



Confluencia de tradiciones en al-Andalus: Ibn al-Jaṭīb y su versión de la fábula griega de “El lobo y el cordero” y del cuento oriental de “El lobo y el carnero”

Víctor de Castro León¹

Recibido: 23 de agosto de 2018 / Aceptado: 14 de abril de 2020

Resumen. El objetivo del presente estudio es ofrecer la peculiar versión árabe de dos relatos de distinta procedencia recogidos por el visir granadino del siglo XIV Ibn al-Jaṭīb. El primero de ellos trata de la conocida fábula griega de “El lobo y el cordero” que forma parte de las colecciones clásicas esópicas y que fue incorporada por el visir granadino en su obra histórica *Kitāb A’ māl al-a’ lām*. El segundo relato trata del cuento de origen oriental de “El lobo y el carnero” hasta ahora solo existente en la obra castellana de *El caballero Zifār* (s. XIV), narración que fue incluida también por Ibn al-Jaṭīb en una supuesta carta enviada a Pedro I. El análisis de estos dos relatos pretende contribuir a reforzar la idea de la existencia de una intensa y fluida relación cultural entre las tradiciones literarias occidentales y orientales en la Península ibérica, especialmente durante los siglos XIII y XIV, que se manifiesta de manera clara en las distintas y peculiares versiones existentes de estos relatos.

Palabras clave: Fábula, Ibn al-Jaṭīb, *A’ māl al-a’ lām*, Esopo, *Zifār*, Al-Maydānī, Pedro I.

[en] Confluence of traditions in al-Andalus: Ibn al-Khaṭīb and his version of the Greek fable of “The wolf and the lamb” and the oriental tale of “The wolf and the ram”

Abstract. The aim of the present study is to offer the peculiar Arabic version of two tales of different origin, collected by the fourteenth-century Granada vizier Ibn al-Jaṭīb. The first of these is the well-known Greek fable of “The wolf and the lamb” which is part of the classic Esopic collections and which was incorporated by the Grenadian vizier in his historical work *Kitāb A’ māl al-a’ lām*. The second story is the tale of Eastern origin “The Wolf and the Ram”, only existed until now in the Castilian work of *El caballero Zifār* (XIV century), a tale that was also included by Ibn al-Jaṭīb in a supposed letter sent to Pedro I. The analysis of these two stories try to contribute to reinforce the idea of the existence of an intense and flowing cultural relationship between western and eastern literary traditions in the Iberian Peninsula, especially during the 13th and 14th centuries, which is clearly manifested in the different and peculiar existing versions of these stories.

Keywords: Fable, Ibn al-Jaṭīb, *A’ māl al-a’ lām*, Aesop, *Zifār*, Al-Maydānī, Pedro I.

Sumario: 1. Introducción. 2. Dos nuevos ejemplos. 3. Conclusión.

Cómo citar: De Castro, V. (2020): Confluencia de tradiciones en al-Andalus: Ibn al-Jaṭīb y su versión de la fábula griega de “El lobo y el cordero” y del cuento oriental de “El lobo y el carnero”, en *Anaqueel de Estudios Arabes* 31, 127-140.

¹ Institución: Max Planck Institute for the History of Science (Berlin)-Department III
E-mail: victordecastro11@hotmail.com

1. Introducción²

En los últimos años el estudio y análisis de obras árabes andalusíes de los siglos XIII y XIV han sacado a la luz la existencia de versiones particulares de fábulas, proverbios y cuentos de los que hasta ahora no se tenía constancia en la tradición árabe andalusí³. De algunos de ellos conocíamos su origen oriental —fundamentalmente indio y persa— y su influencia posterior en la tradición cuentística castellana, como es el caso de muchos elementos contenidos en las cuatro principales colecciones de cuentos orientales, es decir, *Calila e Dimna*, *Sendebār*, *Barlaam e Josafat* y *Las mil y una noches*. En otros casos se sospechaba su origen oriental, pero solo se tenía registro escrito de ello en las fuentes cristianas medievales, ya que no conocíamos hasta ahora ninguna versión árabe peninsular. Es el caso de la fábula de “El padre, el hijo y el asno” que fue recogida por primera vez por el magrebí Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Sa’īd (610/1214-685/1286)⁴ en su obra *al-Mugrib fī ḥulā’ al-Magrib*⁵. Esta fábula alcanzó gran difusión en el mundo occidental (s. XIII-XVII), siendo empleada en un primer momento como *exemplum* dentro de las colecciones de sermones y obras moralizantes, para luego pasar a convertirse en parte de las colecciones de cuentos⁶.

Recientemente, el excelente estudio que de esta fábula ha realizado el investigador Luis Molina⁷, quien generosamente me ha permitido participar en él, me hizo caer en la cuenta de que esta versión árabe andalusí no era la única existente. El polígrafo y célebre visir granadino Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb recogió, algo más de un

² Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Contextos locales y dinámicas globales: al-Andalus y el Magreb en el Oriente islámico (AMOI)”, financiado por el Ministerio de Economía de España (FFI2016-78878-R) y codirigido por Maribel Fierro (ILC-CSIC) y Mayte Penelas (EEA-CSIC).

³ Véase los trabajos recientes de LÓPEZ BERNAL, Desirée, “Los cuentos de Ibn ‘Āṣim (m. 1426): precedentes peninsulares de relatos españoles y del folclore universal en el s. XV (final)”, en *Boletín de literatura Oral* 9 (2019) 35-52, *idem*, “Los cuentos de Ibn ‘Āṣim (m. 1426): precedentes en la península ibérica de relatos españoles y del folclore universal en el s. XV”, en *Hispanic Review* 85, 4 (2018) 419-440. DOI: <https://doi.org/10.1353/hir.2017.0036>, consultado el 13/04/2020; *idem*, “Procedencia árabe de un cuentecillo singular en la obra de Juan de Juan de Robles”, en *Hipogrifo* 4, 1 (2016) 217-230. Disponible online en: <https://www.revista-hipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/161/233>, consultado el 13/04/2020; *idem*, “Nuevas versiones literarias de los cuentos tipo ATU 1848 y ATU 1848^a en la Península ibérica”, en *Oceanide* 10 (2018) artículo 4, 12 pp. Disponible online en: <http://oceanide.netne.net/articulos/art10-4.pdf>, consultado el 04/04/2020.

⁴ Sobre este autor, CANO ÁVILA, P., TAWFIK A. y COMES, M., “Ibn Sa’īd al-‘Ansī, Abū l-Ḥasan”, en *Biblioteca de al-Andalus, Enciclopedia de la cultura andalusí, De Ibn Sa’ada a Ibn Wuhayb*, J. Lirola Delgado (ed.) (2007), vol. 5, 137-166.

⁵ El relato ha sido conservado por el tlemeceno al-Maqqarī (m. 1041/1632) en su obra *Nafḥ al-ṭīb*, Iḥsān ‘Abbās (ed.) (1968), vol. 2, 327-328.

⁶ Es importante destacar la atención que el arabista DE LA GRANJA SANTAMARÍA, Fernando le dedicó al posible origen árabe de la cuentística castellana. Ejemplo de ello es el excelente trabajo “Origen árabe de un famoso cuento español”, en *Al-Andalus*, 24 (1959) 319-332, en el que su autor halló un origen árabe de un *exemplo* contenido en la obra *El Conde Lucanor*; y en el que la fuente que reproducía la narración era el *Mugrib* de Ibn Sa’īd. También a este respecto cabe citar el trabajo TORNERO POVEDA, Emilio, “El original árabe de un *exemplum* medieval castellano”, en *Vivir de tal suerte. Homenaje a Juan Antonio Souto Lasala*, Mohamed Meouak y Cristina de la Puente (eds.) (2014) 395-409, y del mismo autor “Apostilla a “El original árabe de un *exemplum* medieval castellano”, en *Anaquelel de Estudios Árabes*, 29 (2018) 342-345.

