

La cultura judía en los primeros siglos del islam

Jewish culture in the first centuries of Islam

Günter Stemberger

Institut für Judaistik, Universidad de Viena

Presentación

El texto que aquí se presenta fue leído por el profesor Günter Stemberger el día 8 de octubre de 2012, con motivo de la inauguración del Máster *Culturas árabe y hebrea: pasado y presente*, en el aula Federico García Lorca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. En el marco temático del propio máster, el profesor Stemberger supo darnos una panorámica esclarecedora sobre los contactos de un judaísmo clásico en formación y de un islam emergente. La reflexión sobre la interacción de estas dos culturas, especialmente en un momento tan concreto de sus historias, nos descubre coincidencias y discrepancias que nos llevan a conocer y entender el desarrollo de ambas identidades.

El profesor Stemberger es colega y amigo de esta casa, el Departamento de Estudios Semíticos de la UGR. Algunos de los miembros del área de Estudios Hebreos y Arameos de este Departamento hemos tenido la oportunidad y satisfacción de trabajar junto a él en el Institut für Judaistik de la Universidad de Viena. Allí siempre nos acoge como anfitrión generoso y atento. Experto en judaísmo clásico, es un maestro en el más riguroso y amable sentido de la palabra. Hemos aprendido junto a él, ha resuelto nuestras dudas y ha enriquecido siempre nuestra curiosidad por el mundo del hebraísmo y de la judaística.

Agradecemos la gentileza del profesor Stemberger por habernos ilustrado en su día con esta enriquecedora aportación y su generosidad por habernos cedido el texto, permitiéndonos su publicación en la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos* (sección Hebreo).

OLGA RUIZ MORELL
Universidad de Granada

1. Introducción

Para muchos especialistas partidarios de la tendencia más tradicional dentro del judaísmo rabínico, los primeros siglos del Islam son el epílogo de una época cuyo estudio se puede descuidar sin consecuencias. Están convencidos de que la formación del rabinismo y de su literatura ya había llegado a su fin unas décadas antes de Muhammad. Desde esta perspectiva, es posible estudiar el influjo del judaísmo sobre Muhammad y las primeras fases del islam; de hecho, así lo hizo Abraham Geiger en su influyente trabajo *Was hat Mohammed aus dem Judenthume übernommen?* ('¿Qué tomó Muhammad del judaísmo?'), el resultado de su tesis doctoral publicada en 1833 (¡a la edad de 23 años!). Muchos otros representantes de las primeras generaciones de especialistas que abordaron los estudios judíos en Europa Central fueron, al mismo tiempo, expertos conocedores del Islam. Esta circunstancia les permitió ahondar en la interacción de las dos culturas, aunque en general se ocuparon de un periodo posterior. Entre los más conocidos podríamos mencionar a Gustav Weil (1808-1889), que publicó la primera introducción crítica al Corán (*Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 1844), Ignaz Goldzieher y David Kaufmann, ambos profesores del Colegio Rabínico de Budapest. En nuestros días se asume que no sólo algunos textos tardíos del rabinismo fueron escritos bajo el dominio del Islam, sino también que la redacción final del Talmud de Babilonia habría que situarla en los siglos VII-VIII, cuando las academias rabínicas de Sura y Pumbedita ya se habían trasladado a Bagdad. Desde este punto de vista, podemos pensar que también el Talmud en su fase final experimentó un cierto influjo de la floreciente cultura árabe.

2. La influencia del judaísmo sobre el islam

Mucho antes de Muhammad los judíos ya vivían en Arabia y su religión también atraía a otras gentes. Incluso Dhu Nuwas, el rey de los himyaríes (muerto en torno al 525) se convirtió al judaísmo. Pero también en Hiyaz hubo numerosos judíos. Así pues, Muhammad tuvo muchas oportunidades de encontrarse con judíos y de conocer la tradición judía, que no obstante, apenas estaba influenciada por la tendencia rabínica. Al principio Muhammad se esforzó en ganarse a los judíos de Arabia como adeptos. En gran medida, se basó en la tradición bíblico-judía para la configuración de su doctrina, a la que conectó con las creencias cristianas. Entendió su mensaje como la verdadera religión de Abraham y a su propia persona como el último en la sucesión de los profetas. Tan solo la oposición judía a su proclamación desembocó en una polémica antijudía del Profeta cada vez más violenta, quien acusó a los judíos de haber falseado la verdadera religión bíblica.

