

Tiempo e historia como mitología renovada en el *Sefer ha-Qabbalah*

José Antonio Fernández López¹

Recibido: 09/04/2021 // Aceptado: 14/04/2021

Resumen. El *Sefer ha-Qabbalah*, el *Libro de la Tradición* de Abraham ibn Daud es una crónica sefardí de los hitos fundamentales de la historia del pueblo judío. El estudio de Ibn Daud es una historiografía donde lo cronológico queda acotado dentro de un ámbito referencial de amplia magnitud y trascendencia: su significación soteriológica. El historiador, Ibn Daud, acoge en su crónica un conjunto de mitologemas que convierten a la historia en una mitología actualizada y al futuro en esperanza. Nuestro propósito en este artículo es reflejar el énfasis de Ibn Daud por mostrar a Sefarad como un mito y como estadio anterior a un futuro cuyo cumplimiento ese propio mito convierte en cercano.

Palabras clave: Ibn Daud, judaísmo medieval, Sefarad, historia, tradición, mitologema, *Sefer ha-Qabbalah*.

[en] Time and History as renewed mythology in the *Sefer ha-Qabbalah*

Abstract. The *Sefer ha-Qabbalah*, the *Book of Tradition* of Abraham ibn Daud is a Sephardic chronicle of the fundamental milestones in the history of the Jewish people. Ibn Daud's study is a historiography where chronology has as its reference a field of broad magnitude and transcendence: its soteriological significance. The historian, Ibn Daud, hosts in his chronicle a set of mythologemes that turn history into an updated mythology and the future into hope. Our purpose in this paper is to reflect Ibn Daud's emphasis on showing Sefarad as a myth and as a pre-future stage whose fulfillment that very myth makes it close.

Keywords: Ibn Daud, medieval Judaism, Sepharad, history, tradition, mythologeme, *Sefer ha-Qabbalah*.

Sumario: 1. Introducción. 2. Tradición e historia. 3. El camino a Sefarad. 4. Historia, leyenda y ejemplarismo moral. 5. El tránsito de la historia como escatología sobrevenida. 6. Conclusiones.

Cómo citar: Fernández López, J.A. (2023). Tiempo e historia como mitología renovada en el *Sefer ha-Qabbalah*. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40 (1), pp. 161-171.

1. Introducción

El *Sefer ha-Qabbalah* (*Libro de la Tradición*, 1160) de Abraham ibn Daud es una crónica de los hitos de la historia judía. También es un ejemplo de cómo los judíos hispanos vivieron sus propias circunstancias existenciales en el marco de la historia judía y de la historia de las naciones gentiles, cómo las reinterpretaban en el contexto de la Tradición y de los anhelos espirituales vinculados a esta. El judaísmo rezuma historia, condensa o dilata el tiempo de sus vivencias acelerando o anulando el peso de lo histórico en medio de las vicisitudes de su existir colectivo. Marcada por la pérdida y la insatisfacción, por breves y fecundos periodos de plenitud, por

catástrofes, exilios y nuevos comienzos incapaces, la conciencia colectiva judía recuerda, escribe, otea, vive el tiempo que palpita sin fin. La historia puede ser consolación, alivio de las penalidades del presente. En el *Sefer ha-Qabbalah* las tribulaciones de Israel son leídas desde una perspectivación que armoniza la espera fiducial mesiánica y el quietismo político, todo ello insertado en el marco de una sugerente estructuración de la cronología. Es una historiografía donde la temporalidad queda acotado dentro de un ámbito referencial de amplia magnitud y de trascendencia soteriológica. Con este objetivo, la obra se estructura haciendo que cada una de sus partes expresen una serie de ideas recurrentes: memoria de acontecimientos radicales de la historia judía; conci-

¹ Universidad de Murcia. El autor del presente artículo pertenece al grupo de Investigación "La Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico", como coordinador de la Red Iberoamericana de Pensamiento Sefardita.

joseantonio.fernandez13@um.es

<https://orcid.org/0000-0001-8569-1290>

liación cronológica entre la historia gentil y judía; infidelidad a la Tradición y herejía como causa de las penalidades de Israel; relación entre los hitos de la historia gentil con los de la historia judía; incidencia en la vida comunitaria del mal gobierno de sus líderes; excelencia del judaísmo rabínico y su valoración por el pueblo judío y por los gobernantes de las naciones. El prolijo y abigarrado relato del despliegue de la Tradición en la historia judía y gentil que nos ofrece el *Sefer ha-Qabbalah*, recorre en un tosco viaje el camino que va desde el origen mismo de la humanidad hasta el momento en que el rabinato se asienta en Sefarad. En este tránsito, el trayecto que conduce desde la Babilonia de las academias talmúdicas hasta las tierras peninsulares es un camino de leyenda. Y el historiador, Ibn Daud, acoge en su crónica un conjunto de mitologemas que convierten a la historia en una mitología renovada y al futuro en esperanza. Si por mitologema, de acuerdo con la definición de Károly Kerényi, se entiende un complejo de material mítico que es continuamente revisado, plasmado y reorganizado,² la historiografía de Ibn Daud acoge en su desarrollo una serie de modelos arquetípicos que, enriquecidos con elementos propios de la cultura sefardí, da origen a un conjunto narrativo estructurado cuya plasticidad permite la incorporación de elementos mitológicos. Nuestro propósito en este artículo es reflejar el énfasis de Ibn Daud en mostrar la historia de Sefarad como un relato en el que el discurrir temporal trasciende la estricta sucesión cronológica, transformándose en estadio anterior de un futuro cuyo cumplimiento se convierte en cercano.

2. Tradición e historia

Ibn Daud refleja en el *Sefer ha-Qabbalah* una indisimulada fascinación por la historia universal, a la que racionaliza dotándola de la dúctil cualidad de la correspondencia. El tiempo y las eras son escrutados con una nueva mirada, quizás inexacta y fragmentaria, pero, en cualquier caso, dotada de una indudable y creativa curiosidad por “la diferencia”. El resultado es una más que heterodoxa justificación de la ortodoxia rabínica, que no sólo se sale del guion preestablecido a la hora de interpretar la cronología bíblica, sino que, también en parte, diferirá de cómo la literatura talmúdica reseña esa misma historia; que no tiene dificultad en ofrecer un original y alternativo resumen de historia postbíblica, una personal y fiel a sus propios intereses historia del tiempo gaónico o, por ejemplo, sutiles modificaciones en la datación de hitos como la redacción de la Misná, para satisfacer las exigencias de su propia consideración de la historia de Israel en la defensa de la Tradición. La historia, subsumida en una referencialidad que la desborda, se encarna en la fe de un pueblo. La teología de la historia desplaza el plano de lo historiográfico y lo transforma en algo substancialmente diferente, dotándolo de una finalidad gregaria; la cronología apunta y valida la experiencia de fe. Las evidencias históricas demuestran de manera irrefutable que la tradición rabínica es el cumplimiento y la prolongación de la revela-

ción en la Escritura. El objetivo de Ibn Daud es probar tal convicción históricamente, demostrando que las enseñanzas de los rabinos representan el legítimo corpus doctrinal. El hilo de la Tradición, del cual se puede tirar ininterrumpidamente hasta hallar su inicio,³ es la prueba empírica que permite desmontar las pretensiones de todos aquellos –cristianos, musulmanes, caraitas– que ven en ella el relato interesado, contradictorio e imaginativo de unos hombres que han pervertido la esencia del judaísmo. Pero, la cadena de la Tradición, a pesar de su deseo de resultar irrefutable desde la certeza y claridad del dato, es intrincada. Es una obra de orfebrería oriental en la que se repujan y sobrepujan elementos, los cuales confieren al resultado final el aspecto de una hermosa maraña.

