
LOS JUDÍOS EN AL-ANDALUS A TRAVÉS DE TEXTOS LITERARIOS

ÁNGEL SÁENZ-BADILLOS
Universidad Complutense de Madrid

Voy a tratar de acercarme a algunos aspectos de la vida judía en al-Andalus desde la información que nos proporciona la propia obra literaria de los judíos andalusíes. No pretendo presentar una visión coherente y completa de lo que fue la vida judía en estas tierras, sino recoger algunas facetas particularmente destacadas que aparecen una y otra vez en sus escritos. Trataré de evitar una imagen idealizada, buscando una perspectiva lo más real posible, con todas las tensiones y posibles contradicciones que se dan en una minoría que vive sin capacidad de gobierno propio en medio de otros pueblos.

1. Disfrutando de “todo el bien de Sēfarad”

La primera pregunta que se nos plantea es: ¿por qué en al-Andalus?, ¿por qué fue precisamente en estas tierras donde el pueblo judío escribió una de las páginas más brillantes de su cultura?, ¿por qué se dio aquí un verdadero siglo de oro de las letras hebreas?

Seguramente, no es posible dar una respuesta simple. Hasta el siglo X los centros culturales judíos y las comunidades más numerosas se encontraban casi exclusivamente en el Oriente islámico, en Babilonia (Iraq) y en Palestina, y, con ligeras excepciones, las comunidades de otros puntos de la diáspora apenas contaban. El balbuceante despertar cultural de los judíos de Italia desde el siglo IX no contradice esa imagen global. Por otra parte, las comunidades judías hispanas, a veces con largos siglos de existencia, tampoco se benefician sensiblemente de la vida cultural de la España musulmana durante el siglo IX o la primera mitad del siglo X, hasta que surge, pasada ya la mitad de ese siglo, el gran renacimiento cultural en el que colaboran judíos nacidos en al-Andalus y otros venidos de fuera, creando una

cultura de sello propio, distinta de la de Oriente y del centro de Europa, con unos valores nuevos, desconocidos hasta entonces en la tradición judía, pero que tratan de ser profundamente fieles a la misma. ¿Cómo es posible que se dé ese fenómeno?

Si se hubiera planteado esta pregunta a algunos de esos judíos hispanos pertenecientes a la elite cultural de su tiempo, es muy posible que respondieran con una alusión a su origen basada en Abdías 20 y su interpretación targúmica, plenamente generalizada: los judíos andalusíes o de Sēfarad son descendientes de los moradores de Jerusalén, los más ilustres y cultivados en los tiempos bíblicos, los que guardaban una tradición judía más rica.

Así, cuando Ḥasday ben Šapruṭ escribe, por medio de su secretario Mēnaḥem, al rey de los Jazares, se presenta como “Ḥasday, hijo de Yiṣḥaq, hijo de Esdras, uno de los deportados de Jerusalén que se encuentran ahora en Sēfarad”.

El granadino Mošeh ibn ‘Ezra’ sostenía en su *Kitāb al-muḥāḍara wal-muḍākara* (28v) la “superioridad de la diáspora de al-Andalus en lo tocante a la composición de poesía, de prosa y de epístolas hebreas, sobre otros...”, justificándolo así:

“Se debe a varias razones; la primera de ellas es su origen en las tribus de Judá y Benjamín, según narra el Libro al decir: ‘Y se levantaron los cabezas de familia de Judá y Benjamín, los sacerdotes y los levitas de toda la ciudad de Dios por su espíritu’ (Esd 1, 5)... Se trata, pues, de los exiliados que salieron de Babilonia y de los otros (que fueron) a los países de los cristianos y hacia al-Andalus... Y no cabe duda de que las gentes de Jerusalem, a las que pertenece nuestra diáspora, eran las más conocedoras de la corrección en el idioma y en la transmisión de la Ley divina, respecto a los demás pueblos y villas”¹.

Así lo recuerda también, por ejemplo, Abraham ibn Daud:

“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...”².

Y, hablando el mismo autor de la ilustre familia de los Ibn ‘Ezra’ de Granada, nos dice:

“Según una tradición que había en la comunidad de Granada, ellos habían sido ciudadanos de Jerusalén, la Ciudad Santa, descendientes de Judá y Benjamín, y no de pueblos o ciudades desmilitarizadas”³.

1. Trad. M. Abumalham, Madrid 1986, II, 59 s.

2. *Libro de la Tradición*, trad. Lola Ferre, Barcelona 1990, p. 95.

3. *Ibid.*, 105.

De manera similar, Maimónides recogía también en sus cartas a comunidades tan lejanas como las del Yemen que los judíos españoles son “los deportados de Jerusalén que están en Sefarad”⁴. Con parecido orgullo podría haber hablado un árabe andalusí que se consideraba descendiente de las familias más ilustres de Arabia, o un hispanocristiano convencido de que el origen del cristianismo peninsular se remontaba a los propios Apóstoles. Pero es posible que esa explicación, aparte de ser legendaria y desprovista de base real, resultara insuficiente.

En tiempo del califa Abderramán III, y dentro de las líneas generales de su política, eficazmente secundada por su ministro judío Ḥasday ben Šaprut, se impulsará claramente la autonomía cultural y espiritual de los judíos andalusíes, hasta ese momento con estrecha dependencia de las Academias de Babilonia. Desde Córdoba se intentará que las comunidades judías de la Península tengan vida propia. Y los pensadores hispanohebreos, como Abraham ibn Daud, se esforzarán en demostrar que la cadena de la más pura tradición judía se prolonga sin interrupción desde Moisés hasta los más famosos maestros de al-Andalus.

La realidad es que los judíos andalusíes encontraron en este país bajo el mandato de los califas omeyas el ambiente adecuado en el que les fue posible alcanzar su pleno desarrollo. Sólo en esta región de Occidente se creó un clima de tolerancia y de respeto mutuo, en el que se dieron las condiciones idóneas que propiciaron e impulsaron el florecimiento de una literatura nueva escrita por los judíos en la vieja lengua de la Biblia. El mérito debe repartirse seguramente por igual, entre quienes hicieron posible el entendimiento respetando a las minorías, y entre los que supieron aprovechar el lado positivo de la historia.