Es objeto de controversia si en el islam predominó la herencia cristiana o judía y si determinadas enseñanzas, costumbres y tradiciones islámicas se remontan a influencias judías o cristianas, ya que también el cristianismo está fuertemente marcado por la he-

rencia judía. Algunos «paralelos» del Corán con los textos rabínicos podrían ser casualidad y no deberse a una dependencia directa. Sin embargo, hay una gran cantidad de elementos que conectan claramente tanto el Corán como la tradición islámica posterior con la judía; hecho reconocido en varios comentarios medievales al Corán, donde no se refieren nunca a determinados escritos rabínicos, sino a la tradición judía en general. Conocemos esta tradición judía en su versión literaria a partir de los textos rabínicos, pero seguramente no solo fue característica de esta forma del judaísmo. Por eso, no es posible demostrar una dependencia directa de los textos rabínicos. Los paralelos entre judaísmo e islam afectan a los dogmas, la ley religiosa y los materiales narrativos. Si bien no podemos entrar en detalles, algunos ejemplos característicos bastarán para ilustrar lo dicho.

Para el Corán «la piedad [estriba] en creer en Dios y en el último día, en los ángeles, en la Escritura y en los profetas» (2,177). El monoteísmo es la herencia más importante de la religión bíblica: su representación islámica está más cerca de la expresión judía que de la creencia cristiana en un Dios en tres personas. En cambio, el acento sobre el último día hace pensar, más bien, en una influencia cristiana. El tema de la resurrección es igual de importante para el judaísmo y el cristianismo. Tampoco se puede encontrar de forma tan clara una derivación directa acerca de la concepción de los ángeles, pues se ha de contar siempre con que los materiales judíos ya fueron revisados por el cristianismo antes de Muhammad. En cambio más claro es el acento sobre la doble revelación de origen judío, la conexión de la Escritura sagrada, del Corán, con la Tradición, el *hadiz* comparable a la Torá Oral del judaísmo. Si bien existe también esta dualidad en el cristianismo, pues es esencial en toda religión revelada, en ninguna otra resulta tan central como en el judaísmo.

También la importancia de la Ley religiosa relaciona el islam con el judaísmo, que tanto en un caso como en otro es muy amplia y no solo comprende lo que normalmente consideramos como «religión». Con frecuencia esta Ley se apoya explícitamente en el judaísmo, pero a menudo también se aleja de él de forma expresa.

Un punto de contacto importante del islam con el judaísmo es el de las prescripciones alimenticias. Muhammad permitió a los creyentes comer de todo lo que Dios les regaló a los hombres. «Os ha prohibido solo la carne mortecina, la sangre, la carne de cerdo y la de todo animal sobre el que se haya invocado un nombre diferente del de Dios» (Corán 2,173). Por supuesto, el judaísmo conoce todas estas prohibiciones. Según dice la tradición islámica, a los judíos les habrían sido impuestas por Dios prohibiciones adicionales como castigo, que, sin embargo, no tendrían ninguna validez para los creyentes. A pesar de este contraste consciente, se vuelve a acentuar esa unión entre ambos cuando a los musulmanes se les permite comer la carne inmolada por judíos.

Sin embargo, no solo algunas leyes particulares en el islam tienen su origen en la tradición judía. Más bien se ha de subrayar el significado de la Ley en sí misma, que se desarrolla según principios semejantes a los que se dan en el Rabinato. De manera análoga al judaísmo, también en el islam el estudio de la Ley se considera un acto religioso,

una oración: en un caso y en otro es «santo» aquel se consagra totalmente a su estudio. El propio tema del «estudio» es un paralelo tan importante entre el islam y el judaísmo que un grupo de investigación de la Universidad de Goettingen, llamado EDRIS («Education and Religion from Early Imperial Roman Times to the Classical Period of Islam»), se ha dedicado desde hace años y con mucho éxito a su estudio comparativo.

