

## BREVES NOTAS SOBRE YOSEF IBN ABITUR

JUDIT M. TARGARONA BORRAS

El poeta Yosef ibn Abitur vivió intensamente sumergido en los litigios y polémicas que se suscitaron en la judería española de Córdoba a finales del siglo X, siendo él mismo protagonista de una dura querrela.

Perteneciente a una antigua familia española (1), afincada en Mérida, donde nació a mitades del siglo X (2), pasó probablemente los primeros años de su vida en esta ciudad y recibió allí la mayor parte de su esmerada educación.

Sin poder identificarse plenamente con ella, fue testigo de excepción de la nueva época auspiciada por el mecenazgo innovador del gran Hasday ben Šaprut, quien hizo que Andalucía, y muy especialmente la ciudad de Córdoba, enarbolaran la antorcha del saber y la ciencia talmúdica que se estaba apagando en las grandes academias orientales.

Ph. Luzzatto nos relata este trascendental suceso de la siguiente forma:

"La Babylonie fut le champ d'ensemencement des différentes sortes de littérature juive: là, furent jetés les premiers germes pour le développement ultérieur de l'Hagadà et de l'Halachà, de la doctrine des lois canoniques et de la création des dices; là, se forma la poésie religieuse et la gnomique, la philosophie religieuse et le développement du Midrasch; là, spécialement, furent ouvertes ces voies, ébauchées ces routes, dans lesquelles la littérature juive s'avance depuis.

Mais vers la moitié du dixième siècle un mouvement s'opéra, qui fit refluer la science juive de la Babylonie vers l'Espagne, d'où elle se répandit dans le reste de l'Europe. Avant cette époque, l'Europe hébraïque était restée sans culture propre, et les études religieuses et scientifiques y étaient totalement négligées; ceux qui voulaient s'instruire devaient voyager dans l'Orient et se porter à Pumbeditha ou à Sora, où était concentré tout le savoir du judaïsme" (3).

Es el inicio del gran renacer, en España, de un nuevo periodo, en el que cincuenta años de libertad religiosa, durante la dominación musulmana, permitieron a los judíos de Andalucía impulsar y dar nueva vida a todas las ramas del saber científico, humanístico y religioso cultivado por ellos, saber que más tarde se extendería por toda Europa. Así se ve surgir, en medio de ellos, a sabios, filósofos, gramáticos, exégetas, médicos y poetas al mismo tiempo que diplomáticos y negociantes (4).

Refiriéndose a esta época, el cronista del siglo XII, Abraham ibn Daud nos dice: וחזר כח התלמוד בארץ ספרד (5), "y el dominio del Talmud se restableció entonces en España" (6). Y con esta escueta frase marca el punto culminante de la escuela talmúdica española, el cénit del corto periodo en el que Andalucía, y concretamente Córdoba y Granada sustituyeron, como centro de vida religiosa y cultural judía del mundo entero, a las famosísimas y muy fructíferas academias orientales de Sura y Pumbedita.

También es Abraham ibn Daud quien nos relata con toda minucia de detalles cómo se produjo ese trasvase sin romperse, a su entender, la cadena de la tradición; no basta con constatar el hecho de que la vida intelectual de los judíos de las grandes ciudades andaluzas: Córdoba, Lucena, Elvira, Pechina... (7), tuviera su máximo esplendor al mismo tiempo que declinaban las academias de Oriente, sino que es preciso interrelacionar estos dos hechos de tal forma, que las comunidades españolas se convirtieran en las herederas directas del saber y la tradición atesoradas en ellas durante más de siete siglos.

Abraham ibn Daud nos explica así el fin de Pumbedita: "Después de Hizqiyah, jefe de la Academia y exilarca se terminaron las academias y los gaones" (8); e inmediatamente introduce en su Sefer ha Qabbalah un nuevo capítulo que empieza: "Pero antes de esto ..." (9), es decir antes de que se acabaran los gaones y las academias... Y, a continuación, comienza a relatarnos su conocida leyenda de los cuatro cautivos (10). Abraham ibn Daud es plenamente consciente de que la llegada de estos cuatro sabios a sus nuevas comunidades acabó significando el fin del gaonato y de la hegemonía de Babilonia (11).

La narración de esos hechos se desarrolla de la siguiente forma (12): Cuatro sabios: R. Ḥuši'el, R. Mošeh, R. Šěmaryah y un cuarto cuyo nombre no se ha conservado, se encontraban juntos en un barco; viajaban con el fin de asistir a la convención de la Academia (13), estaban navegando desde la ciudad italiana de Bari a Sefastin (14), cuando fueron hechos prisioneros por Ibn Rumaḥis, almirante de 'Abd-al-Raḥmān al-Nāšir (15).

Estos sabios no manifestaron a nadie su sabiduría y fueron vendidos como simples esclavos en diferentes lugares: Así R. Šěmaryah fue vendido en Alejandría de Egipto y llegó a ser el jefe de la comunidad de Fostat (16). Después fue vendido R. Ḥuši'el en las costas de Africa, llegando a convertirse en el jefe espiritual de la comunidad de Qairwan, que era la más importante de las ciudades musulmanas del Magreb. Y finalmente, el comandante llegó a Córdoba, donde vendió a R. Mošeh junto con su hijo R. Ḥanoḳ, que era a la sazón un niño de corta edad. La comunidad judía de Córdoba se apresuró a socorrer a sus correligionarios comprando a los esclavos capturados por el almirante musulmán.

En Córdoba había ya en aquel momento una importante comunidad y una sinagoga, presidida, según Abraham ibn Daud, por un cierto R. Natán el Piadoso, del que no nos ha quedado constancia por ninguna otra fuente; en esa sinagoga se hacía el estudio de la Ley, discurrendo según los pocos conocimientos que se tenían de la enseñanza tradicional. Y, así, un día que R. Natán estaba explicando una halakah, entra en escena R. Mošeh, para darle su justa y documentada explicación; y seguidamente responde con gran sabiduría y según la tradición de sus maestros, todas las cuestiones que la comunidad cordobesa quiso preguntarle (17).

Inmediatamente, igual que ocurrió en Palestina con Hillel diez siglos antes (18), la comunidad de Córdoba reconoció a R. Mošeh como su maestro y jefe religioso, obedeciendo el mandato del propio R. Natán que les dijo: "Yo ya no soy juez, sino este extranjero que va vestido de saco; él será a partir de ahora Rabbí y yo su discípulo; institúidle, pues, como juez sobre la comunidad de Córdoba. Y eso es exactamente lo que hicieron" (19).

"Tal suceso" -continúa diciendo Abraham ibn Daud- "ocurrió en tiempos del gaón Šérira, aproximadamente alrededor del año 4750 (990)" (20).

Las opiniones de los diferentes investigadores respecto a esta historia son muy variadas. Hay quienes piensan que el relato es totalmente ficticio y que, probablemente, el autor no pretendía que fuera leído como una historia real; otros opinan, que ante la ausencia de una evidencia concluyente de que se trata de una pura ficción, debe aceptarse el relato como básicamente correcto; éstos no dudan en corregir nombres y fechas para hacerlo coincidir con los hechos históricos de los que tenemos evidencia. Finalmente, hay también quienes dicen que se trata de una leyenda piadosa, con algunos elementos verdaderos, y piensan que no hay que buscar explicación a las contradicciones internas del relato (21).

Los elementos históricos serían, según los investigadores que admiten algo de verdad en la narración (22), precisamente la captura de R. Mošeh y su hijo R. Ḥanok y la subsiguiente ascensión de ambos rabbíes al dayyanato de la comunidad de Córdoba.

Es probable que Abraham ibn Daud dispusiera de datos y documentos genuinos; no puede haber duda de que debía conocer que 'Abd-al-Raḥmān III murió en el año 961 y que R. Šérira fue gaón de Pumbedita desde el año 968 al 989, no coincidiendo su gaonato con el reinado de este ilustre califa, ni con el inicio del dayyanato de R. Mošeh en Córdoba, en el caso, poco probable, de que este suceso acaeciera en el año 990 que es el indicado en el Sefer ha Qabbalah (23).

Aún en el caso de que Abraham ibn Daud no pretendiera hacernos llegar un relato histórico, es difícil de explicar el hecho de que nos transmitiera equivocadamente unas fechas que él debía conocer. Por eso G.D. Cohen, el más reciente editor del Sefer ha Qabbalah, supone, que al igual que el número de 4 referido a los sabios, esas fechas podrían ser datos simbólicos encaminados a relacionar la ascensión de R. Mošeh en la comunidad de Córdoba con la de Hillel en

Sea cual sea la validez y el simbolismo de esas cifras y la autenticidad de la narración de Abraham ibn Daud, es necesario llegar a precisar el sustrato histórico que subyace en el relato del autor del Sefer ha Qabbalah en lo que concierne a la comunidad judía de Córdoba, así como el mensaje que conscientemente quiso transmitirnos con su obra.

