

M.^a Goretti Luis Cobreros

El segundo comentario a Génesis
de Abraham ibn 'Ezra
Introducción, edición y traducción

Granada, 2025

COLECCIÓN TEXTOS Y CULTURAS JUDÍAS

DIRECTOR

José Martínez Delgado (UGR)

COMITÉ CIENTÍFICO

Clara Carbonell Ortiz (UCM)
Paloma Diaz-Mas (CSIC)
Lola Ferre (UGR)
Raquel García Lozano (UCM)
José Ramón Magdalena (UB)

Ricardo Muñoz Solla (USAL)
Moisés Orfali (U. Bar Ilan)
Doğa Filiz Subaşı (U. Bozok)
Josefina Rodríguez Arribas (U. Hamburgo)



Esta publicación es parte del proyecto I+D+i Ciencia y religión en el judaísmo medieval (PID2020-118688GB-I00) financiado por el MICN

© M.^a GORETTI LUIS COBREROS

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

ISBN(e): 978-84-338-7653-9

Edita Editorial Universidad de Granada
Antiguo Colegio Máximo
Campus Universitario de Cartuja
18071 Granada

Maquetación: Raquel Loreto Serrano Luque / Atticus Ediciones

Diseño de cubierta: Tarma Estudio. Granada

Imagen de cubierta: Composición de Ana Laura Palma Escobedo a partir de la miniatura de Abraham ibn 'Ezra en el Salterio de San Luis y Blanca de Castilla, c. 1220.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

ÍNDICE

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS DE LA BIBLIA.....	11
TRANSCRIPCIÓN.....	12
PRÓLOGO.....	13
EL SEGUNDO COMENTARIO A GÉNESIS A LA LUZ DE LA BIOGRAFÍA DE ABRAHAM IBN ‘EZRA: ¿UN NUEVO COMENTARIO AL PENTATEUCO?	15
Primeros años en al-Ándalus.....	15
En Edom no hay gloria para ningún sabio que habite en la tierra de Qedar: Abraham ibn ‘Ezra en la Europa cristiana.....	21
La estancia en Rouen	25
El segundo comentario a Génesis y su repercusión en la biografía de Ibn ‘Ezra....	29
CONTEXTO Y TRANSMISIÓN DE LA OBRA	33
El Sefer ha-Ziqquq y la recepción de los manuscritos de Génesis II.....	37
LOS MANUSCRITOS DEL SEGUNDO COMENTARIO A GÉNESIS.....	43
Criterios para la fijación del texto.....	47
UNA APROXIMACIÓN AL MÉTODO EXEGÉTICO DE ABRAHAM IBN ‘EZRA.....	49
Principales fuentes y recursos exegéticos empleados en el comentario	57
Fuentes	57
Explicaciones gramaticales	58
Lexicografía y etimología	61
Semitística comparada	61
Comentario alegórico.....	62
Recursos retóricos: elipsis, metonimia y homonimia	62

Explicaciones de carácter científico y filosófico	64
LISTA DE MANUSCRITOS	67
EDICIÓN	69
TRADUCCIÓN	137
Introducción sobre las cinco vías de interpretación	138
Introducción gramatical	144
Gramática de la primera parašah.....	151
Gramática de la parašat Noah	168
Gramática de la parašat leḳ leḳa.....	176
Comentario a la primera parašah.....	186
Comentario a la parašat Noah	224
Comentario a la parašat leḳ leḳa	244
ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS	247
ÍNDICE DE CITAS RABÍNICAS	263
ÍNDICE DE AUTORIDADES MENCIONADAS EN EL COMENTARIO.....	265
BIBLIOGRAFÍA.....	267
APARATO CRÍTICO.....	279

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS DE LA BIBLIA

Se sigue el listado del diccionario de Judit Targarona Borrás:

Ab	Abdías	Ju	Jueces
Ag	Ageo	La	Lamentaciones
Am	Amós	Le	Levítico
Ca	Cantar de los Cantares	Mal	Malaquías
1Cr	1 Crónicas	Mi	Miqueas
2Cr	2 Crónicas	Na	Nahum
Da	Daniel	Ne	Nehemías
De	Deuteronomio	Nu	Números
Esd	Esdras	Os	Oseas
Est	Ester	Pr	Proverbios
Ex	Éxodo	Ec	Eclesiastés
Ez	Ezequiel	1Re	1 Reyes
Ge	Génesis	2Re	2 Reyes
Ha	Habacuc	Rt	Rut
Is	Isaías	Sal	Salmos
Jb	Job	1Sa	1 Samuel
Je	Jeremías	2Sa	2 Samuel
Jl	Joel	So	Sofonías
Jon	Jonás	Za	Zacarías
Jos	Josué		