En la tradición narrativa del Corán y en los textos posteriores existen numerosos paralelos con el *midrás*. Muhammad mismo conocía la Biblia de forma poco precisa. Aunque nombra a muchas figuras bíblicas, la mayoría de las veces no están claramente perfiladas. A menudo modifica los nombres de personajes bíblicos a propósito, también confunde algunos y con frecuencia adapta con libertad los relatos bíblicos. Después de Muhammad se reunieron las leyendas judías (*israiliyyat*) en comentarios al Corán, libros de historia y «leyendas de los profetas».

Muhammad conoce la tradición acerca de que, cuando Abraham destruyó los ídolos de su padre, fue lanzado al horno de fuego y rescatado por Dios. El sacrificio de Isaac se convierte en su polémica versión en el de Ismael, el padre de la tribu de los árabes. Abraham también llega a ser con Ismael el fundador del santuario de La Meca, al igual que en la tradición judía fue construido el Templo de Jerusalén en el lugar del sacrificio de Isaac. Pero lo que más interés despierta es el relato sobre José, al que Muhammad dedica la azora duodécima. Elabora el relato bíblico con libertad, sin apenas influencia de la *haggadá*.

Es difícil determinar de qué modo llegaron estas tradiciones judías al islam. En parte, ya eran conocidas en el entorno de Muhammad, otras llegaron a serlo gracias quizás a los cristianos sirios, pero probablemente un gran número las transmitieron los judíos que se habían convertido al islam.

3. La reacción judía a la dominación árabe

La conquista islámica llevó a la gran mayoría de los judíos —al menos durante unas pocas décadas— a estar sometida a un solo poder. Bajo ciertas circunstancias este toleró la práctica de la religión judía como una «religión del libro» y les ofreció mejores condiciones que el Impero bizantino. Además, después de quebrarse la unidad del Califato, la zona árabe continuó siendo el marco cultural común para una gran parte del judaísmo y ejerció una considerable influencia sobre su desarrollo. Conocemos reacciones literarias inmediatas a la conquista islámica en el judaísmo palestinese. Destaca sobre todo un texto apocalíptico, el *Sefer Zerúbabel*, que menciona muchos detalles de los años 630-640 y que los interpreta como presagios de la llegada inminente del Mesías después de que los árabes hubieran vencido a los romanos, «el cuarto (y último) imperio» antes de la era mesiánica según la visión histórica de Daniel. Tal fue la popularidad de este texto, que al poco tiempo fue transformado en un piyyut (*Oto ha-yom*), una poesía litúrgica, incrementando todavía más su fama.

Con frecuencia se buscan indicios de la dominación islámica para datar con mayor precisión algunos escritos rabínicos. Sin embargo, solo con suma cautela es posible evaluar las alusiones aisladas acerca del islam. Un escrito rabínico apenas se puede fechar en función de algunos pasajes: mientras su texto no estuviera totalmente fijado, se prestaba con facilidad a actualizaciones mediante el cambio de nombres o la interpolación. Al mismo tiempo, dichos más antiguos podían cobrar un sentido renovado en un nuevo entorno.

Esta problemática resulta evidente en el *Targum Pseudo-Jonatán*, que en la actualidad se suele datar de los siglos VIII-IX, pero que otros, tanto ahora como antes, lo consideran mucho más antiguo. La mención de Aixa y Fátima, la mujer e hija de Muhammad, como mujeres de Ismael en Gn 21,21, apunta a la época islámica, pero podría ser simplemente la actualización de un texto más antiguo. El Targum a Dt 33,2 hace uso del difundido motivo de que Dios le ofreció la Torá, en primer lugar a las naciones gentiles y solo después de su negativa se la dio a Israel. Como naciones gentiles menciona únicamente a los hijos de Esaú e Ismael, a los que normalmente se identifican con el cristianismo y el islam. En cambio, quien fecha el texto pronto ve en los hijos de Esaú e Ismael simplemente a los edomitas y árabes, que son nombrados en muchas fuentes preislámicas. Con ciertos textos no se llega lejos en lo que respecta a la datación de una obra de uso frecuente, como sucede con los *targumim*, ya que para cada caso concreto bien se puede alegar una actualización de un texto más antiguo o una interpolación tardía. Solo los paralelos directos de las tradiciones rabínicas tardías son decisivos para tal datación.

