

“EL DESECHAR EL MUNDO EL ESTE ES LLAVES DE ‘OLAM HABÁ” : LA IMPORTANCIA DEL DIÁLOGO EN LA VERSIÓN SEFARDÍ DEL *BEN HAMÉLEJ VEHANAŽIR* (SALÓNICA, 1849)

KATJA ŠMID

(ILC-CSIC)

katja.smid@cchs.csic.es

RESUMEN

A lo largo de la Edad Media, la historia de Buda –que en el mundo cristiano se conoce bajo el título *Barlaam y Josafat*–, llegó a las literaturas europeas en numerosas versiones. El presente artículo se ocupa de la versión sefardí de este clásico literario con el título *Séfer ben hamélej vehanažir* (Salónica, 1849) que fue traducida del hebreo al judeoespañol por el rabino salonicense Yišḥac Bejor Amarachi, traductor y autor de varias obras judeoespañolas de contenido didático-moral.

La presente contribución se circunscribe al estudio del diálogo dentro del marco narrativo. Se transcriben de letras hebreas *rašes* a latinas pasajes ilustrativos de la versión judeoespañola y se editan, con objeto de ceñirse al estudio del diálogo, que resulta ser un técnica narrativa fundamental en la historia marco de la obra. A través de las conversaciones entre los protagonistas, cuya voz hace avanzar la historia, conocemos el curioso destino de un rey idólatra y su hijo que recibe una enseñanza vital mediante un largo diálogo con un monje, emprendiendo así un camino espiritual para alcanzar la sabiduría, acercarse a Dios y merecer el mundo venidero.

PALABRAS CLAVE: historia de Buda; *Séfer ben hamélej vehanažir*; Yišḥac Bejor Amarachi; literatura judeoespañola; género dialógico; Salónica.

ABSTRACT

Throughout the Middle Ages, the story of Buddha—known in the Christian world as *Barlaam and Josaphat*—was introduced to the European literatures by means of numerous versions. The present article deals with the Sephardic version of this literary classic with the title *Sefer ben ha-melekh ve-ha-nažir* (Salonika, 1849) and was translated from Hebrew to Judeo-Spanish by the Salonikan Rabbi Yitshak Bekhor Amarachi, translator and author of several Judeo-Spanish works of moral and didactic content.

This contribution is circumscribed to the study of the dialogue within the narrative framework. Illustrative passages of the Judeo-Spanish version have been transcribed from Hebrew Rashi letters to Latin characters and have been edited in order to focus on the study of the dialogue which is a fundamental narrative technique used in the frame story of this work. Through conversations between the protagonists, whose voices move the story along, we become acquainted with the curious story of an idolatrous king and his son who receives a life lesson in a long conversation with a monk starting his spiritual path that leads him to become a sage, to get closer to God and to merit the world to come.

KEY WORDS: story of Buddha; *Sefer ben ha-melekh ve-ha-nažir*; Yitshak Bekhor Amarachi; Ladino literature; dialogue; Salonika.

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo versará sobre la importancia del diálogo en la obra judeoespañola *Séfer ben hamélej vehanašzir* [‘El libro del príncipe y del monje’] (Salónica, 1849), una traducción de la versión hebrea de Abraham Ibn Ḥasday (Barcelona, 1175-1220), que fue llevada a cabo por Yišḥac Bejor Amarachi, un rabino salonicense y prolífico traductor sefardí de varias obras hebreas de ciencia y moral¹. Rabí Abraham Bar Samuel Haleví Ibn Ḥasday, filósofo, lingüista y traductor, escribió la obra hebrea con el título *Revaḥ vešašalá* [‘Beneficio y salvación’] a partir de una versión árabe previa la cual acabaría siendo conocida por su nombre *Séfer ben hamélej vehanašzir* [‘El libro del príncipe y del monje’]². Se trata de uno de los primeros textos literarios no cristianos y de origen oriental escritos en el Occidente medieval, y los numerosos manuscritos hebreos que se han preservado testimonian su amplia difusión y popularidad.

Para entender mejor la cadena de transmisión de esa historia proveniente del Lejano Oriente que se ha convertido en un clásico literario, cabe recordar que la versión más antigua conocida de esta leyenda fue escrita en sánscrito. Luego derivó, a través de una variedad de versiones intermedias en árabe y georgiano, a la historia de la vida de Buda³. Después de verse a las lenguas georgiana y griega, apareció una versión bizantina que dio origen a la latina, desde donde se difundió a todo el occidente europeo conocida como *Barlaam y Josafat*⁴. En la península ibérica la obra conoció versiones latinas, árabes y hebreas, y fue traducida a las lenguas romances castellana, catalana y portuguesa⁵.

Lacarra y López Estrada (1993) afirman que:

La profunda cristianización de la obra originó una de las confusiones más curiosas de la historia literaria. La historia de Barlaam y Josafat fue considerada un relato hagiográfico y sus protagonistas se conmemoran en la Iglesia Ortodoxa. Sin embargo, hacia el año 1851 M. Steinschneider⁶ descubrió que la leyenda cristiana del príncipe Josafat y su maestro Barlaam era transformación de una historia del siglo VI antes de J. C. que contaba la conversión del príncipe indio Siddharta Gautama en un “buda” o iluminado. Parece aceptarse que, antes de revestirse de una forma cristiana, el texto indio tuvo versión maniquea escrita en turco y fue traducido al árabe en Bagdad, por las mismas fechas que lo eran el *Calila* y el *Sendebar* (pp. 50-51).

Es probable que la versión maniquea, que pasó del turco al árabe se haya judaizado con su traducción al hebreo y judeoespañol, pero aún es demasiado temprano para formular conclusiones contundentes acerca de la procedencia de la versión sefardí.

¹ El trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación Narraciones sefardíes: Edición, estudio y creación de un primer catálogo digital (SefaNar), PID2023-150221NB-I00, financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033 y por FEDER, UE. Agradezco a los revisores anónimos por sus correcciones y comentarios.

² Para la versión hebrea, vid. las ediciones anotadas de Habermann (ed.) (1950) y Oettinger (ed.) (2011). Disponemos de una traducción moderna del texto hebreo al catalán; vid. Calders i Artís (1987).

³ Para más información sobre la versión árabe vid., por ejemplo, Gimaret (1971) y sobre la transmisión de la obra en la literatura europea vid., por ejemplo, Cordoni (2014 y 2015) y Cordoni y Meyer (2015).

