, poner fin al incidente. El esfuerzo por restablecer la relación dañada que impregna su escrito hace que, sin acritud, Yēhudah ha-Levi se limite a exhortar por dos veces a Ibn Mar Abbun a no juzgar a los amigos hasta tener certeza plena de su traición (vv. 7 y 9). Pero este velado reproche que, por decirlo de algún modo, inclina la balanza en favor del poeta tudelano, se compensa de inmediato con una loa a la fidelidad incomparable del amigo (vv. 10-11). De ella misma nació, de ella recibió su nombre y, desde entonces, ningún otro semejante a él ha surgido.

Al terminar la lectura de esta composición cabe preguntarse si realmente el poema se extravió o si, por el contrario, se trata de una argucia de ha-Levi, de una excusa ficticia con la que reparar una ofensa²⁵. Es difícil, como veremos, dilucidar esta cuestión, pero lo que sí podemos afirmar es que un tercer canto se presenta en su diván como el presunto poema perdido y

24. Este motivo se encuentra ya presente en una de las primeras muestras de este género, un poema de Šēmu`el ha-Nagid enviado a Yishaq ibn Jalfun (cf. A. Sáenz-Badillos-J. Targarona Borrás 1998: 29 ss., vv. 19 ss.). El mismo ha-Levi disculpa sirviéndose de este personaje a un amigo “que había cambiado su comportamiento con él” (cf. Brody I: 121, vv. 5 ss.).

25. Al menos en otra ocasión asistimos a un episodio donde el poema no llega en un primer momento a su destinatario, aunque no por una pérdida, sino por hallarse ausente aquél a quien se envía. Así sucede cuando Šēlomoh ibn al-Muallim escribe a Yēhudah ha-Levi a Granada quien no se encontraba entonces en la ciudad. El poema es respondido por Mošeh ibn `Ezra' y, posteriormente, por el propio ha-Levi. Cf. H. Schirmann 1995: 433.

recuperado más tarde²⁶, la hermosa casida “*hem hem yĕme Tebel*” (Brody II: 222 ss.):

- Los días de la Tierra y sus noches son iguales,
 ¡que no te seduzcan con su vanidades!²⁷
 Finge cuando viste el brocado
 que las manos de la densa nube tejieron²⁸ ;
 brocado de arriate de flores, hilera de oro fino,
 de bordados de oro es su manto²⁹;
 en sus mejillas el llanto de la nube vespertina
 que la visita al pasar sobre ella³⁰.
- 5 No muestra el don de su fruto
 hasta sentir envidia del ejército del cielo³¹.
 De árboles frondosos es su sombra,
 de rocío luminoso su rocío³².
 Al atardecer sopla un viento de gozo
 y baten palmas todos su brotes³³,
 hacen palmas pues los amados levantan
 sus tiendas entre sus aloes³⁴.
 Su aroma ofrece a los enfermos de amor
 para que no los hiera el amor ni sus penas³⁵.
- 10 Subyuga sus almas y creen que
 el incensario de Aarón está en su recinto³⁶.

26. Así se indica en los encabezamiento del diván de R. Hiyya y Schocken.

27. “Son iguales”: atributo convencional del *Tebel* (la Tierra, el Mundo) que aún cuando parezca favorecer al hombre acaba siempre por dañarlo.

28. “El brocado”: imagen de los arriates del jardín que se describe en los versos siguientes.

29. Cf. Sal 45,14.

30. “El llanto de la nube vespertina”: el rocío. Cf. Os 6,4.

31. “Del ejército del cielo” : de las estrellas que brillan en el firmamento y a las que superan en belleza sus flores.