Mucho más productivos son los textos que surgieron seguramente en el período árabe, sobre todo el *Pirqé de Rabbí Eliézer* (PRE), una composición que aborda la historia bíblica desde la creación del mundo hasta la muerte de Miriam, hermana de Moisés, en el desierto, muy semejante a los relatos árabes sobre la Biblia. La obra fue redactada entre los siglos VIII-IX, y presenta claros indicios de la época de su gestación. También PRE 30 menciona a Aixa y Fátima como las mujeres de Ismael, pero no de manera tan aislada como el *tárgum*, sino intercaladas sólidamente en el contexto. A diferencia de Aixa, Fátima se muestra hospitalaria frente Abraham, de manera que por su causa bendice la casa de Ismael.

De especial interés es un pasaje de PRE 30. «R. Yismael dice: Quince cosas habrán de hacer los hijos de Ismael en la tierra al final de los días, las cuales son: medirán la tierra con cordeles; convertirán los cementerios en estercoleros, apriscos del rebaño; (...) la Ley se alejará de Israel; los pecados de Israel aumentarán, (...) reedificarán las ciudades desoladas; abrirán caminos; plantarán huertos y jardines; amurallarán las brechas de las murallas del Santuario; construirán un edificio en el *Hekal*; al final dos príncipes hermanos surgirán contra ellos. Mas en sus días surgirá el retoño del hijo de David». Este texto, en el que tantos puntos son inciertos, habla aparentemente de la edificación de la Cúpula de la Roca en la explanada del Templo y del gobierno de los hijos de Harún al-Rashid en los años 809-813.

En muchos detalles este texto se completa y se explica mediante los *Secretos de R. Simeón bar Yojay*, un apocalipsis surgido probablemente poco después del 750. Mientras Simeón bar Yojay estuvo escondido de los romanos en una cueva, le fueron revelados los secretos del final de los tiempos. Se lamenta de que después del imperio de Edom todavía habría de venir el gobierno de Ismael. Sin embargo, Metatrón le dice que no debe tener miedo: «El Santo, Bendito Sea, traerá el reino de Ismael solo para salvarnos de este reino malvado. Y hará surgir sobre ellos un profeta según su voluntad. Este conquistará la tierra (de Israel) para ellos y de nuevo la engrandecerá. Un gran temor reinará entre ellos y los hijos de Esaú». Aquí sorprende la positiva valoración del gobierno islámico: Muhammad es un «profeta según la voluntad de Dios», mientras que en otro manuscrito es calificado como un «profeta insensato, un loco».

Le sigue una sección que coincide en parte con PRE y a continuación la descripción de Omar: «El segundo rey, que surgirá de los ismaelitas, amará a Israel y cerrará sus brechas y también las brechas del *Hekal*. Hará que labren el Monte Moria y lo dejen totalmente llano; hará que levanten allí un lugar de oración sobre la ‘piedra fundamental’ (del mundo, es decir, del lugar del altar de los sacrificios)... Estará en guerra con los hijos de Esaú, matará a sus soldados y hará muchos prisioneros. Morirá en paz y con gran honor».

Después de la descripción de otros soberanos, el apocalipsis menciona como signo del final del gobierno de Ismael el derrumbamiento de una parte de la mezquita de Damasco. El último Omeya será capturado por sus adversarios junto al Tigris y al Éufrates, alcanzado y asesinado durante la huida, y sus hijos serán colgados. Después gobernará un rey insolente tres meses y un gobierno malvado sobre Israel durará otros nueve meses, antes de que surja el Mesías de la casa de José, conduzca a los judíos a Jerusalén y allí reedifique el Templo. El clásico escenario mesiánico termina con la guerra del Mesías de la casa de Efraím contra el malvado rey Armilao, el milenarismo imperio del Mesías davídico y su juicio final.

Mientras que en los *Secretos de R. Simeon bar Yojay* el gobierno islámico es representado de forma relativamente positiva, en los apocalipsis posteriores, como la *Oración de R. Simeon bar Yojay*, es juzgado de manera mucho más negativa, ya que el islam cada vez puede ser menos concebido como un mero periodo transitorio del cuarto reino a la época mesiánica. Naturalmente las circunstancias políticas cambiantes influyeron en la opinión judía sobre el islam. Una valoración negativa del poder islámico también pertenece necesariamente al género literario de la apocalíptica, que tiene como objetivo la superación del dominio extranjero mediante el reino mesiánico.