Condesemos, a modo de síntesis introductoria, el prolijo y abigarrado relato del despliegue de la tradición en la historia judía y gentil que nos ofrece el *Sefer ha-Qabbalah*: a un recuento esquemático de personajes y años, al amparo de la cronología bíblica, que va desde Adán hasta el cautiverio en Babilonia, y cuyos hitos fundamentales son la salida de Egipto y la destrucción del primer Templo, se pasa a enumerar, a continuación, a los siete sabios de la familia de Hillel o *Rabbanim*. Una inflexión en el relato nos retrotrae al tiempo de Moisés y a su recepción de la Ley en el Sinaí. La transmisión de la Torá tanto escrita como oral a Josué inicia una cadena ininterrumpida que llega hasta los “Varones de la Gran Sinagoga”. Las “diez generaciones, desde Zorobabel y los que con él volvieron del destierro”, hasta el fundador de la academia de Yabne, Rabí Yohánán ben Zakkay, continúan la cadena de la Tradición. Prosigue Ibn Daud presentando las cinco generaciones de los *Tannaim*, siete de los *Amoraim*, cinco de los *Saboraim* y ocho de los *Geonim*, hasta que el rabinato se asienta en Sefarad. En la preparación del tránsito de las academias de Oriente a Occidente, una simple inclusión marginal en la crónica de la quinta generación de *Geonim* (840-880) sirve como motivo contrapuntístico que prepara el camino para la crónica del rabinato español. Dice Ibn Daud que Rab Amram bar Sesna, que presidió Sura dieciocho años, “envió un ritual de oraciones a España en la época de Rab Hay bar Rab David”.⁴ Este ritual, el *Seder Yesod ha-Amrami*, conocido comúnmente como *Siddur Amram*, recoge el orden de las oraciones y bendiciones para el año completo, de acuerdo con la tradición establecida por los tananaitas y amoraitas. El *Siddur Amram* es el orden más antiguo existente de oraciones judías y el primero en componer una disposición sistemática de oraciones para todo el ciclo anual. Enviado a petición de la comunidad de Barcelona, a partir de ahí se extendió por toda la Península, norte de África y Europa.⁵ Estos hechos coinciden en el

³ S. Bayme, *Understanding Jewish History*. Jerusalén: KTAV, 1997, p. 177.

⁴ A. Ibn Daud, *Sefer Ha-Qabbalah (The Book of Tradition. A Critical Edition with a Translation and Notes by G. D. Cohen)*. Filadelfia: Jewish Publication Society, 1967. Como traducción al español de las citas: A. Ibn Daud. *Libro de la tradición* (Introducción, trad. y notas por Lola Ferre). Barcelona: Riopiedras, 1990 (VI, p. 79). A partir de ahora *ShQ*.

⁵ Cfr. J. I. Bloomberg. *The Jewish World in the Middle Ages* (“The Geonic Period”). Hoboken, 2000, pp. 6-16; D. Goodblatt, “The His-

² Cfr. K. Kerényi, *Prolegomena to the Scientific Study of Mythology*. Turin: Boringhieri, 1983, pp. 15-17.

tiempo, décadas centrales del siglo IX, con la decadencia de las legendarias Academias de Oriente y el inicio del esplendor de la literatura y la ciencia judías en España. El nexo personal que propicia la conexión de realidades tan en principio distantes es Rabí Moisés ibn Hanok, al cual sucederá como líder de la Academia de Córdoba su hijo Rabí Hanok ben Moisés. Por último, el autor pasa a dar cuenta de la historia de las tres generaciones del rabinato español, desde Samuel ibn Nagrela hasta Meir Yosef ibn Migash, último rabino de Lucena y uno de los prohombres judíos que se vieron obligado a emigrar a Toledo tras la invasión almohade. En el epílogo, realiza el autor un recuento de las generaciones de maestros (38 generaciones) desde los profetas de la época posexílica, añadiendo como colofón la promesa de completar una historia de los reyes de Israel durante el segundo Templo, realizar un comentario de la profecía de Zacarías y relatar la “historia de los romanos”.

Es necesario aclarar cómo al abordar el estudio de la historia judía de Ibn Daud el todo y las partes suelen confundirse. En sentido estricto, el *Sefer ha-Qabbalah* es el tratado principal de un políptico de amplias miras. Ismar Elbogen sugirió a comienzos del siglo pasado *Dorot 'Olam (Generaciones de las eras)* como posible título del conjunto, un título que ya fue aplicado a la obra completa por Abraham Zacuto (1452-1515) en su *Sefer Yuhassin (Libro del linaje)*.⁶ Las otras partes del políptico son las ya indicadas en el epílogo del *Libro de la tradición: Midrás de Zacarías, Zikhron Divrei Romi (Historia de Roma), Divrei Malkhei Yisrael (Historia de los reyes de Israel en el segundo Templo)*.⁷ Recordado esto, estamos en disposición de entender también la relación entre el todo y las partes. Si en la crónica de los días del segundo Templo del *Sefer ha-Qabbalah* y en su propio apéndice *Divrei Malkhei Yisrael*, Ibn Daud manifiesta sin reservas el mesianismo de la historia judía y la esperanza en el futuro restaurado de Israel, a la vez que la idea de que sólo la disciplina rabínica puede sostener a un pueblo exiliado en el camino hacia ese futuro, en *Zikhron Divrei Romi* y el *Midrás de Zacarías* el objetivo es demostrar la errónea concepción de cristianos y caraitas. De este modo, podemos afirmar que el conjunto se ofrece en sus cuatro secciones como una reflexión de apocalíptica consecuente. Un mesianismo mediado por una dialéctica creativa: afirmativa, entre la verdad de las promesas expresadas y renovadas en la tradición y la ortopraxis judía; contrapuesta entre esas mismas promesas y la disidencia judía o la errónea concepción del mesianismo cristianismo. Convencido el autor del carácter no cumplido de las profecías sobre la restitución de la dinastía davídica, su lectura soteriológica del *Midrás de los Diez Exilios* le permite contemplar desde la perspectiva del consuelo el exilio final de

los judíos decretado por Vespasiano.⁸ Aquella tragedia histórica, cuya consecuencia fue la llegada de los judíos a la Península, no debe valorarse como una simple pérdida. Al contrario, la esperanza se renueva al calor de una tradición interpretativa que focaliza ese consuelo por venir en las tierras de España, en un devenir histórico y geográfico que el *Sefer ha-Qabbalah* liga al propio desarrollo de la cadena de la Tradición. La necesidad vuelve a tornarse virtud, y allí donde las disputas y conflictos parecen conducir a un callejón sin salida que amenaza con desintegrar el corazón de Israel, destruyendo su centralidad, el giro de la historia concede su favor.

3. El camino a Sefarad

La dualidad exiliarca-gaón, nasí-rabí, generará una tensión insoportable en las comunidades judías de Babilonia. Las páginas finales del “orden de los gaones” del *Libro de la tradición* reflejan esta situación, extremando la visión teológico-política que subyace a toda la obra de Ibn Daud.⁹ Para describir la crisis espiritual que afectó al judaísmo babilónico el autor no ahorra en imágenes reveladoras y en el uso de un lenguaje crudo y directo: “Después no hubo en Mata Majasía (Sura) ningún hombre sabio y apropiado para el puesto, pero David ben Zakkay, el exiliarca tomó a un tejedor, llamado Rab Yom Tob, y lo eligió”; “Estos exiliarcas no eran hombres fieles y habían comprado sus patriarcados a los reyes como aduaneros”.¹⁰ ¿Por qué este énfasis negativo en una obra escrita en defensa de la Tradición? Para reindirigir el curso de la historia hacia una nueva tierra de esperanza que ayude a soportar el dolor atávico del exilio. El autor quiere ubicar el centro de la autoridad rabínica en España; la escatología casi inmediata que anima su trabajo intelectual en Toledo le hace entrever que la España cristiana –una vez perdido para siempre el esplendor de Sefarad– puede ser de nuevo, como tantas otras veces en la historia, una tierra feraz en la que rebrote con fuerza un judaísmo preparado para el fin de sus tiempos de itinerancia.

Cuando dos de los hijos del exiliarca y presidente de la Academia de Pumbedita, R. Ezequías ben David, huyen a España tras su martirio, consigna Ibn Daud, “se acabaron las Academias y los gaones”. Si bien no es históricamente exacta tal afirmación, no duda el cronista en “ceñir” los datos históricos a sus propias intenciones, a saber, mostrar que el paso de la autoridad espiritual judía de Babilonia a España significa la continuidad ininterrumpida de la cadena de la Tradición. Así, el propio autor se contradice de forma consciente, cuando, más adelante, coloca como cabeza del gaonato

tory of the Babylonian Academies”, en S. T. Katz, *The Cambridge History of Judaism*, Vol. IV. Nueva York: 2006, pp. 821-838.

⁶ Cfr. I. Elbogen, “Abraham ibn Daud als Geschichtsschreiber”, en *Direktorium der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* (ed.), *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns*. Leipzig: Gustav Fock, 1915, p. 187.

⁷ K. Vehlow, *Abraham Ibn Daud's Dorot 'Olam (Generation of the Ages. A critical edition and translation of Zikhron Dibrey Romi, Dibrey Malkhei Israel and the Midrash on Zechariah)*. Leiden: Brill, 2013.