El mismo nos dice que el califa sintió una profunda alegría por la llegada a Córdoba de R. Mošeh, ya que este hecho podía significar que la judería española ya no tendría que depender de los hombres de Babilonia (25).

Es patente que los intereses de los gobernantes musulmanes de España, que desde el año 929 ostentaban el título de califas, les inducían a cortar todo lazo de unión con Babilonia, y así alentaron a sus súbditos judíos a que abandonaran toda relación de dependencia con los gaones orientales; por eso no es de extrañar que Ḥasday ben Šaprut lograra obtener, gracias al califa, las obras de los judíos del Este (26), ni que éste se alegrara ostensiblemente al ver que la judería española se encontraba en situación de prescindir de las academias babilónicas para la instrucción religiosa y para la resolución de los problemas legales.

Abraham ibn Daud también refleja en su libro el sentimiento de los judíos de la España del siglo XII de haberse alzado con el liderazgo ostentado anteriormente por las academias de Oriente, y lo que es más importante: el haberlo recibido de ellas.

En la cadena de la tradición eslabonada por Abraham ibn Daud, R. Mošeh y sus compañeros de cautiverio son los únicos que no recibieron, al igual que el propio Moisés, la autoridad de su inmediato predecesor (27); pero esto sucedía todavía en tiempo de R. Šērira', mucho antes de que, según Abraham ibn Daud, terminara el gaonato babilónico.

R. Mošeh, siempre según la visión del autor del Sefer ha Qabbalah, dió un nuevo impulso al judaísmo español, lo hizo despertar de su letargo y formó discípulos dignos de heredar la tradición de los gaones y de iniciar una nueva y fructífera época; pero no era él sino R. Šērira' (968-998) y después de él su hijo R. Hay (998-1038) el heredero directo de la tradición.

Abraham ibn Daud en su obra tiene, en todo momento, sumo cuidado de evitar que se rompa la cadena de la legitimación rabínica, pero en especial, al dar el gran salto que supone, en el Sefer ha Qabbalah, el fin del gaonato en Babilonia y el comienzo del rabinato en Occidente.

R. Hay es, según Abraham ibn Daud el último gaón de Pumbedita, y las academias de Babilonia se cierran después del exilarca Hizqiyyah (28).

A la muerte de R. Hay, es R. Šemu'el ibn Nagrella ha Nagid, visir del rey de Granada, quien pasa a convertirse en Occidente, siempre según la visión de este cronista, en uno de los sucesores indiscutibles del gran gaón de Pumbedita.

Pero entre el final del gaonato y de las academias orientales y el principio de la historia de R. Šemu'el ha Nagid, se introduce en el Sefer ha Qabbalah este séptimo capítulo que narra la historia de los cuatro cautivos; este relato sirve de puente entre los dos rabbíes, es decir, entre el último de los gaones y R. Šemu'el y significa el trasvase a Occidente de la ciencia oriental.

En este capítulo intermedio, que empieza en la época de R. Šerira' y termina con la muerte de R. Ḥanoḳ, maestro de R. Šemu'el ha Nagid, se describe la situación de la comunidad de Córdoba, la llegada de R. Mošeh, su ascensión al dayyanato, su muerte y la pugna que se suscitó entre su hijo R. Ḥanoḳ y nuestro poeta R. Yosef ibn Abitur por sucederle en este puesto. Como es sabido, R. Ḥanoḳ ben Mošeh y sus partidarios fueron los claros vencedores en esa querrela. (29).

A través de R. Ḥanoḳ, R. Šemu'el ha Nagid, que fue su más relevante discípulo, adquirió todo el saber tradicional imprescindible para la alta misión que estaba llamado a desempeñar, ya que junto con R. Ḥanan'el, hijo de R. Ḥuši'el, el compañero de cautiverio de R. Mošeh que se convirtió en jefe de la comunidad de Qairwan, y su discípulo R. Nissim, constituyen, según el relato de Abraham ibn Daud, la primera generación del rabinato; pero no sin antes haber estado R. Nissim en estrecha relación con R. Ḥay gaón, de quien recibía cartas y respuestas a todas sus cuestiones, ni haberse embebido R. Šemu'el ha Nagid, a través de R. Nissim, de las enseñanzas del gran maestro babilónico (30), lo que, al parecer, es visto por el cronista como la legitimación de estos tres

rabinos por parte de R. Hay. Ellos son los nuevos eslabones que podían engarzarse en la cadena de la tradición que quedaba cerrada en Babilonia tras la muerte del último gaón.

Inmediatamente después, Abraham ibn Daud se apresura a precisarnos que tanto R. Ḥanan'el como R. Nissim murieron sin tener hijos varones, con lo cual "el poder del Talmud" quedaba circunscrito exclusivamente a las tierras de España (31).

Según todo lo expuesto no nos parece aventurado señalar que, al margen de la base más o menos histórica, ficticia o novelesca que subyace en el Sefer ha-Qabbalah, su autor quiso reflejar el sentimiento que tenía la floreciente comunidad judeo-española del s. XII de ser la continuadora de las prácticamente fenecidas academias babilónicas, y de que el estudio de la halakah que se realizaba en España entroncaba directamente con la autoridad de los gaones.

El renacimiento cultural de los judíos de Al Andalus queda así plenamente legitimado. Pero la causa próxima del florecimiento de las letras hebreas está íntimamente relacionado, ya en estos primeros tiempos, con el esplendor de la cultura arábigo-andaluza. La incardinación de las comunidades judías en la España musulmana y la absorción por su parte de la ciencia y las artes, en plena expansión, de los dominadores árabes, contribuyeron en gran medida a fraguar esa época que más tarde sería llamada la 'edad de oro', de la literatura hebrea medieval.

Los judíos se beneficiaron del conocimiento de la lengua, de la gramática, de la poesía y de la literatura árabe en el Norte de Africa, en Babilonia, en Palestina y en todos aquellos lugares en los que se extendió la dominación musulmana. "Pero en ninguna parte influyó tanto lo árabe en el resurgir de la lengua y literatura hebrea como en España. Los judíos españoles van a tener filósofos, astrónomos, matemáticos, filólogos, médicos, poetas, hasta príncipes como los árabes; por los árabes van a ser sacados de la estrechez del Talmud y del Midraš" (32).

En los albores del s. XII, el granadino Mošeh ibn 'Ezra' nos describe en su Poética este hecho del siguiente modo:

"Pero cuando los árabes hubieron conquistado la dicha semi-isla de Andalucía a los godos, quienes habían derrotado a sus dueños, los romanos, unos 300 años antes de la conquista de los

árabes, lo que ocurrió en época de Al-Walid, hijo de 'Abd-al-Melik, hijo de Merwan, uno de los reyes omeyas de Damasco, en el año 92 del principio de su fe y que ellos llaman 'hégira'.

Después de un cierto tiempo, nuestra colonia que se encontraba allí, terminó por entender las materias de su estudio; más tarde ellos aprendieron a comprender su lengua, dominaron su idioma, profundizaron en los detalles de sus giros, se familiarizaron en los fundamentos de sus flexiones y se dieron cuenta de la dulzura de sus poesías. Hasta que les reveló el Señor el fundamento de la lengua hebrea y de su gramática..." (33).

Gracias a la penetración en el conocimiento de la lengua árabe, el Señor hizo comprender a los judíos sefardíes los fundamentos gramaticales y la excelencia de su propia lengua.

Mošeh ibn 'Ezra' no divide la historia literaria de Sēfarad por materias sino por cortos periodos, por generaciones, distinguiendo cuatro, que van desde los inicios hasta el momento de componer su propia obra; la primera generación está formada precisamente por aquellos autores innovadores que dedicaron a la gramática sus mejores esfuerzos. Cita ante todo a Abu Zakariyya ben Daud de Fez y después de Córdoba, conocido con el nombre de Ḥayyuḡ, y dice de él que fue el primero en componer un libro sobre el conjunto de la gramática hebrea, otorgándole el merecido honor de haber sido el primero en conocer el fenómeno de las letras débiles y su permutación. Seguidamente enumera a los restantes autores de esta primera generación: Dunaš ben Labraṡ y su discípulo Ibn Šešet por un lado y Mēnaḡem ben Šaruq por el otro, poetas, pero sobre todo gramáticos, que protagonizaron el más encarnizado debate suscitado por cuestiones filológicas, de todos los tiempos (34).