Y no es que todo fuera idílico y perfecto. Sería demasiado fácil esbozar una imagen de hermandad, entendimiento y comprensión entre las distintas comunidades, pero la verdad es que eso sería falsear los hechos, al menos en parte. La sociedad califal llegó a gozar de un envidiable bienestar y prosperidad, pero encerraba en su seno fuertes tensiones entre los diversos elementos que la formaban, árabes, beréberes de distintas familias, eslavones o antiguos esclavos, etc. Esas tensiones acabarían haciendo saltar por los aires el propio Califato y disgregándolo en los reinos de Taifas del siglo siguiente. Y en medio de ese ambiente, los judíos y los cristianos no eran sino grupos minoritarios, tratados con tolerancia, eso sí, pero sin plenitud de derechos. Sin que pudieran olvidar nunca que como “*dimmíes*” tenían obliga-

4. *Sobre el Mesías. Carta a los Judíos del Yemen*, trad. J. Targarona, Barcelona 1987, pp. 140, 199 s.

ción de pagar un impuesto especial, viendo limitados sus derechos civiles, y estando expuestos a los zarpazos de los fanáticos, porque siempre hay fanáticos a los que les molestan las peculiaridades de las minorías. No obstante, en comparación con otros lugares del globo, al-Andalus resultó para los judíos en tiempo del Califato y durante los reinos de taifas una tierra hospitalaria y atractiva en la que a pesar de ciertos altibajos se sentían como en su propia patria. En ninguna otra parte podía disfrutarse tanto del placer de vivir y del gozo del cultivo del espíritu. Una naturaleza exuberante, rebosante de fertilidad, acogedora, y un clima espiritual en el que las bellas letras, la música, la filosofía y la ciencia encontraban carta plena de ciudadanía.

Los judíos de al-Andalus, olvidando actitudes más tradicionales de cerrazón a los influjos externos, y de apego a sus propias costumbres, se dejarían fecundar por la cultura de sus vecinos, educando a sus hijos en la cultura árabe no menos que en la propia tradición judía. Un pueblo que a lo largo de la historia no ha podido olvidar nunca el temor a verse asimilado por las culturas mayoritarias circundantes, fue capaz de incorporar los valores más positivos de la civilización árabe, de integrarse en ella, sumergiéndose profundamente en sus aguas, sin olvidar nunca el verdadero carácter del judaísmo y manteniendo su personalidad propia.

En lengua inglesa suele hablarse de “acculturation” para aludir a esa integración en el ambiente cultural circundante. Sin embargo, el término, que no suele figurar en los diccionarios, parece tener una connotación negativa, que implicaría el abandono de la propia tradición para adaptarse totalmente a la de la mayoría dominante. Quienes defienden el uso de ese término lo consideran claramente distinto del de conversión, que en la época andalusí se da únicamente en casos aislados y en momentos muy concretos de intransigencia. A pesar de todo, “acculturation”, en cuanto parece sugerir la renuncia al sistema propio de valores, no nos parece el término más adecuado para describir la situación o la postura de la inmensa mayoría de los judíos de al-Andalus.

Yo diría más bien que lo que caracteriza al judaísmo andalusí es su apertura, su aceptación de cuanto hay de positivo y valioso en el mundo que les rodea, sin dejar por eso de ser judíos; su capacidad de abrir la mente al pensamiento griego e islámico y de buscar con curiosidad los avances científicos. La integración cultural se produjo manteniendo el propio sello judío en la producción literaria o filosófica, aunque desbordando los márgenes tradicionales de la literatura judía. Asimilaron, desde luego, las categorías estéticas de los árabes, su gusto por la belleza y la exquisitez de la vida de la corte, a pesar de seguir considerándose lejos de su tierra, separados de sus hermanos. Es verdad que eso obligaba a adoptar una actitud muy específica

y particular, a asumir una serie de contradicciones. A vivir, como se ha dicho, con un pie en cada mundo, estando a la vez inmersos en la vida de las cortes andalusíes, en las que imperaba la alegría de vivir y el ansia de disfrutar de la existencia, sin renunciar por eso a la propia tradición plasmada en la Torah y el Talmud, observando estrictamente los preceptos judíos.

Así surgieron esos hombres únicos, capaces de aventurarse en la vida de la corte, de acercarse al poder y compartir sus glorias y sus riesgos, sin olvidarse de ser plenamente judíos. Gracias a eso, y a pesar de ciertas voces disidentes, podría llegarse a la síntesis de cultura profana y religiosa, a la hermandad de la filosofía y la fe sincera, al cumplimiento de los preceptos en medio de un clima netamente hedonista ⁵.

Esos hombres no sentían temor ante los peligros de la cultura árabe, sino que la cultivaban. Así, Šěmu'el ha-Nagid se cuidaría con exquisito esmero de que su hijo, Yěhosef, fuera instruido en la ciencia y las letras de los árabes no menos que en las de su propio pueblo. En 1046, a punto de salir al combate con las tropas de Granada, enviaba a su hijo de once años unos versos, seguramente una antología de poemas en árabe:

Yěhosef, toma este libro que seleccioné
para ti de la más bella lengua de Qedar y 'Efaf ⁶.

Los cortesanos judíos disfrutaban de unas condiciones envidiables de lujo y exquisitez. Šěmu'el ha-Nagid recuerda los días de su infancia en Córdoba, en la última década del siglo X:

años de sosiego en los que el mal dormía,
días de bienestar en una tierra escogida ⁷.

Así alude el mismo Šěmu'el en forma de adivinanza a una fuente iluminada de su mansión: "Suyo también, describiendo una fuente de agua que había en su casa: salían las aguas por encima, y descendían como si fuera

5. En un magnífico estudio sobre la producción literaria de estos judíos andalusíes, R. P. Scheindlin presenta así la imagen resultante: "Lo peculiar de esos cortesanos judíos andalusíes era el modo consciente de lograr la síntesis entre la cultura arabo-islámica dominante y las tradiciones religiosas y literarias judías. Estos hombres, que instauraron un nuevo tipo de vida judía, basada en un novedoso programa educacional, orientado a crear un nuevo modelo de dirigentes, buscó la expresión literaria en una poesía completamente renovada. Para esos judíos, el compromiso religioso, la identificación cultural y la lealtad nacional eran lo suficientemente fuertes y flexibles como para permitirles entrar abiertamente en la vida y el estilo de la cultura dominante sin dejar de ser judíos". *Wine, Woman, & Death. Medieval Hebrew Poems on the Good Life*, Philadelphia 1986, p. 4.

6. *Op. cit.*, núm. 21, p. 88.

7. *Op. cit.*, núm. 49, v. 10.

una bóveda sobre el suelo de alabastro y mármol, y ponían las candelas por dentro de la bóveda, quedando la bóveda por fuera, y había una vela de cera encima de ella”.

Dime, ¿qué es una antorcha sobre el candelabro
derramando sal encima de la sal?,
¿qué es un río en cuyo interior no se extingue el fuego
y cuyas aguas le sirven de muralla y espada?,
¿qué es un cielo recubierto de piel de ónice
desplegado sobre una tierra de cristal?⁸

Y con la misma forma de adivinanza dibuja los detalles de la chimenea de su salón: “Suyo también, describiendo el fuego que ardía delante de él los días de invierno, y que tenía alrededor figuras de pájaros”.

Di, ¿qué pájaros son éstos?, no tienen aliento,
los pusieron para siempre sobre un lar encendido;
cuando calienta el fuego, no alzan el vuelo
hacia las lejanías ni el fuego los devora⁹.