⁸ El Midrás de los diez exilios no es mencionado directamente por Ibn Daud en ninguna de las cuatro secciones del *Dorot 'Olam*. Los comentaristas modernos de la obra niegan la autoría del Midrás a Ibn Daud, considerando su vinculación con la obra como el resultado de una concomitancia teológica, de un punto de vista exegético comparado. Cfr. K. Vehlow, *Abraham Ibn Daud's Dorot 'Olam*, op. cit., p. 17; G. D. Cohen, *Sefer Ha-Qabbalah*, op. cit., pp. XL; 226-27.

⁹ Cfr. R. Brody, *The Geonim of Babylon and the Shaping of Medieval Jewish Culture*. New Haven: Yale University Press, 1998, pp. 75-79.

¹⁰ *ShQ* VI, p. 79.

abilónico a Rabí Moisés Ben Sakri, llamado “el compañero”, obviando así la existencia histórica paralela del rabinato español y del gaonato babilónico.¹¹ Lejos de ser una época monolítica y sin conflictos, la era de los *Geonim* fue, no obstante, un auténtico “tiempo fundacional”: el tiempo en que el Talmud pasa de corpus literario a código legal y en el que se establece para el futuro la esencia de la praxis rabínica como compendio de esa “doble naturaleza” del liderazgo judío. Desde esta perspectiva, Ibn Daud se esforzará en mostrar que el paso de la autoridad espiritual judía de Babilonia a España significa la continuidad ininterrumpida de la cadena de la Tradición.

El camino que conduce desde Babilonia hasta Sefarad es, efectivamente, un camino de leyenda. Conservada gracias al *Sefer ha-Qabbalah*, la “Historia de los cuatro cautivos”, estudiada profusamente por Gerson D. Cohen, es una leyenda que circulaba por las aljamas de la Península en la Edad Media sobre cuatro rabinos que se dirigían en barco desde Italia a una reunión de sabios babilónicos y que fueron hechos cautivos en el mar Mediterráneo. Con ella se abre la crónica del tiempo del rabinato.¹² De acuerdo con esta historia, Ibn Rumajis, un capitán de la marina musulmana que procedía de Córdoba, capturó un barco que había zarpado de Bari, en el sur de Italia. En este barco viajaban cuatro rabinos que se dirigían a Kalla, donde se celebraba bianualmente una reunión de sabios babilónicos, con la misión de recaudar fondos para los judíos pobres. Tras un periplo doloroso donde su fe fue puesta a prueba y donde su sabiduría permaneció en el anonimato, los rabinos fueron vendidos como esclavos en Egipto, el Magreb y al-Ándalus. Dice la leyenda que “Ilegó el capitán a Córdoba y vendió allí a R. Moisés y a su hijo, y los rescataron hombres de Córdoba, que creyeron que eran gente del pueblo”.¹³ En ese tiempo “los sefarditas no estaban instruidos en las palabras de nuestros maestros”,¹⁴ por lo que una aclaración sabiamente fundamentada de un pasaje oscuro del tratado *Yoma* de la Tosefta, descubre ante la comunidad la verdadera identidad y virtudes de R. Moisés. Al calor de los nuevos acontecimientos, pretende entonces el ávido capitán recuperar la mercancía humana vendida, pero “no se lo autorizó el rey, que se había alegrado mucho cuando escuchó que los judíos de su reino no necesitaban a los hombres de Babilonia”.¹⁵ La fama de R. Moisés se extendió por todas partes y pasó a convertirse en un referente para estudiosos y Academias. Ibn Daud precisa la fecha de estos acontecimientos: “esto ocurría en los tiempos de Rab Serira Gaón, sobre el año 4750 (990), poco más o menos”, como también que R. Moisés emparenta con los Ibn Paliag, familia de la aristocracia judía de Córdoba de la

cual no hay más referencias que las que encontramos en el *Sefer ha-Qabbalah*.

La leyenda de los cuatro cautivos traslada la cadena de la Tradición a Sefarad y marca para la crónica el inicio de su esplendor. El tono y la impronta mítica del relato es similar al de la apertura del *Divrei Malkhei Yisrael*; Ibn Daud hace referencia a la gestación de la Biblia Septuaginta.¹⁶ En el caso del relato de las peripecias de Rabí Moisés ben Hanok y de sus compañeros, el autor recrea literariamente algunos hechos históricos incontrovertibles, adaptando otros al servicio de una siempre indisimulada intencionalidad. Ejemplo de esto último es la datación de las actividades de Rabí Moisés en Córdoba. Por un lado, Ibn Daud afirma que el nombramiento de R. Moisés ben Hanok se produjo al final de la vida de R. Serira Gaón (c. 990), mientras que, por otro lado, las fechas referidas a su nombramiento y al de su hijo Hanok, varios años más tarde, nos sitúan en los años centrales de la vida de Ibn Saprut, que, coincidencia, según Ibn Daud también murió en torno a ese mismo año 990. En cualquier caso, en el *Sefer ha-Qabbalah*, donde la historiografía está al servicio de la Tradición, tiempo y vivencias de la comunidad, periodos y praxis, forman un conjunto homogéneo.¹⁷ Un permanente flujo de ida y vuelta fija los signos de los tiempos y los hechos de los hombres al corazón y motor de la existencia judía, la Torá. Y para Ibn Daud, el auge y la brillantez de los estudios talmúdicos en al-Ándalus solo puede entenderse en clave intrahistórica y mesiánica: los designios de Yahveh expresados en las palabras de los profetas, conservados e interpretados por la Tradición, conducen a Sefarad. El cronista del siglo XII reseña desde su particular óptica la Edad de Oro de una cultura; es el epíteto de una comunidad gloriosa, cuyo cénit y ocaso trágico apuntan, sin embargo, hacia un futuro de esperanza renovada y cercana. Las páginas con las que se inician el último de los periodos de la Tradición nos sitúan a mediados del siglo X. En las comunidades judías de la España musulmana se está gestando una poderosa corriente de desarrollo religioso y cultural.¹⁸ Asociada a este nuevo momento histórico, aunque no necesariamente consecuencia de este, se produce la ruptura de los vínculos con el judaísmo babilónico. Parece no haber duda de que, sin el concurso de estas nuevas circunstancias espirituales y sociales, la ruptura de los lazos entre las comunidades andalusíes y las escuelas talmúdicas orientales se hubieran producido de igual forma; las comunidades sefardíes no habrían seguido buscando la orientación de los sabios de Babilonia, conscientes de la profunda decadencia de las otrora famosas Academias.¹⁹

¹¹ *ShQ* VII, p. 97. Cfr. G. D. Cohen, *Sefer ha-Qabbalah*, op. cit., pp. 62 y 133; R. Brody, *The Geonim of Babylon*, op. cit., p. 341. Cohen se hace eco de los trabajos de S. Assaf, “Letters of R. Samuel b. Eli and His Contemporaries”, *Tarbiz* 1, Tel-Aviv 1929 y de S. Poznanski, *Babylonische Geonim im nachgaonaaischen Zeitalter*, Berlin, 1914.

¹² Cfr. G. D. Cohen, “The Story of the Four Captives”, en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 29, (1960 - 1961), pp. 55-131; S. Zfatman, *The Jewish Tale in the Middle Ages*. Jerusalén: Magnes, 1993, pp. 113-120.

¹³ *ShQ* VII, p. 84.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ K. Vehlow, “The rabbinic legend of the Septuagint in Abraham ibn Daud’s writings”, en I. Van’t Spijker (ed.), *The Multiple Meaning of Scripture*. Leiden: Brill, 2009, p. 44.

¹⁷ Ashtor cuestiona la veracidad histórica de esta cronología. A partir de los estudios de Mann, Eppenstein y Auerbach plantea la distancia real entre la cronología de la leyenda y la de los hechos y personajes históricos referidos, cuya datación correcta nos situaría en torno al año 960 y no 990. Cfr. E. Ashtor, *The Jews of the Moslem Spain*, Vol. I. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1973, n. 14, pp. 429-431.

¹⁸ Cfr. H. Beinart, “Los judíos de la Andalucía musulmana: Un prolegómeno histórico”, en J. Peláez (ed.), *Los judíos en Córdoba* (ss. X-XII). Córdoba: El Almendro, 1992, pp. 133-154.

¹⁹ E. Ashtor, *The Jews of the Moslem Spain*, op. cit., p. 233.