Primero la gramática, después la poesía; a través del conocimiento profundo de los diversos fenómenos gramaticales de la lengua hebrea, alcanzado, según Mošeh ibn 'Ezra', a partir del estudio y comprensión de la lengua árabe, es como se inicia en Sēfarad la edad de oro de las letras hebreas.



Inmediatamente después de estos autores y siguiendo sus pasos, entra en escena la segunda generación de escritores y compositores, compuesta exclusivamente por poetas, algunos de los cuales sólo son conocidos por la mención que de ellos hace Mošeh ibn 'Ezra' en este pasaje (35). Todos ellos enriquecidos con la cultura árabe, "rabbís inteligentes, agradables creadores", el primero de los cuales fue "R. Yosef ben Santas, conocido como Ibn Abi Tur, de Mérida y después de Córdoba" (36).

Yosef ibn Abitur es mencionado por Mošeh ibn 'Ezra', casi de pasada, como el primer poeta de esta segunda generación. Pertenece a una etapa en la que la poesía hebrea sigue aún los pasos de los paytanim tradicionales, y en la que se es aún poco proclive a emplear la métrica cuantitativa tomada de los árabes e introducida en la poesía hebrea por Dunaš ben Labrať.

La tercera generación se inicia con Šemu'el ha Nagid y con ella comienza la edad de oro de la poesía hebraico-española.

Según todo lo expuesto podemos señalar cuáles fueron las coordenadas que influyeron decisivamente en las comunidades judeo-españolas del siglo X, haciéndolas emerger de su anterior anonadamiento y sopor, y que estuvieron en la base de la eclosión creadora de la cultura hebraico-española:

Por un lado, el transfondo histórico de esta época, que coincidiendo con la tolerancia religiosa de los califas cordobeses, y muy especialmente de 'Abd-al-Raħmān III -cuyas crónicas no incluyen ninguna información sobre daños causados a las comunidades no musulmanas de su reino (37)-, está marcada por la afluencia de inmigrantes judíos y no judíos que llegaron a Andalucía atraídos por la seguridad y prosperidad que 'Abd-al-Raħmān había instaurado en sus dominios (38).

Es de todos conocido que numerosos judíos procedentes de los más diversos lugares emigraron hacia tierras de España durante el siglo X, y que estas inmigraciones contaron además con la inestimable ayuda de Ḥasday ben Šaprut.

En esta perspectiva debe situarse la llegada a Córdoba de R. Mošeh, quien probablemente recibió el dayyanato de manos del propio Ḥasday, y cuyo nombramiento fue uno más de los muchos que se produjeron. El dar a extranjeros puestos de responsabilidad tenía como finalidad atraer a hombres de estudio y talento literario a la comunidad de Córdoba (39).

Hasday ben Šaprut no rompió abiertamente con los gaones babilónicos; sin embargo pretendió, con el consentimiento y el deseo del Califa, establecer en España una comunidad autónoma, dependiente de Córdoba, estructurada, en cierta medida según el modelo de la babilónica. El mismo se considera, al igual que el exilarca, la autoridad civil, mientras que la autoridad religiosa es confiada a los dayyanes, —en este caso R. Mošeh y posteriormente R. Ḥanok—, nombrados por él (40).

Así, el resurgimiento de la vida intelectual de la judería española se articula según la enseñanza tradicional rabínica gracias a la llegada a Córdoba de hombres cultos, sabios formados en la tradición de sus mayores, intelectuales, poetas..., todos ellos atraídos por la fama, que bajo el mecenazgo de Hasday ben Šaprut, llega a alcanzar la aljama cordobesa.

El propio Ḥasday no escatimó esfuerzos para hacer llegar a Córdoba 'los libros de los judíos del Este', como nos señala Abu Kasim ibn Šaid (41); y Dunaš ben Labraṭ en el v. 35 de la qasida introductoria de sus Těšubot nos dice de él: 'Sus riquezas hasta Sura envía a cambio de libros', y en esta misma qasida, en el v. 20, Dunaš se dirige a Ḥasday llamándole ראש כלה, título que solían ostentar los gaones de las academias babilónicas (42).

Sin separarse abiertamente de Oriente, Ḥasday ben Šaprut dotó a la comunidad de Córdoba de maestros y libros, colocó a R. Mošeh y más tarde a R. Ḥanok como jefes espirituales de la comunidad, favoreciendo como en el caso de Dunaš ben Labraṭ a los extranjeros frente a los nativos, y fomentó, en fin, el estudio de todas las ciencias y las letras.

El otro aspecto a considerar desborda los límites de la propia comunidad judeo-española, y hace referencia a su inmersión en el mundo conquistado por los árabes. Como ya hemos señalado, la cultura hebraico-española recibe un fuerte impulso al entrar en contacto, después de la llegada de los seguidores de Mahoma a la Península, con la lengua árabe y la literatura arábigo-andaluza. Es en el s. X cuando las letras hebreas empezarán a cosechar los primeros frutos de ese maridaje, y la poesía sería precisamente una de las formas literarias en las que más, y con mejores resultados se dejaría ver esa influencia.

Absorción de formas árabes en la literatura hebraico-española, nuevo despertar de la lengua y literatura hebreas, paso a Occidente, y en primer lugar a España, del saber tradicional de Oriente, independización gradual de la comunidad española frente a la babilónica, fenecer de las grandes academias del Este y renacer en Sefarad de un nuevo periodo, son los rasgos que caracterizan la época que le tocó vivir a Yosef ibn Abitur, época esplendorosa en la que no participó, probablemente por no pertenecer al grupo de Ḥasday ben Šaprut. Nunca aceptó que la comunidad española pretendiera una cierta autonomía frente a la babilónica, ni, aun siendo un gran conocedor de la lengua y la ciencia secular árabe, se sintió tentado a escribir poemas no litúrgicos o a emplear la métrica cuantitativa en sus múltiples composiciones sinagogaes.

Aparte de su obra poética, dispersa todavía, dos cartas personales y algunas respuestas, son muy pocas las referencias que tenemos de este poeta. Como ya hemos señalado Mošeh ibn 'Ezra', en su Poética, lo menciona escuetamente. Lo mismo hace Yēhudāh al-Ḥarizi al decir en su Taḥkemoni: "Las poesías del gaon R. Yosef ben Satanás son placenteras y encantadoras. Fue el primero en Sēfarad que compuso un ma'amad para el Yom Kippur" (43).

Es Abraham ibn Daud quien, en su Sefer ha Qabbalah, después del relato de los cuatro cautivos y en el mismo capítulo, nos da la mayor parte de los datos que conocemos sobre la vida de este desgraciado sabio:

"Tuvo R. Mošeh muchos discípulos, y entre ellos a R. Yosef bar Yišḥaq ben Satanás, conocido por Ibn Abitur. El explicó todo el Talmud en lengua árabe al monarca musulmán Al-Ḥakam. A causa de su importancia y sabiduría rechazó a R. Ḥanoḳ, el Rabbí que ocupaba el lugar de su padre (44). Por esta causa, la comunidad quedó dividida por una dura querrela después de la muerte del Nasi R. Ḥasday bar Yišḥaq, ya que en sus días nadie hubiera osado disputarle la autoridad a R. Ḥanoḳ.

Cada día salían de Córdoba a la ciudad de al-Zahra 700 israelitas montados en 700 cabalgaduras; todos ellos llevaban regias vestiduras e iban tocados con turbantes según la costumbre de los

oficiales ismaelitas; todos ellos apoyaban al rabino, pero había un segundo grupo que apoyaba a Ibn Satanás. Hasta que resultó vencedera la facción del rabino y excomulgaron a Ibn Abitur y lo anatematizaron.

Entonces le dijo el rey: 'Si los ismaelitas me hubieran rechazado de la misma forma que los judíos han hecho contigo, habría huído de su presencia, y eso es precisamente lo que debes hacer'. Se fue, pues, de Şēfarad a Pechina (45), y encontró allí a R. Šēmu'el ha Kohen bar Yosiyahu, de Fez; pero éste temió la excomunión del Rabbí, R. Ḥanoḳ y no quiso conversar con él. Se irritó por ello R. Satanás y le escribió una larga carta en arameo aunque con errores. R. Šēmu'el ha Kohen le respondió dándole a conocer sus erratas, pero en un tono suave y reposado.

Embarcó Ibn Satanás y se dirigió a la Academia de Rabbenu Hay; pensando que Rabbenu Hay lo recibiría ya que odiaba a R. Ḥanoḳ por el hecho de que los cuatro sabios que hemos mencionado habían cortado los ingresos de las academias reduciéndolas a la indigencia. Pero a pesar de todo envió Rabbenu Hay a decirle que no fuera a verle, porque si iba habría que temer la excomunión del Rabbí. Por eso Ibn Satanás se dirigió a Damasco donde murió" (46).