⁴ Para la redacción griega de la historia vid. Bádenas de la Peña (ed.) (1993).

⁵ Arbesú (2023) basa su edición en un códice castellano del siglo XV, el MS 1877 de la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca (P), que ha cotejado con el MS 18017 de la Biblioteca Nacional de España (G). Los ha contrastado con la versión *Vulgata* latina y con la redacción bizantina.

⁶ Se refieren a Steinschneider (1851).

2. VERSIONES JUDEOESPAÑOLAS

La primera versión sefardí del *Séfer ben hamélej vehanažir*, que consta de setenta hojas en aljamía hebrea (en letras hebreas *raší*), se publicó por primera vez en 1849 en Salónica. La obra fue vertida del hebreo al judeoespañol por Yišḥac Bejor Amarachi (¿?-1888), un rabino salonicense y prolífico traductor de varias obras hebreas de contenidos didácticos y morales al judeoespañol (Molho 1974: p. 568; Šmid 2023)⁷.

Amarachi tradujo o adaptó al judeoespañol las obras hebreas tan diversas como: *Séfer ben hamélej vehanažir* (Salónica, 1849) de la que me ocupo en este artículo; *Hižuc emuná* (Salónica, 1850), una apología del judaísmo escrita en hebreo por Isaac de Troki (Friburgo, 1681); *Kéter Šem tob* (Salónica, 1850), una biografía del filántropo sefardí Moses Montefiore, escrita por Abraham Menahem Mendel Mohr (Leópolis, 1847); *Tiféret Yisrael* (Salónica, 1850), historia de la familia Rothschild de Abraham Menahem Mendel Mohr (Leópolis, 1843); y *Hut hamešuláš* (Salónica, 1857), biografía de Napoleón III de Abraham Menahem Mendel Mohr (Leópolis, 1853); *Ma‘asé haareš* (Salónica, 1850), tratado de geografía de Yehosef Schwartz (1804-1868); *Séfer Šebilé ‘olam* (Salónica, 1853), obra de geografía, escrita por Samsón ha-Leví Bloch (Zolkiew, 1822 y 1927). Todas las obras judeoespañolas de Amarachi llevan los títulos en hebreo lo que suele ser habitual en los géneros de la literatura religioso-patrimonial⁸. Sin embargo, excepto las primeras dos obras —una historia edificante y una obra de polémica religiosa—, todas las demás traducciones de Amarachi son biografías y tratados de geografía de contenido profano.

En la portada de su traducción del *Séfer ben hamélej vehanažir* del año 1849 Amarachi anuncia con esas palabras el contenido de la obra: “Dice el trešladador: Siendo vide que de dito libro se enbeža de él mucho musar [...], tambián munchos ma‘asiyot hermosos de tiempo antiguo, me pareció bueno de trešladarlo en ladino” (Amarachi, 1849, h. 1a)⁹.

La segunda edición del *Ben hamélej vehanažir*, consistente en 60 hojas aljamiadas, se publicó en 1880 en Salónica por Ya‘acob Yoná (1847-1922), conocido coplero e impresor sefardí salonicense¹⁰. Entre numerosos libritos aljamiados de contenido misceláneo (prosa, coplas, poemas, artículos en prensa periódica, etc.), Yoná imprimió algunos relatos de corte medieval en versión judeoespañola como, por ejemplo, el *Séfer ben hamélej vehanažir* (Salónica, 1880), la obra que estudiamos aquí, y *Sentípa el filósofo y el hijo del rey Sandebar* (Salónica, 1910).

En su *Hacdamá del estampador*, una introducción del editor e impresor, Yoná anuncia el contenido didáctico y moral de la obra:

Siñores!

En este tiempo vos traigo el dito librico el cual es llamado *Ben hamélej vehanažir*, un librico tan famoso de pasa-tiempo de unos chicos embežamientos de cencia, y que el meldador toma mucho gusto de ver el vikúah que pasa entre el hijo de el rey con el nažir (Amarachi, 1849, h. 1b).

⁷ Agradezco amablemente a Dov Cohen (Universidad de Bar-Ilan) por haberme indicado el trabajo de Molho (1947) en el que he encontrado más detalles sobre Amarachi.

⁸ Sobre los géneros religioso-patrimoniales vid. Romero (1992) y Hassán (2008b).

⁹ Todas las transcripciones de textos sefardíes y sus anotaciones se han llevado a cabo por la autora del artículo. Para la transcripción de letras hebreas a latinas sigo el sistema ideado por Hassán (1978, 1988 y 2008a) con algunas modificaciones.

¹⁰ De su obra se han ocupado, por ejemplo, Armistead y Silverman (1982); Romero (1992, pp. 158-161, 164-176); Bänziger (2003); Pedrosa (2003); Cid (2012, pp. 336-337) y otros.

Yoná también explica que en su época en Salónica quedaban muy pocos ejemplares de la primera edición de *Amarachi* por lo que decidió publicar el libro de nuevo: “Del año de 5609 [1849] fina este año 5640 [1880] [...], el dito librico non se topa en muestra ciudad de cinco a seš libricos, sobre esto dije: ‘Qué bueno sería si este librico lo traigo en estampa segunda vez en la lingua española¹¹’” (*Amarachi*, 1849, h. 2a).

Hay ligeras diferencias textuales entre las dos versiones sefardíes, la traducción de *Amarachi* de 1849 y la edición de Yoná de 1880. Se trata de la misma traducción de *Amarachi* en las dos ediciones; no obstante, tres décadas más tarde Yoná editó el texto, actualizó la ortografía del judeoespañol, cambió algunos vocablos hebreos por otros romances y substituyó algunas formulaciones por otras. Puesto que las diferencias entre los dos textos son meramente estilísticas y no afectan a la historia marco y los diálogos que se examinan en este trabajo tomo de referencia solo la primera edición (*Amarachi*, 1849).

3. CONTENIDO DE LA OBRA

La historia marco de la versión sefardí del *Séfer ben hamélej vehanažir* se inicia en la India con un rey malvado y odioso que adoraba los ídolos de oro y plata, era un borracho y no tenía amigos verdaderos. Ninguno de los personajes en la versión sefardí lleva nombre propio. Los protagonistas de la historia aparecen con los siguientes nombres: el rey/el mélej, el hijo de el rey/el hijo de el mélej, el mancebo, el nažir, el mišné de el rey, un varón, este señor su sequeretario, los consejeros de el rey, sus señores, sus siervos, sus esclavos, etc.