⁷ En este estudio no sólo se ha estudiado y puesto en contexto la versión del sabio andalusí con las versiones medievales occidentales más tempranas de la fábula, sino que además este relato ha servido para llevar a cabo un profundo y agudo análisis sobre la génesis y composición de su obra *al-Mugrib fī ḥulā’ al-Magrib*. Véase MOLINA, Luis y DE CASTRO LEÓN, Víctor, “La autoría del *Mugrib* y el *Exemplo* del *Asinus Vulgi*”, en *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: textos y estudios X, Homenaje a Expiración García*, J. M^a Carabaza Bravo y Montserrat Benítez Fernández (eds.) (2019), 239-257.

siglo después, su versión de esta fábula en su obra histórica el *Kitāb A'māl al-a'lām*⁸, compuesta entre los años 772-774/1372-1374. El análisis⁹ de la versión recogida por el sabio granadino no solo es valioso por tratarse de una nueva versión del relato, sino que sobre todo pone de manifiesto la evidencia de que la versión ofrecida por Ibn al-Jaṭīb es posiblemente deudora de otras versiones medievales cristianas coetáneas, además de la más que evidente influencia directa árabe a través del *Mugrib* de Ibn Sa'īd, obra que manejó directamente para la composición del *A'māl* y de la que tomó la base del relato. Por lo tanto, lo que más nos interesa aquí, sobre todo para el estudio que pretendemos exponer a continuación, es poner de relevancia la interconexión de tradiciones culturales, árabe y latina, que tiene lugar en la Península Ibérica, entre los siglos XIII y XIV, en un momento en el que empiezan a recogerse por escrito y a difundirse —sobre todo en la Europa medieval cristiana— colecciones de cuentos, fábulas y proverbios que en su mayoría habían circulado de manera oral, de origen greco-latino, indio o persa, y que habiendo pasado por el filtro del mundo árabe, donde fueron adaptadas a su entorno cultural, llegaron al occidente medieval europeo y a la Península ibérica, momento a partir del cual resulta, en ocasiones, muy difícil rastrear el itinerario y la evolución experimentada por este abundante e interesantísimo material. Como decía María Jesús Lacarra:

En el cuento se acentúan todos los rasgos característicos de la literatura medieval y dificultan su estudio, como la ausencia de un canon, su vinculación a la oralidad, sus imprecisos límites cronológicos, la frecuente anonimia, la genérica y la confluencia de tradiciones [...] el cuento es un campo perfecto para descubrir el cruce de culturas orientales y occidentales, románicas, célticas o germánicas, orales y escritas¹⁰.

Y es en esta línea en la que este estudio pretende ofrecer una nueva aproximación, desde el campo del arabismo, a dos nuevos ejemplos extraídos de la pluma de Ibn al-Jaṭīb —al menos uno de ellos con seguridad— que contribuyan por un lado a confirmar ese fluido transvase de gran cantidad de material heterogéneo entre las distintas tradiciones occidentales y orientales en la Península, y por otro lado a reforzar la idea de que rastrear la evolución y reelaboración experimentada por estos materiales una vez llegados a Occidente se convierte, en la mayoría de los casos, en tarea ardua, por no decir imposible.

2. Dos nuevos ejemplos

A la vista de la versión de la fábula de “El padre, el hijo y el burro” que Ibn al-Jaṭīb recogió en su hasta ahora última obra histórica conocida, el *Kitāb A'māl al-a'lām*, se me vino a la mente una reflexión que sin quererlo surge tras el análisis de esta fábula: ¿fue esta la única fábula utilizada por Ibn al-Jaṭīb? ¿Hizo uso Ibn al-Jaṭīb de algún otro *exemplum* o proverbio que fuese recogido también por la tradición literaria cas-

⁸ IBN AL-JAṬĪB, *Kitāb A'māl al-a'lām*, *Histoire de l'Espagne musulmane* E. Lévi-provençal (ed.) (1956) 12-13.

⁹ Véase DE CASTRO LEÓN, Víctor, “Occidente y Oriente: Una nueva versión árabe de la fábula de “el padre, el hijo y el asno” en al-Andalus”, en *Misceláneas de Estudios Árabes y Hebraicos* 69 (2018) 79-97.

¹⁰ LACARRA, M^a Jesús, “El cuento medieval: cruce de culturas”, en *Revista de Poética Medieval* 29 (2015) 11.

tellana y latina? Una respuesta rápida a la primera de estas preguntas puede resultar en apariencia sencilla: no. No lo fue porque quien más o menos conozca la tradición literaria oriental, o al menos su influencia en otras tradiciones literarias¹¹ —sobre todo a la vista de lo expuesto anteriormente— sabrá de la prodigalidad y del gusto de la literatura árabe por el empleo de refranes, proverbios y fábulas¹², y en ello Ibn al-Jaṭīb no fue una excepción, al contrario. Sin embargo, la respuesta a la segunda pregunta es sin duda algo más compleja, pues requiere de un análisis más profundo de su extensa producción científica e histórica, lo que por razones de espacio y tiempo, nos llevaría a un estudio mucho más amplio de lo que aquí es posible. Lo que sí podemos decir es que Ibn al-Jaṭīb dio acogida en sus obras a numerosos refranes, proverbios, fabulas y relatos, muchos de ellos de indudable origen árabe.

Pero para responder de alguna manera a estas cuestiones y contribuir en cierta medida a la más que probable hipótesis de que Ibn al-Jaṭīb se sirvió de fabulas o relatos cuya existencia —siendo su origen oriental o no— se encontraba en la tradición oral o escrita latina y castellana, nos centraremos en dos testimonios. Sin poder confirmarlo todavía de una manera documental explícita, es inevitable y lógico pensar que el sabio lojeño, dada su posición personal y profesional y la situación política y social de la Península ibérica en el s. XIV, pudo tener acceso a esta tradición literaria existente en los reinos cristianos peninsulares —al igual que como parece vislumbrarse para la fábula de “El padre, el hijo y el asno”—, pues de no haber sido así no se explicarían las modificaciones introducidas en dichos relatos, muchas veces un híbrido entre la versiones oriental y occidental conocidas.

El primero de los ejemplos analizados aparece también en el *Kitāb A'māl al-a'lām* cuando el sabio granadino se refiere a la manera de proceder del califa almorávide Yūsuf b. Tāšufīn (r. 453-500/1061-1106) con los reyes de Taifas, tras la victoria en la batalla de *Zallāqa* (479/1086). El sultán almorávide se apresuró a deponer a estos gobernantes —por los que sentía poca estima— para hacerse con el control

¹¹ Sobre la influencia de la tradición cuentística oriental en occidente los estudios son numerosos, entre ellos: NIEVES, Neryam R., “The Centrality of the Oriental in the Libro del Caballero Zifar”, en *Romance Quarterly* 49, 4 (2002) 270-279; CACHO BLECUA, Juan Manuel, “Identidad y alteridad: la representación del Otro musulmán en *El conde Lucanor* », en *e-Spania*, publicado el 26 mayo 2015, disponible online en: <http://journals.openedition.org/e-spania/24697>, consultado el 29/03/2020; *idem*, “*El libro del Cavallero Zifar*, entre Oriente y Occidente”, en *El cuento Oriental en Occidente*, María Jesús Lacarra y Juan Paredes (eds.) (2006), 13-47; en la misma obra VIGUERA MOLINS, María Jesús, “La cuentística árabe en al-Andalus”, 213-236; véase también la parte dedicada a este tema en RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, “Oriental elements in the Greek fables”, en *History of the Graeco-Latin Fable*, F. Rodríguez Adrados y Gert-Jan Van Dijk (eds.) (2003) vol. III, 311-373; LACARRA, María Jesús, “El cuento medieval: cruce de culturas”, en *Revista de poética medieval* 29 (2015), 11-18.