PRÓLOGO

En 1523 escribió el rabino Eliyahu Capsali en su crónica que hubo en Sefarad grandes sabios, inteligentes e instruidos, entre los cuales el más grande fue Abraham ibn ‘Ezra, quien compuso hermosos poemas sobre la Torah y comentarios a sus veinticuatro libros, además de muchos y eminentes libros sobre religión y gramática. Pero un día, a causa de las abundantes persecuciones, se abatieron los corazones y la Torah se abandonó en un rincón. Cuatro siglos antes, el gran maestro al que alababa Capsali compuso una elegía por las aljamas andalusíes que rezaba: “mas le llegó su día, huyó su población, se quedó viuda / sin Ley, sin Escrituras, sellada la Mišnah, / estéril el Talmud, perdió toda su gloria. / (...) Sobre Sefarad ha caído del cielo la desgracia”.

El siglo XII ha sido comúnmente descrito como el ocaso de la cultura judía en al-Ándalus, el final de una época dorada de producción textual. Los poemas con estética árabe que cantaban al amor y al vino, trasladando al lector a prolongadas tertulias alrededor de una alberca en algún jardín paradisiaco de la Córdoba califal, dieron paso a rimas más austeras, lamentos por la destrucción de las juderías andalusíes y a las penas propias del exilio. En medio de la diáspora, proliferó una generación de intelectuales andalusíes que fue acogida por las comunidades judías europeas con agrado y escepticismo al mismo tiempo. Una de sus figuras más representativas fue, sin duda alguna, Abraham ibn ‘Ezra, quien dedicó al menos veinticinco años de su vida a adaptar su saber científico, lingüístico y exegético al nuevo panorama cultural de los territorios cristianos.

El trabajo que aquí se presenta pretende rescatar una de las últimas obras exegéticas compuestas por Ibn ‘Ezra en el norte de Francia, el segundo comentario a Génesis. Escrito entre 1155 y 1156 para un rabino de la comunidad judía de Rouen, Génesis II es un comentario inconcluso que ha llegado hasta nuestros días únicamente mediante seis manuscritos en particulares circunstancias. Gracias a la Ayuda de Formación de Profesorado Universitario obtenida en el año 2019 y a los proyectos de investigación “Recuperación y estudio del legado lingüístico judeo-árabe de al-Ándalus” (FFI2014-51818-P) y “Ciencia y religión en el judaísmo medieval” (PID2020-118688GB-I00), se pudo realizar una nueva edición diplomática del texto basada en manuscritos que no se habían incluido en las anteriores versiones de M. Friedländer y A. Weiser.

Las copias excluidas, ahora disponibles para su consulta online, se identificaron en el Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, puesto que no habían sido digitalizadas al comienzo de la investigación. Este tipo de edición, que trata de respetar los rasgos lingüís-

ticos y los fenómenos propios del proceso de transmisión textual, permitió revelar interesantes datos acerca de la recepción del texto en épocas posteriores a la de su redacción. Dicha información se ha recopilado en la introducción junto con una contextualización de la obra a la luz de la biografía de Abraham ibn ʿEzra, además de una aproximación diacrónica de su método exegético. Acompañando el texto hebreo, se ofrece una traducción castellana anotada donde se ha tratado de identificar las principales fuentes andalusíes de las que se nutre el autor y aclarar los pasajes que presenten alguna dificultad. Dada la naturaleza y complejidad de la obra, con el objetivo de facilitar la lectura tanto como fuera posible, se ha optado por separar en la traducción las dos secciones que componen el comentario (gramatical y exegética), de modo que se pueda seguir cada una de ellas con su respectivo pasaje bíblico de referencia.

EL SEGUNDO COMENTARIO A GÉNESIS A LA LUZ DE LA BIOGRAFÍA DE ABRAHAM IBN 'EZRA: ¿UN NUEVO COMENTARIO AL PENTATEUCO?