El rey expandió su creencia e idolatría a lo largo de su reinado y cuando uno de los señores cercanos al rey se hizo monje, el rey se enfureció mucho y le expulsó de sus tierras. Después de un tiempo le nació al rey, que ya estaba mayor, un hijo precioso, lo que el monarca atribuyó a su devoción a adorar a los ídolos. El rey reunió a sus astrólogos que le hicieron la predicción de que el hijo iba a ser un hombre muy sabio y exitoso. El más sabio de los astrólogos añadió que todo su éxito se deberá a su temor de Dios, que acabará con la idolatría en el reino de su padre y se hará monje que cree en la cualidad del mundo venidero.

Su padre enturbiado por la predicción quiso preservar a su hijo de ella y construyó “una ciudad en una isla de la mar y por arodearla de castillo a esta ciudad hasta los cielos”¹², donde instaló a su hijo preciado y a sus siervos prohibiéndoles contarle acerca de la existencia de la muerte, las enfermedades, la ley judía, el mundo venidero, ni mucho menos acerca del Paraíso (hb. *Gan ‘eden*) que se merecen después de la muerte los hombres buenos y el Infierno (hb. *Guebinam*) donde acaban los malvados.

Un día el rey salió a cazar al campo y se encontró con dos monjes. Les preguntó por qué no obedecieron su decreto y se marcharon de su reino y le ofendieron con su respuesta sincera, por lo que el rey se enfureció, los quemó y pregonó a perseguir a todos los monjes en su reinado en la India y quemarlos (cap. 5).

El príncipe, hablando con uno de sus sirvientes, descubrió que hay mundo más allá de su palacio y pidió a su padre salir y ver el mundo. Tras consultarse con sus consejeros el rey le dio el permiso a visitar la ciudad del reinado y les encomendó a sus sirvientes

a_que corieran gente adelante por los caminos y por las calles y que quitaran todo varón amargo de alma y patrón de llagas o ciego o cojo o mudo o pestañado y que metieran por las calles y plazas gente recía y fuertes y de fachas hermosas y gente

¹¹ Es decir, en judeoespañol.

¹² *Amarachi* (1849, h. 8a).

bailando con chufletes y catablenas y cantes de sortes y sortes (Amarachi, 1849, h. 16b).

A pesar de esas preparaciones, en un momento que el príncipe se quedó solo:

[...] y alzó sus ojos y vido dos varones el uno sus caras amarillas y sus ojos corolados y sus dientes podridos y sus quiñadas pretas y sus cabellos blancos y su vientre llena como el odre. Y el segundo estaba seco como el palo y sus pies cojos y sus manos tullidas y su puerpo *ħacínento* (Amarachi, 1849, h. 16b).

Se enturbió, pues, al ver un ciego, un cojo, un enfermo y supo acerca de la muerte y se preguntó qué había después de la muerte. Y supo de su sirviente más cercano que hay otra religión afuera de la suya y que existen monjes (hb. *ħasidim*, *neširim*) que son sabios y creen en el mundo venidero, pero que son aborrecidos por su padre que ordenó perseguirlos y quemarlos.

La fama del príncipe que aborrecía la idolatría de su padre se extendió por el mundo y llegó hasta los monjes. Uno de los monjes decidió visitar al príncipe y enseñarle su conocimiento y saber. Disfrazado de mercader de joyas, el monje logró llegar al palacio del príncipe con un saco lleno de libros de sabiduría en la mano y hablar con él. El príncipe le recibió con mucho honor, alegría y amor y así empieza una enseñanza e instrucción vital por medio de un diálogo lleno de cuentos y parábolas que se extiende desde el capítulo 8 hasta el 35, el último capítulo de la obra.

Al final de la obra, el príncipe aprende la doctrina del monje, alcanzando el nivel alto de la sabiduría y entendimiento necesario para ser un sabio o iluminado y buena persona en el camino bueno de ganarse el mundo venidero. El maestro y el discípulo se despiden como dos amigos buenos, con mucho respeto, amor y ternura.

Por tanto, la obra es sobre todo de contenido moral y los temas tratados son dos principios creadores en constante conflicto: el bien y el mal¹³, ilustrados con los caminos buenos o malos y ejemplificados con los personajes buenos o malos y sus cualidades positivas y negativas. Entre las consideraciones ético-morales sobre la vida, reflejadas en muchos de los cuentos y proverbios de la obra, se alaba, por ejemplo, la amistad verdadera y la confianza entre amigos fieles.

Otros temas recurrentes son el alma del ser humano y la importancia de lo que siente, la creencia en el mundo venidero, que solo puede ganárselo la gente recta con sus buenas acciones en el mundo pasajero en el que vivimos. La idea del merecimiento del mundo venidero predomina en el discurso religioso y es el *leitmotiv* de la obra. Asimismo, en numerosos pasajes, cuentos y proverbios también se alaba la ciencia, el entendimiento y la sabiduría, que iluminan al hombre y le ayudan a ser mejor persona.

4. CARACTERÍSTICAS FORMALES Y GÉNEROS LITERARIOS

Igual que la versión hebrea del *Séfer ben hamélej vehanašir*, la versión judeoespañola consiste en treinta y cinco capítulos (hb. *še'arim*) con la diferencia de que la versión sefardí está escrita enteramente en prosa; es decir, las partes en prosa rimada que encontramos en la obra hebrea fueron reescritos en prosa por Amarachi, quien también omitió numerosos

¹³ Según DLE, “maniqueísmo” es religión sincrética fundada por el persa Manes en el siglo III, que admitía dos principios creadores en constante conflicto: el bien y el mal. También (peyor.) tendencia a reducir la realidad a una oposición radical entre lo bueno y lo malo. <https://dle.rae.es/manique%C3%ADsmo?m=form> [último acceso 30/09/2024].

poemas intercalados¹⁴. En la historia marco, que versa sobre la vida del rey, el joven príncipe y el monje, se insertan numerosos cuentos, parábolas, proverbios y pasajes filosóficos que forman parte del diálogo entre los protagonistas.