Sin embargo, en conjunto la convivencia del judaísmo con el islam resultó ser fructífera también por la parte judía; además, el judaísmo adoptó en muchos puntos influencias y modelos islámicos. En general, en el entorno islámico, la relación con la Biblia cambió al asumir algunas actitudes del enfoque árabe hacia el Corán. El enaltecimiento islámico de la lengua árabe del Corán, que condujo a unos intensivos estudios gramaticales, despertó también en el judaísmo el interés en la lengua de la Biblia y su

gramática. Así, ya en el Talmud de Babilonia encontramos algunos pasajes tardíos con explicaciones gramaticales que en un período anterior no hubieran despertado ningún interés. También el lento distanciamiento del *midrás* en favor del sentido literal puede considerarse el resultado de esta nueva orientación hacia la gramática. En general, la literatura rabínica es una literatura anónima, a pesar de que las tradiciones que componen sus obras sean atribuidas a rabinos específicos. Solo en el contexto de la cultura islámica encontramos escritos que no son recopilaciones de la tradición, sino creaciones de grandes personalidades literarias (aunque todavía anónimas). Ya los PRE pueden considerarse como obra de un autor individual. Mucho más evidente es el caso del *Seder Eliyyahu Rabba*, una obra del siglo IX, que a falta de una definición más precisa, la clasificamos como *midrás* ético. Es una obra que impresiona por su individualismo religioso, su conocimiento de la tradición rabínica, pero al mismo tiempo su independencia de ella, sobre todo en las numerosas narraciones del autor (en primera persona) sobre sus viajes y experiencias. En mi opinión, sería imposible comprender dicha obra fuera de su contexto islámico.

La protección islámica de los dogmas mediante cadenas de tradición que, a ser posible, se remontan hasta el propio Muhammad podría tener su origen en modelos judíos, pero después volvió a repercutir fuertemente en el judaísmo; solo ahora adquiere suma importancia la cadena de tradición al inicio del *Tratado Abot* que tradicionalmente se ha venido considerando como parte de la Misná.

Junto a la autoridad de la tradición, el argumento de la razón se refuerza en un clima de controversias religiosas, condicionado por la coexistencia de tres religiones monoteístas que afirman enseñar la verdad absoluta y el único camino para la salvación. Esta está representada, en particular, por la tradición filosófica que el islam heredó de la Antigüedad Tardía. El judaísmo tiene que aprender a hacer lo que jamás había hecho en época rabínica: a filosofar, a fundamentar las propias creencias. Al mismo tiempo, este espíritu filosófico va alejando la exegesis del *midrás*. Y la ley religiosa islámica, que en los detalles había aprendido tanto del judaísmo, contribuye a que también ahora el derecho talmúdico sea re- unido y codificado y con ello se aleje, a su vez, de los principios reguladores de la *halaká* en el Talmud, a menudo difícilmente abarcables.

4. Los caraítas: la amenaza de la herencia rabínica

Como en el judaísmo rabínico también en el islam fue central el valor de la tradición. Sin embargo, distintos partidos dentro del islam a menudo se basaron en tradiciones contradictorias, de manera que, al final, muchos dudaron de la autoridad exclusiva de la tradición y consideraron digno de crédito solo el argumento de la razón. Por eso, en la filosofía de la religión árabe los *mutazilíes*, los «neutrales» en la lucha de los partidos, se convirtieron en la tendencia más fuerte, que también fue capaz de ejercer una gran influencia en el judaísmo.