¹² Entre los numerosos estudios véase, a modo de ejemplo, los diversos trabajos de GARCÍA GÓMEZ, Emilio publicados en la revista *Al-Andalus* bajo el título de “Hacia un refranero arábigoandaluz”, XXXV, fasc. 1 (1970), 1-68 y fasc. 2, 241-314, vol. XXXVI, fasc. 2 (1971), 255-328, vol. XXXVII, fasc. 1 (1972), 1-75 y fasc. 2, 249-323; también MARCOS MARÍN, Francisco, *Poesía narrativa árabe y épica hispánica: elementos árabes en los orígenes de la épica hispánica*, Madrid, 1971; RUBIERA MATA, M^a Jesús, “Dos cuentos árabes medievales en la literatura hispánica: “El viejo celoso” y el “Aterrizaje sin cola””, en *Sharq al-Andalus* 8 (1991) 55-59; MARUGÁN GÜEMEZ, Marina, *El refranero andalusí de Ibn 'Āšim al-Garnāfi*. Madrid, 1994; OULD MOHAMED BABA, Ahmed Salem, *Estudio dialectológico y lexicológico del refranero andalusí de Abū Yahyā Azzajjālī*, Universidad de Zaragoza: Área de Estudios Árabes e Islámicos. 1999; SADIQ FEIDI, Fatina, *La sabiduría árabe antigua reflejada en los proverbios de Al-Maydani: traducción y análisis paremiológico de un corpus seleccionado*, Tesis Doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 2016, disponible online en: <http://eprints.ucm.es/39971/1/T37971.pdf>, consultado el 18/03/2020. Consúltense también la revista digital *Paremia*, dedicada de manera exclusiva al estudio del refrán o proverbio, disponible online en: <https://cvc.cervantes.es/lengua/paremia/>.

de al-Andalus, proceder que fue considerado cuestionable, o al menos controvertido, por algunos historiadores árabes como el propio Ibn al-Jaṭīb. Comenzó por el rey zīrī de la taifa de Granada, ‘Abd Allāh (r. 465-483/1073-1090), a quien acusó de haber pactado con los cristianos a cambio de ayuda, motivo con el que justificó su intervención militar contra el gobernante granadino. Al igual que empleó la fábula de “El padre, el hijo y el asno” como ejemplo de la actitud desagradecida y subversiva del pueblo para con el emir omeya de al-Andalus Hišam I (172/788-180/796), Ibn al-Jaṭīb hace uso en este caso de una fábula que según él estaba en boca de la gente:

Llegó a su conocimiento que [‘Abd Allāh había llevado a cabo] preparativos, había acondicionado su país, reforzado las murallas y mantenido correspondencia con el señor de Castilla. Entonces lo acusó falsamente como acusa injustamente el lobo a la cabra, según es citado como ejemplo por las gentes cuando [el lobo] habló con [la cabra] buscando pretextos para comérsela: «¿¡Recoge tu cola, pues tú con ella me estás provocando!». Respondió [la cabra]: “¿Y qué cola mía es la que está haciendo eso?”. Le respondió: “¿Acaso me estás llamando mentiroso, oh impetuosa?”. Entonces saltó sobre ella y se la comió». Envío [Yūsuf b. Tāšufīn] al ejército a combatirle dirigido por él mismo. La grey se apresuró [a salir a donde estaba Yūsuf] declarándole su obediencia¹³.

Se trata de la conocida fábula esópica de “El lobo y el cordero”¹⁴, aunque Ibn al-Jaṭīb, sin que podamos precisar todavía el porqué, quizás por confusión, bien por interferencia con otra conocida fábula esópica del “lobo y la cabra”, o incluso porque en la versión oral o escrita árabe que él manejó se trataba de una cabra y no de un cordero¹⁵. Sea como fuere, esta fábula es recogida dentro del canon clásico de Esopo¹⁶ y tuvo una larga difusión en el mundo grecolatino —y también oriental¹⁷— sobre todo en los siglos XIII y XIV en Europa¹⁸, incluida la Península ibérica con las

¹³ IBN AL-JAṬĪB, *Kitāb A’ māl al-a’lām*, 235.

¹⁴ Véase *Fábulas de Esopo, Vida de Esopo, Fábulas de Babrio*, traducción y notas de P. Bádenas de la Pena y J. López Facal, Madrid, 1978, 110, nº 155 y 350, nº 89. Sobre el estudio de esta fábula y la figura del lobo, DEDEK, R., “Le Loup et l’ Agneau. Eine Fabel La Fontaines im Unterricht”, en *Anregung* 21 (1875) 41-48; ORTALLI, Gherardo, “Animal exemplaire et culture de l’environnement: permanences et changements”, en *L’ animal exemplaire au Moyen Âge (Ve-XVe siècle)*, J. Berlioz M. A. Polo de Beaulieu y P. Collomb (eds.) (1999), 41-49; RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *History of the Graeco-Latin Fable*, v. III, 214-217, 225-226, 691-692 y 696; CALDER, Louise, *Cruelty and Sentimentality: Greek Attitudes to Animals, 600-300 BC*, Oxford: Archaeopress, 2011, 67-69; KORHONEN, Tua, “A Question of Life and Death: The Aesopic Animal Fables on Why Not to Kill”, en *Humanities* 6, 29 (2017) 16 pp, disponible online en: <http://www.mdpi.com/2076-0787/6/2/29>, consultado el 24/03/2020.

¹⁵ Ibn al-Jaṭīb emplea la palabra árabe *mi’zà* (مِعْزَى) que hace referencia al ganado caprino, en vez de la voz *ḥamal* (حَمَل) o jarūf (جَرُوف), para referirse al ganado ovino.

¹⁶ Es el número 155 del *Index* de EDWIN PERRY, Ben, *Aesopica. A series of texts relating to Aesop or Ascribed to him more closely connected with the literary tradition that bears his name*, University of Illinois Press 2007, 381.

¹⁷ Esta fábula fue difundida en países orientales como Yemen, Iraq, Jordania, Líbano, Egipto, Argelia y Marruecos. Véase el análisis estadístico que realiza de la difusión de esta fábula en el mundo árabe EL-SHAMY, Hasan M., *Types of the folktale in the Arab world, a Demographically Oriented Tale-Type Index*, Indiana University Press 2004, 40-41.

¹⁸ Es recogida en primer lugar, junto con otras fábulas, por Jacques de Vitry dentro de sus *Sermones ad status o vulgares*. Véase BREMOND, Claude, “Le bestiaire de Jacques de Vitry († 1240)”, en *L’ animal exemplaire au Moyen Âge (Ve-XIe siècle)*, Rennes (1999) 111-122.

traducciones efectuadas al castellano¹⁹. El tema principal de esta fábula²⁰ es el de la injusticia y el abuso de la fuerza ejercido por el fuerte sobre el débil²¹, que ante la falta de argumentos decide acabar con él. En la versión clásica, un lobo que ve a un cordero bebiendo en un río emplea todo tipo de pretextos para comérselo: primero lo acusa de enturbiar el agua, después, (no aparece en todas las versiones) lo acusa de haberse comido el pasto, y por último le reprocha que su padre (en otras versiones el propio cordero) lo había ofendido con insultos (otras veces el ofendido es el padre del lobo). El lobo, cansado de que el cordero responda a todas las acusaciones con argumentos lógicos, decide comérselo injustamente. La fábula finalmente suele acabar con una moraleja o lección: para aquellos que tienen el propósito de hacer daño no vale ningún argumento justo²².

Aunque el orden de los pretextos puede cambiar en ocasiones en las distintas versiones clásicas, o bien no aparecer alguno de ellos, la estructura básica de la fábula es, en general, ésta²³. Sin embargo, Ibn al-Jaṭīb, al igual que hiciera con la fábula

¹⁹ En la Península ibérica aparece recogida en castellano, de manera tardía, en las obras *El Especulo de los legos* (principios del s. XV. Véase la edición y estudio de esta obra efectuado por José M^a Mohedano Hernández, *El Especulo de los legos*, Madrid 1951, 48) y en la traducción de las fábulas de Esopo titulada *Esopete ystoriado* (s. XV. Edición y estudio realizado por BURRUS, Victoria A. Burrus y GOLDBERG, H., Madison Goldberg, *Esopete ystoriado (Toulouse 1488)*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies 1990, 32-33). También fue traducido al catalán en *Les faules d'Isop* (s. XV) y en *Recull de exempls e miracles, gestes e faules ordenades per a. b. c* (¿finales siglo XIV?-siglo XV). Así, es recogido por NEUGAARD, Edward J. como el motivo U31 de su *Motif-Index of Medieval Catalan Folktales*, Binghamton 1993.