PRIMEROS AÑOS EN AL-ÁNDALUS

Los escasos datos biográficos que disponemos de Abraham ibn 'Ezra (Abū Iṣḥāq)¹ han originado no pocas especulaciones con las que se ha reconstruido su trayectoria tanto dentro como fuera de las fronteras de al-Ándalus. Los cuentos populares y leyendas² surgidas en torno a su figura que han pretendido llenar esas lagunas, transmiten la imagen de un Ibn 'Ezra errabundo, pobre y desdichado, pero al mismo tiempo un gran sabio y poeta que hasta en ocasiones, es capaz de completar con su talento literario los poemas de Yēhudah ha-Levi o salvar a los habitantes judíos de una ciudad portuaria de los terribles cañones de un barco con sus conjuros mágicos³. Aunque sabemos con toda seguridad que el erudito andalusí no era un héroe con poderes sobrenaturales, lo que sí es cierto en estas historias es la dualidad que, según él mismo reflejó en sus poemas, le caracterizó durante toda su vida: un maestro heredero de la sabiduría de sus predecesores, obligado por las circunstancias históricas y sociales a abandonar su tierra y vagar por diferentes ciudades cristianas en busca de sustento.

El periplo de Abraham ibn 'Ezra por la Europa cristiana comienza en el año 1140, cuando decide dejar atrás Sefarad y embarcarse rumbo a Italia. Antes de su partida, los datos que conocemos sobre su juventud y formación son prácticamente nulos. Mošeh ibn 'Ezra (c. 1055-c. 1138/40) lo describe en el *Kitāb al-muḥāḍara* como un teólogo elocuente y disertador, que al igual que el poeta Yēhudah ha-Levi (1070-1141), nació en Tudela y más tarde se trasladó a Córdoba⁴, donde residiría un tiempo y estudiaría todas aquellas disciplinas que posteriormente cultivó en sus diversos tratados. En un principio se apuntó Toledo como el lugar de nacimiento de ambos poetas y así se transmitió tanto en la traducción hebrea del *Kitāb* de A. S. Halkin (1975) como en la edición española publicada por M. Abumalham

1. Para la semblanza de Abraham ibn 'Ezra consúltese Sela, 2019b, Rodríguez Arribas, 2010 y Simon, 2021.

2. Sobre las tradiciones populares en torno a la figura de Abraham ibn 'Ezra véase Alexander, 1990: 1-6 y Avishur, 1992: 163-192.

3. Cf. Kfir – Rotman, 2020: 278-300.

4. *Kitāb al-muḥāḍara*, Abumalham Mas, 1986: 87.

(1986)⁵. No obstante, el origen tudelano de Abraham ibn 'Ezra y Yēhudah ha-Levi quedó aclarado en un breve artículo donde H. Schirmann cotejó el manuscrito de la obra con un poema acróstico de Ibn 'Ezra en el que se puede leer: «אברהם בן עזרא מן מד[י]נת תטילה»⁶ (*Abraham ibn 'Ezra de la ciudad de Tudela*).

La compilación de actas del Simposio Internacional sobre Abraham ibn 'Ezra y su tiempo⁷ que tuvo lugar en 1989 con motivo del 900º aniversario de su nacimiento, contiene los estudios de referencia acerca de comunidad judía tudelana y el ambiente socio-político de al-Ándalus⁸ durante el periodo en el que Ibn 'Ezra permaneció allí. Los documentos legales del siglo XV estudiados por Lacave⁹ sugieren que Tudela contó con una comunidad de una excelente instrucción rabínica que exportó rabinos a otras ciudades. En cuanto a la situación de la comunidad judía bajo dominio almorávide, ésta no sufrió grandes cambios respecto a otras etapas. Las referencias que aparecen en el *dīwān* de Ibn Quzmān (1078-1160), contemporáneo de Ibn 'Ezra, a las gentes del libro (*ahl al-kitāb*) muestran un trato diferente hacia cristianos y judíos. Estos últimos parecen haber gozado de una relativa tolerancia en conformidad con los datos históricos disponibles. Ibn Quzmān llega a mencionar incluso la presencia de mujeres judías en una fiesta del visir Ḥātim b. Sa'āda en la alameda de Granada y otras figuras presentes en la corte almorávide como el médico Abraham Me'ir ben Qamniel¹⁰. No obstante, estos signos de convivencia normalizada no excluyen la tensión de una época marcada por la crisis interna y la pérdida de territorios frente los reinos cristianos del norte. Parece ser que el testimonio más negativo acerca de las relaciones entre musulmanes y protegidos se encuentra en el tratado *Risāla fī-l-qadā' wa-l-muḥtasib* de Ibn 'Abdūn, una obra de *ḥisba* en la que también aparecen ciertas pautas relativas a las relaciones entre musulmanes y *ḍimmīs* que debían ser corregidas según la ley islámica. Aunque las normas propuestas sobre los judíos no suponen ninguna novedad respecto al pacto de la *ḍimma*, se puede percibir cierta hostilidad hacia este grupo favorecida por el rigorismo almorávide y a su vez, a la aplicación laxa de la ley en esta coexistencia¹¹.