La historia, sin embargo, no termina aquí. Abraham ibn Daud sigue narrándonos las vicisitudes de la comunidad cordobesa tras la muerte de Al-Ḥakam. Los partidarios de Ibn Abitur, residentes en Córdoba, no aceptaron su derrota. Especialmente dos hermanos, fabricantes de seda, Yaʿaqob y Yosef ibn Ŷau, quienes, según Abraham ibn Daud, por medio de prodeciamientos poco ortodoxos, consiguieron la confianza del califa y de Al-Mansur su tutor, hasta que Yaʿaqob ben Ŷau logró que éste le pusiera al frente de todas las comunidades judías de sus reinos (47).

"Entonces", sigue diciendo Abraham ibn Daud, "todos los que se habían alzado contra Ibn Satanás, volvieron a él y todos ellos escribieron cartas a Ibn Satanás para que regresara a Córdoba, a fin de que pudieran destituir al Rabbí, R. Ḥanoḳ, y nombrarle a él Rabbí sobre ellos. Pero él les repondió con dureza y respecto al rabino

les dijo: 'Pongo por testigos a los cielos y a la tierra de que no hay nadie en España mejor que él para la Academia" (48).

Este es el relato, y en él subyace el testimonio de que la comunidad española tuvo durante el siglo X tensiones internas de gran importancia. Abraham ibn Daud nos presenta la aljama córdobesa férreamente dirigida por Ḥasday ben Šaprut, en cuyos días nadie en el mundo hubiera osado discutir a R. Ḥanoḳ, su protegido, la autoridad que de él había recibido. Pero a la vez, nos da a entender que en la comunidad judía de Córdoba existían dos tendencias enfrentadas, latentes mientras vivió Ḥasday ben Šaprut a causa de su gran poder y de la confianza que los califas tenían depositada en su persona; pero que se hicieron patentes después de su muerte. Fue entonces cuando sus oponentes pretendieron lograr para ellos los cargos que ocupaban los protegidos de Ḥasday.

Al grupo de Ḥasday ben Šaprut pertenecieron R. Mošeh y R. Ḥanoḳ, los extranjeros, que habían tenido buen cuidado de emparentar con los Ibn Faliya, una de las más importantes familias autóctonas.

Son partidarios de revitalizar el judaísmo español haciéndolo progresivamente independiente de Oriente; por eso, integran en su grupo a los recién llegados, tanto de Italia, -donde había una pujante comunidad judía estrechamente conectada con las tradicionales academias babilónicas, y con las que es posible que el propio Ḥasday ben Šaprut mantuviera relaciones; no hay que olvidar que R. Mošeh y su hijo proceden probablemente de la comunidad de Bari (49)-; como de Oriente, o de Fez, como es el caso de Dunaš ben Labraṭ o de Hayyuŷ.

Esta facción no solo pretende no tener que depender de Babilonia, sino que también es la que, a través de la absorción de la cultura árabe proyecta a las letras hebreas más allá de sus límites tradicionales. Es además la facción vencedora. Šemu<sup>2</sup>el ha Nagid, discípulo de R. Ḥanoḳ y de Hayyuŷ es el hombre que encarna este triunfo. Heredero directo de R. Hay gaón, Nasi de la judería española, hombre extraordinario que, gracias a su sabiduría y a su profundo conocimiento de la lengua árabe llegaría a convertirse en Visir de los reyes de Granada.

En el otro bando encontramos al judaísmo autóctono, cultivado y conocedor de la civilización árabe, pero celoso de su propio ser judío, poco proclive a comparar las letras árabes con las hebreas, a introducir la métrica cuantitativa en sus poesías, apartándolas así de sus modelos paytánicos tradicionales. Ménaḥem, Ibn Abitur, los hermanos Ibn Yau son los representantes más conocidos de esta tendencia. Todos ellos pertenecían a familias afincadas en la Península Ibérica desde hacía generaciones. Paradójicamente, eran precisamente ellos los que invocaban la tradicional lealtad de la judería española a las academias babilónicas. Y así Yosef ibn Abitur, quien nos dice que el abuelo de su abuelo ya gozaba en España de una gran autoridad (50), no vacila en apelar al sentimiento nativo de la aljama cordobesa en su pugna con R. Ḥanoḳ, el extranjero (51).

La primera tendencia fue la que se impuso; Abraham ibn Daud lo refleja claramente en su relato mostrando todas sus simpatías por R. Ḥanoḳ y sus partidarios; nos habla de ellos como de príncipes y nos presenta al Rabbí como el hombre generoso y magnánimo que se entristece profundamente por la muerte de su enemigo Ibn Yau (52).

Muy diferente es, en cambio, el retablo que Abraham ibn Daud nos dibuja de los hermanos Ibn Yau y de nuestro poeta: se refiere a los primeros como hombres sin escrúpulos, dispuestos a todo con tal de conseguir el favor del rey; y, cuando uno de ellos lo obtiene, se sirve de su posición para tratar a R. Ḥanoḳ con brutalidad. Ya'aqob ben Yau no merece ningún elogio por su generosidad con los necesitados ni por su honestidad al no querer cobrar impuestos abusivos a las aljamas, hecho que le llevó, según el autor del Sefer ha Qabbalah, a la cárcel (53).

A Yosef ibn Abitur nos lo presenta como un hombre de gran importancia y sabiduría, discípulo de R. Mošeh. Su grandeza, sin embargo, le llevó a discutir, después de la muerte de Ḥasday ben Šaprut y del propio R. Mošeh, la autoridad de R. Ḥanoḳ y a querer ocupar su puesto.

Abraham ibn Daud nos dice también que Ibn Abitur 'explicó' todo el Talmud al monarca musulmán: והוה פירש את כל התלמוד בלשון ערבי למלך. Respecto a esta curiosa noticia comparto la hipótesis de G.D. Cohen cuando dice que no hay que intentar llegar a comprender el significado de la expresión כל התלמוד,

que algunos investigadores interpretan como 'trozos del Talmud' (54), o como 'un tratado en árabe conteniendo extractos del Talmud' (55); H. Schirmann también piensa que Abraham ibn Daud no puede referirse a todo el libro, sino a 'un extracto' (56). Graetz, en cambio opina que Yosef ibn Abitur tradujo al árabe la Mišnah (57), etc. G.D. Cohen, por su parte, piensa que esta noticia carece de entidad y con ella sólo se pretende el descrédito de este poeta; estas son sus palabras: "The digression merely indicates that Ibn Abitur had been currying favor with the Muslim ruler even at the price of violating the injunction implied by the Rabbinic homily that God had forbidden Moses to commit the oral tradition to writing lest it fall into the hands of Gentiles" (58).

Abraham ibn Daud reconoce la grandeza y sabiduría de Yosef ibn Abitur, pero esos atributos sólo le sirven para enfrentarse con el rabino nombrado por Ḥasday ben Šaprut como legítimo heredero de R. Mošeh. R. Yosef ha Šefardí quiere ocupar el puesto que ostentaba R. Ḥanok y para ello no duda en aprovechar en su favor el acceso que tenía a los ministros del gobierno musulmán (59).

Yosef ibn Abitur era un buen conocedor de las lenguas árabe, hebrea y aramea, pero eso le condujo a traicionar a su pueblo poniendo a disposición de los infieles la Ley Oral.

El autor del Sefer ha Qabbalah parece querer decirnos también que la cultura de este poeta no fue tan vasta como aseguraban sus partidarios y su fama, ya que la carta en arameo, —según la costumbre gaónica (60)—, que envió a R. Šemu'el bar Yosiyahu estaba plagada de errores gramaticales, lo que pone de manifiesto su ignorancia en este campo y lo exagerado del renombre del que, al parecer, gozaba en Šefarad. Abraham ibn Daud no repara, probablemente, en la contradicción en que incurre en su propio relato, ya que por un lado nos dice que Ibn Abitur 'explicó' o tradujo todo el Talmud al árabe y, a continuación, pone seriamente en duda que sus conocimientos de arameo fueran aceptables.

Yosef ibn Abitur fue excomulgado por los partidarios de R. Ḥanok, salió de España, intentó ponerse en relación con R. Hay, quien según el cronista del Sefer ha Qabbalah no quiso recibirle a causa de la excomunión del rabino español, y totalmente vencido se dirigió a Damasco donde murió.

Gracias a los documentos de la Genizah del Cairo sabemos que la polémica continuó encarnizadamente en Oriente, donde este sabio no fue tan mal recibido ni estuvo tan aislado como nos muestra el autor del Sefer ha Qabbalah (61).