4. Historia, leyenda y ejemplarismo moral

La llegada, fortuita y forzada, del erudito del sur de Italia Moisés ben Hanok que hemos referido y su definitiva integración en la aljama cordobesa, favorecerán el desarrollo de este proceso de independencia de la tutela espiritual del Occidente judío. En el momento de su venida a España es un hombre de mediana edad con una gran experiencia como maestro y comentarista legal. Los datos de su captura, la identidad de su captor y las circunstancias de su liberación, transformados en un material literario y mítico, aún no estando directamente atestiguados, han sido contextualizados de modo bastante plausible.²⁰ A su llegada a Córdoba, su erudición fue pronto reconocida por los estudiosos de la ciudad y por el rabino titular de la misma, Rabí Natán, el cual entendió de forma inmediata la superioridad intelectual del italiano. Todos estos sucesos no podrían entenderse en toda su dimensión sin traer a colación a una de las figuras fundamentales del judaísmo español, el ya citado Hasdai ibn Saprut (915-975). Médico de la corte del primer califa independiente, Abderramán III, Ibn Saprut es el arquetipo de cortesano judío en el esplendor de Sefarad. Moisés ibn Ezra ensalza en el *Libro de la disertación y el recordatorio (Kitab al-Muhadara wal-Mudakara)* la significación de su egregia figura: “Entonces el interés despertó de su indiferencia y las inteligencias se desvelaron de su letargo por causa de lo que trajo consigo la intervención de este venerable y honorable príncipe”.²¹ Cordobés de adopción, nacido en Jaén a comienzos de la centuria, este prominente judío desempeña tareas de suma relevancia para los intereses del califato tanto fuera como dentro de sus fronteras, lo cual no fue impedimento para que desempeñara funciones de *nasí* de la comunidad cordobesa. Mecenas de la cultura judía, no parece haber duda con respecto a su empeño en convertir la Academia de su localidad no sólo en referencia indispensable de un renovado y auto-suficiente judaísmo ibérico, sino, más aún, en un nuevo centro espiritual del judaísmo del exilio. A este propósito contribuirán R. Moisés ben Hanok y toda una pléyade de renombrados sabios judíos de la época como Menahem ibn Saruk (c. 910-970) o Dunash ibn Labrat (920-990). Con ellos, el judaísmo en la España musulmana superará su secular reclusión, contribuyendo junto a los sabios del Islam andalusí al esplendor cultural del califato de los Omeyas, forjando una época única e irrepetible, un tiempo de desarrollo cultural y espiritual judío sin precedentes.²²

Tras la muerte de Rabí Moisés, tanto esplendor parece empañarse por una sucesión de disputas no precisamente triviales. La lectura de los hechos que realiza Ibn Daud nos resulta más que familiar, resonando en ella el leitmotiv de una distintiva “economía de la historia”. Las agrias polémicas entre Rabí Hanok, hijo de Rabí

Moisés, y Rabí Yosef ibn Sutanans (900-c. 990), marcan el inicio de un tiempo de luchas intestinas que desangrará a la comunidad de Córdoba y que se propagará a otras comunidades. Sin embargo, ni las excomuniones y anatemas, ni tampoco las enconadas luchas personales plagadas de descalificaciones, serán capaces de mermar un ápice “la gloria de la Torá”. Ibn Sutanans, discípulo de Rabí Moisés, conocido como Ibn Abitur, talmudista y poeta – de quien Ibn Daud afirma que “interpretó todo el Talmud en lengua árabe para el rey ismaelita” –, es presentado como un sabio intelectualmente soberbio y desdénso. Para el narrador, todos los males que llegaron a generarse por su conducta hubieran sido impensables en vida del patriarca Ibn Saprut. Su autoridad hubiera bastado para frenar cualquier intento de socavar la concordia comunitaria. La historia de Ibn Sutanans vuelve a intercalarse en la crónica de la cadena de la Tradición un relato con aires de leyenda. El disenso sirve como excusa para justificar, una vez más, el valor de la fidelidad a la Ley, pero, a su vez, permite una revisión de la historia desde los principios que marcan el presente, confirmando sus intuiciones: Sefarad es el nuevo centro del judaísmo y el baluarte que defiende la integridad de la Tradición. La historia de Ibn Sutanans, el relato de sus ambiciones personales y de su azaroso destino, permite un singular cara a cara entre Córdoba y Babilonia, entre el esplendor presente de Sefarad y las glorias pretéritas de las Academias.

Cuando Ibn Sutanans acepta la reconvención del rey Al-Hakam II (915-976), segundo califa Omeya de Córdoba –“si me despreciaran los ismaelitas como te han depreciado a ti los judíos, yo huiría de ellos, ahora ¡huye tú!” –,²³ su periplo es descrito por el narrador como un itinerario a contracorriente del camino de la Tradición. Marcha a Pechina, disputa con maestros de Fez que se muestran fieles a la supremacía cordobesa, toma un barco y marcha “hasta la Academia de Rab Hay Gaón”. Cree el réprobo que los judíos de Babilonia estarán encantados de recibirle, ya que debían odiar a un Rabí Hanok sucesor de uno de aquellos “cuatro sabios que rompieron con la regla de las Academias”. Sin embargo, allí también se teme el anatema del rabino de Córdoba. Por último, “Ibn Sutanans fue a Damasco y allí murió”.²⁴ Como en un juego de cajas chinas una nueva narración se intercala en la anterior. Sus protagonistas son los hermanos Ibn Gau, Jacob y Yosef, comerciantes en sedas. Jacob, primer judío español en recibir la distinción de *nasí* o príncipe, dirige los destinos de una comunidad que pide ahora a Ibn Sutanans que retorne a Córdoba. Dicho retorno, según rezaban las misivas que se le enviaron, tenía como fin nombrarle rabino y maestro de la comunidad, una vez cesado Rabí Hanok. Si un golpe sorprendente del destino parecía haber restituido la perdida posición de Ibn Sutanans y, aún más, reconocida su superioridad, él mismo se encargará de dar un giro ejemplarizante al relato: “Yo, que estuve por mares y por países, puedo atestiguar acerca del maestro (R. Hanok) que no hay en España nadie mejor para la Academia”.²⁵ El destino final de Ibn Sutanans será recon-

²⁰ Ibid., pp. 236, 430.

²¹ M. Ibn Ezra, *Kitab al-Muhadara wal-Mudakara* (M. Abumalhan, Trad.) Vol. II. Madrid: CSIC, 1986, p. 62.

²² Cfr. M. I. Fierro (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Ándalus y el Magreb*. Madrid: Casa de Velázquez 2002; C. Carrete, “El legado renovador de los judíos españoles”, en J. Peláez (ed.), *Los judíos en Córdoba*, op. cit., pp. 31-44; E. Ashtor, *The Jews of Moslim Spain*, op. cit., pp. 228-263.

²³ *ShQ VII*, p. 86.

²⁴ Ibid. p. 87.

²⁵ *ShQ VII*, p. 89.

ciliarse con la verdadera cadena de transmisión de la fe. El propósito y el ideario de Ibn Daud marcan su visión de la historia judía, incluso en los momentos más difíciles de la misma. El opositor recalcitrante que socava la autoridad del rabinato legalmente instituido, se echa a un lado en esta historia ejemplar para que la verdad de la Torá prevalezca; Ibn Gau, el príncipe-nasí conspirador y amigo del poder mundano, caído finalmente en desgracia, morirá una tarde de Sabbat – “en tiempos del maestro” –, sirviendo tal suceso para estimular la piedad de éste y de todos aquellos que escuchen en un futuro el relato: “-Vengo a informarte de la muerte de tu enemigo y resulta que amas a tu odiado y lloras su muerte-, a lo que respondió Rabí Hanok: -me aflijo por todos los pobres que habitualmente se sentaban a su mesa. ¿Qué harán mañana? -”.²⁶ El maestro austero y abnegado que “no quiso obtener beneficios con la gloria de la Ley”, fallecerá en el año 4775 (1014). Su muerte se produce *stricto sensu* “sirviendo a la Torá”, tras la rotura del púlpito en el que estaba subido junto a unos ayudantes para concluir la festividad de *Simjat Torá* (“Alegría de la Torá”). A su muerte, el Talmud ya no era patrimonio exclusivo de las Academias de Oriente, contándose sus discípulos por legión y habiendo difundido el conocimiento de la Ley entre los israelitas.²⁷