²⁰ A pesar de que las primeras colecciones de fábulas esópicas al castellano y al catalán en la Península ibérica aparecieron de forma tardía (finales s. XIV-inicios s. XV), las fábulas eran de sobra conocidas desde por lo menos el s. XII, gracias a su inclusión como *exempla* o proverbios en otras obras como *El libro del buen Amor* (primera mitad s. XIV) de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *El conde Lucanor* (1335) de Don Juan Manuel o *El libro de los gatos* (segunda mitad s. XIV), así como también a través de las traducciones de textos árabes como el *Calila e Dimna* (s. XIII) o de la obra miscelánea *Disciplina Clericalis* (s. XII) de Pedro Alfonso. Véase RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, "Aportaciones al estudio de las fuentes de las fábulas del Arcipreste", en *Philologica Hispaniensa in honorem Manuel Alvar*, Humberto López Morales et al. (eds.) (1986) v. III, 459-473; BIZARRI, Hugo O., "El *Esopete ystoriado* y las teorías sobre la fábula", en *Acta Poética* 32, 2 (2011) 55-73; ARMIJO CANTO, Carmen Elena, *Fábula y mundo: Odo de Chérton y el "Libro de los gatos"*, México 2014.

²¹ Así es recogido en los diversos *Motif-index*: Es el motivo U31.U31 de la clasificación de THOMPSON, Stith ("Wolf unjustly accuses lamb and eats him"), *Motif-Index of Folk Literature: A Classification of Narratives Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Bloomington-Indiana 1955-1958; el número 5334 de TUBACH, Frederic, *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki 1969; el U31 de GOLDBERG, Harriet, *Motif-Index of Medieval Spanish Folk Narratives*, Tempe 1998; el 111A de EL-SHAMY, Hasan M., *Types of the folktale in the Arab world, a Demographically Oriented Tale-Type Index*, Bloomington 2004; el U31.3 de KELLER, John Esten, *Motif-Index of Mediaeval Spanish Exempla*, Knoxville 1949.

²² Así, la versión clásica de Esopo recogida en la *Augustana* (s. V d.C.) es como sigue: "Un lobo que vio a un cordero en un río quiso comérselo con un pretexto verosímil. Por eso, aunque estaba río arriba, lo acusó de revolver el agua y no dejarle beber. El cordero contestó que estaba bebiendo con la punta de los labios y que, además, era imposible que él, que estaba más abajo, agitara el agua río arriba. El lobo, como fracasó con su acusación, dijo: Pero el año pasado tú insultaste a mi padre. El cordero replicó que hace un año aun no había nacido. El lobo entonces le dijo: Pues aunque te salgan bien tus justificaciones no voy a dejar de comerte. La fábula muestra que para los que tienen el propósito de hacer daño no vale ningún argumento justo." Véase *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Brabio*, traducción y notas de P. Bádenas de la Peña y J. López Facal, Madrid 1978, 110, n^o 155.

²³ La versión latina de Fedro (s. I d. C.) cambia el segundo motivo de Esopo y no sólo acusa al cordero de haberlo ofendido, sino también a su padre. En el caso de la versión latina de Brabio (s. II d. C.), se cambia todo, y así nos dice: "Una vez un lobo viendo a un cordero descarriado del rebaño no se lanzó sobre él para arrebatarlo por la fuerza, sino que se puso a buscar una queja presentable de su hostilidad: Tú el año pasado, aunque eras pequeño, me insultaste. - ¿Yo a ti el año pasado? Pero si no hace un año que nací - Bueno, ¿no estás tú segando

de “El padre, el hijo y el asno”, realiza modificaciones. En primer lugar el cordero pasa a ser una cabra; y en segundo lugar, y más importante, el lobo solo emplea un pretexto y éste es el motivo de la cola o rabo, motivo por otro lado muy importante y recurrente en la fabulística²⁴, tanto oriental como occidental. A primera vista esta versión del sabio granadino no coincide en gran medida, en su desarrollo y motivo, con ninguna conocida hasta ahora en la tradición latina y castellana. Entonces, ¿de dónde tomó Ibn al-Jaṭīb esta información?

Es importante señalar, brevemente, que las fábulas esópicas comenzaron a ser traducidas al árabe en Bagdad, en el s. II/VIII, especialmente durante el gobierno de los califas²⁵ abasíes al-Manṣūr (r. 136-158/754-775) y al-Mahdī (r. 158-169/775-785). Estas traducciones fueron conocidas en al-Andalus²⁶, seguramente ya durante el reinado del emir omeya ‘Abd al-Raḥmān II (r. 206-238/822-855). Sin embargo, según Brockelmann²⁷ al-Maydānī (m. 518/1124) en su obra *Maḡma ‘al-amṭāl*²⁸ recogió en dos ocasiones esta fábula versificada²⁹ a través del historiador Hamza al-Iṣfahānī (280-360/893-970), el cual a su vez nos dice que esta fábula o *exemplum* fue tomada de un relato más largo existente entre las narraciones de los árabes del desierto (*a’rāb*). En la introducción al segundo de los ejemplos (nº 2371, bajo el epígrafe “más injusto que un lobo”), al-Maydānī nos refiere que son numerosos los proverbios (*amṭāl*) y las poesías acerca de la injusticia del lobo. En la versión que nos ofrece, al igual que en la de Ibn al-Jaṭīb, el lobo solamente expone un pretexto, en este caso es que el cordero (*amrūsa*) lo había maldecido el año pasado cuando el cordero no había nacido todavía. Pero, a diferencia de las versiones greco-latinas y de la de Ibn al-Jaṭīb, en las que el lobo declara de manera cínica la atrocidad que va a cometer, aquí el cordero asume su destino, se resigna y acaba diciendo: “Tú quieres abusar de mí, así que cómeme entonces, pero este no es el lugar [para hacerlo]”. Esta versión que sin duda se trata de una versión abreviada de las grecolatinas, se asemeja más que éstas, en estructura y contenido, a la versión de Ibn al-Jaṭīb; sin embargo, sigue presentado como pretexto uno de los tres que aparecen en la versión clásica de Esopo. Entonces, ¿de dónde sacó el granadino el motivo de la cola como pretexto?

este campo, que es mío? - Todavía no he empezado a comer hierba ni a pastar - ¿No has bebido de esta fuente en la que yo bebo? - Las ubres de mi madre me han dado de beber hasta ahora. Entonces, apoderándose del cordero, dijo mientras lo comía: No vas a dejar sin cena al lobo por muy hábil que seas en desmontarme toda la acusación.” Véase *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Brabio*, 350, nº 89.

²⁴ Entre ellas las fábulas de Esopo, donde el rabo es en ocasiones un motivo principal, como en la fábula de “La zorra que perdió el rabo”. Tanto en la fabulística oriental como occidental este motivo suele ir referido sobre todo a la cola del zorro como elemento de provocación o distracción, y en menor medida al perro. En relación a la importancia del rabo/cola en la fabulística véanse las numerosas entradas que tiene en los *Motif-Index* citados en nota 19.

²⁵ Véase VIGUERA MOLINS, María Jesús, “La cuentística árabe en al-Andalus”, 217-220.

²⁶ Para un estudio más profundo de la cuestión, GUTAS, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsīd Society (2th-4th/8th-10th centuries)*, London-New York 1998; ROSENTHAL, Franz, “A small collection of Aesopic fables in Arabic translation”, en *Studia Semitica nec non Rudolpho Macuh*, Wiesbaden 1989, 233-256.