Al salir de España con sus dos hijos, Mordokay e Yiṣḥaq, se dirigió al parecer al Norte de Africa, estuvo en Alejandría, residió mucho tiempo en Fostat; viajó a Palestina y contó con la amistad de R. Sēmu<sup>el</sup> ha Kohen ben Yosef, jefe de la Yēšibah de Jerusalén (o de Ramalah) (62). Mantuvo también relación con R. Šērira<sup>gaón</sup> y con su hijo R. Hay, a quienes dirigió varias cuestiones (63).

Tampoco en Oriente encontró Yosef ibn Abitur descanso, animado tal vez por la idea de que la judería andalusí estaba desligándose progresivamente de Babilonia, esperó encontrar apoyos suficientes a su causa en las comunidades orientales.

La querrela de Córdoba se reprodujo en Egipto, donde también hubo dos bandos enfrentados. Yosef ibn Abitur buscó el apoyo de rabinos y personas importantes de la comunidad "con el fin de excomulgar a los que le excomulgaron" (64).

De la carta de Ibn Abitur al jefe de la comunidad de Palestina (65), se desprende que Sēmu<sup>el</sup> ha Kohen se abstuvo de tomar partido claro en contra de R. Ḥanok<sup>k</sup>; pero esto no impidió que este sabio y poeta fuera recibido en Oriente con todos los honores propios de una gran personalidad, sin que contara allí para nada su condición de excomulgado (66).

El último párrafo sobre Yosef ibn Abitur que se encuentra en el Sefer ha Qabbalah y en el que este poeta se deshace en elogios a su oponente carece, a mi entender, de fundamento histórico. Es muy difícil que alguien que ha dedicado toda su vida a una causa, que ha visto la ascensión de R. Ḥanok<sup>k</sup> y sus partidarios como el triunfo de los recién llegados sobre los nativos y como el inicio de un cisma con Oriente, —aunque de hecho nunca se produjo—; que quien ha presentado que el nuevo rumbo que tomaba en España la ciencia judía suponía una 'catastrófica' ruptura con el pasado, alabara, al final de sus días, a R. Ḥanok<sup>k</sup> como el mejor de los sabios de Sēfarad (67).



La intención del cronista es clara, y creo que no es hipotético suponer que lo único que pretende con este artilugio es zanjar por completo la querrela y acabar con la división de la comunidad española: Finalmente el rabino expulsado que ya nunca regresará, legitima el dayyanato de R. Ḥanok̄. La ascensión al poder de Yaʿaqob̄ ben ʿYau colmará las aspiraciones de los partidarios de Yosef ibn Abitur y Sěmuʿel ha Nagid será, posteriormente, el integrador de las dos facciones.

Yosef ibn Abitur murió anciano, no pudo aceptar los cambios que se produjeron en su comunidad cordobesa, tuvo que emigrar y vivir largos años lejos de la tierra en la que nació; pero siempre se consideró español. Firmaba sus cartas con el nombre de Yosef ben ʿYšḥaq ha-Sěfardi (68), y en los acrósticos de muchas de sus poesías: Yosef ben ʿYšḥaq mi-Merida (69), queriendo dejar constancia de su tierra y ciudad natal.

Los nombres de familia por los que es conocido son dos: אבלי תורר y שטנאש, uno árabe y otro mozárabe, según la opinión de Ashtor (70), o galo, según la del Prof. Allony (71). Este segundo apelativo interpretado malévolamente por algunos como procedente de Satán (השטן) obligaría a Yosef a dar, al final de su carta a Sěmuʿel ha Kohen, su conocida explicación sobre el origen de su nombre:

"En vista de que un gaón nos ha insultado a causa de nuestro apelativo (72)... Sepa Su Reverencia que el abuelo de mi abuelo, nuestro Señor tenga misericordia de ellos, fue poderoso en Sěfarad, a pesar de que no era capaz de discernir los grados que hay entre la Torah y otras enseñanzas, él impuso cuatro penas de muerte en España, lo que no hubiera sido posible a no ser en la diáspora. Y porque fue un azote para flagelar a los malvados le llamaron 'látigo del hombre' (שוט אנש) (73).

Esta es la interpretación del nombre de אבן שטנאש que nos da el propio interesado, corroborándonos el hecho de que era conocido en Egipto por el apelativo de Satanas.

Después de analizar este texto el Prof. Allony nos presenta un cuadro de las fuentes en las que aparece el nombre de este sabio y las variantes textuales con que se nos ha transmitido (74); a partir de este cuadro y de algun otro testimonio en el que también aparece el nombre de este poeta, podemos afirmar que el segundo apellido de Ibn Abitur ha llegado hasta nosotros básicamente en tres diferentes formas atestiguadas del siguiente modo:

### 1. שטאנש

-Carta de Yosef ben Yšḥaq ha-Sēfardi. Editada por J.MANN en Tarbiz 6,1936, pág. 88. línea 23. La lectura es שוט אנש, sin variantes.

-Abraham ibn Daud, Sefer ha Qabbalah. El ms. ל de la edición de G.D. COHEN tiene esta lectura en VII, 46, 54b, 59, 61, 64, 66 y 88. El ms. ב en VII, 54b; el ה en VII 59 y 88 y el ד en VII, 59.

### 2. שטנאש

-Encabezamiento de la carta del manuscrito de Oxford, Ms.Heb 76 fol. 50 verso.

-Mošeh ibn 'Ezra', Kitab al-Muḥādara wal-Mudhākara, Ms. de Leningrado 2331. Cf. la edición de A.S. HALKIN, pág. 58.

-Abrahm ibn Daud. Sefer ha-Qabbalah. Ed. de G.D. COHEN. VII, 46, 54ab, 58, 59, 61, 64, 66 y 88.

-Yēhudah al Ḥarizi, Taḥkemoni. Ed. A. KAMINKA. Pág. 39 línea 3.

-Fragmentos de la Genizah: T-S N-S 110/1; T-S, A-S 137, 193; T-S H 5,44, etc.

-También aparece el nombre así transcrito en tres fragmentos de un comentario a Salmos editado por HARKAVY en MGWJ, 34,1885-86 con el título "Joseph Ibn Abitur's (oder Abi-Thaur's ?) Psalmen Commentar."

### 3. שנטאש

-Mošeh ibn 'Ezra', op.cit. Ms. Oxford 1974, editado por A.S. HALKIN, pág. 58 línea 31.

-Abraham ibn Daud, op.cit. Los mss. פג colacionados por G.D. COHEN tienen esta lectura en VII, 46, 54ab, 58, 61, 64, 66 y 68.

-Fragmento T-S, A-S, 129,11, de la Biblioteca Universitaria de Cambridge.

El nombre que está atestiguado en un mayor número de fuentes es שטנאש ; de esta forma parte Yosef ibn Abitur para explicarlo como שוט אנש .

La primera forma, שטאנש se origina a partir de las propias palabras del poeta. No hay duda de que estas dos lecturas pueden reducirse a una sola: שטנאש .

Como muy bien señala el Prof. Allony en su trabajo las variantes del apellido de Yosef ibn Abitur quedan reducidas a estas dos posibilidades:

שטנאש -SATANÁS

שנטאש -SANTAS / SANTOS

A) שטנאש ; es la 'lectio difficilior'. No es conocido nadie, fuera del propio Yosef ibn Abitur, con este nombre. Pero, a pesar de todo es el más atestiguado en las fuentes manuscritas. El mismo, en la carta anteriormente mencionada acepta que éste es el nombre con el que, desde hace generaciones, es conocida su familia.

B) שנטאש . El Prof. Allony opina que este debería ser el apellido genuino de esta familia, lo que probaría su origen francés, al coincidir con el apelativo conocido: דשנטאש (De Saintes) y no existir en España ningún lugar con este nombre (75).

También para E. Ashtor, שנטאש sería la forma genuina del segundo nombre de Ibn Abitur, deformada en שטנאש por sus adversarios.

De ser así, creemos que no es necesario admitir la ascendencia gala de esta familia ya que el nombre 'Santos' es frecuente en romance, existe todavía en nuestros días como apellido y son varios los municipios españoles con el nombre de 'Los Santos', (En Almería, Santander, Salamanca, etc.); este nombre deriva de Sanctus al igual que Sancho, Sancha etc. Es un nombre español y no es preciso ir a Francia para buscar su origen.

Ambas formas שטנאש y שנטאש tienen significación en romance: Santos/as - Satanás, y es curioso señalar que son dos palabras casi antónimas. Sin embargo en Fostat 'Santos' no significaba nada y su paso a Satanás era sencillo y hasta apropiado para que sus enemigos lograran, incluso por medio de su nombre, su mayor descrédito.

Yosef ibn Abitur era consciente de ser conocido con el nombre de שטנאש (Satanás), por eso sale al paso de este insultante apelativo dándole una interpretación diferente como 'látigo del hombre' y, mediante esta dudosa etimología de שטנאש como שוט אנש, pretende zanjar esta espinosa cuestión a la vez que testimonia su antigua raigambre española y nos da a conocer la importancia de su genealogía.