La historia de la Tradición se ocupa a continuación de Samuel ibn Nagrela *ha-Naguid* (993-1056), discípulo de Rabí Hanok. A estas alturas del relato, Ibn Daud está más que en condiciones de ofrecer una caracterización del rabinato español acorde con sus propósitos hermenéuticos. La huida de los hijos del exiliarca babilónico Ezequías a España había supuesto el fin simbólico de las Academias, amén del entronque de sus enseñanzas en Sefarad. Ibn Daud se esfuerza por remarcar además dos hechos significativos: los huidos son acogidos por Yosef ibn Nagrela, hijo de Samuel; tras la muerte en Castilla en el año 4914 (1154) del último de los descendientes de la familia babilónica “no quedó en España ningún hombre conocido de la casa de David”.²⁸ Estas circunstancias cruzadas parecen expresar una marcada intencionalidad teológico-política. Ibn Nagrela representa una caracterización del noble judío cortesano en al-Ándalus, que refleja lo que bien podría llamarse “davidismo en el espíritu”, frente a un “davidismo por la sangre” innecesario a tenor de las nuevas circunstancias históricas.²⁹ ¿Innecesario en virtud de “inexistente”? Ciertamente no. Los días de la casa de David no volverán hasta el cumplimiento mesiánico, lo cual, sin embargo, no es óbice para reconocer la evidencia incontestable de que un lugar como España bien podía estar lleno de “auténticos descendientes de David”.³⁰ En una obra cuya temática fundamental es el consuelo y la defensa de la Tradición, escrita a inicios de la década de

los sesenta del siglo XII, fechar como casi coincidente a su redacción la muerte del “último” de los descendientes hispanos de David no es una casualidad. Implica, necesariamente, atribuir la autoridad espiritual de la comunidad según un nuevo patrón de liderazgo, cuyo fundamento descansa en la propia conducta, la rectitud de la fe profesada y, como consecuencia de ello, en el crecimiento constante de la comunidad judía de Andalucía bajo su liderazgo. Ibn Daud quiere hacer saber a sus lectores, supervivientes como él de la persecución almohade,³¹ que el judaísmo no va a ser nunca exterminado, que sus líderes ni han sido ni serán aniquilados, y que la comunidad judía renacerá de sus cenizas en un nuevo esplendor por venir en los reinos cristianos del norte de España y del sur de Francia.

El carácter ejemplarizante de la vida de Samuel Ibn Nagrela es un alegato en favor de la virtud personal y la observancia de la Torá, auténtico linaje del que dimana una autoridad sagrada que cohesiona a la comunidad y garantiza su pervivencia.³² El autor funde leyenda y realidad en un retrato lleno de admiración hacia el *naguid* cordobés y su legado; refleja, a su vez, la imagen del líder comunitario y del estudioso de la Torá que surge del ideario espiritual e intelectual del propio Ibn Daud. En primer lugar, Samuel ha-Leví ha-Naguid Ibn Nagrela es, por formación y dedicación, un intelectual de cultura enciclopédica y una más que notable obra escrita. Instruido en las disciplinas filosóficas, llegó a poseer una vastísima cultura literaria y científica. Dominador del árabe, hebreo, arameo y latín, sus intereses intelectuales abarcaron prácticamente todos los saberes de la época. Como escritor dejó más de una veintena de tratados gramaticales, entre los que destaca el *Sefer ha-Osher (Libro de la riqueza)*, estudios talmúdicos como el clásico *Mebo ha-Talmud (Clavis Talmudica)* o comentarios a la Escritura como el famoso *Ben Qohelet (Pequeño Qohelet)*. En segundo término, su existencia fue algo más que una suma azarosa de vicisitudes. Su aventura vital es el epónimo de hasta dónde la historia gentil está subsumida dentro la judía, cómo por más que la historia gentil pretenda arrogarse la categoría de “universal”, no es más que subsidiaria de aquella que expresa el auténtico “plan de Dios” para la humanidad.³³ Cuenta Ibn Daud que, obligado a marcharse de Córdoba tras la proscripción de Solimán (1013), Ibn Nagrela se exiliará a Málaga, donde durante algún tiempo se dedicará al comercio. Descubierta su erudición por el gobernador de la ciudad, Abu al-Casim ben al-Arif, éste lo recomendará encarecidamente a su señor Jabus, rey de Granada, quien termina nombrándole *visir*. Acto seguido, la crónica enfatiza el papel del cortesano judío como

²⁶ Ibid.

²⁷ Para el trasfondo de esta literaturización de la historia, cfr. E. Ashtor, *The Jews of Moslim Spain*, op. cit., pp. 245-ss; S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews: High Middle Ages*. Nueva York: Columbia University Press, 1952, pp. 320-321; G. D. Cohen, “The Story of the Four Captives”, op. cit., pp. 80-110.

²⁸ *ShQ* VI, p. 82.

²⁹ Cfr. G. D. Cohen, *The Book of Tradition*, op. cit., p. 293.

³⁰ Cfr. M. V. Novenson, *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*. Nueva York: Oxford University Press, 2017, pp. 103-104.

³¹ Sobre este asunto, véase J. A. Fernández López, “Tradición, liderazgo y política del consuelo en Abraham ibn Daud”, *Las Torres de Lucca* 8/14 (2000), pp. 83-107, especialmente pp. 98-100. Para la controversia sobre el verdadero alcance de esta persecución, véase A. Sáenz-Badillos, *Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia*. Córdoba: El Almendro, 2000, p. 112. Una

³² Cfr. E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, op. cit. Vol. 2/3. Philadelphia 1992, pp. 41-189 (cap. II del Vol. 2, “Samuel the Naguid and His Son”); J. S. Gerber, *A History of the Sephardic Experience*. Nueva York: Free Press, 1994, pp. 51-59.

³³ Cfr. M. J. Cano (ed.) *La Granada judía. Granada en la época de Semuel ibn Nagrela*. Granada: Universidad de Granada, 1992, pp. 40-45.

servidor en favor de una concordia que, yendo más allá de los límites de su comunidad de fe, se extiende y beneficia al mundo gentil circundante. Llámese concordia o habilidad política, fallecido el rey Jabus, sus buenas artes lograrán convencer al hijo de éste, Bulugin, para que no emplee la fuerza contra su hermano y primogénito Badis, en su intento por usurpar el poder legítimo. Agradecido Badis, lo nombrará *canciller* hasta su muerte. Paralelamente a su vida cortesana de alto funcionario, Ibn Nagrela será el primer judío andalusí investido *naguid*, en el año 4787. Compartirá, pues, su cargo de canciller del reino de Granada con un particular “principado sustitutivo” de la por aquel entonces aljama más importante de toda la Península. El “davidismo en el espíritu” es explicitado de forma sintética en la semblanza final que realiza Ibn Daud de líder, maestro y erudito:

“Favoreció a Israel en España, el Magreb, África, Egipto, Sicilia e incluso a la Asamblea de Babilonia y a la Ciudad Santa [...] Difundió la Torá y murió a edad avanzada, después de haber merecido las cuatro coronas: la corona de la Torá, la del dominio, la de un levita y finalmente la corona de un buen nombre que llevó sobre sus espaldas, así como sus buenas acciones sobre las otras tres. Falleció en el año 4815 (1055)”.³⁴

La conducta de los líderes comunitarios judíos repercute directamente en la vida de sus correligionarios. Obvedad incuestionable, este principio básico de cualquier ética política es en el judaísmo un rasgo determinante, cargado de valor simbólico y de transcendencia histórica. Desde su inicio hasta su epílogo final, el *Sefer ha-Qabbalah* es una crónica histórica donde los hechos y las acciones humanas individuales se insertan en un propósito colectivo de hondo calado. En consonancia con este principio, no debe extrañarnos que la sucesión del *naguid* por su opulento y ensoberbecido hijo Yosef trajera a la aljama granadina el luto y la destrucción. En su vida parece también resonar la sentencia de Hillel: “Quien extiende su fama, la hace perecer; quien no aumenta, disminuye, quien no aprende, se hace reo de muerte; quien se sirve de la corona, desaparece”.³⁵ Envanecido hasta corromperse, envidiado por los príncipes gentiles, despreciado por sus correligionarios que no podían soportar su laxitud hacia los preceptos de la Ley, “fue asesinado un Sabbat, el nueve de tébet del año 4827; él y la comunidad de Granada y todos los que habían venido de países lejanos para ver su Ley y su dominio. El luto se extendió por cada ciudad”.³⁶ Los años de bienestar dieron paso a años de ruina y calamidad. Olvidado el precio de la Gracia, rotos los lazos que fijan el beneplácito de Dios a la historia de los hombres por culpa de la molicie de uno sólo, la alegría de Israel, aquellos años y aquellas gentes, en palabras de Moisés ibn Ezra, “pasaron como si unos y otras hubieran sido sueños que se desvanecen”, ya que “el alcance de su

muerte no fue como la muerte de uno solo, sino que el edificio de un pueblo se arruinó”.³⁷

El recuerdo doloso de los sucesos del 9 de tébet –“predestinado este día por un espíritu santo”– y la persecución de los judíos de Granada, es compensado contrapuntísticamente por el narrador con una mirada retrospectiva hacia el rabinato africano. Ibn Daud, que parece querer tomar aliento para continuar su relato, mira hacia el norte de África, presentando a una comunidad que se nos antoja él percibe con la cualidad de “reserva espiritual”. Para lograrlo, tensiona la historiografía, retrocediendo desde el inicio de la tercera generación del rabinato (R. Yosef ha-Leví) hasta la culminación de la primera generación. Los sucesores de Rab Josiel en la comunidad de Kairuán, Rabí Jananael y Rabí Nissim, emparentados familiar y espiritualmente con el *nasí* y su hijo, tienen un papel de marcado significado en la continuidad de la Tradición. Su inclusión en el relato, además de mostrar las indudables relaciones y el parentesco entre las comunidades de al-Ándalus y el Magreb, permite abrir la crónica de la segunda generación del rabinato con un asertivo “regresó la virtud del Talmud a España”.³⁸ Ibn Daud, como en tantas otras ocasiones, fuerza la historia de la Tradición según sus propósitos siempre indisimulados. Esta vez, sin embargo, descubrimos que a la intencionalidad intelectual se suma la impronta de un vínculo personal al que el autor da infinito valor: la figura de Rabí Isaac ben Albalia, “abuelo nuestro por parte de madre”.