Es particularmente conocido su poema sobre la placeta redonda preparada por su hijo Yēhosef en una de las paratas de su morada granadina: “Yo planté una hermosa pradera en mi jardín y le hice alrededor un canal y le rogué que saliera a ella y reposara allí conmigo, e hizo así; se alegró de ello...”. Se trata de un poema circunstancial, descriptivo y realista, con no pocos elementos del género floral y báquico. Esboza una escena muy característica de la vida de la alta sociedad granadina con su gusto exquisito y refinado y su forma de disfrutar de la vida y la naturaleza¹⁰. Son numerosos los testimonios literarios de esas sofisticadas tertulias que se daban en todas las grandes ciudades andalusíes, en las que se disfrutaba mostrando la habilidad de cada uno en la improvisación de poemas¹¹.

El también conocido poema de Šēlomoh ibn Gabirol describiendo un esplendoroso palacio andalusí, y que algunos, sin suficiente fundamento, han querido identificar con la mansión de Yēhosef ibn Nagrella sobre la colina

8. *Divan Shmuel Hanagid. Ben Tehillim*, ed. D. Yarden, Jerusalem, 1966, núm. 111.

9. *Op. cit.*, núm. 113.

10. *Op. cit.*, núm. 132.

11. Véanse los poemas sobre las manzanas recogidos en el *Dīwān* de Šēmu’el ha-Nagid (*Ben Tēhillim*, núms. 114-127), o la conocida carta de Yēhudah ha-Levi a Mošeh ibn ‘Ezra’ traducida en A. Sáenz-Badillos, “Las Muwaššahāt de Mošeh ibn ‘Ezra’”, *Poesía Estrófica. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesía Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romanes* (Madrid, diciembre 1989), F. Corriente, A. Sáenz-Badillos eds., Madrid 1991, 297 ss.

de la Alhambra, sugiere asimismo un ambiente de lujo, belleza y placer en el que se mueven a sus anchas los cortesanos judíos¹².

Aunque hay que tener cuidado de no exagerar los aspectos realistas, por tratarse de géneros literarios con conocidos motivos convencionales, los poemas sobre la naturaleza de los judíos andalusíes, con sus descripciones de jardines, flores y aguas, los de tema báquico, con ecos de banquetes y festines acompañados de música y danzarinas, o los de tema amoroso, con sus alusiones a coperos o muchachas hermosas, dibujan en su conjunto una imagen de estos cortesanos disfrutando del bienestar y de una vida placentera, que si en un primer momento pudo suscitar la sospecha o reticencia de ciertos judíos piadosos¹³, pronto se aceptaría sin demasiados escrúpulos.

Cuando el granadino Mošeh ibn ‘Ezra’ recuerda desde su exilio en la España cristiana su juventud en Granada (“una tierra en la que mi vida fue agradable”), escribe:

Los días de mi vida saciados del néctar del amor,
y ebrios tan solo del vino de mi juventud,
los pasé en la más deliciosa de las tierras,
con moradores creados según sus deseos¹⁴.

Inspirándose en un autor árabe, describe Mošeh ibn ‘Ezra’ lo que podría verse como un ideal de vida:

Una figura hermosa, un vaso de vino, un jardín, el canto de
los pájaros y el murmullo de las aguas en la acequia,
son bálsamo del enamorado, alegría del cuitado, canción del
viajero, riqueza del pobre, medicina del enfermo¹⁵.

En pleno arrebató de idealismo cuasi-místico Yēhudah ha-Levi expresa su deseo ardiente de “contemplar las ruinas del Santuario destruido”, hasta el punto de parecerle fácil lo más arduo: “abandonar todo el bien de Sēfarad”¹⁶. De manera indirecta está dando testimonio del bienestar del que disfrutaban los judíos de la Península Ibérica.

¿Llegaba ese bienestar también a las mujeres judías? Nos falta documentación para responder con pleno fundamento a esa pregunta. En comparación con las poetisas árabes de al-Andalus, las letras judías apenas pueden

12. Cf. A. SÁENZ-BADILLOS, *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, 59 ss.

13. Como en el caso del conocido poema de Dunaš ben Labraṭ ‘*al tišan* al que aludiremos más adelante.

14. H. BRODY, *Mošeh ibn ‘Ezra’. Šire ha-ḥol*, I, I, 18 ss., vv. 16 s.

15. Texto hebreo en H. BRODY, *Mošeh ibn ‘Ezra’*, I, p. 343.

16. *Yehudah ha-Levi. Poemas*, Introducción, Traducción y Notas, Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios Aviva Doron, Madrid, 1994, núm. 114, p. 423.

presumir, en el mejor de los casos, de una poetisa que escribe en árabe, Qasmūna bint Ismāʿil al-Yahūdī, y quizá de otra que pudo dejarnos un breve poema hebreo, la mujer de Dunaš ben Labraṭ¹⁷. Hay que pensar que aun participando del mismo ambiente favorable que alcanzaba a toda la familia, la situación social de la mujer dentro del judaísmo no era la más adecuada para que pudiera destacar en el mundo de la cultura o las artes de forma independiente.

Y, desde luego, no todo resultaría idílico: los tiempos brillantes del judaísmo andalusí se ven salpicados e interrumpidos por momentos de persecución, por odios populares o imposiciones de fanáticos que tiñen de sangre las comunidades y obligan a la conversión o la huida. Fechas como la de la matanza de Granada en 1066, o los hechos que acompañan a la venida de los almorávides y los almohades ensombrecen no poco el clima en el que se desarrolla la vida judía en al-Andalus y terminan por debilitarla de manera muy considerable a mediados del siglo XII.

Incluso dentro de las comunidades judías se ve la huella de algunas reticencias frente a los elementos que vienen de fuera: los discípulos cordobeses de Mēnaḥem ben Saruq que se oponen activamente a la introducción de la nueva métrica de inspiración árabe por parte de Dunaš ben Labraṭ no son un caso aislado, y dejan entrever, lo mismo que la obra de ciertos juristas o talmudistas, una resistencia de carácter tradicionalista contra novedades extrañas. Y aunque no tengamos testimonios tempranos directos, el uso de la lengua santa en la poesía secular para temas poco edificantes tuvo que provocar más de un conflicto de conciencia, a pesar de que la actitud mayoritaria favoreció claramente su difusión sin estridencias.

2. Participando en la vida política

En general, los judíos no vivieron en la Península al margen de los acontecimientos políticos, aunque tampoco puede decirse que fueran ellos los

17. Véase E. FLEISCHER, "On Dunash Ben Labrat, his Wife and his Son; New Light on the Beginnings of the Hebrew-Spanish School" (hebr.), *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* 5, 1984, 189-202; M.^a J. CANO, "El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebreo", *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa Medieval*, ed. C. del Moral, Granada, 1993, 161-172. Sobre poetisas hispanoárabes, cf. M. SOBH, *Poetisas arábigo-andaluzas*, Granada, s.a.; T. GARULO, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, Madrid, 1986; *Poesía femenina hispanoárabe*, Edición, introducción y notas de M. J. Rubiera Mata, Madrid, 1990, además M. J. Viguera, ed., *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales. Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria I. Al-Andalus*, Sevilla, 1989.

que movían los hilos de la trama. Son conocidas las referencias a la ayuda que prestaron a los primeros musulmanes que cruzaron el Estrecho, y la confianza que en ellos depositaron estas tropas; en los siglos siguientes los judíos se adaptaron al nuevo sistema y no intentaron maniobras de tipo político contra los señores árabes. En los momentos de crisis no serían los judíos por lo general los que inclinarían la balanza hacia uno u otro lado. Más bien, se integraron en la vida económica y política, y desempeñaron importantes papeles profesionales y sociales. Solían ser servidores fieles del monarca, llegando a ocupar cargos como el de visir o el de encargado de finanzas de los monarcas musulmanes, igual que serían más tarde almojarifes de los reyes cristianos. En general, se identificaban plenamente con los intereses del pueblo entre el que estaban viviendo. De entre los muchos nombres que pudieran mencionarse, quiero destacar los casos de dos personajes muy conocidos y particularmente influyentes, Ḥasday ben Šapruṭ en la Córdoba califal y Šěmu’el ha-Nagid en la Granada zīrī.