En la versión sefardí del *Séfer ben hamélej vehanašir* hay 37 cuentos (hb. *ma'asé, ma'asiyoš*) y parábolas (hb. *mašal, mešalim*) que forman parte del diálogo entre los personajes principales: en los caps. 1-6 entre el rey y sus consejeros solo hay 2 cuentos (en el cap. 6) y en la mayor parte del libro (caps. 8-35) donde se lleva a cabo la discusión entre los protagonistas de la obra, el príncipe y el monje, tenemos un nutrido corpus de 35 cuentos. Obviamente, el diálogo es parte intrínseca de los cuentos, por lo que no voy a tratarlo en el presente artículo en el que examinamos la forma dialógica en la historia marco¹⁵.

Asimismo, se han examinado los proverbios en la obra que son mucho más numerosos. El corpus paremiológico en el *Séfer ben hamélej vehanašir* consiste en un total de 102 proverbios que están distribuidos a lo largo de toda la obra (Šmid y Peled Cuartas, 2025). Los proverbios forman parte de la historia marco y de cuentos también, pero en la mayoría de ellos la forma dialógica es prácticamente inexistente, ya que vienen introducidos por una fórmula como, por ejemplo: “Y dijeron los ḥajamim que el mentiroso es más negro que el ladrón, que el ladrón araba tu hacienda y el mentiroso roba tu meollo” (Amarachi, 1849, h. 10b).

En toda la obra solo hay dos ejemplos donde el formato del proverbio es distinto y aparece en un duelo de preguntas y respuestas, muy a menudo entre los sabios. He aquí un ejemplo de este tipo de diálogo que encontramos en los proverbios:

Y le demandaron a un ḥajam ánde está el Šy"t. Y respondió: “¿Y ánde no está?”.

Y a otro ḥajam le demandaron: “¿En qué tiempo fue?”. Y respondió: “¿Y en qué tiempo no fue? Que no hay para Él ni principio ni cabo” (Amarachi, 1849, h. 47a).

5. LA IMPORTANCIA DEL DIÁLOGO EN LA OBRA

Como es de esperar, además de cuentos y proverbios, el diálogo tiene un papel fundamental en *Séfer ben hamélej vehanašir*. Excepto en la introducción, encontramos el diálogo en todos los capítulos de la obra que a modo de esqueleto entreteje los temas de los que versan los protagonistas y son ejemplificados con cuentos y proverbios. A continuación, se darán algunos ejemplos ilustrativos de los diálogos para entender mejor la historia marco.

Los primeros 7 capítulos consisten en diálogos breves. La obra empieza en forma de diálogos entre el rey y sus consejeros que surgen porque uno de los consejeros más cercanos del rey se había hecho monje (cap. 1). Este hecho enfureció al rey que decidió castigarle:

Y fue cuando lo vido el rey vestido de paños de lana como iban vestidos la gente de los neširim, lo deshonró deshonra fuerte y le dijo a él: “Siendo que eras tú uno de los grandes de mi reino y yo te amaba como mi alma, ¿por qué hicistes este mal grande a ti mismo y te obligates a tu alma que te mate y todas tus haciendas pedrites y todos tus cilleros a la nada dastes y no te aḥastó con esto si-no que te hicistes našir y detrás de la nada andastes?”.

¹⁴ Acerca de las características formales en la versión hebrea vid. Gimaret (1971, pp. 47-50); Calders i Artís (1987, pp. 51-53); Cordoní (2015, pp. 45-50); y Peled Cuartas (2019).

¹⁵ Actualmente, estoy preparando la edición crítica de la obra que incluye un estudio de cuentos y parábolas. Para una primera aproximación acerca de materiales narrativos en la versión sefardí del *Ben hamélej vehanašir*, vid. Šmid (2018) y Rincón Narros (2022).

Le respondi3 el naŕir: “Siendo que yo no te hi3e mal a ti ni al reino te rogo que las palabras que te vo a hablar que no te arabies y que me respondas sin amenaza3”. [...] Di3o el m3lej: “No te espantes de mi rabia y dame repuesta por todo lo que te demand3”.

Le di3o el naŕir: “Te demandar3, mi ŕi3or, el rey, si esto que te parece a ti que hi3e negro y t3 te arabiastes sobre este hecho, 3si es por lo negro que hi3e a m3 mi3mo o por lo que hi3e contigo alg3n rebello?”. Le di3o el rey: “La verdad que el pecado que hi3istes con ti mi3mo es muy grande m3s de lo que hi3istes con-migo [...], y alguno de la 3ente de mi reinado que bu3ca de ha3erse mal en su puerpo yo so obligado de castigarlo como si el propio mal hi3iera a otro de la 3ente de mi reinado. Y t3 cale que seas castigado a3n-que el mal que hi3istes fue a ti mi3mo” (Amarachi, 1849, hs. 3a-3b).

En los cap3tulos 2 y 3 el monje responde al rey reflexionando sobre las causas que le llevaron a abandonar la vida mundana plasmadas en varias preguntas ret3ricas formuladas y respondidas por 3l mismo. Son consideraciones morales y filos3ficas que el monje expresa en una especie de mon3logo o di3logo interno, insertado dentro del di3logo entre los dos personajes, que versa sobre el mundo venidero, la muerte, la honra, la amistad y otros temas centrales de la vida. La respuesta del monje enfurece a3n m3s al rey por lo que le expulsa de su reino:

Y fue como sentir el rey todas estas palabras de el naŕir se le encendi3 su sa3a y su ira. Y le di3o: “Ar3mate delante de mis faces, hombre loco, que tu vej3z te tom3 el s3jel y la cencia, y agora alevanta y vate de aqu3 y no quero que 3st3s en mis tieras, que ser3s matado” (Amarachi, 1849, h. 7b).

Es m3s prosaico el cap3tulo 4 sobre el nacimiento de su hijo y que anuncia la profec3a de los astr3logos. Sin embargo, tienen importancia las preguntas acerca del destino del pr3ncipe y la dram3tica respuesta del padre que al conocerla expresa su ansia con la siguiente exclamaci3n: “Y di3o el rey: ‘3Guay y amargo!, que de lo_ que iba fuyendo me vino adientro de ca3a, que cu3nto bu3qu3 de fuyir de los neŕirim, agora cay3 en sus redes, 33nde llevar3 a mi ansia?’” (Amarachi, 1849, h. 8a).