Su obra poética recopilada y estudiada por E. Fleischer en su Tesis Doctoral no ha sido editada todavía.

"Tanto la vida como la obra de un hombre como éste", nos dice S. Bernstein, "permanecen ocultas en la bruma y casi no ocupa ningún lugar en la historia de nuestra literatura" (77). Y, sin embargo, para este mismo autor Yosef ibn Abitur fue "el fundador del piyyut religioso en Sēfarad, pionero de la liturgia israelí; él puso las bases para la creación 'de la edad de oro' en España, poeta y paytán del que aprendieron y estuvieron influenciados todos los grandes de la poesía, desde R. Yiṣṣaq ibn Gayat a Sēmu'el ha-Nagid y R. Mošeh ibn 'Ezra, y desde este último hasta R. Šēlomoh ben Gabirol y R. Yēhudah ha Levi" (78).

Fue pionero, pero poco proclive a aceptar las nuevas tendencias, no estuvo especialmente cerca de la nueva escuela de poesía, y sólo después del 1012, muy poco antes de su muerte, compuso una única poesía con métrica cuantitativa según el sistema de Dunaš (79).

Se han conservado unas 300 composiciones de este autor, y, a partir de ellas, puede decirse que Yosef ibn Abitur quiso ser y fue un poeta sinagogal, discípulo fiel de los paytanim orientales, en el fondo y en la forma, influenciado por Qalir, Yose ben Yose, Šē'adyah gaón (80), mientras que la influencia de la lírica arábiga es nula o muy escasa en sus composiciones (81).

Es la tradición litúrgica hebrea la que preocupa a Yosef ibn Abitur, casi desconocido hoy; sus poemas tuvieron una gran acogida en su época. No quería innovar, pero sí renovar los sentimientos nacionalistas de su pueblo, recordar el exilio y la opresión de Ismael. Alabar al Creador por medio de los ángeles en el cielo y, en la tierra, por medio de su pueblo escogido, segunda asamblea que compite con los más excelsos coros celestiales (82). Todo ello con un lenguaje paytánico, procedente del Talmud y el Midraš y con palabras creadas por él mismo (83).

Sus poemas, escritos tanto para ser oídos como para ser vistos, con acrósticos alfabéticos rematados con su nombre, repetición de palabras, citas bíblicas al final de sus estrofas, reflejan la nostalgia del Israel bíblico, sus infidelidades y la misericordia siempre presente de su Creador y Redentor.

## ALGUNOS POEMAS DE YOSEF IBN ABITUR

SĚLIĤA (84).

Rima: aaaa, bbbb...

Expresaré insistentemente mi dolor  
 con corazón despedazado.  
 Relataré el gran delito  
 de un pueblo avergonzado,  
 Gentes, que no reconocieron  
 el poder manifiesto.  
Y se rebelaran junto al mar,  
en el Mar de los Juncos. (Sal 106,7).

En el Mar de los Juncos me porté inicuaamente  
 a la ida y al regreso.  
 Por diez veces tenté  
 al que obra grandes proezas.  
 Y perecieron diez hombres  
 dotados de gran sabiduría,  
por ellos yo lloro. (La 1,6).

## NISAN - ARIES

Me mancillé con maldad,  
 con pasión obstinada.  
 Musité con arrogancia  
 '¿Es que no había tumbas...?'. (Ex 14,11)  
 Por eso en NISAN fui derribada,  
 quedando sobrecogida,  
sufriente todo el día. (La 1,3).

Sufriente, doliente en ARIES  
 y afligida.  
 Prescindí sin temor  
 de la la expresión 'Yo soy...'. (Ex 20,2)  
 Mi enemiga se inflamó contra mi  
 y abundó la desgracia  
ante la noticia  
de lo que iba a suceder. (Ez 21,12).

## IYYAR - TAURO

El sumergió en las aguas a los de Šéweneh (cf. Ez 29,10 y 30,6)  
 yo, en cambio rechacé al Profeta.  
 Me mostró sus despojos  
 y les desposeyó de su riqueza.  
 Me golpeó en el mes de IYYAR  
 por no tener fe en ...  
Y quedaste privada de hijos, viuda. (Is 47,9)

La tristeza nos sobrevino en TAURO  
 y nos hizo vagar errantes.  
 Pero mientras nos quejábamos con amargura;  
 'no tendrás...' (Ex 20,3) reveló nuestra Gloria.  
 Y fue muerto R. Šim'on ben Gamli'el,  
 nuestra corona esplendorosa.  
Al oír la nueva  
desmayaron nuestras manos. (Jer 6,24)

## SIWAN - GEMINIS

Me insolenté en Marah  
 por primera vez.  
 Me encolericé en la prueba de Refidim  
 por segunda vez.  
 Vacilé a izquierda y derecha  
 en el mes de SIWAN.  
Con llamear de espadas  
y fulgor de lanzas (Nah 3,3)

Lanzas que arrasan en GEMINIS  
 los campamentos,  
 por haber 'tomado en vano' (Ex 20,7)  
 el nombre del que está en los cielos.  
 Y cuando arrancaron la piel a R. Yišma'el,  
 de bellos ojos  
se deshizo todo corazón  
y desmayaron todas las manos. (Ez 21,12)

## TAMMUZ - CANCER

Me embrutecí por un pecado  
 contra el Dios Unico.  
 Consideré:  
 ¿se puede preparar la mesa sin engaño?.  
 Por eso en TAMMUZ  
 me forzó con terror.  
A una me rodearon. (Sal 88,18)

A una me quebraron en CANCER  
 y mi enfermedad se hizo incurable.  
 Porque hice desaparecer  
 'el recuerdo del Sábado' (Ex 20,8) con una palabra,  
 quedó ensangrentado R. Aqiba,  
 el exégeta de las nobles coronas;  
se llenaron, por eso  
de convulsiones mis caderas. (Is 21,3).

'AB - LEO

Consumió mi alma  
 una generación pervertida.  
 Cuando desparramó una capa rugosa  
 para que fuera recogida (cf. Ex 16,4).  
 Me traicionaron en 'AB, el primer sábado,  
 ya que salieron a buscarla.  
Pero fue para ellos  
como una trampa. (Sal 106,36).

Como una trampa para caer en ella,  
 fui atormentada en LEO y permanecí errante.  
 Porqu suprimí  
 el precepto de 'honrar padre y madre'; (Ex 20,12)  
 y fue muerto  
 en su ayuno R. Yěhudah,  
hicieron presa en mi dolores,  
dolores como de parturienta. (Is 21,3)

'ELUL - VIRGO

Me rebelé y escogí  
 el ultraje y la violencia.  
 Dije: 'cuado nos sentábamos  
 junto a la olla' con júbilo. (cf.Ex 16,13)  
 El cielo se encolerizó en 'ELUL,  
 me dispersó como la neguilla,  
y su saña guardó perpetuamente. (Am 1,11).

Perpetuamente me golpeó en VIRGO  
 y aumentó las tribulaciones.  
 Cuando no cumplí las palabras 'no matarás', (Ex 20,13)  
 ya que devasté,  
 mataron a Yešetab  
 y lo enviaron a la fosa  
Al oirlo me estremecí  
y al verlo me horroricé. (Is 21,3).

## TIŠRI - LIBRA

Me desvié de la palabra  
 del que habita en el misterio.  
 La segunda vez deseó codornices  
 el populacho en su locura.  
 Por eso me afligió en TIŠRI  
 y me aniquiló completamente  
el que habita a la sombra de 'Elyion. (Sal 91,1)

'Elyión me oprimió en LIBRA  
 y me quebró su mano.  
 Cuando dejé de cumplir el 'no adulterarás' (Ex 20,14)  
 me destrozó  
 y cuando fue asesinado R. Tarfon  
 me hizo morir.  
Mi corazón se extravió,  
me sobrecogió el espanto. (Is 21,4)

## MARĤEŠWAN - ESCORPIO

Perfidamente traicioné  
 al que es oprimido por la aflicción.  
 Un idolo de oro puro diseñé  
 con rebeldía e insubordinación.  
 Me desgarró en MARĤEŠWAN  
 y abandonó a su pueblo en la prisión  
y a su gloria  
en poder del enemigo. (Sal 78,61)

La angustia me consumió en ESCORPIO  
 con un dardo aguzado.  
 cuando deje de cumplir totalmente  
 la orden de 'no robarás' (Ex 20,15)  
 fue asesinado R. 'El'azar ben Dima  
 en el día maldito.  
Todos los rostros  
enrojecieron de cólera. (Joel 2,6)

## KISLEW - SAGITARIO

Me obstiné  
 y abandoné sus caminos.  
 Los exploradores me indujeron a error  
 y me engañaron con sus palabras.  
 Nos convencimos, por eso, en KISLEW  
 del vigor de sus soldados;  
pues no se recordaba  
el escabel de sus pies. (La 2,1).