La lucha de los diferentes grupos en el islam acerca de la verdadera tradición no pasó desapercibida por la parte judía. Siempre se habían dado grupos marginales que no estaban contentos con el carácter rabínico de la evolución de la tradición. Por entonces tales insatisfechos ganaron mayor fuerza en un entorno de discusiones religiosas encarnizadas. Cuando al designar el nuevo Exilarcado, hacia el 767 y se prefirió al hermano más joven en lugar de Anán, un miembro de la familia exilarcal, este se sublevó contra el liderazgo del judaísmo rabínico, el exilarca y los *geonim*. Se convirtió en el punto de encuentro de todos los descontentos, los cuales en el siglo IX recibieron el nombre colectivo de caraítas. El nombre de caraítas responde al programa del movimiento. Se llaman *bene miqra*, «hijos de la Escritura», de la Biblia, porque sostienen, en contra de la tradición rabínica, la doctrina de que solo es válida la Sagrada Escritura. Naturalmente también existe en el movimiento caraíta una tradición, pero esta, al menos en teoría, está subordinada por completo a la Biblia. Hacia el año 785 fueron descubiertos unos manuscritos cerca de Jericó, quizás el primer descubrimiento de unos manuscritos de Qumrán. Parece que, cuando surgió la comunidad caraíta de Jerusalén sobre el 850, esta fue influida por dichos manuscritos, quizás también por el Documento de Damasco. El caraíta Qirqisani, que escribió sobre el 937, tiene conocimiento de un libro que escribió Sadoc, el progenitor de los saduceos, y en el que, entre otras cosas, prohíbe el matrimonio de un hombre con su sobrina. La misma prohibición se encuentra en el Documento de Damasco 5,8-11. ¿Acaso Qirqisani consideró a Sadoc como el autor del Documento de Damasco?

Qirqisani establece un paralelo entre Sadoc y Anán, el cual recogió esta prohibición en su *Libro de los preceptos*. Los caraítas se consideran los descendientes de los saduceos y se remiten a Sadoc como su ascendiente espiritual. Sin embargo, la afinidad entre saduceos y caraítas se limita casi por completo al rechazo total de la tradición. A pesar de que ocasionalmente se presume una relación histórica directa entre saduceos y caraítas, esta no se puede probar.

Seguramente siempre existió una oposición al movimiento rabínico, pero los rabinos apenas nos han transmitido informaciones al respecto. No escuchamos nada acerca de un descontento más profundo de unos círculos hacia el liderazgo de los rabinos y la interpretación rabínica de la Ley en la que este se apoya. Sin embargo, tiene que haberse producido tal descontento; de lo contrario, no se entendería el relativo éxito de los caraítas, en particular, del siglo IX al XI.

La crítica radical de la tradición tampoco se detuvo ante la Biblia. De hecho, Jiwi al-Balki reunió doscientas objeciones contra la Biblia, que Saadia Gaón intentó refutar. En cambio, Anán y los caraítas no fueron tan lejos en su crítica a la tradición. Anán rechazó la tradición rabínica y también argumentó en su *Libro de los preceptos* solo en lo relativo a la Biblia. Anán no aspiraba a una nueva *halaká*, sino a su fundamentación bíblica directa. Con ello cayó en un enorme endurecimiento de la Torá, ya que tomó literalmente los preceptos bíblicos.

La conexión de los caraítas con el islam excede el espíritu general de la crítica a la tradición. Según una tradición, Anán fue enviado a prisión junto con Abu Janifa, el fundador de una de las grandes escuelas de derecho islámico. Este le aconsejó que fundamentara su oposición al exilarca reconocido por el gobierno con argumentos religiosos, es decir, mediante diferencias en cuestiones sobre el calendario. Esta noticia pertenece a la polémica rabínica contra los caraítas. Al fin y al cabo, es correcto que la predilección de Anán y en general de los caraítas por la deducción por analogía tiene paralelos en Abu Janifa. Además, Anán no habría podido pensar jamás en fundar una secta —no existe ninguna discrepancia «dogmática» de los rabinos—, sino que aspiró, más bien, a tener su propia escuela de derecho, en correspondencia con la de los janafies. En lo que atañe al calendario, Anán insistió en determinar, según preceptos bíblicos, la luna nueva mediante la observación directa, en lugar de confiar en los cálculos astronómicos.

Solo Benyamín ben Mose al-Nahawendi (ca. 830-860) reunió a los distintos grupos antirrabánitas de Babilonia con una fundamentación teológica. Antes había división tras división, debido a que nadie tenía por qué aceptar una interpretación bíblica, si uno mismo era capaz de deducir otra *halaká* de la Biblia. Aunque en adelante también se aferran a la idea de que en teoría cualquiera es su propio intérprete de la Biblia, en la práctica se avienen, en gran medida, a la *halaká* rabínica. Siempre que el texto bíblico no esté claro, Nahawendi recomienda atenerse a la *halaká* rabínica. Si bien todavía hay diferencias significativas (por ejemplo, en las leyes alimenticias, en la santificación del sábado, en el calendario de las fiestas y las prescripciones de pureza), los caraítas se acercan de nuevo a la *halaká* rabínica, lo que también posibilita, por ejemplo, los matrimonios mixtos.