El di3logo prevalece en el cap3tulo 5 en el que primero hablan el rey y su consejero con un hombre misericordioso con el que se encontraron dando un paseo. M3s adelante, leemos una conversaci3n dialogada entre el rey y tres hombres que quieren destituir a su consejero. Uno de ellos habla sobre el consejero de ese modo:

Y llam3 el m3lej a el segundo y le di3o a 3l: “3Que t3 dices por el mi3ne y sus ma‘asim que habes visto en 3l y qu3 ibas oyendo por 3l?”. Respondi3 el segundo y di3o: “3Qu3 me demand3s por un var3n que la mentira la tiene por compa3ero y a lo tug3erto 3l lo ama y nunca habl3 verdad?” (Amarachi, 1849, h. 10a).

A los largos di3logos entre el consejero y el rey se suma un breve pero profundo di3logo con el que concluye el cap3tulo 5 en el que se intercambian ideas y actitudes muy opuestas entre el rey y dos monjes con los que se encuentra al cazar en el campo:

Y en lo_ que estaba el rey al campo y vido de enfrente dos neŕirim y mand3 y los tru3o delante de 3l y les di3o: “3Por_ qu3 pasates a mi palabra y no salites de mi reinado?”. Y le respondieron: “S3betelo que de cuando quitates el pregonero ya 3t3bamos prontos para salir, enpero mos-otros somos flacos de fuerza y no puedimos caminar y tambi3n no hay a mo3otros caballos por subir y no pan por gobernar a muestra familia por camino”.

Les diĥo el mélej: “Quén se espanta de la muerte pertenece a que no repose su corazón y cale que bušque una hora más antes por fuyir y no mira a sí mismo que es flaco ni probe”. Le diĥeron a el mélej: “Mošotros no mos espantamos de la muerte, aĥerabá, la vamos deŝeando para salir de esta cárcel de este mundo que muestra alma está en prisión adientro de el puerpo”.

Les demandó el mélej: “¿Y si es verdad que vošotros bušcáŝ la muerte más de la vida? ¿Y por_qué me respondisteŝ que de cuando quití yo pregonero ya vos queríaŝ salir de mi reino y lo que no vos saliteŝ fue por razón de güestra flaqueza? ¿Y si no vos espantáŝ de la muerte por_qué vos queríaŝ ir?”. Les respondieron a el rey: “Sabráŝ que lo que mos queríamos ir de tu reinado es porque aĥorecemos tu lugar y tu tierra y tu ley y tus ídolos de palo y de piedra que tú sierves siendo así vamos bušcando de fuyir de tu conpañá” (Amarachi, 1849, hs. 13a-13b).

A partir del capítulo 6 la forma dialógica es la técnica narrativa principal usada por los protagonistas, primero entre el príncipe y su tutor.

Y una noche se le esmovió el esfueño de el hijo de el rey y lo mandó a llamar a este amigo y le diĥo: “Ya sabes que amor y amistad grande tengo con ti y agora te digo que en muriéndose mi padre me van entrar a mí por rey. Y tú vas a quedar o mucho amigo mío o mucho aĥorecido”. Y en sintiendo el varón a sus palabras se estremeció muy mucho y le diĥo: “¿Por_qué habla así, mi señor?”. Y le diĥo el hijo de el rey: “Siendo que a ti te topí más amigo de todos quero que me digas la verdad por_qué me enceró mi padre adientro de esta ciudad. Y si me dićes mentiras tú serás aĥorecido de mi ojos” (Amarachi, 1849, hs. 14b-15a).

Más adelante en el capítulo 6, el príncipe formula las preguntas esenciales acerca de su condición de encarcelado en un diálogo con su padre:

Y pasando otro poco de tiempo vino su padre a vijitarlo como su uŝanza. Y le diĥo el hijo: “Mi padre, ¿por_qué me encarcelates adientro de esta ciudad y no me dejas salir afuera y me apartates a mí de la ĝente de el mundo? [...] Y no tiene que tomar gozo mi corazón si no me quitas de esta cárcel por esto, mi señor, mi padre, el rey, no me apretes más, dame licencia por salir de esta ciudad y dame a saber lo que aĥoreces y yo lo aĥoreceré y a lo que amas lo amaré”. Le respondió el mélej: “Mi hijo, sabráŝ por verdad que todo lo que te hiće es por te haćer bien y por amistad a que no veas coŝas feas de este mundo y se angustie tu corazón y mi voluntad es a que goźes y que estés¹⁶ alegre tu corazón en tu mancebez” (Amarachi, 1849, hs. 15a-15b).

Después de esta conversación entre padre e hijo, el rey consiente que el hijo salga de su palacio y que vea el mundo: “Y escuchó el rey a habla de los consejeros y llamó a su hijo y le diĥo a él: ‘Mi hijo, como plaće en tus ojos, haź que mi voluntad es a lo que enveluntas tú’” (Amarachi, 1849, hs. 16a-16b).

Las preguntas y respuestas se multiplican a la hora cuando el príncipe ve por primera vez el mundo real y se maravilla y entristece al descubrir lo desconocido:

Y en veer el hijo de el rey a sus fachas tan demudadas tenbla le trabó y dolor y suspiró en su corazón y cayó sobre sus faces y se aturbó en demasiada-mente y demandó por ellos a la ĝente de la calle: “¿Quén sos estas dos personas?”. Y le respondieron a él: “El uno es ciego y el otro es coĥo”. Y les demandó si topan en el mundo como estos muchos. Diĥeron: “Se topan”. Y les demandó: “¿Mas puede

¹⁶ Probablemente una errata; en la segunda edición (Yoná [ed.], 1880, h. 14b) leemos *esté*.

seer que vengamos mos-otros con tiempo como estos?”. Le respondieron: “Puede seer a venir en más mal de esto”. [...] Le demandó el hijo de el mélej: “¿De qué está este hombre ansi?”, que hasta agora no tenía visto viejo. Le respondieron: “Los años que ya pasó sobre él lo hicieron de esta sorte”. Les respondió: “¿En cuantos años puede venir el hombre en esto?”. Le dijeron: “En ochenta o noventa”. Les demandó: “¿Después de estos años qué se espera de este hombre?”. Le respondieron: “La muerte”. “Y después de la muerte ¿qué se espera de el hombre?”. Le respondieron: “Paga buena a los šađiquim en Gan ‘eden y pena mala a los reša‘im” (Amarachi, 1849, hs. 16b-17a).