La “virtud del Talmud” regresa a la Península de la mano de cinco rabinos de nombre Isaac, de los cuales dos eran nativos de al-Ándalus, otro “de un lugar cercano” (Denia), y los dos últimos “de otro país” (Cataluña y norte de África).³⁹ Las distintas peripecias vitales y las variadas procedencias de los protagonistas que confluyen en la crónica de este nuevo eslabón de la *cadena*, son hilvanadas en un relato que pone el acento en la exaltación del vigor renovado de la Tradición y en el resurgir esplendoroso de la sabiduría de Israel en tierra de Sefarad. Naturales de la tierra o foráneos, están unidos por su común compromiso personal en una vida dedicada al estudio del Talmud y al servicio de la comunidad que se inspira en el saber y la virtud aquilatados en Córdoba y su entorno. De los foráneos, el tercero de los Isaac, que fue llamado “el compañero”, Rabí Isaac ben Sakri (activo c. 1070), pertenecía a la comunidad de Denia. Se nos dice que desde allí marchó a Babilonia donde se le nombró Gaón, dato éste que Ibn Daud insiste en matizar recordándonos que “según lo que sabemos, no quedó nombre ni resto de estudiosos del Talmud en todo Iraq”.⁴⁰ El cuarto, consignado como un extranjero de la tierra de Edom, Isaac ben Reuben al-Bargeloni (1043-?) emigrará a la mencionada Denia tras estu-

³⁴ *ShQ* VII, p. 93. Abot 4, 13.

³⁵ Abot 1, 13.

³⁶ *ShQ* VII, p. 93. Cfr. A. García Sanjuán, “Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada”, en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Ándalus*. Madrid: CSIC, 2004, pp. 167-205; E. Ashtor, *The Jews of Muslim Spain*, op. cit., (Vol. II), pp. 166-167.

³⁷ M. ibn Ezra, *Kitab al-Muhadara wal-Mudakara*, op. cit., p. 73.

³⁸ *ShQ* VII, p. 95.

³⁹ Este pasaje explicita la particular visión de Ibn Daud y sus contemporáneos con respecto a la geografía política de la Península en el siglo XI. España se identifica con al-Ándalus, Denia es identificada como ciudad de un reino musulmán separado y vecino, mientras que Barcelona pertenece a la España cristiana o “tierra de Edom”. Cfr. G. D. Cohen, *The Book of Tradition*, op. cit., pp. 278, 282-283, n. 291, 365, 371.

⁴⁰ *ShQ* VII, p. 97.

diar en Córdoba con Rabí Moisés ben Hanok. Talmudista de prestigio reconocido, ejercerá de *payyetan* en esa ciudad hasta su muerte. Por último, “el más importante de todos ellos”, será Rabí Isaac ben Alfásí (1013-1103) de Qalaa Jamad, en el norte de África. Huye de su país en el 4848 y, tras pasar por Córdoba, marcha a la ciudad de Lucena, donde se estableció hasta su muerte. Uno de los talmudistas más importantes de Sefarad, sus compilaciones de *halakot* y la gran cantidad y calidad de sus discípulos hicieron que fuera “reconocido en todo el mundo, no encontrándose nadie tan sabio como él”.⁴¹

Los dos andaluces que forman junto a los anteriores la segunda generación del rabinato son Rabí Isaac ben Baruk (1035-1094) y Rabí Isaac ben Yehudah (1038-1089). De este último, el autor nos dice que era “de los principales de Lucena, gustaba de la ciencia y del estudio de la Torá”; “gran *payyetan*, conocía la ciencia griega, difundió la Torá e hizo muchos discípulos”.⁴² Mención aparte merece, por la antigüedad y nobleza de su linaje, el abuelo del autor: “Rabí Isaac ben R. Baruk ben R. Isaac ben R. Jacob ben R. Baruk ben Albalia, que era de la comunidad de Córdoba y sus antepasados procedía de Mérida”.⁴³ Ibn Daud está orgulloso de su ascendencia personal, de pertenecer a una familia de insignes eruditos y de líderes comunitarios, una familia de judíos andaluces que puede atestiguar su presencia en la Península desde hace más de mil años. La historia se torna de nuevo leyenda al leer los propios orígenes:

“Cuando Tito cayó sobre Jerusalén, le rogó el lugarteniente que había dejado en España que le enviase nobles de Jerusalén. Le envió unos pocos y entre ellos había uno que hacía cortinas para el santuario y conocía la artesanía de la seda; su nombre era Baruk. Se establecieron en Mérida, donde la familia creció”.⁴⁴

Tras la destrucción de Mérida, ordenada en el año 842 por Abderramán II como castigo a sus rebeldes habitantes, quienes no aceptaron nunca la presencia árabe allí, la familia se afincó en Córdoba, “situándose entre los principales de la ciudad”.⁴⁵ En Córdoba nació Isaac ben Albalia el año 4795 (1035). Educado como discípulo del sabio francés Rabí Prigoras, sus intereses intelectuales abarcaron desde la literatura talmúdica hasta las matemáticas y la astronomía. A los treinta años, Isaac comenzó a escribir su *Qupat ha-roklim* (*La tienda del comerciante*), un comentario sobre los pasajes más difíciles del Talmud.⁴⁶ Entre sus mecenas destacaron Samuel Ibn Nagrela y su

hijo Yosef, a quien dedicó su tratado astronómico *Mahberet Sod ha-'ibbur* (*El secreto de la intercalación*).⁴⁷ El ocaso de Córdoba en las primeras décadas del siglo XI significó la triste dispersión de la sabiduría judía acumulada durante generaciones en la capital omeya, pero también permitió el enriquecimiento cultural de las cortes taifales, merced a la llegada de insignes eruditos y maestros. Cuenta Ibn Daud que, habiendo recibido la invitación de Yosef ibn Nagrela se fue con él a Granada: “iba y volvía a Córdoba desde Granada y estaba en Granada el día de la persecución, pero se realizó el milagro y escapó”.⁴⁸ Después de la muerte de Yosef, Ibn Albalia se estableció en Sevilla, donde halló protección de parte de en Mohammed Abu al-Qasim al-Mutamid, el gobernante árabe, quien lo nombró astrólogo de la corte en Sevilla y lo convirtió en rabino mayor de todas las aljamas de su reino. Honrado por sus correligionarios como *nasí*, realizó una enorme labor de compilación del saber de la época, adquiriendo obras literarias dispersas por todo al-Andalus que hicieron de Sevilla uno de los mayores centros de estudios judíos de la época.⁴⁹

La exaltación del valor de la Tradición, simbolizada por la “virtud del Talmud” como fuerza de cohesión de la comunidad judía, no va acompañada en la historia de Ibn Daud de una autocensura que omita el disenso. La ejemplaridad, lo hemos repetido, se halla en “la esencia divina” de esa Tradición, no en los pecados de sus portadores. Por ello, para el historiador no hay dificultad en conciliar una loa al “regreso de la virtud” de la Tradición junto a una crónica de las desavenencias entre dos de los portadores de esa misma “virtud”. Antes del fallecimiento de Rab Isaac ben Albalia, reza el *Sefer ha-Qabbalah*, “había una división entre éste y Rab Isaac Alfásí” y, en consecuencia, estaban divididos sus respectivos seguidores.⁵⁰ No se requiere en exceso el concurso de la imaginación para comprender estas luchas intestinas, su significado y la virulencia de su encono; luchas de las que el relato deja traslucir sus implicaciones personales, los desvelos y la desazón que debieron provocar. Sin embargo, en esta *apología pro Talmud* que es la obra, el pecado de la división, si tiene por causa última el fervor erudito desmedido o la radicalidad doctrinal, si, a fin de cuentas, es causado por un celo a la Ley que devora la concordia personal, será tornado pronto en bendición y riqueza. Esta reveladora gracia se manifiesta en el discipulado. Y así, en el peculiar universo discursivo de Ibn Daud, la enemistad entre Isaac ben Alfásí e Isaac ben Albalia no es obstáculo para que entre sus respectivos ámbitos personales y familiares se teja un red, aparentemente azarosa, de encuentros y concomitancias que en última instancia acrecentará el esplendor de la sabiduría judía. El enfrentamiento entre Ibn Alfásí e Ibn Albalia no entra en contradicción con el hecho de que uno de los principales discípulos de Ibn Alfásí fuese Rabí Baruk bar Rab Isaac, hijo del *nasí* y tío por parte materna del autor. De hecho, con tono edificante el autor nos explica cómo su tío le contó “confi-

⁴¹ *ShQ* VII, p. 98.