Después del siglo XI los caraítas habían alcanzado su punto álgido. En cualquier caso, aunque durante tres siglos no supusieron un peligro letal para el judaísmo rabínico —siempre fueron una minoría—, plantearon un continuo desafío. Esencialmente contribuyeron a que los rabinos tuvieran que reflexionar sobre su punto de vista y ofrecer mejores fundamentos, pero también a que los rabinos tuvieran que ocuparse de la filosofía de la religión islámica y, de este modo, encontrar su propia filosofía. Saadia Gaón, autor de un escrito polémico contra los caraítas, es a su vez el primer representante significativo de esta filosofía judía de la religión. Por consiguiente, la oposición caraíta se convirtió, contra su deseo, en un fermento que ayudó al crecimiento del judaísmo rabínico y a su imposición.

5. La «canonización» de la tradición rabínica

En las décadas anteriores a la conquista islámica la influencia rabínica sobre Palestina y Babilonia ya era bastante fuerte, lo que resultó una orientación espiritual en los disturbios de esta época. Las academias babilónicas de Sura y Pumbedita se convirtieron en instituciones consolidadas de gran importancia en el siglo VI y muy especialmente en los primeros tiempos islámicos. La conquista árabe fortaleció el liderazgo central de las

comunidades judías, ya que en aquel entonces un exilarca nuevo y enérgico, Bustanay, tuvo el apoyo del gobierno. La tolerancia de los judíos como religión del Libro estuvo ligada en el breve periodo de un Imperio islámico unificado al reconocimiento de la autoridad del exilarca —solo en el siglo IX el gobierno de Bagdad fomentó el sectarismo en el judaísmo y el cristianismo, debilitando con ello los centros de autoridad. Sin embargo, hasta ese momento el exilarca, apoyado (y limitado) por las escuelas con los gaones a la cabeza, consiguió imponerse, en buena medida, como liderazgo judío. La unidad de una gran parte de las poblaciones judías bajo el dominio islámico desembocó a su vez en una unificación del judaísmo y fortaleció también la tendencia rabínica fuera de Palestina y Babilonia. Entre tanto, se reforzó la influencia del judaísmo rabínico sobre territorios de la Diáspora como Egipto. Cada vez más los antiguos alumnos de las escuelas rabínicas asumieron también los puestos de la comunidad en los territorios de la Diáspora. Además, la intensa actividad viajera a la corte del califa, primero hacia Damasco y luego hacia Bagdad, en misión política o también en caravanas comerciales, favoreció la conexión. Así pues, muchos judíos de los territorios islámicos llegaron a Palestina y a los centros de la tradición rabínica en Babilonia.

Por consiguiente, los centros rabínicos entraron en contacto regular con comunidades judías a menudo muy alejadas. Estas conocieron paulatinamente el judaísmo rabínico y cada vez más dirigieron sus consultas acerca de ciertos puntos de la Ley judía a las escuelas de Palestina y de Babilonia. Las respuestas de los gaones, de las que fueron guardadas copias en los archivos de las escuelas, son una de las fuentes históricas más importantes del judaísmo de la época y, como consecuencia, también de la creciente influencia rabínica.

Además, en época gaónica el judaísmo todavía se puede dividir en dos zonas de influencia. Los territorios que antiguamente pertenecían al Imperio romano estaban bajo el influjo de Palestina: sobre todo de Egipto y del norte de África, pero también de Italia, desde donde la influencia palestinense se extendió a Francia y Alemania. Babilonia se apoyó en las zonas del antiguo Imperio persa. Sin embargo, desde bien pronto también hizo prevalecer su influencia en Palestina, pues numerosos babilonios se habían trasladado a esta zona, donde conservaron sus propias costumbres religiosas y tuvieron sus propias sinagogas. En tiempos islámicos Palestina se convirtió para muchos de estos babilonios en nada más que una etapa de su migración en dirección oeste, por lo que llegaron a ser numerosos también en Egipto: hacia el 750 el líder de la comunidad de Fustat, hasta entonces determinada por su carácter puramente palestinense, ya fue un babilonio y poco después había en Fustat y Alejandría comunidades babilónicas propias.