32. Cf. Is 26,19.

33. Cf. Is 55,12.

34. Cf. Nú 24,6.

35. Cf. Ca 2,5; 5,8.

36. Por el grato aroma que lo inunda. Cf. Nú 17,11ss.

- El agua desgasta un suelo de mármol,
 sus ríos son puros como su amor³⁷;
 rugen sus olas, se precipitan bramando hasta
 convertirse en grasa en sus costados³⁸.
 Una copa llena de luz pasa entre ellos,
 la sigue el corazón de los nazireos³⁹.
 Oro fino de Ofir son sus tesoros,
 es más pura que todos los bedelios.
- 15 No preguntéis por sus batallas
 pues Lot y Noé entre sus víctimas se cuentan⁴⁰.
 No se marchita aunque es más placentera
 entonces, ¡mira la sangre de su virginidad⁴¹!
 Hermosa se niega a esconderse,
 derrama luz entre las orlas que la ciñen⁴².
 Vasos de ónice no pueden ocultarla,
 mas ella con sus ropajes los cubre⁴³.
- 20 Es pequeña y casi la ignoraremos
 de no haber aromas que murmuren de ella.
 Aromas de bálsamo son sus aromas,
 mercaderes de mirra sus mercaderes⁴⁴.
 Mata y da vida a quienes mata,

37. "Su amor": el amor de quienes se reúnen en el jardín donde, como es habitual, no falta el agua. Con la imagen de "sus ríos" podría el poeta evocar los canales por los que discurre. Cf. Est. 1,6; Jb 14,19.

38. Parece recrearse en este verso el caer del agua en las fuentes desde los surtidores. Cf. Is 51,15; Na 2,5; Jb 15,27.

39. "Los nazireos": incluso aquéllos que han hecho voto de no beber vino, vino que se describe a continuación (vv. 14-23) con imágenes que recuerdan al canto de amor.

40. "Lot y Noé": personajes que padecieron, con malas consecuencias, los efectos embriagadores del vino. Cf. Gé 9,21; 19,33.

41. "Más placentera entonces": pues el paso del tiempo, lejos de estropear el vino, potencia sus cualidades y lo hace aún más grato para quien lo degusta. Cf. Gé 18,12. "La sangre de su virginidad": el color rojo de la bebida.

42. "Se niega a esconderse": dentro de la copa.

43. Pues el color y brillo del vino eclipsa al de las copas que lo contienen hasta hacerlas imperceptibles.

44. Cf. Ca 3,6.

- enferma y a los enfermos sana⁴⁵.
 No enturbia el consejo de mis pensamientos
 el gozo que se esconde en sus entrañas⁴⁶.
 Todo esto ha puesto la Tierra
 ante mí para hacerme olvidar sus pesares⁴⁷,
 25 y hubiera dicho en su favor que había cambiado
 de no ser porque conozco sus acciones.
 Se enemista con todos los nobles,
 atenta contra los ilustres,
 alza a los necios sobre Orión,
 encumbra a los pequeños sobre los gigantes⁴⁸.
 Separa en lugar de unir como si Dios
 la separación le fijara por frontera⁴⁹.
 30 Si a la derecha quieren ir a la izquierda van,
 a la derecha van si a la izquierda quieren ir.
 Nada grato hay en su belleza a no ser
 la sabiduría y el recorrer sus caminos
 y el ver la faz de su rey y adalid,
 del príncipe Yĕhudah, el príncipe de sus ejércitos⁵⁰.
 A la sabiduría da vida, ¿cómo pueden decir
 que la sabiduría da vida a sus dueños?⁵¹
 Si ella habla, él sus palabras interpreta,
 si dice parábolas, él es su tema.
 35 La hija de su pensamiento lo alumbra
 o las Pléyades de la reflexión y sus constelaciones⁵².
 Los cantos de los hijos de Asaf la veneran

45. Motivo común en el género amoroso que alude aquí a los efectos del vino.

46. Cf. Jb. 42,3; Erub 65a.

47. Cf. Ju 18,4; Sal 16,8; Gé 41, 51.

48. "Los gigantes": cf. Gé 6,4. En hebreo juego paronomástico "nĕfalim" (pequeños)-
 "nĕfilim" (gigantes).

49. Es decir, como si al separación fuese el territorio que se le asignase. Cf. De 32,8.

50. "Yĕhudah": Yĕhudah ibn Mar Abbun; "de sus ejércitos": de las tropas de la sabiduría.