⁴² *ShQ* VII, pp. 96-97.

⁴³ *ShQ* VII, p. 95.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ “Entré a Mérida después que ella fue destruida”. Con estas palabras, el visitante de la *Crónica del Moro Rasis*, recopilación del historiador árabe del siglo X Ahmad al-Razi, inicia el relato de sus andaduras por la ciudad; en D. Catalán-M. S. de Andrés (eds.), *Crónica del moro Rasis, versión del Ajbar Muluk Al-Andalus de Ahmad Ibn Musa Al-razi*. Madrid: Gredos, 1974. Sobre la aljama cordobesa, cfr. J. Peláez, “La judería de Córdoba en época musulmana”, en A. M. López-R. Izquierdo (coords.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval. En memoria de J. L. Lacave*. Cuenca: UCLM, 2003, pp. 57-70.

⁴⁶ M. Waxman, *A History of the Jewish Literature* (Vol 1.). Whitefish: Kessinger, 2003, p. 242.

⁴⁷ M. J. Cano, “Producción no literaria de los judíos hispanos”, *MEAH*, sección Hebreo 50 (2001), p. 173.

⁴⁸ *ShQ* VII, p. 95

⁴⁹ Cfr. E. Ashtor, *The Jews od Muslim Spain*, Vol. II, op. cit., pp. 170-171.

⁵⁰ *ShQ* VII, p. 100.

dencialmente” que cuando Isaac ibn Albalia se hallaba en las postrimerías de la muerte, le encomendó a su hijo que transmitiera su perdón y el deseo de reconciliación a Isaac ben Alfásí, rogándole que se convirtiera en su discípulo. El relato del episodio concluye, de forma harto patética, a modo de corolario sobre la esencia moral de la relación maestro-discípulo en el estudio de la Ley: “-Si murió tu padre, de bendita memoria, yo seré para ti como un padre y tú como un hijo para mí-. Permanecí en su casa hasta que acabé de leer con él todo el Talmud”.⁵¹ Ibn Daud se siente partícipe de estos hechos; su vida es un eslabón más de esta cadena que salvaguarda la Tradición que cohesiona a Israel en el exilio. Al igual que su tío experimentó la filiación espiritual, merced a la tutela de Ibn Alfásí, el autor del *Libro de la tradición* la experimentará, reforzada por los lazos de la sangre, de manos de su tío Baruk ben R. Isaac: “Rab Baruk, experto en ciencia griega, además de su conocimiento de la Torá, hizo muchos discípulos y yo era el más pequeño de ellos”.⁵²

5. El tránsito de la historia como escatología sobrevenida

La justificación del patetismo con el que culmina esta “historia dentro de la historia” de la transmisión de la Tradición que es la crónica del rabinato, patetismo del cual están exentos otros pasajes similares de la obra, puede bien achacarse tanto a las referencias personales que se hallan en el mismo como al tono crepuscular que impregna el cuadro final de la obra. El fin del “mundo de ayer”, del cual será testigo el propio Ibn Daud, significa la pérdida irremediable de un mundo experimentado por generaciones como una prolongada y providencial tregua en ese exilio sin fin que es la existencia judía. Desde una “escatología renovada” y obligada por las circunstancias, el descendiente de un linaje ilustre lee el pasado con la esperanza del presente. Se nos antoja sumamente esclarecedor, en este sentido, que en el ocaso del esplendor judío en al-Ándalus el *Sefer ha-Qabbalah* ofrezca, antes de la persecución almohade, una caracterización tan sugerente como la que realiza de Rabí Yosef ben Meir ha-Leví, Joseph ibn Migash (1077-1141), una de las primeras influencias de Maimónides.⁵³

Este Rabí Yosef, discípulo destacado también de Rabí Isaac ibn Alfásí, era hijo de Rabí Meir, sabio respetado de la familia de los Ibn Migash y nieto de aquel Rabí Yosef que, por causa de su apoyo al segundón Bulugin, tuvo que huir de Granada a Sevilla.⁵⁴ Talento precoz, inició su discipulado a los doce años y, tras catorce años de intenso estudio, fue nombrado “maestro” antes incluso de la muerte de Rab Isaac Alfásí. Del propio maestro se dice que afirmó sobre su discípulo que “ni siquiera en la generación de Moisés había existido nadie como él”.⁵⁵ Ibn Daud se vale de esta anécdota para recordarnos que, ya en tiempos de la alianza sinai-

tica, Dios concedió a Israel como líderes de la comunidad a “unos hombres sabios, inteligentes y expertos” (Dt 1, 13). Esta gracia, que se torna promesa para las futuras generaciones –“pondré al frente de vuestras tribus hombre sabios y expertos” (Dt 1, 15)–, es también la garantía de que en un futuro será posible reconocer los rasgos auténticos del verdadero líder comunitario; un líder que, al igual que Moisés, conciliará la sabiduría, la experiencia y la humildad, siendo correa trasmisora de la Gracia y servidor de la Unidad (Zac 11, 3). Por todo esto, no es de extrañar que el autor ponga el énfasis en que, tras la muerte de Rab Isaac Alfásí, Rab, Yosef ha-Leví “ocupó su trono” durante treinta y ocho años, extendiéndose su fama “de España a Egipto, a Babilonia y todos los países”. Sobrevivió a su condiscípulo Baruk ibn Albalia más de una década, “y no tuvo igual en su generación que fue la tercera”.⁵⁶

La tercera generación del rabinato es la última señalada en suelo de al-Ándalus por Ibn Daud. Tras la muerte de Rab Yosef ha-Leví, “el mundo quedó sin Academias de sabiduría”.⁵⁷ La invasión almohade y la persecución a la que estos intérpretes radicales del Islam sometieron al resto de religiones, tuvo un impacto brutal en el judaísmo andalusí. La revuelta almohade contra el poder almorávide no fue una simple insurrección militar o el resultado de tensiones tribales para dirimir la supremacía de un grupo étnico sobre otro. La “revolución” de Ibn Tumart (c. 1080-1130) debe ser entendida desde una óptica intelectual e ideológica. Forjó una comunidad político-militar “unitarista” (“almohade”) con la que inició una lucha contra el Estado almorávide, que encarnaba la ignorancia, la antropomorfización de Dios y el anquilosamiento intelectual.⁵⁸ El enemigo de la “unidad” es la “diversidad”, y nada más pernicioso y diverso que el fenómeno de la pluralidad religiosa. Ibn Tumart habría racionalizado la alternativa de “el Islam o la espada” para los judíos, a partir de una tradición que afirmaba que los judíos habían prometido convertirse al Islam si el Mesías no regresaba en los quinientos años posteriores a la Hégira.⁵⁹

Uno de los discípulos de Ibn Tumart, Abd el-Mumin, dirigió el brazo militar del movimiento. Tomó Sevilla en 1147, arrasó Lucena al año siguiente y, en 1149, conquistó Córdoba. Cada conquista implicaba la persecución casi inmediata de todos los que ellos consideraban “falsos musulmanes”, así como de los no creyentes, teniendo estos últimos como única disyuntiva la conversión forzosa al Islam o la muerte. Ibn Daud reseña todos estos acontecimientos en clave de lamento sostenido: muy a pesar de las glorias pasadas, sin embargo, “el justo perece” (Is 57, 1); en aquellos años de destrucción y persecuciones contra Israel, “salieron de sus ciudades, -quien esté para la muerte, por la muerte, quien para el cautiverio, por el cautiverio, quien para el hambre, por el hambre, quien para la espada, por la espada- (Jer 43, 11); las antiguas profecías fueron col-

⁵¹ *ShQ* VII, p. 100.