Ḥasday ben Šapruṭ llega a ocupar un alto puesto en la corte de Abderramán III, participando en sus misiones diplomáticas y en sus empresas culturales, como la traducción del *De materia médica* de Dioscórides. Hace suya también la política califal de plena autonomía, y ayuda a que el judaísmo andalusí alcance vida propia, libre de las amarras con Oriente. Significativamente, bajo su protección comienza a dar sus primeros frutos la cultura judía con el sello propio de al-Andalus.

Algunas décadas más tarde, Šěmu’el ha-Nagid tiene que moverse con habilidad entre las intrigas de la corte del reino de taifas de Granada. Pero si llega a ser hombre de confianza de Ḥabbūs, y más tarde de su hijo Bādīs, es seguramente gracias a su gran valía personal y su total fidelidad a los monarcas beréberes. Se ha querido ver en su persona la ambición de derrocar a su señor, de constituirse en mesías de su pueblo, pero eso no pasa de ser una interpretación deformada de sus palabras. Šěmu’el sabe que el destino de su pueblo en Sēfarad va unido al suyo propio. Y que los adversarios de Granada son enemigos personales suyos a la vez que de todo el pueblo judío. Su situación en la Corte atrae las iras de los fanáticos que son en realidad enemigos de su rey: parece una afrenta para el Islam el que un miembro de otro pueblo, no musulmán, haya llegado a visir. Por eso, Ibn ‘Abbās, ministro de Zuhayr, señor de Almería, intenta derribarle por todos los medios.

Y no quería destruirme a mí solo
con la calumnia que inventara y forjara,
trataba de exterminar a la comunidad del Señor,
al resto y al retoño, la parturienta y la embarazada.

Mas mi señor no prestó oídos a sus palabras,
ni atendió a sus perversas intrigas¹⁸.

Según el visir-poeta, Bādīs responde a sus enemigos almerienses de esta manera:

“... Si accediera
a lo que pides caería sobre mí una maldición;
al entregar a mi siervo a sus contrarios,
quedaría mi alma en poder de mis enemigos”¹⁹.

Los adversarios de Granada quieren acabar en realidad con todo el pueblo judío:

En su país, los malvados, con las piedras
de sus lenguas lapidaban a los hijos del Dios vivo;
urdieron un plan en su contra, tomaron
armas y adquirieron sogas,
para destruir la ciudad principal de Israel, aniquilar
a poderosos y pobres, lactantes y destetados²⁰.

El destino del pueblo judío y el del reino de Granada van estrechamente unidos, en opinión de Šěmu’el. Por eso, cuando sale a la batalla y ve el peligro de los enemigos, reza a su Dios pidiendo la victoria y aduce los méritos de los Patriarcas. Y es Dios mismo quien pelea la batalla y da la victoria:

Se revistió entonces de furor y salió al combate,
como cuando Faraón y su ejército fueron sumergidos;
se mostró, no por la celosía ni a escondidas,
se dejó ver, no desde detrás de muros;
derrotó a mis enemigos, que quedaron
cual tamo de la era, marchitos allí como follaje²¹.

Las victorias de sus ejércitos son una victoria de todo Israel, que, como en los tiempos de la Biblia, debe guardar memoria de estos grandes hechos divinos y festejarlos:

Por eso, hermanos míos, entonad canciones al Dios vivo,
multiplicad los cánticos de acción de gracias en asambleas,
y pedidle que siga siendo mi sostén
y el de los que se apoyan en la Ley íntegra;

18. Šěmu’el *ha-Nagid*. *Poemas*, I, Desde el campo de batalla, Granada 1038-1056, Ed. del texto hebreo, introducción, traducción y notas A. Sáenz-Badillos, J. Targarona Borrás, Córdoba, 1988, núm. 2, p. 5.

19. *Op. cit.*, núm. 2, p. 6.

20. *Op. cit.*, núm. 4, p. 20.

21. *Op. cit.*, núm. 4, p. 23.

celebrad un nuevo Purim en honor del Dios que se alzó
 y podó los brotes y las ramas de ʿAmaleq.
 Haced oír esta poesía en ʿAfrīqiyah y ʿSoʿan,
 conózcanla los moradores de la casa escogida;
 recitádsela a los maestros de Pumbedita
 y a los ancianos de la Academia de Sura;
 llamađla “hermana” de los hechos
 de Asuero y la reina Ester,
 y escribidla en vuestros libros para que
 se recuerde siempre por generaciones de generaciones²².

Y llevado de esa convicción, Šěmuʿel continúa sin tregua su actividad política y militar. Sale cada año a los campos de batalla; sufre enfermedades y dificultades, sin llegar a conocer la derrota, hasta su muerte en 1056. Desde su visión teológica de la historia, ve que la ayuda que Dios le presta es de vital trascendencia no sólo para los judíos de Sěfarad, sino para los del mundo entero, porque la comunidad hispana es una de las más pujantes y vivas de todo el pueblo judío, y sus penas y alegrías deben ser compartidas por sus hermanos dispersos por el orbe.

Se conocen también otros altos cortesanos judíos en al-Andalus: Yěhosef ibn Nagrella, hijo de Šěmuʿel, que le sustituye en Granada hasta su muerte violenta en 1066; Yěqutiʿel ibn Ḥassan en la corte tuýibi de Zaragoza, depuesto y asesinado en 1039, llorado por su protegido Šělomoh ibn Gabirol; Abū Bakr ibn Sadrāy, visir de la taifa de Albarracín; Abraham ibn Muhāyir, visir del ʿabbāđi sevillano al-Muʿtamid, Abraham ben Meʿir ibn Qamniʿel en la Sevilla almorávide, etc. Nada que parezca una automarginación voluntaria ni un rehuir de manera sistemática la vida en las altas esferas de la política.

Sin embargo, entrar de lleno en la vida de la corte significaba ganarse enemigos entre propios y extraños. Los poemas de ha-Nagid desde el campo de batalla dejan ver claramente el grado de enfrentamiento y odio mutuo con el ya citado visir almeriense, Ibn ʿAbbās, o con Ben Abī Mūsāy Ibn Baqanna, visir de Málaga²³, así como con otros muchos enemigos de Granada y en concreto del propio Šěmuʿel. No hace falta sino recordar el duro tono en el que se trata a la persona del Nagid en la obra de algunos autores árabes²⁴, o el poema de Abū Ishaq de Elbira, que sin duda tiene influencia

22. *Op. cit.*, núm. 2, p. 14.