51. Según se dice en Qoh 7,12.

52. "De su pensamiento": de la sabiduría.

y ponen a sus pies sus coronas⁵³;
 besan el polvo que pisaron sus sandalias,
 pues no osan besar su calzado.
 No peca aunque se entregue a adorar
 una imagen, ¡por sus imágenes daría yo mi vida!⁵⁴
 Por amor se quita sus anillos
 para hacer los pendientes de sus ídolos⁵⁵.
 40 ¿Cómo podría decir que me importuna
 si sus palabras son mis mejores galas?⁵⁶
 No me molestarían sus palabras ni aunque
 molestasen a la novia sus guirnaldas.
 Despierta y álzate, señor de la sabiduría,
 ¡que ante ti se postren todos sus leones!
 Pues en tu corazón está su raíz y su plantío
 y en tu lengua su fruto.
 ¿Quién en su batalla resistirá
 ante ti que eres pródigo en hazañas⁵⁷?
 45 Sólo para ti es ella y menos tú
 todos van rezagados tras ella⁵⁸.
 Para ti es la hija del amor
 del alma, en ti está su placer y su gozo⁵⁹.
 Si no te tocará en tu lote

53. “Los hijos de Asaf”: cantores de la tribu de Levi (cf. 1Cr 25,1) cuyos cantos honran a la sabiduría identificada con ibn Mar Abunn, su señor. Por su condición de levita, puede sobrentenderse que también los poemas de Yēhudah ha-Levi lo reverencian.

54. En clara alusión al poema de censura de ibn Mar Abun (vv. 1-3 y 11), la sabiduría se presenta rindiendo culto a un ídolo y, no obstante libre de culpa; pues la imagen a la que venera no es la de ha-Levi (como irónicamente se decía en el primer poema) sino la de su verdadero señor, Ibn Mar Abbun.

55. “Ídolos”: lit., “becerros”. Cf. Éx 32. Es, pues, la misma sabiduría quien se desprende de sus ornamentos para embellecer al amigo, quien le entrega su esplendor.

56. “Sus palabras: el poema de Ibn Mar Abbun. Yēhudah ha-Levi niega sentirse ofendido por sus versos y afirma su aprecio por el amigo y la fuerza de una amistad que nada es capaz de turbar (v. 41).

57. “En su batalla”: la batalla de la sabiduría. Cf. Sa 23,20.

58. Cf. Pr 5,17; De 25,18.

59. “La hija del amor”: este poema.

que se retuerza y grite de dolor⁶⁰.

Sin mantener la estructura, ni el metro y la rima de los dos poemas precedentes, signos de su naturaleza de intercambio epistolar, Yĕhudah ha-Levi dirige a Ibn Mar Abbun esta elaborada composición que se abre con un hermoso prelude (vv. 1-30). El topos clásico del *Tebel* contra cuyos engaños se previene (v.1) sirve, engarzado con maestría, de introducción a un fragmento de naturaleza báquica cuya lectura nos hace olvidar, momentáneamente, las asechanzas del Mundo del que se ha exhortado a desconfiar. Entramos a un jardín repleto de colores, olores, sonidos, etc., cuya imagen se ajusta al ideal cortesano de la belleza. Con una cuidada descripción se evoca un paisaje primaveral (vv. 2-6) donde, cual doncella, la tierra se engalana cubriéndose de flores. En él se reúnen al atardecer los enamorados que hacen que la propia vegetación cobre vida para acogerlos con gozo, que se embriagan del aroma que todo lo llena, un aroma tan placentero que incluso pone a salvo de los pesares convencionalmente inherentes al amor (vv. 7-10). No falta en este paradisiaco entorno el agua que recorre canales y brota de las fuentes (vv. 11-12) ni por supuesto la bebida. El juego de contrastes, habitual en la descripción del vino y sus efectos, y muy apreciado como muestra del virtuosismo del poeta, es constante en los versos que se le dedican (vv. 13-23). Con elementos donde resuenan ecos del género amoroso e imágenes que evocan la figura de la amada, se elogia su placentero aspecto, su color y brillo, su sabor de vino viejo y su aroma, su “pequeñez” pero también su fuerza y su paradójico poder.