²⁷ BROCKELMANN, Carl, “Fabel und Tiermärchen in der älteren arabischen Literatur”, en *Islamica* 2 (1926) 96-128, concretamente en página 105.

²⁸ Sobre este autor y esta obra, véase la reciente tesis doctoral de Fatima Sadiq Feidi, *La sabiduría árabe antigua reflejada en los proverbios de Al-Maydānī: traducción y análisis paremiológico de un corpus seleccionado*, Universidad Complutense de Madrid 2016. Acceso online en: <https://eprints.ucm.es/39971/1/T37971.pdf>, consultado por última vez el 14/04/2020.

²⁹ AL-MAYDĀNĪ, *Maḡma ‘al-amṭāl*, Muḥammad Muḥyī ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), Beirut 1955, vol. 1, 349, nº 1876 y 446, nº 2371.

Si acudimos al primero de los ejemplos donde al-Maydānī cita de manera versificada esta fábula (nº 1876, con el epígrafe de “más rápido traicionando que el lobo”), el texto es exactamente igual que en el segundo ejemplo, salvo en el primer hemistiquio del segundo verso —de un total de tres— en el que el lobo pregunta al cordero: ¿Acaso no fuiste tú quien me maldijo sin razón? El texto en árabe del primer ejemplo para “maldijo sin razón” es *min gayri danbⁱⁿ šatamtinī* (من غير ذنبٍ شتمتني), mientras que en el segundo ejemplo el texto árabe es *min gayri yurmⁱⁿ sababtinī* (من غير جُرْمٍ سببتني). La clave aquí está en la vocalización del primer ejemplo. Ibn al-Jaṭīb sin duda alguna debió de conocer y usar el texto árabe del primer ejemplo, que iría sin vocalizar, pero en vez de leer e interpretar la palabra *danb* “falta, pecado, culpa”, sinónima a su vez de *yurm*, debió de leer y entender la palabra *danab* “cola, rabo”, palabra de la misma raíz y de igual escritura en árabe que *danb*, salvo porque aquella lleva una vocal *a* breve en la segunda consonante radical. Esta apreciación de carácter filológico que puede pasar desapercibida podría explicar la razón por la que Ibn al-Jaṭīb introdujo el motivo de la cola como pretexto del lobo, aunque tampoco podemos descartar que nuestro autor comprendiese correctamente el pasaje y deliberadamente, bien por influencia de otras versiones latinas o árabes, orales o escritas, de la fábula, o bien por influencia de otras fábulas, decidiese usar este motivo como pretexto. Sin embargo, aun así esto no nos permite explicar con total certeza el origen de la versión final que Ibn al-Jaṭīb nos presenta. Sin querer alargarnos, está claro que el texto árabe de al-Maydānī le sirvió de base —al igual que en la fábula de “El padre, el hijo y el asno” empleó el texto del *Mugrib* de Ibn Sa’īd—, pero determinados elementos de su versión coinciden o muestran parecidos con versiones grecolatinas, que nos llevan a pensar que el autor tuvo conocimiento de ellas, además de la de al-Maydānī. Así pues, aunque la estructura más breve y el empleo de un solo y singular pretexto —erróneo o no— se ajusta claramente a la versión versificada de al-Maydānī, sin embargo el breve diálogo final entre los dos personajes principales, así como la frase introductoria de la fábula, por ejemplo, muestra similitudes con las versiones grecolatinas. Igualmente, el hecho de que el lobo se sienta ofendido y acuse a la cabra de llamarle mentiroso es un elemento que no aparece en las primeras versiones clásicas y se observa posteriormente, sobre todo en las versiones medievales europeas³⁰. Nuevamente se nos presenta aquí el cruce de tradiciones europeas y orientales, y ante el riesgo de llegar a un camino sin retorno, preferimos detenernos aquí y dejar abierta la hipótesis.

En cuanto al segundo ejemplo que queremos presentar, resulta todavía más paradójico. En la versión vulgar de la *Crónica del rey Don Pedro* escrita por Pero López de Ayala a comienzos del s. XV se hallan dos cartas que supuestamente le habría enviado al rey castellano un moro de Granada que aparece identificado como Benalhatīb. Se trataría, efectivamente, de nuestro autor, Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb. Estas dos epístolas se han conservado en dos versiones anteriores a la crónica, de manera independiente, en dos manuscritos, el Ms. Esp. 216 de la Biblioteca Nacional de París y el Ms. 9428 de la Biblioteca Nacional de Madrid³¹. En la primera de estas

³⁰ En la versión recogida en *El espejuelo de los Legos*, aparece: “El lobo e el cordero beuian de un rio e dixo el lobo: ¿Por qué turbas mi agua? E dixole el cordero: Sennor non turbo, ca el agua corre de uso a mi. E dixole el lobo: ¿Contrariarme? E tomolo e tragolo. E asi fazen los bayles duros a los pobres e inosçentes.” Véase *El espejuelo de los Legos*, J. M^o Mohedano Hernández (ed.) Madrid 1951, 48.

³¹ Los principales estudios sobre estas cartas, su autenticidad, su contenido, la figura de Ibn al-Jaṭīb como consejero así como sobre el papel de Pero López de Ayala como cronista son: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Cinco poetas musulmanes: biografías y estudios*, Madrid: Espasa-Calpe, 1959, 181-182; MOURE, Jose Luis, “Sobre la auten-

cartas, escrita después de la batalla de Nájera (1367), el sabio granadino da una serie de consejos al rey para que se vuelva a ganar el favor de su pueblo y de sus notables, así como consejos sobre el buen gobierno y la manera de cómo no someterse a las duras exigencias de su aliado inglés, Eduardo de Woodstock, príncipe de Gales y duque de Aquitania, conocido popularmente como el Príncipe negro³². En la segunda carta, Ibn al-Jaṭīb interpreta, por petición del rey, una supuesta profecía del sabio Merlín en la que se predice el funesto destino de Pedro I, a causa de su reprochable comportamiento para con su pueblo en el enfrentamiento fratricida que mantiene con su hermano Enrique. Sin querer entrar en demasía en cuestiones tales como la autenticidad de estas cartas, el contenido de las mismas o el uso que de ellas se hizo en las fuentes castellanas, creo conveniente exponer algunas breves ideas. Aunque entre los numerosos estudios que hay en relación a la autenticidad de estas cartas, muchos de ellos siguen cuestionando no solo la autoría de Ibn al-Jaṭīb sino la existencia de un original árabe, la verdad es que una pausada lectura de las cartas —sobre todo la versión del manuscrito de París, la más antigua y más cercana a un supuesto original árabe— junto con el conocimiento actual que tenemos sobre la vida y las obras de Ibn al-Jaṭīb³³, nos hacen pensar que dicha correspondencia entre ambos personajes es más que factible y que el contenido, al menos de la primera carta, sería bastante cercano al original árabe, al margen de que Pero López de Ayala incluyese ambas cartas posteriormente en su crónica, modificándolas, y con la intención de apoyar la causa Trastámara y justificar la legitimidad del ascenso al poder de esta dinastía. Respecto a la segunda carta, siguiendo la opinión dada por muchos de estos estudios, es de las dos la que más dudas nos plantea, no solo en cuanto a la autoría de Ibn al-Jaṭīb, sino