23. Véase *Desde el campo de batalla*, núm. 5, pp. 29 ss.

24. Véase R. BRANN, “Textualizing Ambivalence in Islamic Spain: Arabic Representations of Ismāʿil ibn Naghrīlah”, en *Languages of Power in Islamic Spain*, ed. R. Brann, Bethesda, MD, 1997, 107-135.

sobre las matanzas de judíos en 1066, para comprender que había muchas fisuras en las relaciones intercomunitarias.

Además, nos queda constancia de que no todos los judíos de Granada veían con buenos ojos la dedicación de un judío como Šěmu'el ha-Nagid a la vida política. Al sentir éste que alguno de sus propios correligionarios le ponía en cuestión, escribe:

Si disputa conmigo porque frecuento a reyes,
le respondo: 'es la parte de mi herencia y de mi lote'.
Y si trata de asustarme con el furor de su cólera y su ira,
le replico: 'En Dios está mi refugio y mi esperanza'²⁵.

Algunos judíos poco afines al Nagid prefirieron dejar Granada y establecerse en otras ciudades como Sevilla. Es el caso de la familia Ibn Migaš, que al parecer apoyó en el momento de la sucesión al hijo menor de Ḥabūs, que nunca llegaría al trono, enfrentándose con Bādīs y Šěmu'el²⁶.

No todos ven la integración política con el mismo optimismo. Un siglo más tarde, Yěhudah ha-Levi, que contempla la situación desde una óptica muy distinta, se pregunta:

¿Cómo le felicitan por servir a los reyes
que no le parece a él sino culto a los ídolos?
¿Está bien llamar dichoso al hombre justo y recto
atado como un pájaro a mano de muchachos,
al servicio de beréberes, árabes y cristianos,
que seducen su corazón con otros dioses,
para que busque su beneplácito y abandone el de Dios,
traicione al Creador y sirva a las criaturas?²⁷

En el *Kuzari* del mismo Yěhudah ha-Levi hay una frase que impresiona por la frialdad de su autocrítica. En un contexto en el que el judío explica la degradación y pobreza de su pueblo como un modo de estar más cerca de Dios, le responde el rey jazar:

"Eso sería así si vuestra humillación la hubiérais escogido vosotros; pero es algo que se os ha impuesto a la fuerza, y si tuviérais poder, mataríais también vosotros a vuestros enemigos"²⁸.

También sorprenden por su crudeza las palabras de Maimónides, plenamente encajado en la vida de la corte de El Cairo, acerca de lo mucho que

25. Šěmu'el ha-Nagid. *Poemas desde el campo de batalla*. Granada 1038-1056, ed. y trad. A. Sáenz-Badillos, J. Targarona, Córdoba 1988, núm. 7, p. 37.

26. Véase E. ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia 1984, III, 173.

27. *Yehudah ha-Levi. Poemas*, 435 s.

28. *Kuzari*, I, 114.

ha sufrido el pueblo judío bajo el dominio musulmán. Seguramente son las imágenes de la llegada de los almohades a al-Andalus las que tiene sobre todo ante los ojos:

“Pues vosotros, hermanos, debéis saber que el Santo ¡bendito sea! nos ha arrojado, por la inmensidad de nuestros pecados, en medio de esa nación, la nación de Ismael, que tan duramente nos ha tratado... jamás surgirá contra Israel una nación más hostil; ningún pueblo nos causó la desgracia por la desgracia para humillarnos, empequeñecernos y aborrecernos del mismo modo que ellos... Nosotros estamos todavía padeciendo su tiranía, sus engaños y sus mentiras por encima de lo que puede soportar el hombre... Pero, con todo, no podemos librar-nos de su gran perversidad ni de su continuo hostigamiento. Siempre que pretendemos obtener su paz, ellos nos persiguen con amenaza y guerra...”²⁹

3. Desterrados aguardando el fin del exilio: “cautivos de esperanza”

¿Hasta qué punto puede un judío integrarse en la cultura y en la vida social de al-Andalus sin olvidar el estado en que se encuentra su pueblo en otros muchos lugares, sin dejar de sentirse exiliado, lejos de su verdadera patria?

En la citada carta de Ḥasday ben Šapruṭ al rey de los jazaes comenta la situación en que se encuentran los judíos andalusíes: “Nosotros, exiliados, resto salvado de Israel, servidores de mi señor el rey, vivimos tranquilos en el país en el que moramos, puesto que nuestro Dios no nos abandonó ni se retiró su sombra de sobre nosotros...”

Una de las primeras muestras de la poesía hebrea andalusí de nuevo cuño, escrita por Dunaš ben Labraṭ, resulta especialmente significativa, al menos de los primeros pasos que se dieron para crear la cultura judeo-andalusí: a una primera parte que recoge todos los convencionalismos del género tradicional en la poesía árabe, sigue una reflexión típicamente judía, en la que puede verse el conflicto entre la invitación a disfrutar de la vida fácil y agradable (*carpe diem*) y el recuerdo histórico del poeta judío, que no puede olvidar la desolación en que se encuentra Jerusalén ni la situación misma de su pueblo, disperso entre las naciones.

Yo le recrimino: “Calla, calla, ¿cómo puedes decir eso,
si el Santuario, escabel del Señor, es de los incircuncisos?
Has hablado neciamente escogiendo la pereza,
profiriendo palabras vanas, como los bufones y necios,
has abandonado la reflexión sobre la Ley del Altísimo.

29. *Carta a los judíos del Yemen*, Trad. J. Targarona (*Mošeh ben Maimon, Maimónides, Sobre el Mesías...*), Barcelona, 1987, 210 s.

¿Vas a regocijarte mientras corren por Sión los chacales?
 ¿Cómo podemos beber vino, cómo levantar los ojos,
 si no somos nada, despreciados y aborrecidos?"³⁰

Algunos estudiosos se han planteado si debemos hacer más caso a la invitación a la vida de placer que se presenta en la primera parte, o a esa especie de autocensura que aparece al final. ¿Ha sido un simple artificio retórico, una exposición neutra de razones en pro y en contra, sin que el poeta nos haya dicho lo que realmente piensa? Hay quien sostiene, y quizá no sin razón, que el autor cree en las dos secciones del poema, en la posibilidad de disfrutar de los goces de la existencia y en las consideraciones más profundas y serias de la segunda parte; que ha escogido este método para exponer sus sentimientos en conflicto sobre lo que es la vida del judío en el exilio.