El “yo” hace, entonces su aparición (vv. 23-25) para, interrumpiendo la placidez de esta velada, descubrir, como ya se advirtió al inicio, la cara menos amable del *Tebel* (aún reconociendo que incluso él estuvo a punto de sucumbir a sus encantos). Se le atribuyen ahora los rasgos negativos habituales (vv. 26-30): la arbitrariedad de sus actos, la responsabilidad de la separación que aflige, la confusión que provoca. Y sirve este fragmento para dar paso (vv. 31-32) a la alabanza del amigo, pues solo él y la sabiduría son un bien preciado, sólo a uno y a otra concede valor el poeta. Ambos se enlazan hasta fusionarse en su loa pues el saber se personifica para enaltecer

60. Cf. Sal 16,6; Is 26,17.

a Ibn Mar Abbun con el que llega a identificarse.

No pasan desapercibidas las connotaciones de tono “religioso” que van impregnando el poema. Como a una divinidad honran al amigo los “hijos de Asaf” (vv. 36-37) y, significativamente, vuelve aparecer una referencia a los ídolos (vv. 38-39), motivo que ya encontrábamos en los versos de Ibn Mar Abbun. Mas lo que allí propició la crítica, se transforma ahora en instrumento de reconciliación y elogio. Con habilidad se declara a la sabiduría inocente del pecado de idolatría pero, indirectamente, es al amigo que irónicamente confesó cometerla⁶¹ a quien parece se está perdonando esta falta. Asimismo, la condición de ídolo que se le atribuyó se aplica ahora, cambiando su sentido, al propio Ibn Mar Abbun. Es su imagen (y no la del poeta tudelano) la que aquí se venera y es la misma sabiduría quien se despoja de sus ornamentos para embellecerla (vv. 38-39); esta vez se rinde culto a quien se considera único y verdadero señor del conocimiento. Y si Ibn Mar Abbun se mostró dispuesto a postrarse ante Yēhudah ha-Levi⁶², éste va aún más lejos al ofrecerle su propia vida y pasa de este modo “ser adorado” a ser “el que adora”. Se ha logrado con destreza convertir en alabanza lo que fue censura dando una lectura positiva incluso a un episodio bíblico tan negativo como el del becerro de oro (Éx. 32) que se evoca en el v. 39. La relación de estos versos con el poema de Ibn Mar Abbun es evidente y esta circunstancia se confirma cuando el poeta declara no sentirse ofendido por palabras que sabemos se consideraron una burla⁶³. Según se deduce de los vv. 40-41, tal vez le llegaran noticias de la reacción que provocaron en Yēhudah ha-Levi y temiera haber perdido su afecto; tal vez, pensara que la dureza de sus versos han puesto en peligro su amistad con él. Hay que tener en cuenta que, muy probablemente, ya sabe que hay un poema escrito en su honor que, por un desafortunado azar, no llegó a tiempo. Como hipótesis, no es descartable tampoco que tardará en recibir el poema prometido y que atribuyera este hecho al distanciamiento que su escrito pudo causar (o que “realmente” causó⁶⁴). Sea como sea, ha-Levi insiste en negar

61. Véanse los vv. 2 ss. y 11 del poema de Ibn Mar Abbun.

62. Cf. v. 11.

63. Cf. v. 6 del poema de ha-Levi “*nafši lē-šalom otka poqedet*”.

64. En el diván de R. Hiyya se dice a continuación de este poema de Yēhudah ha-Levi que “Le escribió uno de su amigos desde Denia preguntando acerca de su persistencia en el enfrentamiento “*yēmīni ’eškēha tidbbaq*” (editado en nota por H. Brody I: 160) al que

haberse sentirse molesto por sus versos, sentimiento del que, no obstante, se hace eco en “*naḥši lē-šalom otkapoqedet*”. Tras esta intervención en primera persona, que irrumpe en el cuerpo de la casida para referirse a un asunto personal, se continúa alabando la sabiduría del amigo (vv. 42-45). Nuevamente se emplean imágenes que recuerdan a las utilizadas por ibn Mar Abbun (vv. 5-6): también en su poema el corazón la guarda, la lengua del elogiado se adueña de ella y no está ausente la lucha.