ticidad de las cartas de Benahatib en la *Crónica* de Pero López de Ayala: consideración filológica de un manuscrito inédito”, en *Incipit* III (1983) 53-93 y en el mismo volumen “Ms BNParís Fonds Espagnols 216 (fs. 59-65) [Cartas del sabio moro Benahatib dirigidas a Pedro I]”, 185-196; *idem*, “Otra versión independiente de las cartas del moro sabidor al rey don Pedro: consideraciones críticas y metodológicas”, en *Incipit* XIII (1993) 71-85; *idem*, “La lengua de las cartas árabes en la crónica castellana de los siglos XIV y XV: de la impericia a la intencionalidad retórica”, en *Incipit* XXIII (2003) 61-77; GARCÍA, Michel en la revista *Atalaya* 10 (1999), publicó los siguientes artículos, “Introducción”, 9-11, “Sumario del ms esp. 216”, 12-17, “Descripción del contenido”, 18-19, “Textos 1 y 2. Cartas del Moro Benahatib al rey don Pedro”, 20-37, “[Texto 1] [Primera carta del moro benahatib al rey don Pedro]”, 125-130 y “[Texto 2] [Segunda carta del moro benahatib al rey don Pedro]”, 130-134, disponible online en: <http://journals.openedition.org/atalaya/67>, consultado el 26/04/2020; MARQUER, Julie, “La figura de Ibn al-Jaṭīb como consejero de Pedro I de Castilla: entre ficción y realidad”, en *e-Spania*, publicado el 12 de diciembre 2011, disponible online en: <http://e-spania.revues.org/20900>, consultado el 02/04/2020; BIZARRI, Hugo O., “Consejos y consejeros, según Pero López de Ayala” en *e-Spania*, publicado el 12 de diciembre 2011, disponible online en: <http://journals.openedition.org/e-spania/20603>, [consultado el 20/03/2020]; SOLER BISTUE, Maximiliano, “Los usos del pasado. Historia, derecho y narración en la *Crónica de Pedro I y Enrique II* de Pero López de Ayala y una colección de fazañas castellanas”, en *e-Spania*, publicado el 10 de diciembre 2010, disponible online en: <http://journals.openedition.org/e-spania/20164>, consultado el 20/03/2020]; JANIN, Erica, “Ejemplaridad profética y legendaria en las cartas del moro Benahatib a Pedro I de Castilla en la *Crónica de Pedro I y Enrique II* del canciller Pero López de Ayala”, en *Estudios de Historia de España* XIII (2011) 119-130.

³² Para una idea general véase sobre este personaje y su apoyo a Pedro I, SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, “La guerra civil”, en *Historia de España ramón Menéndez Pidal. La crisis de la reconquista (c. 1350-c. 1410)*, Madrid 1987, v. XIV, 99-158.

³³ Recordemos que Ibn al-Jaṭīb no sólo ocupó los más altos cargos de la corte nazarí, lo cual avala su experiencia política y sus relaciones con la corte castellana, sino que compuso todo tipo de escritos, tanto en prosa como en verso, sobre el arte de gobernar y la política. Véase nota 7. Pero quienes conozcan su correspondencia oficial sabrán que sus epístolas, enviadas a numerosas cortes, castellanas y musulmanas, están llenas de consejos y recomendaciones de carácter político y sobre el gobierno. Véase IBN AL-JAṬĪB, *Rayḥānat al-kuttāb*, ed. M. ‘A. Inān (ed.) 2 vols., El Cairo 1981; traducción parcial de GASPARD REMIRO, Mariano, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV)* Granada 1916.

sobre todo en relación a su autenticidad. Es posible que el visir granadino tuviera conocimientos de la tradición profética artúrica y de la figura del sabio Merlín³⁴, pero estos elementos más propios de la tradición literaria cristiano-occidental, en particular francesa, junto con un estilo y una estructura algo diferentes a la primera carta, además de una más que evidente utilización de la figura del sabio granadino en la profecía como premonitor de la muerte de Pedro I —debida más a sus propios errores que a la culpa de los que le mataron—, todo ello nos hace poner más que en seria duda la existencia de un original árabe para la segunda carta, pudiendo tratarse en consecuencia más de un artificio literario elaborado por la propaganda trastámara que de una verdadera misiva.

Es plausible que partiendo de un original árabe para la primera carta, se realizase una traducción³⁵ al castellano de la misma, y posteriormente ese mismo traductor, u otro, quizás alguien cercano a la corte castellana, y buscando favorecer la causa de la nueva dinastía establecida, elaborara de manera ficticia, y siguiendo el modelo de la primera, la segunda carta, incorporándola a continuación de aquella. No dejan de ser todo esto conjeturas, del mismo modo que es factible pensar que pudo existir alguna otra versión previa de las cartas, al menos de la primera de ellas, anterior a la existente en el manuscrito de París y más cercana al original árabe.

Por último, cabe señalar que el contenido y el estilo de la primera carta son muy similares a los empleados por el visir granadino en otras epístolas suyas, por lo que no hay nada que nos lleve a pensar que Ibn al-Jaṭīb no quisiera cumplir su cometido de aconsejar con deseo sincero a Pedro I, a pesar de que en ocasiones nos pueda parecer que el sabio lojeño mantiene una actitud un tanto ambigua, fenómeno que por otro lado fue una constante en su trayectoria personal y política³⁶.

³⁴ La figura de Merlín como profeta proviene de la difusión de las profecías contenidas en la *Historia Regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth en el s. XII. Se sospecha que en la Península ibérica su expansión comenzaría durante el reinado de Alfonso VIII (r. 1158-1214) y luego Alfonso X empleó la obra de Godofredo para su *General Estoria*. Las menciones más antiguas de profecías atribuidas a Merlín en la literatura castellana se encuentran en el *Poema de Alfonso XI* (1348) donde se emplean ya como elementos de propaganda política, y a partir de entonces, si no antes, la figura de Merlín como profeta está ya muy extendida. Sin embargo a pesar de esta gran difusión de la figura de Merlín, coincidimos con MARQUER, J. y GARCÍA, M. al cuestionar en gran medida la autoría de Ibn al-Jaṭīb en esta segunda carta, ya que esta misiva y su profecía sirven para justificar claramente la muerte del rey. Además, la profecía se inspira en la *Chanson de Duglesclin*, el cual a su vez la tomó del *Livre du Roi Modus* procedente de la tradición literaria francesa. A esto se añade además, como acabamos de referir, la fuerte relación existente entre la figura de Merlín como profeta y la propaganda política en la Europa medieval, con el propósito, generalmente, de legitimar cambios políticos cuestionables o ilegítimos. Véase MOURE, J. L., “Sobre la autenticidad de las cartas...”, 91-92, n. 120; MARQUER, Julie, “La figura de Ibn al-Jaṭīb como consejero...”, 9; GARCÍA, Michel, “Textos 1 y 2. Cartas del Moro Benalhatib al rey don Pedro”, 30 y ss.; ROUBAUD, Sylvia, “La prophétie merlinienne en Espagne: des rois de Grande-Bretagne aux rois de Castille”, en *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris 2000, 159-173.

³⁵ Seguramente un judío, con conocimientos tanto de árabe como de castellano, con presencia en la corte castellana y acceso también a la granadina. La traducción de documentos, tanto oficiales como literarios, entre ambas cortes no era en absoluto algo excepcional. Para la inclusión del capítulo dedicado a los reyes cristianos en el *Kiāb A'māl al-'lām*, Ibn al-Jaṭīb empleó una traducción al árabe extraída de la *Estoria de España* de Alfonso X el Sabio, realizada por el sabio judío Yūsuf b. Waqqār de Toledo que estaba al servicio de Castilla. Por lo tanto, es más que lógico pensar que con toda probabilidad existió una carta o documento árabe enviado por Ibn al-Jaṭīb al rey Pedro I. La problemática reside en saber cuál fue el proceso que se produjo a partir de ese primer documento original hasta la versión más antigua existente de la primera carta, el manuscrito de París. Véase STEARNS, Justin, “Two passages in Ibn al-Khaṭīb’s account of the kings of christian iberia”, en *Al-Qanṭara* 25, 1 (2004) 157-182.