Šěmu'el ha-Nagid se encuentra sin duda a gusto en la corte de Granada, rodeado de bienestar y de prestigio. Aunque su vida anterior fuera un tanto movida, no exenta de dificultades y peligros, no se siente tanto como un exiliado, sino más bien como alguien especialmente favorecido por Dios, que recibe la ayuda divina en beneficio de su pueblo. En un momento de sinceridad se pregunta si los tiempos mesiánicos pueden traerle mayor prosperidad de la que ya tiene, pero rechaza la idea como una tentación:

No me engañará mi mala inclinación diciendo:
 "Tú eres un dios, honrado por los hombres,
 ¿qué conseguirás cuando sea liberado José?
 ¿qué obtendrás al ser reunidos los dispersos?"
 Estar en el Santuario será para mi alma mejor
 y más hermoso que reinar sobre toda criatura,
 pues mi festín de pingües manjares en tierra
 impura no es para mí sino banquete de heces³¹.

Suspira por Sión, por los tiempos pasados, idealizados, que se proyectan de alguna manera hacia el futuro. Sufre ante el estado actual del país, en ruinas, en poder de musulmanes y cristianos, y suplica la rápida intervención divina que ponga fin a ese estado. Pero en su obra no hay nada que recuerde el deseo constante de redención que se encuentra en Ibn Gabirol o la aspiración de Yěhudah ha-Levi de trasladarse a Jerusalén.

En un poema que puede ser anterior a su etapa de Granada se pregunta:

¿Viviré siempre en una tienda cual beduino?
 ¿tendré mi morada bajo una lona toda mi vida?³²

30. *Poetas hebreos de al-Andalus (siglos X-XII). Antología*, Á. SÁENZ-BADILLOS, J. TARGARONA BORRÁS, Córdoba 1988, 34, vv. 10 ss.

31. *Op. cit.*, núm. 25, pp. 106 s.

32. Núm. 190, v. 1.

Y en otro poema de la misma época se describe a sí mismo con estas imágenes:

un compañero del pelicano del desierto, vecino de los chacales,
desterrado y errante como un ave.
¡Oh Tú, Todopoderoso, que acordaste el pacto del arco iris,
incluye la vida errante en la alianza, y que se acabe!
Si eso es lo que me corresponde por mi culpa,
¡sirva el destierro de expiación a mi pecado!³³.

Šelomoh ibn Gabirol se enciende en sus bellos poemas breves para la sinagoga en ardores mesiánicos. Recoge así sin duda las aspiraciones de sus coetáneos, y les da una de las más bellas expresiones que se pueda imaginar:

Al alba sube hacia mí, Amado mío, y ven conmigo,
¡sedienta está mi alma por ver a los hijos de mi pueblo!
Dorados lechos para Ti dispondré en mi pórtico,
te apretaré la mesa, te prepararé mi pan;
la copa te colmaré con los racimos de mi viña,
beberás con corazón alegre, te agradará mi manjar.
¡Tanto me gozaría contigo como con el caudillo de mi pueblo,
el hijo de su siervo Yišay, príncipe de Belén!³⁴.

Otras veces, recalca con tintes negros la situación de la comunidad de Israel en la diáspora:

Me encuentro en el exilio, sumergida en mi fango,
¡no hay quien empuñe el remo para sacar la nave!³⁵.

Así formula el deseo de liberación de su pueblo, lo mismo que en otras inolvidables *gē'ullot*, poemas sobre la redención que se demora, y *'ahāḇot*, cantos al amor divino por el pueblo escogido.

Los cánticos a Sión de Yēhudah ha-Levi son demasiado conocidos como para que sea necesario recordarlos aquí³⁶. Una idea similar se expresa en esos bellos poemas litúrgicos en los que la comunidad de Israel recibe el cariñoso apelativo de “paloma”, como en los siguientes versos:

33. Núm. 44, vv. 22 ss.

34. Texto hebreo en H. SCHIRMANN, *Ha-širah ha-ivrit*, I, 241.

35. H. SCHIRMANN, *Ha-širah ha-ivrit*, I, 248.

36. Véase una selección en: *Yēhudah ha-Levi. Poemas*. Introducción, Traducción y Notas, Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios, Aviva Doron. Madrid, 1994, 411 ss.

37. *Yehuda ha-Levi. Poemas*, 392 s.

Mi paloma de noche vaga por las calles,
 va buscando al que ama.
 Déjala, que eleve su voz entre sollozos,
 pues su mal es grave, lo mismo que su culpa.
 Ha contado ya mil años y no se desunce su yugo.
 La populosa, cual sin hijos, permanece
 turbada y calcula los plazos³⁷.

Los cálculos mesiánicos fijan fechas concretas y llevan consigo profundos desengaños. Así se desprende de un poema de Yēhudah ha-Levi en el que en forma de sueño aplica al Islam el texto de Da 2,40, prediciendo su caída para 1130 (una de esas fechas que se repiten en las especulaciones de otros judíos sefardíes)³⁸.

Así vive buena parte de los judíos hispanos, si hemos de creer a lo que nos dejaron escrito. Las especulaciones mesiánicas estaban siempre a la orden del día, y se agudizarían aún más en la España cristiana. Exegetas, pensadores, astrólogos y cabalistas se sucederían en ese cálculo de los plazos de la redención, interpretando de mil maneras posibles el libro de Daniel. Las frustraciones después de haber depositado las esperanzas en alguno de los pretendidos mesías no fueron tampoco fenómenos aislados³⁹. Será la misma actitud que llevarán consigo a los países de la cuenca mediterránea los expulsados de 1492: baste recordar la famosa trilogía mesiánica que escribirá en Italia Yiṣḥaq Abravanel poco después de salir de España.

Para todos ellos siguen siendo un consuelo las palabras que Yēhudah ha-Levi ponía en boca del Dios de Israel en otro de sus poemas:

Paloma, ¿cómo crees que te odio?
 ¿No ves que te amo con amor eterno?...
 ¿Por qué tienes miedo? ¡Yo te garantizo
 que te devolveré a Sión, que allí te haré volver!⁴⁰

Entre tanto, Yēhudah, empleando la expresión de Za 9,12, se siente como “el cautivo de esperanza”, o “cautivo esperanzado”, “que se entregó al mar y puso su alma en poder de los vientos”, hasta poder verter su “alma en el seno del Señor, frente al lugar del Arca y los altares”⁴¹, esto es, hasta llegar a morir en Jerusalén, junto a las ruinas del Templo.

38. Véase *Yehuda ha-Levi. Poemas*, 318 s.

39. Cf. A. H. SILVER, *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First Through the Seventeenth Centuries*, New York 1927, 110 ss.; G. D. COHEN, “Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim (prior to Sabbethai Zevi)”, en: *Studies of the Leo Baeck Institute*, ed. M. Kreutzberger, New York 1967, 115-56.

40. *Yonah 'eḳ*, ed. D. Yarden, I, 180 s.

41. *Yehuda ha-Levi. Poemas*, 502 s.