Otro momento dramático de la obra se expresa a través del diálogo entre el tutor del príncipe y el monje que viene a visitar al príncipe y se disfraza de un mercader de joyas en el capítulo 7. En el capítulo 8 empieza la conversación entre el príncipe y el monje que finaliza en el capítulo 35. Se trata de un largo diálogo entre los protagonistas, el camino cuyo objetivo es alcanzar la sabiduría e iluminación del príncipe. El príncipe quiere aprender todo del monje y le hace muchísimas preguntas que el sabio responde con paciencia y sabiduría.

En el capítulo 12, quiere saber sobre cómo hay que regirse en la comida y recibe la siguiente lección del monje:

Y le demandó el hijo de el rey: “Quero que me_des a saber qué sorte es tu rijo y tus caminos si en el comer y si en resto de coásas”. Le dijo el nažir: “Sabrás que mi comer es por sostener la alma y_no por enviciarme y hartarme de este mundo hasta que queran de_los cielos a quitarme de esta prisión de este mundo” (Amarachi, 1849, h. 25a).

En el capítulo 14, el príncipe le hace preguntas difíciles sobre cómo alcanzar y merecer el mundo venidero, uno de los deseos que quisieran cumplir tanto el monje como el príncipe:

Y dijo el hijo del rey: “Bien-aventurado tú, el ħajam bueno, que te apiadastes de mi alma, sea tu paga cumplida de el Šy"t. Y agora sea preciada mi alma en tus ojos a que me digas hechas de el otro mundo que el mundo el este ya lo aḃorecí y lo deséché y es en mis ojos nada y vanidad”.

Respondió el nažir: “Por verdad que el deséchar el mundo el este es llaves de ‘olam haḃá y el que bušca ‘olam haḃá lo topa y entra en sus cámaras y en sus palacios” (Amarachi, 1849, h. 27b).

En el capítulo 15, el príncipe y el monje discuten sobre la sabiduría y entendimiento:

Le dijo el hijo de el mélej: “Enpeza con la ayuda de tu Dio por enbežarme y darme a entender qué es la cencia”. Dijo el nažir: “Qué demanda fuerte me demandastes, mi hijo, que cuántos ħajamim bušcaron por saber el cabo de_la cencia y_no la toparon. De_cierto, de lo que oyí yo y lo que enbeží te lo daré a saber y tú podrás entender más” (Amarachi, 1849, h. 28b).

A partir del capítulo 17, hay diálogos que expresan mucho afecto entre el discípulo y su maestro. Son pasajes largos y muy emotivos:

Dijo el hijo de el rey: “Sabrás, mi señor, que antes de te veer a ti buía mi corazón por topar un hombre como ti por acoger de sus joyas y por henchir aguas manantes de su manador y agora se dobló mi buición y me se ñadió mi ansia que yo bušco por enbežar. Y me tomo pavor que como te vas a_ir hasta que está pensando en mi corazón por salir con ti esta noche de aquí yirme detrás de ti ande quere tu voluntad”. Le respondió el nažir: “Sabrás, mi hijo, que mi consejo es a que_no bušques de salir

en esta hora y no te sonbaya tu corazón por dejar tu lugar y espántate de espada de tu padre que tú ya lo conoces su fortaleza de su corazón y dureza de su espíritu y el tiempo que tú desees presto lo alcanzarás” (Amarachi, 1849, hs. 34b-35a).

En el capítulo 20, el príncipe indaga sobre cómo es la vida de un sabio y descubre sobre el camino largo y duro de su maestro en la búsqueda de la perfección:

Y como sintió el hijo de el mélej a palabras de el nažir se maravió mucho sobre muchedumbre de su cencia. Le dijo: “Te rogo que me digas cuántos años hay de tu vida”. Le respondió el nažir: “Te digo por verdad que cuenta de mis años son doĝe”. Y se maravilló mucho el hijo de el mélej y le dijo: “¿Cómo puede ser? Que de_cierto ya tienes la barba blanca y muestra que sos viejo”. Le respondió el nažir: “De_cierto de cuando nací y vine en este mundo ya hay muchos años, enpero tú me demandastes cuántos años tengo de la vida y no se conta vidas salvo el que conoce a el Creador bendicho Él. Y yo hay doĝe años que Lo conocí y todos mis años de más antes se contaba como muerto y no los conto a_ellos por días de mis vidas que aqueas vidas son escuridad y tiñiebla” (Amarachi, 1849, h. 41b).

En el capítulo 22, el príncipe quiere saber cómo encontrar el camino para acercarse a Dios y escuchar su voluntad, a lo que el monje le da una lección acerca del amor al prójimo, uno de los conceptos ético-morales claves y universales del judaísmo:

Le dijo el hijo de el rey: “Siendo que ya me dastes a conocer el camino para conocer a el Creador bendicho quero que me_des a saber qué coša es su veluntad de el Šy"t”. Le respondió el nažir: “El temel grande de su veluntad es que ames a tu haber asegún te amas a_ti y_no le hagas daño asegún no queres que te hagan a_ti” (Amarachi, 1849, h. 47a).

En el capítulo 29 el príncipe expresa su angustia ante la inminente despedida de su maestro:

Y dijo el hijo de el mélej: “Sabrás tú, el ĥajam, que de el día que te vide se ató mi alma con tu alma y se adularon para mi alma tus castiguerios y todo modo de coša que sentí de tu boca me tomí mucho vicio y alegría. Lo_que no pensí que tenía que topar hombre como ti y en acodrándome una coša se estremece mi alma y se adoloria mi corazón y se aturba mi dešeó y aĥorezco mis vidas”. Le demandó el nažir: “¿Y qué coša es esto que tanto te estremeces por ella?”. Le dijo el hijo de el mélej: “Que envelunto yo por andar detrás de ti, que mejor a_mí por dejar por ti toda mi honra y mi reinado y mi hacienda y mi haber y siendo veo que tú no enveluntas a_que ande con-tigo por esto me tomo angustia grande” (Amarachi, 1849, hs. 55b-56a).

En su sabia respuesta, el monje habla sobre el valor de la amistad que siente por él. También le da al príncipe una lección sobre el amor filial y la importancia de honrar al padre dándole consejos acerca de la amistad entre padre e hijo:

Le respondió el nažir: “Tú ya atorgas la amistad grande que tuve con ti y no quere muchas razones por te dar a entender la amistad, otra una razón solo me basta que sabiendo tú que vine de lugar lejos y_me metí en sekaná de los caminos esto solo muestra la amistad grande que tuve con ti. Y por dita razón que te_quero bien y_te amo, no quero que salgas de_tu ciudad que en saliendo hay perícólo de sekaná que puedes tener de_tu padre” (Amarachi, 1849, h. 56a).