Este fragmento final, especialmente los vv. 36-41, prueba que cuando Yĕhudah ha-Levi compuso este canto ya conocía el poema de Ibn Mar Abbun; sin embargo no mantiene, como sí lo hace su respuesta, el metro, la rima ni la extensión que vincula a las dos primeros poemas que se escriben en el marco de un intercambio epistolar. Esta circunstancia apoyaría su condición de “poema perdido” y luego encontrado, y, por tanto, pretendidamente anterior al inicio de la disputa que ambos mantienen. Pero estos verso desmienten la posibilidad de que el poema estuviera ya compuesto, al menos en su forma final, antes de recibir el de Ibn Mar Abbun. Si este sólo fue retocado tras ser censurado por el amigo en “*šebah pēne ha-šaharut*” o si se escribió más tarde como prueba de amistad y con el deseo de fortalecer una relación que ha pasado por un mal momento, es una cuestión que, en mi opinión, queda abierta. De uno u otro modo, estas tres composiciones que vinculan a un ya maduro Ibn Mar Abbun con un todavía joven Yĕhudah ha-Levi testimonian la versatilidad de una poesía que forma parte de la vida cotidiana de sus creadores quienes hicieron de ella no únicamente una expresión de su arte y habilidad literaria sino también un medio para comunicarse y conversar con sus amigos.

responde con “*lo` ha-`ānanim hem `ašer nibqa`u*” (Brody I: 95 ss). Estos encabezamientos me llevaron a pensar que la disputa hubiera continuado; pero el contenido de ambos poemas no lo relacionan con los anteriores, como tampoco lo hacen los restantes manuscritos en que aparecen. Cf. H. Schirmann 1979: 289; Y. Yahalom 1995: 33 ss.

BIBLIOGRAFÍA

- ABUMALHAM, M., 1986, *Kitāb al-Muḥadarah wal-Muḍakara. Edición y traducción*. Madrid.
- BRODY, H., 1894-1930, *Dīwān des Abu-l-Hasan Jehuda ha-levi. Dīwān wē-hu`sefer kolel šire `aḅir ha-mešorerim Yēhudah ben Šēmu`el ha-Levi* (I-IV vols.). Berlin.
- BRODY, H.- ALBRECHT, K., 1905, *Ša`ar ha-šir*. Leipzig.
- BRODY, H.-WIENER M., 1922, *Mibḅar ha-širah ha-`ibrit*. Leipzig.
- BRODY, H., 1935-1978, *Mošeh ibn `Ezra`. Šire ha-ḥol*. Berlin-Jerusalem.
- LEVIN, Y., 1969, “Šir ha-hitnaššēlu bē-širat ha-ḥol ha-`ibrit bi-Sfarad” en *Ha-sifrut* 2, 176-193.
- LEVIN, Y., 1994, *The Embroidered Coat. The Genres of Hebrew Secular Poetry in Spain* (heb.). Tel-Aviv.
- SÁENZ-BADILLOS, A.-TARGARONA BORRAS, J., 1998, *Šēmu`el ha-Nagid. Poemas II. En la corte de Granada*. Córdoba.
- SCHIRMANN, H., 1946, “The Contemporary Poets of Moses ibn Ezra and Yehudah Halevi” (heb.) en *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry* (vol II). Berlin.
- SCHIRMANN, H., 1979, *Studies in the History of Hebrew Poetry and Drama* (vol I). Jerusalem.
- SCHIRMANN, H.- FLEISCHER, E., 1995, *The History of Hebrew Poetry in Muslim Spain*. Jerusalem.
- WALALI, F., 1996, *El Dīwān de Yēhudah ha-Levi. Edición, traducción y notas* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid.
- YAHALOM, Y., 1995, “Diwan and Odyssey: Judah Halevi and the Secular Poetry of Medieval Spain in the Light of New Discoveries from Petersburg” en *MEAH*, 44, 23-45.