4. Ante el dilema de aceptar o no junto a la Torah el saber de otros pueblos

No fue unánime, ni mucho menos, la postura que los judíos de Sēfarad adoptaron ante la ciencia y la filosofía de su tiempo. ¿Cómo conjugar el saber profano con la Torah? ¿No se corría el riesgo de poner en peligro los fundamentos de la fe judía al estudiar y asimilar el pensamiento de los griegos y de los árabes? Los que se dedicaban al estudio de las nuevas ciencias, ¿no acabarían por rebajar la importancia central de la Torah? ¿Qué necesidad tenía de nada más el que se dedicaba al estudio de la Biblia y el derecho judío? ¿No estaba ya plenamente informado sobre la naturaleza divina, sobre la creación del mundo y sobre el hombre y sus obligaciones morales? ¿Qué más podían aportarle las ciencias o la filosofía desarrolladas por paganos o no creyentes?

En este terreno el judaísmo de Sēfarad no es monolítico. Tampoco lo había sido la tradición rabínica. Hay que reconocer que en la historia del pensamiento judío es constante la discrepancia de posturas entre racionalistas y anti-racionalistas. En el ambiente de al-Andalus se perfilan ya con claridad las distintas actitudes, que darán origen a duros debates en la España cristiana. No es sólo efecto de la presión externa, de musulmanes y cristianos, sino en particular de la evolución interna, la inquietud y la búsqueda de los que se sienten preocupados por la verdadera sabiduría y de los que ven en peligro la religión. Y es preciso decir que aunque para quien lo analiza desde fuera resulte más atractiva la actitud de los liberales y universalistas, hay figuras de prestigio en ambos bandos⁴².

En el judaísmo andalusí la mayoría de grandes poetas y pensadores (quizá con la notable excepción de Yēhudah ha-Levi) se inclina claramente en favor de la apertura a la sabiduría profana. Entre los partidarios de aceptar todo tipo de saber, se cuenta sin duda Šēmu'el ha-Nagid, que tuvo una amplísima formación y tocó todos los campos del saber. Recuerda en otro poema escrito en el campo de batalla, entre los favores que debe al Señor:

“...cuando te desveló la ciencia de los griegos
y te instruyó en la sabiduría de los árabes...”⁴³.

Šēlomoh ibn Gabirol, seguramente el más profundo de los poetas hispanohebreos y uno de los más destacados en toda la Edad Media hispa-

42. Véase A. SÁENZ-BADILLOS, J. TARGARONA, “La ‘ciencia de los griegos’ en los judíos de la España medieval”, en: *Jaris didaskalías*. Homenaje a Luis Gil, R. M. Aguilar, M. López Salvá, I. Rodríguez Alfageme, eds., Madrid, 1994, 699-720.

43. *Op. cit.*, núm. 17, p. 24.

na, representa en grado muy notable una actitud de asimilación del pensamiento griego. Poeta y filósofo al mismo tiempo, el neoplatonismo dejará huella clara en su obra filosófica, *Meqor hayyim*, “La fuente de la vida”, y también en su poesía.

Su sistema metafísico depende casi por completo de la herencia helenística tamizada a través de los pensadores musulmanes y de algunos de sus predecesores judíos. Los escotistas cristianos saludaron como magnífico exponente de su pensamiento el Fons Vitae, atribuyéndolo incluso a un posible converso, “Avicebrón”. En un tiempo en el que cada comunidad religiosa velaba cuidadosamente por sus propios valores y creencias diferenciándose de todas las demás, el gran pensador judío fue capaz de desbordar todas las barreras y alcanzar una dimensión universalista⁴⁴.

Pero también otros personajes andalusíes dedicados al derecho y los estudios talmúdicos, como el maestro de Lucena, Yiṣḥaq ibn Gayyat⁴⁵, o el *dayyan* (“juez”) de Córdoba Yosef ibn Ṣaddiq, se muestran muy receptivos hacia el saber profano, o incluso escriben tratados filosóficos de cuño neoplatónico, como es el caso de Ibn Ṣaddiq⁴⁶.

En cambio, Yēhudah ha-Levi, formado en tierras castellanas, será mucho más reticente, opuesto en general a las enseñanzas del pensamiento griego, y muy particularmente a las teorías sobre el origen del universo:

Mira bien, amado mío, comprende
y aléjate de trampas de espinos y lazos,
¡Que no te engañe la filosofía griega,
que no da fruto, sino tan sólo flores!
Sus frutos son que la tierra nunca fue extendida,
ni las tiendas de los cielos desplegadas,
que no tiene comienzo la creación,
ni tendrán final los novilunios.
¡Escucha!, las palabras de sus sabios son confusas,
construidas sobre base de caos y argamasa;
regresarás con el corazón vacío y sacudido,
con la boca repleta de palabrería y argumentos.
¿Por qué he de buscar para mí los caminos
tortuosos y abandonar la real calzada?⁴⁷.

44. Véase J. F. ORTEGA MUÑOZ, *Ibn Gabirol (1021/22-1059/60)*, Madrid, 1995; Á. SÁENZ-BADILLOS, *El alma lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba, 1992.

45. Véase A. SÁENZ-BADILLOS, “Yishaq ibn Gayyat, poeta de Lucena”, en: J. Peláez del Rosal, ed., *Los judíos y Lucena. Historia, pensamiento y poesía*. Córdoba 1988, 103-127.

46. Cf. J. TARGARONA, “Pensadores judíos cordobeses de los siglos XI-XII: Yosef ibn Ṣaddiq, Abraham ibn Daud y Mošeh ben Maimon”, en: J. PELÁEZ DEL ROSAL, ed., *Los judíos y Lucena*. pp. 49-64.

47. Cf. *Yehuda ha-Levi. Poemas*, 442 s.

Y en el *Kuzari* sostiene que en último término los griegos aprendieron su saber de los hebreos:

“El rabino: ¿Cuál es tu opinión sobre lo que hizo Salomón? ¿No era capaz, con la ayuda del poder divino, intelectual y natural, de disertar sobre todas las ciencias? Los habitantes de toda la tierra viajaban hasta él para disfrutar de su conocimiento, viniendo incluso de la India. Las raíces y principios de todas las ciencias los transmitimos en primer lugar a los caldeos, más tarde a los persas y medos, luego a los griegos y finalmente a los romanos... Debido a la extensión de este periodo y a muchas circunstancias perturbadoras, se olvidó que habían tenido su origen en los hebreos, y se los ascribieron a los griegos y romanos...”⁴⁸.

Probablemente, la obra de Yēhudah ha-Levi es la primera expresión sistemática de un tipo de anti-racionalismo perfectamente articulado y justificado, que se convertirá en una de las corrientes dominantes del pensamiento judío en la España cristiana⁴⁹.

Volviendo a los partidarios de la filosofía, que son mayoría en al-Andalus, Abraham ibn Daud (ca. 1110-1180), médico, astrónomo e historiador, es uno de los primeros filósofos que tratan de hacer la síntesis entre fe judía y pensamiento aristotélico. Para él se da una coincidencia fundamental entre la filosofía y la fe revelada, que sólo puede entenderse plenamente desde las categorías aristotélicas. Cuando en algún punto parece no haber acuerdo entre una y otra, busca una solución de compromiso.