En los capítulos 30 y 31 el maestro le da consejos sobre cómo tiene que comportarse para ser buen rey el día que muera su padre y él vendrá a ocupar su lugar.

En los capítulos 32-35, los protagonistas versan sobre otros conocimientos y asuntos filosóficos, sobre todo acerca de la inmortalidad del alma. En el último capítulo (35), el príncipe se emociona y muestra su gratitud y agradecimiento al monje por todas las enseñanzas recibidas antes de despedirse con ternura.

Y fue como atemar el nažir a sus dichas hermosas y sus castiguerios le saltaron las lágrimas de el hijo de el rey y se le echó a sus pies y le besó la planta de el pie. Y le dijo: “Mi padre y luz de mis ojos, ¡guay que me vo a espartir de ti!, y lo está pensando ¿cómo mi vida?¹⁷. Y muchas veces me llamastes hijo de el rey y en mis ojos no so no rey ni hijo de rey que yo me conto esclavo, hijo de esclavo, hasta que engrandecerá el Š"yt su merced con mí y me amostrará caminos por servirlo a Él con corazón cunplido. Y muchas gracias le do a mi señor que me abrió mis ojos de la ciegedunbre y me amostró camino de la cencia. Y se acorta mi elgüenga por denuciar una de mil las mercedes que hiçites con mí, pague el Š"yt como tu obra. Si tú estabas con mí te servía como un esclavo y siendo te vas a ir a tu camino no olvide el Š"yt a mí y a ti” (Amarachi, 1849, hs. 70a-70b).

A modo de conclusión, puede decirse que los pasajes ilustrativos que analizo en este artículo demuestran que el género dialógico es, de hecho, el recurso narrativo más usado en esta obra. Los diálogos son más numerosos en la historia marco, por una parte, y en los cuentos que aparecen en esta historia, por otra.

En los primeros siete capítulos los diálogos son más cortos. Estos se desarrollan en los capítulos 1-5 entre el rey y sus consejeros, astrólogos y otros personajes con los que el rey se encuentra en sus paseos (un hombre misericordioso, dos monjes). De este modo, la forma dialógica permite retratar al rey y su reinado e introduce al príncipe. En el capítulo 6 el príncipe emprende una conversación breve pero crucial con su tutor y después de ello con su padre, que le permite salir de su palacio.

Especialmente importante es el capítulo 7 donde el lector conoce al monje, que se acerca al palacio, y tras una breve conversación con el tutor del príncipe logra entrar y conocer a este. El monje y el príncipe, los verdaderos protagonistas de esta historia, se sumergen en un extenso y profundo diálogo que se desarrolla entre los capítulos 8 y 35. Su conversación es esencial para conocer a ambos personajes y sus destinos. A través del diálogo conocemos sus acciones, inquietudes y sentimientos en su camino común hacia la amistad, la sabiduría y la perfección.

Por otra parte y como era de esperar, el diálogo es un recurso fundamental en los relatos, cuentos y parábolas de la obra que presentan las conversaciones entre los personajes en otro nivel narrativo que no estudio en esta ocasión.

Esta primera aproximación al estudio del diálogo en la historia marco de la obra *Séfer ben hamélej vehanažir* nos enseña que los diálogos entre los personajes son el principal recurso que sostiene la composición de la obra: sus voces hacen avanzar la historia del príncipe y el monje y revelan la vida espiritual de estos modélicos personajes.

6. GLOSARIO

acoger ‘recibir, recoger’.– **ađerabá** ‘por el contrario’ (arm.-hb).– **amenazo** ‘amenaza’.– **ánde** ‘dónde’.– **atemar** ‘acabar, terminar’.– **buición** ‘ardor, hervor’.– **castiguerio** ‘moral(idad), admonición, castigo’.– **catablena** ‘(sonido de) flauta, caramillo’ (ngr).– **encia** ‘saber, conocimiento o erudición; ciencia’.– **chuflete** ‘silbato, pito’.–

¹⁷ En la segunda edición (Yoná [ed.], 1880, hs. 60a-60b) leemos: *¿cómo será mi vida?*