³⁶ Julie Marquer en su estudio “La figura de Ibn al-Jaṭīb como consejero de Pedro I...”, se excede, en nuestra opinión, al acusar a Ibn al-Jaṭīb de esconder segundas intenciones al aconsejar a Pedro I, así como al calificarlo

Pero al margen de estas disquisiciones, lo que nos interesa aquí es un *exemplum* que aparece en la primera carta dirigida a Pedro I. Entre los numerosos consejos que el autor de la carta dirige al monarca castellano, introduce en ocasiones para ejemplificarlos proverbios, fábulas o *exemplos*. A la mitad de la carta el sabio lojeño aconseja al rey que no debe codiciar ni sustraer por la fuerza los bienes de sus súbditos, en este caso concreto se refería a la necesidad de Pedro I de hacer frente a las elevadas exigencias económicas de las tropas de su aliado inglés, viéndose obligado, entre otras cosas, a establecer sobre el pueblo más impuestos con los que poder hacer efectivo ese pago. Para el consejero, la situación que debe mostrar el rey con el pueblo ha de ser similar a la del pastor con el rebaño, debe cuidar las ovejas y velar en todo momento porque su situación sea la mejor posible, pues eso irá en su beneficio. Tras exponer esto, inmediatamente después el autor inserta un *exemplum* que no encaja a la perfección con el argumento expuesto, pues nos dice:

[...] el grado del Rey & su rrespeto es el grado & rrespeto del pastor con las ouejas...ca dixo vn omne asu vezino fulano el cordero tuyo leuaua el louo & seguilo & tome gelo & dixole pues que es de l dixo degollelo & comilo dixo el tu & el louo vna cosa sodes & sy el pastor vsa de aquesta manera conlas ouejas aqueste non se llamara pastor³⁷.

Como decíamos, este relato no coincide exactamente con la enseñanza de que el rey ha de comportarse con el pueblo como el pastor con sus ovejas, pues aunque con este *exemplum* queda claro que el pastor no debe hacer como el hombre que se comió al cordero, sin embargo en el ejemplo ese hombre no es el pastor. Esta pequeña confusión pudo deberse, como bien señala J. Marquer³⁸, a que se tratase de un ejemplo muy conocido y extendido en la época y al que recurriría nuestro autor árabe.

Entonces, partiendo de la premisa de que el autor de la carta fue Ibn al-Jaṭīb, ¿de dónde extrajo este ejemplo, de una fuente oriental, o de una fuente occidental? Nuevamente nos volvemos a encontrar con la misma situación que en los dos casos estudiados anteriormente. La figura del lobo, del pastor y de las ovejas es común tanto a la tradición cuentística oriental como occidental. Sin embargo, hasta ahora no se conoce la existencia de este ejemplo en ninguna fuente oriental. En cambio, sí aparece recogido en una obra castellana y su presencia en ella encaja perfectamente con

de cínico y ambiguo y de dirigir acusaciones veladas al monarca castellano. Ibn al-Jaṭīb, y también su sultán Muhammad V, nunca ocultaron su intención de mantener ocupado a los cristianos con sus luchas internas, pues evidentemente eso les daba más tiempo para poder mantenerse e incluso adquirir nuevos territorios. Aun así, eso no excluye el afecto sincero que existía entre ambas cortes, sobre todo después de que Pedro I ayudó a Muhammad V a recuperar el trono de Granada en 763/1362. En cuanto al carácter crítico y el tono duro de la primera carta dirigida a Pedro I, no nos sorprende si tenemos en consideración otros escritos de Ibn al-Jaṭīb, como por ejemplo el poema titulado *al-Manḥ al-garīb fī l-fath al-qarīb*, que envió al propio Muhammad V cuando recuperó el trono en 763/1362, o la dura y sentida carta de despedida que el sabio andalusí dirigió al sultán nazarí cuando se marchó al Magreb en 772/1371. Véase CHAFIC DAMAJ, Ahmad, “Concepto de Estado en Ibn al-Jaṭīb: ¿un reformador?”, en *Actas del 1^{er} Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jaṭīb*, Granada 2007, 75-83; *idem*, “El último viaje de Ibn al-Jaṭīb. Circunstancias, causas y consecuencias”, en *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada 2005, 108-110 y 119-122.

³⁷ MOURE, J. L., “Ms. BNParis Fonds Espagnols 216 (fs. 59-65)...”, 188; GARCÍA, Michel, “[Texto 1][Primera carta del moro Benalhatib al rey don Pedro]”, 127; MARQUER, Julie, “La figura de Ibn al-Jaṭīb como consejero...”, 14.

³⁸ MARQUER, Julie, “La figura de Ibn al-Jaṭīb como consejero...”, 15.

el motivo que pretende exponer: se trata del *Libro del caballero Zifar* (primer tercio del s. XIV)³⁹, obra considerada de caballerías, de la cual los diversos estudios existentes destacan que, al margen de su gran originalidad, siguió el modelo de otras obras orientales, especialmente las *Mil y una noches*⁴⁰.

Los estudios actuales en torno a esta obra han puesto de manifiesto que el *Libro del caballero Zifar*, que recoge elementos de la cultura oriental, no deja de ser, a su vez, una obra innovadora dentro de la tradición castellana, pues su autor reelaboró muchos de estos elementos de procedencia oriental y les confirió una forma totalmente nueva⁴¹. ¿Fue este el caso también del ejemplo que aquí nos ocupa? Solo sabemos que hasta ahora éste solamente ha sido recogido por H. Goldberg en su *Motif-Index of Medieval Spanish Folk Narratives* como el motivo J1397.1, “Owner of sheep rebukes neighbor”. Por otro lado, como dijimos, a diferencia de la carta de Ibn al-Jaṭīb, aquí el ejemplo se inserta a la perfección con la enseñanza previa, la de los presos de guerra: aquellos caballeros que toman presas de los enemigos deben devolverlas a sus antiguos dueños y no quedarse con ellas. La cita aparece cuando los hijos de Zifar, Garfín y Roboán se encuentran con las tropas del conde rebelde Nasón, que en sus incursiones se habían hecho con un gran botín. Una vez vencidas, los dos protagonistas convocan a los damnificados, los dueños legítimos de las posesiones y se las devuelven, comportándose así de manera modélica:

E si algunt enemigo les levase lo suyo, dévenlos ayudar e se parar con ellos o sin ellos a lo cobrar si podieren, ca de otra guisa puédesse decir lo que dixo un onbre bueno a su conpadre a quien levava el lobo su carnero. El conpadre fue en pos el lobo e siguióle e tomole el carnero e comiósele. E quando el onbre bueno vio su conpadre, díxole así: “Conpadre, dixieronme que ívades en pos el lobo que levava mi carnero, ¿dezit qué le fezistes!” “Yo vos lo diré”, dixo él. “Yo fui con mis canes en pos el lobo e tomámosgelo”. “¡Par Dios, conpadre!” dixo el onbre bueno, “mucho me plaze e gradéscovoslo mucho. E ¿qué es del carnero?”, dixo el onbre bueno. “Comámoslo”, dixo el conpadre. “¿Comísteslo?”, dixo el onbre bueno. “Certas, conpadre, vós e el lobo uno me semejades, que tan robado fue yo de vós como del lobo”. E estos atales que toman la presa de los enemigos de la tierra por tan robadores se dan como los enemigos si la non tornan a aquellos cuya es⁴².

³⁹ *Libro del caballero Zifar*, edición, introducción y notas de Joaquín González Muela, Madrid 1982; GONZÁLEZ Cristina, “*El caballero Zifar*” y *el Reino lejano*, Madrid 1984; LACARRA, M^a Jesús, *Cuentos de la Edad Media*, Madrid 1986, 61-66; *idem*, “Pero López de Ayala: *Corónica del Rey don Pedro*”, en *Cuento y novela corta en España, 1, Edad Media*, M^a Jesús Lacarra y M. Chevalier (eds.) (1999) 331-333; GÓMEZ REDONDO, Fernando, “Los contadores de *exempla* en el *Libro del Cavallero Zifar*”, en *Crisol [Typologie des formes narratives breves au Moyen Age (domain roman) II. Colloque International. Madrid, Casa de Velázquez, 20-21 mars 2000]* 4 (2000) 59-91; NIEVES, Neryamn R., “The Centrality of the Oriental in the *Libro del Caballero Zifar*”, en *Romance Quarterly* 49, 4 (2003) 270-279; CACHO BLECUA, Juan Manuel, “*El Libro del Cavallero Zifar*, entre Oriente y Occidente”, en *El cuento Oriental en Occidente*, María Jesús Lacarra y Juan Paredes (eds.) (2006) 14-45.