⁵² *Ibid.*

⁵³ N. Rakover, *Maimonides as a Codifier of Jewish Law*. Jerusalén: Jewish Legal Society, 1987, p. 25

⁵⁴ *ShQ* VII, p. 99.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *ShQ* VII, p. 100.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cfr. M. Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe*. Madrid: Trotta, 2006, pp. 264-265; M. Fierro, “Algunas reflexiones sobre el poder itinerante almohade”, *e-Spania* IX (2009).

⁵⁹ S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, op. cit., p. 124.

madras, de modo que los judíos se vieron obligados a renunciar a su fe “a causa de la espada de Ibn Tumart [...] que decretó obligar a apostatar a Israel. De esta forma no los dejaron en todo su reino, ni allí ni en el resto desde la ciudad de Silves en el fin del mundo hasta la ciudad de Al-Mahadiya”.⁶⁰ Ibn Daud no se halla distante de Maimónides en el tratamiento de una cuestión tan dolorosa como la apostasía obligada. Resulta comprensible, ya que ambos conocieron la misma persecución que los forzó al exilio y al abandono su tierra natal, al-Ándalus. No es aventurado afirmar que las mismas razones argumentadas desde la hermenéutica de la Ley por Maimónides, son las que subyacen en el mesurado y dolorido lamento de Ibn Daud: el principio ético que entiende la racionalidad inherente a la existencia normativa del hombre judío, en la búsqueda de la máxima fidelidad a unos preceptos legales que “están hechos para el hombre”.⁶¹

Los hijos de Rabi Yosef ha-Leví no pudieron ocupar el puesto que les hubiera correspondido por propio derecho en las Academias; marcharon a Toledo –como el propio Ibn Daud–, donde “se esforzaron por hacer alumnos”. Ellos fueron “el final de los sabios del Talmud en esta época”.⁶² Concluye la crónica del rabinato español con una esperanzada mirada hacia el Norte, hacia el *nuevo Edom* que comienza a tomar forma en la mentalidad de los exiliados judíos como símbolo renovado de promesa y antesala de su cumplimiento. Redefinición escatológica sobrevenida, su emergencia liberará la mente torturada por el pasado reciente de persecución, activando un horizonte de espera cercana. No porque este Edom “redescubierto” y reubicado en el devenir de la historia signifique en sí el cumplimiento de ninguna promesa. Edom/Esau es el “absoluto diferente”, el contrario por antonomasia en la tradición judía. Asociado con el Esau bíblico, el primogénito derrotado en la lucha de los gemelos nacidos de Isaac y Rebeca, representa la pérdida fatal del favor divino y es uno de los símbolos con los que se identifica al mundo cristiano.⁶³ Para los exiliados andaluces, los reinos cristianos se presentan como una nueva etapa cargada de augurios positivos, como un tiempo decisivo que puede dilucidar por fin la anhelada espera de la Redención. El tiempo de la legitimación de la autoridad del rabinato sefardí y de su independencia ha terminado; queda el recuerdo de su esplendor. Ahora, en el tiempo del exilio hacia el norte cristiano, noticias alentadoras animan una percepción optimista del presente; parecen confirmar el deseo de que las tierras cristianas traigan al fin la tan anhelada paz, una paz que permita tomar aliento ante los tiempos decisivos por venir:

“Hemos escuchado que en Francia hay grandes sabios y gaones y cada uno de ellos es un maestro que ocupa un puesto de la Torá para poseerla y la poseen según se dijo «Para legar bienes a mis amigos y henchir yo sus tesoros (Prov 8, 21)»”.⁶⁴

⁶⁰ *ShQ* VII, p. 101.

⁶¹ Maimónides, “Epístola sobre la conversión forzosa”, en *Cinco epístolas de Maimónides* (M. J. Cano-D. Ferre, eds.). Barcelona: Riopiedras, 1988, p. 69.

⁶² *ShQ* VII, p. 101.

⁶³ Gn 25, 33. Sobre *Edom*: Ez 25, 12; 35, 15; Abd 8-18; Sal 137, 7.

⁶⁴ *ShQ* VII, p. 101.

6. Conclusiones

En los primeros siglos de la Edad Media, la tradición teológica representada por un rabinismo entendido como ortopraxis y ortodoxia planteará en el exilio un cambio importante en la perspectiva del tiempo histórico. El judaísmo de las academias talmúdicas contempla cómo la ahistoricidad y el anacronismo consciente reemplazan progresivamente la visión de la historia presente en las Escrituras. Los acontecimientos históricos son sustituidos por hermenéutica infatigable e infinita. Mientras que los cronistas bíblicos trabajaban dentro de un marco cronológico –con sólo pequeñas concesiones al anacronismo–, el gueto judío prefiere creer que el judaísmo ya había sido presagiado en su propio tiempo por Abraham, tanto en su estructura normativa como en su praxis espiritual. La perspectiva talmúdica, que proporciona al judaísmo una racionalidad válida en cualquier período pasado o futuro de la historia judía, se establece en la Edad Media, basándose en la certeza de que la ética y los ritos judaicos han permanecido inalterables desde el pasado patriarcal.

El *Sefer ha-Qabbalah* de Abraham Ibn Daud representa el singular cambio de perspectiva operado en la judería hispana con respecto a las vivencias del tiempo y de la historia. Es el testimonio del modo en que los judíos españoles llegaron a encarnar, debido a sus actos, logros, afanes y anhelos, una especie de quintaesencia de la identidad histórica judía. Esperanzados por un futuro mejor que se resiste a su consumación, a merced de la marea salvaje de la historia, el judaísmo sefardí tejió la idea de la historia judía general basada en sus propias experiencias. Ibn Daud capta con maestría cómo soporaron, por así decirlo, el peso de la historia gentil, mientras vivían su propia historia. Y, sin embargo, el *Libro de la tradición* es también testigo de que, llena de preocupaciones comunes inherentes a la naturaleza humana, esta historia judía posee un poder especial, una especie de cualidad atávica que emerge de un universo mítico, cargado de símbolos, y que hace que sean inseparables lo histórico y lo espiritual.

El judío sefardí medieval, al igual que sus correligionarios en el norte cristiano, vive su existencia en clave de una profunda religiosidad. La historia profana es un cobertor que envuelve la verdadera historia, la historia sagrada. Situado entre ambos, el exilio es el elemento que genera el impulso permanente, variando en intensidad a lo largo del tiempo, que empuja la historia de Israel llena de esperanza hacia su culminación. El *Sefer ha-Qabbalah* expresa esta dualidad, y esboza un puente sobre la brecha entre la historia universal y la historia de Israel. Su fundación, el vínculo entre ambas historias, es Sefarad, la Península Ibérica, una tierra de mediación donde Ibn Daud piensa, como algunos de sus contemporáneos, que percibe los signos de un futuro largamente esperado. La historia de Israel registrada en las Escrituras, el remoto pasado original y fundacional, es reevaluado a la luz del pasado reciente para que nuevos mitos fundacionales tomen forma. Así, el traslado de las academias de Oriente a Occidente, o la continuidad ininterrumpida de la cadena de la Tradición, son reinterpretados por el judaísmo español a finales del siglo XI como un mito fundacional del judaísmo sefardí, proyectado hacia el pasado legendario pasado con el fin

de justificar, por ejemplo, el linaje davídico de los líderes de las comunidades españolas. Los mitos operan una suerte de virtud transformadora en clave teológica de la substancia del tiempo. La reducción de la sustancia histórica del tiempo presente, ya sea leyendo legendariamente el pasado o anhelando un futuro esperado, expresa un mesianismo siempre latente en el judaísmo, pero ahora contemporáneamente activado; por su parte, el énfasis en el pasado legendario como origen determinante de todo lo que sucede en el presente, da forma a lo que está por venir de acuerdo con un molde histórico. Es desde el polo del futuro y la culminación de la histo-

ria como puede interpretarse la abigarrada mezcla de acontecimientos históricos y de narraciones traspasadas por el mito y lo legendario presentes en el *Sefer ha-Qabbalah*, la fascinante variabilidad de perspectivas del tiempo y la percepción del devenir de la historia racionalizado en forma de simetría. En las advertencias y promesas de la apocalíptica hebrea presente en los escritos de Ibn Daud late una imaginación temporal detallada, plástica y creativa, que posibilita el que la noción misma de la historia se conciba como el desarrollo del tiempo hacia una etapa final. Todo tiempo presente es historia pasada y futura, es tiempo y relato.