Sus pies tropezaron en SAGITARIO,  
 como oveja descarriada  
 que no cumplió la palabra:  
 'no levantarás falsos testimonios'. (Ex 20,16)  
 Entonces fue quemado R. Hananyah  
 y el Sefer ha Torah.  
Quebranto sobre quebranto se anuncia. (Jer 4,20).

### ṬEBET - CAPRICORNIO

Hollamos el camino  
 y profanamos el sendero.  
 No quisimos cumplir  
 el mandato de 'no desarás...'. (Ex 20,17)  
 Me fueron arrebatados mis hijo en ṬEBET  
 con toda suerte de maldición.  
En vano multiplicarás los remedios. (Jer 46,11)

El remedio aborrecimos en CAPRICORNIO  
 y perecieron nuestras gentes.  
 Por esta causa fue asesinado R. Ḥuṣṣpit,  
 traductor de nuestros sabios,  
por lo que nuestro corazón  
está doliente,  
por tales cosas  
se oscurecieron nuestros ojos. (La 5,17).

### ŠĔBAT - ACUARIUM

Día tras día  
 renuncié a mi patrimonio.  
 Aflicción sobre quebranto  
 sobrevino en ŠĔBAT  
 y en ACUARIO extraje agua  
 de entre las aguas de la maldición.  
Y todas tus olas estrellaste,  
Selah (Sal 88,8)

### 'ADAR - PISCIS

Selah, fuí afligido en 'ADAR  
 quede marcado por completo.  
 Fui borrado en PISCIS  
 hasta la aniquilación.  
 Redentor y Salvador  
 ¿cuándo me harás salir de la prisión?.  
¿Acaso para los muertos  
obras maravillas? (Sal 88,11)

## ZULAT PARA ŠABUŮT (85)

Paráfrasis del Capítulo 3 de Habacuq.

Rima: aaaa, bbbb...

Comenzaré con las hazañas  
 del Señor mi Dios y expondré  
 su fidelidad,  
 su justicia no ocultaré.  
 Su divinidad proclamaré  
 con rugidos como de león.  
Oración de Habacuq el Profeta. (3,1)

Oración (3,1) que renovaré con energía  
 el día de la entrega de la Torah.  
!Oh Señor! (3,2), cuando hiciste temblar el Universo,  
 abriste una brecha.  
 El extendió la altura de los cielos  
 mostrando su poderío.  
Su gloria cubre los cielos  
y su alabanza llena la tierra. (3,3).

Y resplandece (3,4) un camino desde el firmamento  
 y todas las estrellas de su aureola  
Ante El (3,5) tiembla  
 la esfera celeste.  
Se levantó y midió la tierra (3,6a),  
 el orbe del mundo todo entero.  
Se desplomaron los eternos collados,  
sus eternas veredas. (3,6b)

Bajo (3,7) la oruga  
 aparece el mosquito.  
¿Contra los ríos se inflama (3,8) su cólera?;  
¿contra el mar (3,8) con violencia (se enoja)?  
Desnudarás su arco (3,9)  
 con equidad  
Según el juramento que hiciste a las tribus. Selah.  
Hiendes la tierra con torrentes. (3,9b)

Te ven (3,10) todas las montañas perdurables (3,6),  
 se conmueven las planicies.  
Sol y luna se detienen (3,12)  
 enclavados en la cúspide,  
con el furor (3,12) de tu exterminio  
 haces temblar las islas.  
Recorres la tierra,  
con ira trillas a las naciones (3,12)

Saliste en salvación (3,13) mía.  
 Te mostraste para salvar a los que amas.  
Has traspasado (3,14) y torturado  
 a los enemigos, causa de castigo.  
Vas marchando (3,15),  
 cuando te revelas como el Dios sentado sobre Querubines,  
por el mar,  
tus caballos son las crestas de las grandes aguas (3,15)

Cuando lo escuché (3,16),  
 sentí terror ante tu exterminio, Salvador mío.  
 La angustia se apoderó de mí  
 y temblé al oírlo,  
pero yo (3,18) te grité  
 y tu escuchaste mi clamor.  
En el Señor me regocijaré,  
exultaré en el Dios de mi salvación. (3,18)

Me presento ante Tí  
 con el canto de mis himnos de alabanza.  
 Su recuerdo está  
 en el interior de mis moradas.  
 Que mis poemas sean aceptados  
 y surjan mis renuevos,  
pues sobre mis alturas me encamina.  
Al director del coro con mis cítaras. (3,19)

PIZMON (86)

Rima: aaaaa, bbbbbb....

¿Quién fijó los altos cielos?  
 ¿Quién extendió la bóveda de las estrellas?  
 ¿Quién es tan gran Dios como 'Ēlohim?  
 ¿Quién relatará sus hazañas?  
Para Ti !oh 'Ēlohim!un himno de alabanza. (Sal 65,2)

¿Quién habló y se realizó su palabra  
 el día que se prolongaron sus cielos?  
 ¿Quién dijo y se consolidó su decir  
 el día que se asentaron sus tierras?  
 ¿Quién rodeó de muros a los mares  
 el día que se fijaron sus límites?

¿Quién juntó las glebas de la Tierra  
 el día que se formaron sus valles?  
Sabes acaso, ¿Quién precisó sus dimensiones?  
¿Quién la midió? (Job 38,5)

¿Quién viste manto de majestad  
 y traje de honor?  
 ¿Quién tiene presente la justicia  
 e inmaculada es su conducta?  
 ¿Quién es el Dios tan poderoso y repleto de coraje que,  
 en su presencia, lo más excelso se posterna?  
 ¿Quién está penetrado de misterio  
 y lo proclama en un canto de palabras?  
¿Quién habló y se realizó su decir  
no habiéndolo decretado el Señor? (La 3,37)

¿Quién cimentó el fluido impetuoso de las olas  
 en las simas de abismo?  
 ¿Quién hizo que la distancia entre las olas  
 fuera de trescientas parasas?  
 ¿Quién expresó su pensamiento  
 y abrió un canal al aguacero?  
 ¿Quién impidió que cayeran dos gotas de agua con la misma impronta  
 y que desapareciera la diversidad?  
¿Quién recogió el viento en sus puños?  
¿Quién encerró las aguas en un manto? (Pr 30,4)

¿Quién hace que sean noventa y nueve  
 los gemidos de las rebecas?  
 ¿Quién hizo que el águila recibiera a sus crias  
 y las alzara entre sus alas?  
 ¿Quién ordenó a la serpiente  
 morder el útero de las ciervas?  
 ¿Quién trazó un sendero en el firmamento  
 a cada uno de los truenos?  
¿Quién abrió un canal al aguacero  
y un camino al fragor de los truenos (Job 38,25)

¿Quién enraizó en la cabeza del hombre  
 abundantes cabellos para que crecieran?  
 ¿Quién inscribió cada cabello en su cavidad  
 para que no disminuyera su cómputo?  
 ¿Quién embelleció la forma de todo lo creado  
 a la imagen del primer hombre y según su perfección?

¿Quién proyectó asemejar en aspecto, palabra y voz  
al hijo con el padre?

¿Quién le reprocha al hombre su conducta?  
y sus acciones, ¿Quién se las retribuirá? (Job 21,31)

¿Quién desparramó cinco terrores  
contra los cinco monstruos de la Tierra?

¿Quién infundió en el enorme elefante  
el pavor al mosquito?

¿Quién prodigó en el oculto Leviatán  
el terror al pececillo?

¿Quién se reveló  
manifestando ser dueño de todas las cosas?

¿Quién se le opuso que saliera ileso? (Job 9,4)

¿Quién da poder al débil contra el fuerte  
y no es aniquilado?

¿Quién es el que impuso sobre el león, henchido de coraje,  
el miedo al mosquito de Etiopía?

¿Quién acrecentó en el escorpión  
el terror a la rastreadora araña?

¿Quién suscitó en el águila que surca el cielo  
el terror a la golondrina?