Esta tendencia se vio fortalecida con el traslado del califato a Iraq. La nueva capital, Bagdad, pronto se convirtió también en sede del exilarca y después de las dos academias rabínicas. Así pues, Bagdad había llegado a ser el centro del mundo judío y desde aquí se impuso definitivamente el judaísmo rabínico de marcado carácter babilónico.

La promoción del centro judío en Bagdad por el gobierno islámico no solo supuso una ventaja, sino que también fue idóneo para fortalecer la ya existente oposición por

motivos políticos. En particular, los judíos de Persia no se hicieron tan rápidamente a la idea de un liderazgo babilónico-rabínico. De ello dan prueba algunos movimientos mesiánicos de esta época – el más importante el de Abu Isa de Isfahán -, el éxito de la crítica bíblica de Jiwi al-Balki y la buena acogida que encontró aquí el caraismo. Solo con ayuda del gobierno el exilarca pudo imponer su autoridad en Persia. Seguramente esta oposición del judaísmo oriental al liderazgo en Babilonia contribuyó a que el judaísmo babilónico se uniera más estrechamente bajo la dirección de los exilarcas y los gaones y también a que fomentara la expansión de la tradición babilónica en la parte occidental, donde el norte de África prometía convertirse en un nuevo centro judío.

En el 771 Natronay bar Jabibay, que en vano se había propuesto alcanzar el cargo de exilarca, abandona Babilonia y se muda al norte de África o a España. Según una tradición hispano-judía, fundó una escuela en España y, al no poseer ningún ejemplar del Talmud, puso por escrito de memoria todo el Talmud de Babilonia.

Más allá del valor histórico de tal tradición, esta muestra, en cualquier caso, que en aquel tiempo los manuscritos talmúdicos eran todavía muy escasos. Probablemente al principio los gaones no estuvieron interesados en difundir demasiado el Talmud, pues las comunidades estarían mucho más supeditadas a las escuelas rabínicas, mientras que solo allí pudieran obtener la información *halákica* vinculante. Las consultas regulares a las escuelas de Babilonia fueron también la mejor oportunidad de transferirles los donativos. Sin embargo, a la larga la difusión del texto talmúdico escrito fue necesaria, al tener que imponerse de forma eficaz la *halaká* rabínica en los territorios islámicos.

En los albores del siglo IX Pirqoy ben Baboy, un discípulo de Raba, que había sido discípulo de Yehuday Gaon, escribió a las comunidades norteafricanas, probablemente a Kairuán, el centro más importante. En esta carta, de la que se han encontrado partes en la *genizá* de El Cairo, escribió que tenía conocimiento de que en todas las ciudades de África y España ya existían escuelas en las que se ocupaban de la Torá. «Hemos escuchado que llegaron a vosotros discípulos de las *yeshivot* y entre ellos quienes antes estaban en Israel y aprendieron los usos de Israel». Las divergencias *halákicas* de Palestina respecto a Babilonia no son legítimas para Pirqoy ben Baboy, sino fruto de la persecución romana y del descuido de la Torá como consecuencia de aquella. Por eso, los judíos norteafricanos tampoco pueden ceñirse a la tradición palestinese, sino que solo han de aceptar la tradición babilónica.

Esta lucha por la hegemonía de la tradición babilónica continuó durante mucho tiempo. Así, Hay Gaon (939-1038) escribió: «Nosotros nos basamos en nuestro Talmud. En las decisiones que se toman aquí no prestamos atención a lo que allí (en Palestina) se ha escrito. Solo cuando el Talmud palestinese ofrece datos que ni se dicen claramente en el Talmud de Babilonia ni son contradictorios con él, podemos fiarnos del Talmud palestinese y recurrir a él para la interpretación».

En el siglo XI desaparecen las instituciones del Exilarcado y del Gaonato. No obstante, desde hacía tiempo la herencia talmúdica se había propagado más allá de su patria originaria. El marco político-cultural del islam contribuyó a la difusión del judaísmo

rabínico y con ella a que este se convirtiera en «clásico» e incluso, en gran medida, en «normativo». El estudio comparativo de las culturas islámica y rabínica, fomentado sobre todo por los grandes maestros del siglo XIX, continúa siendo una empresa prometedora. El máster Culturas Árabe y Hebrea de la Universidad de Granada podría ser un contexto ideal para la promoción de este estudio.