⁴⁰ CACHO BLECUA, Juan Manuel, “*El Libro del Cavallero Zifar*, entre Oriente y Occidente”, 14-38; NIEVES, Neryamn R., “The Centrality of the Oriental in the *Libro del Caballero Zifar*”, 270-279.

⁴¹ Es, por ejemplo, el caso de la fábula de “El lobo y las sanguijuelas”. Véase CUESTA TORRE, María Luzdivina, “El lobo y las sanguijuelas: una fábula de Aristóteles latino recreada en el *Libro del caballero Zifar*”, en *Revista de poética medieval* 29 (2015) 95-124.

⁴² *Libro del caballero Zifar*, p. 196; CACHO BLECUA, J. M., “*El Libro del Cavallero Zifar*, entre Oriente y Occidente”, 34.

Vemos que las dos versiones, tanto la de Ibn al-Jaṭīb como la de *Zifar* son bastante parecidas en estructura y contenido, si bien —como ocurrió antes con los dos ejemplos estudiados— la versión del granadino es más esquemática, e incorpora elementos no existentes en la versión castellana, como la referencia al degüello del carnero, algo propio de la cultura islámica, del mismo modo que presenta un orden distinto de los diálogos, de tal manera que en la versión de Ibn al-Jaṭīb es el vecino el que cuenta al pastor lo sucedido y la trama no se descubre hasta el final, mientras que en el *Libro del caballero Zifar* lo primero que se revela es el desenlace y es el hombre bueno el que acude a hablar en primer lugar con el “conpadre” traidor. Todo ello nos hace pensar, que al igual que en los anteriores ejemplos analizados, Ibn al-Jaṭīb reelabora el material diverso —¿cuál?— que tenía a su disposición y que con toda probabilidad no se limitaría a una única fuente.

Según Cacho Blecua⁴³ aunque la carta de Ibn al-Jaṭīb es posterior al *Libro del caballero Zifar*, es difícil pensar que este último influyera en la versión del autor andalusí. Considera que ambos autores recogieron de manera independiente el relato cuyo origen se situaría en Oriente, dada la deuda oriental que presenta el *Libro del caballero Zifar*. Aunque esta teoría es plausible, vistos los casos anteriores, es posible pensar también que Ibn al-Jaṭīb, aun partiendo de una versión oriental previa —cuya existencia todavía no se ha demostrado y que podría ser la misma que empleó el autor de la obra castellana— conociese la versión de *Zifar* y la adaptase para su demostración. Algo similar habría hecho el autor del *Zifar*, que partiendo de una base oriental, introdujo cambios adaptados a su contexto histórico, literario y religioso. Pero, también es lógico suponer que ante la falta actual de testimonios orientales, y dado el gran parecido entre ambas versiones, el sabio lojeño emplease directamente como texto base la versión del caballero *Zifar*⁴⁴ a la que luego dio su propia interpretación, influido o no por otros ejemplos o fabulas de temática muy parecida. A falta de más testimonios escritos todas las posibilidades son por ahora factibles.

3. Conclusión

Sea como fuere, el análisis de estos dos ejemplos extraídos de la producción literaria de Ibn al-Jaṭīb —al menos el primero de ellos de manera segura— nos ayudan a reforzar la existencia en la Península ibérica de una influencia y de un transvase constante y continuo de tradiciones literarias orientales y occidentales, de tal manera que en muchas ocasiones no solo es muy difícil encontrar el origen primitivo del relato,

⁴³ CACHO BLECUA, J. M., “*El Libro del Cavallero Zifar*, entre Oriente y Occidente”, 36.

⁴⁴ Algo que no es del todo descabellado. Al autor del *Zifar* se le sitúa en el entorno catedralicio de la ciudad de Toledo, posiblemente un mozárabe, establecido en un ambiente multicultural, cruce de tradiciones orales y escritas, orientales y occidentales y en uno de los centros más importantes de producción literaria castellana entre los s. XIII-XV. Del mismo modo se puede explicar la presencia de elementos árabes y orientales en *El conde Lucanor*, ya que don Juan Manuel estuvo afincado en Murcia, lugar estratégico y cruce de culturas entre los reinos de Castilla, Aragón y Granada. Esto ayuda a entender el gran transvase de producción literaria, tanto oral como escrita, entre ambos reinos. Véase PÉREZ LÓPEZ, José Luis, “Libro del cavallero Zifar: cronología del Prólogo y datación de la obra a la luz de nuevos datos documentales” en *Vox Románica* 63 (2004), 200-228; CACHO BLECUA J. M., “*El Libro del Cavallero Zifar*, entre Oriente y Occidente”, 13-14 y 36-38; *idem*, “Identidad y alteridad: la representación del Otro musulmán en El conde Lucanor”, en *e-Spania*, publicado el 26 mayo 2015, disponible online en: <http://journals.openedition.org/e-spania/24697>, consultado el 29 marzo 2020.

sino que en el caso de nuestro autor, poseedor de un gran bagaje cultural y de una elevada posición política e intelectual, resulta imposible saber qué tradición literaria tomó como base para la composición de estos ejemplos. El análisis realizado en otros estudios previos —tanto de la literatura castellana como árabe— sobre el origen, transmisión y difusión de proverbios, fabulas y refranes de origen oriental —o través de Oriente— ponen de manifiesto no solo la importancia de la oralidad en la difusión de estos relatos y la adaptación que muchos de ellos experimentaron al incorporar elementos autóctonos propios de cada autor o lugar, sino que sobre todo evidencian la existencia de un canal de comunicación fluido entre Oriente y Occidente a lo largo de los siglos, especialmente a partir del siglo XII. Numerosos factores demográficos y políticos contribuyeron a su incremento, como lo fueron, entre otros, el importante avance conquistador cristiano hacia el sur peninsular, el flujo migratorio de andalusíes hacia otros territorios —como el reino de Granada, el Norte de África, Egipto o Siria— así como el aumento del comercio marítimo, la peregrinación islámica o las cruzadas. Todo este flujo de mercancías y personas favoreció la extraordinaria difusión de estos materiales narrativos en los siglos XII-XIV. Es precisamente en estos siglos cuando, a través del mundo arabo islámico, todo ese caudal oriental —de origen clásico, hindú o persa, oral o escrito— va a entrar y ser descubierto y asimilado por la cultura occidental. En el caso de la Península ibérica, el contacto fluido entre musulmanes, cristianos y judíos hará que estos materiales circulen rápidamente, convirtiéndose en un rico caudal y fuente inagotable, pero vestidos ahora de nuevas formas y enmarcados en nuevas ficciones. Es en este punto en el que hallamos los dos ejemplos extraídos de la pluma de Ibn al-Jaṭīb, esto es, la complejidad del cuento a partir de la asimilación y reelaboración de diversas tradiciones culturales en la Península Ibérica a mediados del siglo catorce.

En definitiva, como dijo M^a Jesús Lacarra, “el cuento es un campo perfecto para descubrir el cruce de culturas orientales y occidentales, románicas, célticas o germánicas, orales y escritas”⁴⁵. Aunque nuestro estudio no nos ha llevado a conocer con exactitud la fuente de la que tomó el autor granadino la versión de sus fábulas, creemos que este no es ahora mismo un aspecto fundamental, entre otras cosas porque quizás no sea posible nunca trazar un itinerario claro de su transmisión mientras no tengamos más fuentes textuales que nos ayuden a ello. Igual de importante es, en nuestra opinión, no solo poner de manifiesto el descubrimiento de nuevas versiones de estos relatos, sino, sobre todo, analizar las decisiones personales que cada autor tomó a la hora de reelaborar estas narraciones, diluyéndose en muchos casos los límites que hasta ahora creíamos claros entre las tradiciones occidentales y orientales.

⁴⁵ LACARRA, M^a Jesús, “El cuento medieval: cruce de culturas”, 12.