La personalidad de Maimónides encarna sin duda el grado máximo de aceptación de la filosofía “griega” y de su integración en el judaísmo. Resultan muy significativas sus palabras en la Introducción de la *Guía*, identificando el *Ma‘ašeh bē-re‘šit* con la Física, y el *Ma‘ašeh merkabāh* con la Metafísica⁵⁰. En último término, los contenidos de la filosofía aristotélica y los de la fe mosaica coinciden en su esencia. Para Maimónides, la sabiduría era también patrimonio original del pueblo judío, pero no duda en reconocer la superioridad de Aristóteles sobre los rabinos en cuanto tiene relación con la astronomía.

Sometido a distintas tensiones, no acepta en modo alguno la opinión aristotélica de que el mundo es eterno, pero tampoco quiere contradecir expresamente al gran filósofo. Maimónides integra perfectamente a la filosofía en su edificio intelectual: los filósofos ocupan un lugar importante en el mismo, sólo por debajo de los profetas. En esa bella parábola del palacio

48. II, 66.

49. Cf. A. SÁENZ-BADILLOS, “Fe, razón y hermenéutica en el pensamiento de los judíos hispanos”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3, 1996, pp. 7-29.

50. *Guía de Perplejos*, Introd.; trad. D. Gonzalo Maeso, p. 59 s.

real con la que acaba *Guía de perplejos*, Maimónides sitúa a los filósofos por encima de los religiosos ignorantes y de los casuistas que no tratan de escudriñar los principios de la religión. El ascenso hasta las moradas más íntimas del palacio del Rey se produce por vía del conocimiento, por el estudio de las materias tradicionalmente incluidas en la “ciencia de los griegos”. En el momento de estudiar la metafísica es cuando se llega al aposento mismo en el que se encuentra el Soberano, si bien entre los sabios que alcanzan ese grado supremo hay también categorías diversas, quedando reservado el escalón superior para los profetas.

Pocos pensadores medievales contribuyen de manera similar a eliminar las posibles contradicciones entre fe y razón. Maimónides ayuda al hombre de su tiempo a luchar con las supersticiones que le esclavizan, con el miedo irracional, para que pueda así realizarse libremente como persona. En una época en la que cada comunidad religiosa tiende a cerrarse en sí misma, nos ofrece una de las imágenes más abiertas del judaísmo de todos los tiempos⁵¹.

Maimónides será todo un símbolo, la piedra de toque para las generaciones siguientes. A pesar de su enorme prestigio, antes de que muriera se escuchaban ya en Provenza las primeras llamadas de atención sobre los peligros que se vislumbraban en sus ideas. La polémica se recrudecerá y afectará también a las principales comunidades de los reinos cristianos del Norte en el segundo cuarto del siglo XIII, sin que lleguen a cerrarse del todo las heridas hasta el momento mismo de la Expulsión.

5. Viviendo los últimos años en al-Andalus bajo los nazaríes

La llegada de los almohades primero y los avances de la Reconquista después dejaron reducida la presencia judía en al-Andalus desde mediados del siglo XII a pequeños grupos en el reino de Granada. Su actividad cultural no es muy significativa y apenas deja una huella clara antes de mediados del siglo XV.

Se^cadyah ibn Danān es casi el único personaje ilustre que destaca por encima de los miembros anónimos de la comunidad durante el último medio siglo de existencia del reino de Granada, pero es al mismo tiempo testimonio de la riqueza cultural que todavía se conserva viva en estas décadas. Como podemos ver por su obra lexicográfica, magníficamente editada por

51. Véase, por ejemplo, la apertura del concepto de elección a todos los hombres de buena voluntad en *Mišneh Torah, Sefer zēra'im, Hilkot sem. wē-yob.*, 13, 13.

Milagros Jiménez⁵², no sólo fue maestro de los jóvenes granadinos, sino que venían hasta él discípulos de la Europa cristiana, judíos que no conocían el árabe, y por los que él se interesaba de modo particular, llegando a traducir la introducción de su obra al hebreo en atención a ellos.

Es posible que su aportación al campo de la gramática⁵³ y la lexicografía no tuviera una gran originalidad, pero hay en ella un trabajo de síntesis y recopilación del parecer de los mejores autores anteriores, junto a elementos fruto de su propia observación y ciencia, en particular en el esfuerzo de identificación de *realia*, que le dan un valor nada despreciable.

Su obra incluye además otros aspectos muy diversos, desde la descripción de la métrica hebrea andalusí⁵⁴, a varios poemas hebreos⁵⁵, *Responsa*⁵⁶, un tratado filosófico sobre las letras del alfabeto, y otros escritos de carácter exegetico⁵⁷, e histórico⁵⁸. Podemos ver en esa amplia gama de intereses algunas de las cuestiones más acuciantes que afectan a esa comunidad a punto de desaparecer, aunque todavía con atractivo para los judíos de otros lugares, que busca sus raíces lingüísticas e históricas al tiempo que se plantea el problema de las conversiones. Ibn Danān es sin duda un digno e ilustre representante de esas últimas décadas de vida judía en Granada.

52. *Sē'adyah ibn Danān. Sefer ha-šorašim*, Introducción, edición e índices por Milagros Jiménez Sánchez, Granada, 1996. Nos consta que Tomás Quesada ayudó de manera activa y eficaz en la preparación material de esta edición.

53. Véase, por ejemplo, A. SAENZ-BADILLOS, "La teoría de las vocales de Sē'adyah ibn Danān", 2.º Congreso Intern. del Misgav Yerusalayim, Jerusalem 1988. *History and Creativity in the Sephardi and Oriental Jewish Communities*, ed. T. Alexander et al. Jerusalem 1994, [3]-[13]; J. Targarona, "La clasificación de las consonantes hebreas en Sē'adyah ibn Danān", *ibid.*, [15]-[26].

54. Véase A. SAENZ-BADILLOS, J. TARGARONA, "Los capítulos sobre métrica del granadino Sē'adyah ibn Danān", *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada 1987, pp. 471-89.

55. Cf. J. TARGARONA, "Poemas de Sē'adyah ibn Danān. Edición, traducción y notas", *Homenaje a F. Pérez Castro*, Madrid 1986, pp. 449-61.

56. De las que sólo se han editado algunas especialmente importantes, como la que responde a la comunidad de Málaga sobre los conversos (publicada por H. Edelman en *Hemdah gēnuzah*, 13 ss.).

57. Se conserva su comentario a Is 53 (editado por A. Neubauer: *The Fifty-third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*), así como un novedoso estudio sobre los diversos géneros literarios de la Biblia, único en la Edad Media (cf. J. Targarona, "Tratado sobre los géneros literarios de Sē'adyah ibn Danān. Edición crítica, traducción y notas", *MEAH*, 36, 2, 1987, pp. 29-53).

58. Escribió una crónica, el Seder ha-dorot, editada por H. Edelman, *Hemdah gēnuzah*, 25-31; trad. y comentario J. Targarona, *MEAH*, 35, 2, 1986, 81-149); redactó además en árabe una historia de los reyes de Israel, traducida más tarde al hebreo: *Ma'āmar 'al seder mal'ke Israel*.