¿Quién consolidó los horizontes de la Tierra? (Pr 30,4)

## NOTAS

1. Cf. Infra, pp 69ss y nota 75.
2. Cf. H. SCHIRMANN, Ha Shirah ha-Ibrit bi-Sēfarad u-bi-Provence, Jerusalén - Tel-Aviv 1959, vol. I. p 53; N. ALLONY, "Twelve writers and dozens of books in the Middle Ages" (heb.), Arešet, VI, 30-36. En la p 34 da el año 950 como la fecha de nacimiento de Yosef ibn Abitur.
3. Notice sur Abou-Iousof Ibn-Shaprout, París 1855, p 3.
4. Cf. J. y H. DERENBOURG, Opuscules et Traités d'Abou'l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordue, París 1880, p I.
5. Abraham ibn Daud, The Book of Tradition. Sefer ha Qabbalah, ed. Gerson D. COHEN, Londres 1967 (= SHQ) VII, 193.
6. Cf. traducción inglesa, en SHQ p 78; traducción española: J. BAGES TORRIDA, "Sefer ha Kabbalah", Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, XI,3-4, 1921, 105-171. Cf. p 159.
7. Cf. J. MANN, "'Inyanim šonim la-ḥequer tēqufat ha-gēōnim", Tarbiz V, 1933, p 283 nota 156.
8. SHQ VI, 149.
9. SHQ VII, 1.
10. Cf. Gerson D. COHEN, "The Story of the Four Captives" (= SFC), PAAJR, XXIX, 1960-61, 55-131.
11. SFC, p 113.
12. SHQ VII, 1-45.
13. Para la interpretación de כלל לכנסת כלה, SHQ VII, 8, cf. SFC, p 58, nota 9.
14. Cf. SFC p 58, nota 8.
15. 912-961, se proclamó Califa en el año 929.
16. Cf. SHQ, p 64, nota 27: Mišrayyim (Egipto = árabe Mišr = Cairo y según los judíos Fostat).
17. SHQ VII, 23-31.
18. Cf. TY Pesahim 33a.
19. SHQ VII, 34-35.
20. SHQ VII 40-41.
21. SFC, pp 70ss.

22. SFC, p 71, nota 69.

23. SHQ VII, 41.

24. G.D. COHEN, en el análisis que hace del Sefer ha Qabbala, dedica un capítulo al estudio de la 'simetría', y opina que Abraham ibn Daud pretendió, mediante las fechas, relacionar a Hillel con R. Moseh. Cf. SHQ pp 200ss. Concretamente en la p 201 dice literalmente: "R. Moses is the Hillel of Spain, and the dynasty of rabbis that was filiated by his school was thus shown to have the stamp of divine aproval". Cf. también SFC, p 106.

25. SHQ VII, 37-38.

26. Cf. S.W. BARON, Historia social y religiosa del pueblo judío, Buenos Aires 1968 (= HSR), V, p 50.

27. Cf. SFC, p 93.

28. SHQ VI, 149-150. Abraham ibn Daud no toma en consideración que, según se desprende de fuentes encontradas en la Genizah y de noticias árabes, la Academia de Bagdad, que se consideraba sucesora de Sura y Pumbedita, continuó existiendo hasta el s. XIII, conociéndose el nombre de hasta 9 gaones, el último de los cuales fue Šemu'el ben Daniel ha Kohen. Cf. SFC, p 94, nota 132; cf. también S. ASSAF, "Gaon", EJ 7, 321.

29. SHQ VII, 49-65.

30. SHQ VII 178-181.

31. SHQ VII, 193. Cf. supra, notas 5 y 6.

32. A. DIEZ MACHO, Mošé ibn 'Ezra como poeta y preceptista, Madrid - Barcelona 1953, p 132.

33. Moshe ben Ya'akov ibn 'Ezra; Kitab al-Muḥāḍara wal-Mudhākara. Liber Discussionis et Commemorationis. (Poetica Hebraica). Ed. y versión hebrea A.S. HALKIN, Jerusalén 1975 (= Poética), pp 54ss, líneas 98ss. Cf. A. DIEZ MACHO, loc.cit.

34. Poética, pp 56ss, líneas 21ss. Cf. A. DIEZ MACHO, op. cit. pp 135ss.

35. A. DIEZ MACHO, op.cit. pp 138s.

36. Poética, p 58, líneas 30s. Cf. A. DIEZ MACHO, loc.cit.

37. E. ASHTOR, The Jews of Moslem Spain, Vol. I, Filadelfia 1973, p 157.

38. E. ASHTOR, op.cit., pp 217ss.

39. Cf. SFC, p 115; E. Ashtor, loc.cit.

40. Cf. SFC, p 116.

41. Cf. HSR, loc.cit., cf. p 301, nota 57.
42. Dunaš ben Labrat, Tešubot al Menahem, ed. A. SAENZ-BADILLOS, Granada 1980, pp 3 y 3s. Respecto a la interpretación de נטפריט, N. ALLONY, en Dunas ben Labrat, Širim, Jerusalén 1947, p 134, cita a S. Abramson que lo entiende como נטפריט; en Mehqarim bš-sifrut yēme ha-benayim, Jerusalén 1957, p 46, lo interpreta como 'en gran cantidad'.
43. Yēhudah al-Ḥarizi, Tahkemoni, ed. A. KAMINKA, Varsovia 1899, p 41. Cf. también A. DIEZ MACHO, La novelística hebrea medieval, Barcelona 1951, p 34.
44. lit. 'que se sentaba en la silla de su padre'.
45. SHQ VII, 56-57. Cf. p 67 nota 84.
46. SHQ VII, 60-65.
47. SHQ VII, 67ss.
48. SHQ VII, 88-91.
49. SHQ VII, 7.
50. J. MANN, "Inyanim šonim...", Tarbiz 6, 1934, p 88.
51. Cf. SFC, p 119, nota 201.
52. SHQ VII, 101-108. Cf. SFC p 120.
53. SHQ VII, 92-99. Cf. SFC, p 122.
54. S. BERNSTEIN; "Ha-mēšorer ha-rišon šel 'tēqumat ha-zaḥab'. R. Yosef Ibn Abitur", The American Hebrew Year Book V, 1940, p 171.
55. E. ASHTOR, op.cit., p 365.
56. H. SCHIRMANN, op.cit. p 53.
57. H. GRAETZ, History of the Jews, Filadelfia 1941, vol.III p 230.
58. Cf. SFC, 121ss; cf. nota 212.
59. Cf. E. ASHTOR, loc. cit.
60. Cf. J. MANN, "The Responsa of the Babilonian Geonim as a Source of Jewish History", JQR n.s. XI, p 463.
61. J. MANN, The Jews of Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs, 2 vol, Oxford 1920-22. Cf. vol. I pp 67-70; vol. II pp 59-60.
62. Cf. J. MANN, "Inyanim šonim...", Tarbiz 5, 1933, p 283.
63. E. ASHTOR, op.cit., pp 366ss.
64. S. BERNSTEIN, op.cit., pp 171s.



65. J. MANN, "Inyanim šonim...", Tarbiz VI, 1934, pp 84-88.
66. E. ASHTOR, op.cit., p 369.
67. SHQ VII, 90-91.
68. J.MANN, "Inyanim šonim...", Tarbiz VI, p 85, líneas 4-5; p 88, línea 26.
69. H. SCHIRMANN, op.cit., p 53.
70. E. ASHTOR, op.cit., p 356.
71. Cf. H. SCHIRMANN, op.cit., p 356.
72. J. MANN, op.cit., p 87, nota 91, piensa que con el término 'apelativo' (יְבוּרִי), Yosef ibn Abitur hace referencia a su condición de excomulgado; N. ALLONY, op.cit. p 33, nota 5, en cambio, opina que el poeta se refiere al nombre de 'Satanas' שְׂטָנָא por el que es conocido. Estamos de acuerdo con esta segunda opinión.
73. J. MANN, "Inyanim šonim...", Tarbiz VI, 1934, pp 87s, líneas 18-24; N. ALLONY, op.cit., p 33.
74. Cf. N. ALLONY, op.cit., p 34-35.
75. Cf. N. ALLONY, op.cit., pp 36ss.
76. Cf. E. ASHTOR, op.cit., p 356.
77. op.cit., p 173.
78. Cf. H. SCHIRMANN, op.cit., p 54.
79. Cf. S. BERNSTEIN, op.cit., p 174.
80. Cf. J.M. MILLAS VALLICROSA, La poesía sagrada hebraico-española, Madrid 1940, pp 35-36.
81. Cf. J.M. MILLAS VALLICROSA, loc.cit.
82. H. SCHIRMANN, op.cit., p 54.
83. S. BERNSTEIN, "Sēlihot bilti yēduḇt lē-Rabbi Yosef ibn Abitur", Sura 1, 1954, 30-36.
84. S. BERNSTEIN, "Ha-mēšorer ha-rišon...", The American Hebrew Year Book V, 1940, p 183. Cf. también T.-S., A.S. 137,193.
85. S. BERNSTEIN, "Sēlihot...", Sura 1, 1954, 36-39; H. SCHIRMANN, op.cit., pp 56-58. Cf. también T.-S., A.S. 129,11.