cieguedunbre ‘obscuridad, ceguera’.– **corolado** ‘rojo, bermejo’.– **demudado** ‘cambiado, alterado, mudado’.– **denuciar** ‘revelar, denunciar’.– **doġe** ‘doce’.– **embežamientos** ‘enseñanzas’.– **enbežar** ‘aprender; enseñar’.– **enveluntar** ‘querer, desear, ansiar’.– **enviciar** ‘placer, deleitar’.– **esmoverse** ‘irse, escaparse’.– **espartirse** ‘separarse’.– **estampa** ‘imprensa’.– **estampador** ‘impresor, editor’.– **faces** ‘rostro, cara’.– **facha** ‘rostro, cara’ (it.).– **fina** ‘hasta’ (it.).– **fuyir** ‘escapar, marcharse, huir’.– **Gan ‘eden** ‘Paraíso, Edén’ (hb.).– **güestro** ‘vuestro’.– **haber** ‘amigo, compañero’ (hb.).– **hacdamá** ‘introducción’ (hb.).– **hecha** ‘acción, hecho’.– **ħacínento** ‘enfermizo’.– **ħajam**, pl. **ħajamim** ‘sabio(s), rabino(s), maestro(s)’ (hb.).– **elgüenga** ‘lengua’.– **ma‘asim** ‘hechos, acciones’ (hb.).– **ma‘asé**, pl. **ma‘asiyot** ‘relato(s), cuento(s)’ (hb.).– **meldador** ‘lector’.– **mélej** ‘rey’ (hb.).– **meollo** ‘juicio, entendimiento’.– **mišné** ‘valido’ (hb.).– **musar** ‘moral’ (hb.).– **nažir**, pl. **nežirim** ‘monje(s)’ (hb.).– **negro** ‘mal(vad)o’.– **‘olam haħá** ‘el mundo venidero, el mundo de después de la muerte, el más allá’ (hb.).– **perícology** ‘riesgo’ (it.).– **pestañudo** ‘pestañoso’.– **preto** ‘negro’.– **puerpo** ‘cuerpo’.– **rebello** ‘transgresión, pecado grave, rebelión’.– **reša‘im** ‘mal(vad)os’ (hb.).– **rijo** ‘comportamiento, regimiento’.– **šađiquim** ‘piadosos, santos’ (hb.).– **séjel** ‘juicio, entendimiento, razón’ (hb.).– **sekaná** ‘peligro’ (hb.).– **seš** ‘seis’.– **sonbayir** ‘seducir, engañar’.– **sorte** ‘tipo, modo, suerte’ (it.).– **de sortes y sortes** ‘de todo tipo’.– **Šy"t** siglas de **Šem yiṯharaj** ‘el Nombre [Dios], bendito sea’ (hb.).– **temel** ‘fundamento, cimiento, base’ (tc.).– **trabar tenbla** ‘estremecerse’.– **trešladador** ‘traductor’.– **trešladar** ‘traducir’.– **trujo** ‘trajo’.– **tugüerto** ‘torcido, tuerto’.– **vicio** ‘placer, gusto’.– **vikúah** ‘discusión, debate’ (hb.).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Amarachi, Y. B. (trad.) (1849). *Séfer ben hamélej vebanažir*. s.e.
- Arbesú, D. (2023). *Vida de Barlán e Josafá. Edición crítica y estudio*. CSIC.
- Armistead, S. G y Silverman, J. H. (1982). New Evidence on the Publications of Yacob Abraham Yoná. *La Corónica*, 11(1), 79-86.
- Bádenas de la Peña, P. (ed.) (1993). *Barlaam y Josafat: Redacción bizantina anónima*. Siruela.
- Bänziger, B. (2003). Las ‘proscas de pasatiempo’ de Ya‘acob Abraham Yoná. *Acta Romanica Basiliensia-ARBA*, 14, 25-68.
- Calders i Artís, T. (1987). *El príncep i el monjo d’Abraham ben Šemuel ha-Levi ibn Ĥasday*. AUSA.
- Cid, J. A. (2012). Un Sendebar sefardí. En I. Ceballos-Viro y R. Suárez García (eds.), *Aljamías: in memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán (297–348)*. Trea.
- Cordoni, C. (2014). *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters: Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien*. De Gruyter.
- Cordoni, C. (2015). The *Book of the Prince and the Ascetic* and the transmission of wisdom. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 29, DOI: <https://doi.org/10.4000/crm.13772>.
- Cordoni C., y Meyer, M. (eds.) (2015). *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein Europäisches Phänomen*. De Gruyter.
- Gimaret, D. (1971). *Le livre de Bilawhar et Budasf selon la version arabe ismaélienne*. Librairie Droz.
- Habermann, A. M. (ed.) (1950). *Avraham Ibn Ĥasday, Séfer ben ha-melekh ve-ha-nažir*. Mahberot lesifrut, Mossad Harav Kook (en hebreo).
- Hassán, I. M. (1978). Transcripción normalizada de textos judeoespañoles. *Estudios Sefardíes*, 1, 147-150.

- Hassán, I. M. (1988). Sistemas gráficos del español sefardí. En M. Ariza, A. Salvador y A. Viudas (eds.), *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española* (vol. 1, 127-137). Arco Libros.
- Hassán, I. M. (2008a). Sistemas gráficos del español sefardí. En I. M. Hassán y R. Izquierdo Benito (coords.), E. Romero (ed.), *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa* (119-136). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Hassán, I. M. (2008b). La prosa rabínica. En I. M. Hassán y R. Izquierdo Benito (coords.), E. Romero (ed.), *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa* (265-300). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Lacarra, M. J. y López Estrada, F. (1993). *Orígenes de la prosa*. Júcar.
- Molho, M. (1974). *Tombstones of the Jews Semetary [sic] of Salonica*. The Institute for the Study of the Jews of Salonika (en hebreo).
- Oettinger, A. (ed.) (2011). *Abraham ben Shemuel Halevi ibn Hasdai, Ben hamelekh vehanaẓir*. Haim Rubín Tel Aviv University Press (en hebreo).
- Pedrosa, J. M. (2003). Los Cuentos hermosos de reír de Yoná: tradición sefardí, tradición hispánica, tradición universal. *Acta Romanica Basiliensia-ARBA*, 14, 69-84.
- Peled Cuartas, R. (2019). Entre el *adab* y la literatura sapiencial: *El príncipe y el monje* de Abraham Ibn Hasday. En I. Tomassetti (coord.), R. Alvití, A. Garribba, M. Marini, D. Vaccari (eds.) con la colaboración de M. Nogués e I. Turull, *Avatares y perspectivas del medievalismo ibérico* (vol. 1, 887-893). Cilengua.
- Rincón Narros, I. (2022). Los ecos de la cuentística medieval en español, hebreo y judeoespañol: cinco versiones del cuento ‘Los tres amigos’. En R. Fine, F. F. Goldberg y O. Hasson (eds.), *Mundos del hispanismo: una cartografía para el siglo XXI: AIH Jerusalén 2019*. Iberoamericana Vervuert, https://doi.org/10.31819/9783968693002_080.
- Romero, E. (1992). *La creación literaria en lengua sefardí*. Mapfre.
- Šmid, K. (2018). La versión sefardí del *Séfer ben hamélej vehanaẓir* (Salónica, 1849) de Yishac Amarachi: ¿traducción o adaptación?. Ponencia presentada en el Coloquio internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval *Libros, lecturas y reescrituras*, Zaragoza, España.
- Šmid, K. (2023). Isaac Bekhor Amarachi. En G. D. Claussen, A. Green y A. L. Mittleman (eds.), *Jewish Virtue Ethics* (297-310). SUNY Press.
- Šmid, K. y Peled Cuartas, R. (2025, en prensa). “Y dijeron los ḥajamim”: Proverbios en la versión judeoespañola de *Séfer ben hamélej vehanaẓir* (Salónica, 1849). En Z. Jovanovic y M. Sánchez-Pérez (eds.), *La palabra sabia de los antepasados: el proverbio sefardí entre tradición, memoria e interculturalidad*. Iberoamericana/Vervuert.
- Steinschneider, M. (1851). Ueber eine arabische Bearbeitung des Barlaam und Josaphat. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 5 (1), 89-93.
- Yoná, Y. (ed.) (1880). *Séfer ben hamélej vehanaẓir*. ‘Eš heḥayim.