Cuando nació Abraham ibn 'Ezra, alrededor del 1091, Tudela todavía formaba parte de la taifa de los Banū Hūd de Zaragoza. En el 1110 los almorávides habían conquistado la ciudad pero solamente duró unos pocos años bajo dominio islámico, dado que en el 1119 fue arrebatada por Alfonso I el Batallador. Según H. Beinart, Ibn 'Ezra habría abandonado la ciudad hacia el 1109 con veinte años de edad¹², aunque se desconoce totalmente en qué ciudades residió el tudelano a excepción de Córdoba. I. Levin planteó que tras dejar Tudela vagó un tiempo por diferentes territorios cristianos y musulmanes hasta afincarse en Toledo tantos años como para que fuese considerada su ciudad natal¹³. Esta teoría también es men-

5. Véase Roth, 2012: 25 nota 3.

6. Schirmann, 1939: 237-239. Para consultar el poema véase Egers, 1886: 110-111.

7. Díaz Esteban, 1990.

8. Chalmeta Gendrón, 1990: 59-72.

9. Para un estudio más detallado sobre esta comunidad véase Lacave, 1990: 169-174.

10. Corriente, 1990: 76.

11. Sobre *Risāla fī-l-qadā' wa-l-muḥtasib* de Ibn 'Abdūn véase García Gómez-Lévi Provençal, 1981.

12. Beinart, 1990: 25-38.

13. Levin, 1985: 11.

cionada en los trabajos de J. M. Millás Vallicrosa¹⁴ y C. del Valle, quienes llegaron a señalar que posiblemente fue en la ciudad cristiana donde el polifacético andalusí adquiriría el dominio del latín que, una vez en Europa, le llevaría a dictar obras científicas a sus discípulos cristianos¹⁵. Si bien es posible que estudiase esta lengua en la Península, no disponemos de ninguna fuente que avale su paso por Toledo ni mucho menos que de ahí se trasladara a Sevilla, Granada o Lucena¹⁶. En cuanto esta última ciudad, U. Simon desmiente la idea concebida por Y. L. Fleischer de que la conocida elegía por la destrucción de la aljamas andalusíes es un testimonio de que Abraham ibn ‘Ezra estuvo presente en Lucena durante las persecuciones antes de haber abandonado al-Ándalus. En el verso «בְּכוֹתַי יֵינִי / כִּי־עָנִי / עַל עֵיר אֲלִיסָאנָה» (*mis ojos lloran, cual manantiales, por la ciudad de Lucena*)¹⁷, la palabra hebrea «אֲלִיסָאנָה» ha sido comúnmente identificada con la ciudad del sur de la Península, donde se conoce que hubo una importante escuela rabínica liderada por Yosef ibn Megas (1077- 1141) al servicio del cual estuvo Yēhudah ha-Levi. Sin embargo, E. Goldberg analizando otras referencias a «אֲלִיסָאנָה» en poemas acrósticos de Ibn ‘Ezra, llegó a la conclusión de que “Elisana” se trataba de una localidad ubicada en el norte cercana a Estella (topónimo que también aparece en los acrósticos), a unos kilómetros de Tudela, su ciudad natal. J. R. Magdalena confirmó la deducción de Goldberg con el hallazgo de unos documentos hebreos en los que se menciona una pequeña comunidad judía en Elisana, que actualmente vendría a ser el municipio de Orísoain en la provincia de Navarra¹⁸.

La visita de Abraham ibn ‘Ezra al norte de África queda constatada en la mención que Šelomoh ibn Parḥon hace de su maestro en el tratado lexicográfico *Maḥberet he-‘Aruk*¹⁹, la muwaššaha dedicada a Yosef ben Amran de Marruecos²⁰ y en la obra en prosa rimada que el mismo Ibn ‘Ezra escribió para el *dayyan* tunecino Šēmu‘el ben Ya‘āqob ibn Ġama, *Iggeret Ḥay ben Meqīš*²¹. Compuesto por 707 versos sin metro, se trata de uno de sus pocos escritos de carácter filosófico que, siguiendo el modelo del *Ḥay bin Yaqzân* de Avicena, abarca el tema de la ascensión y liberación del alma desde el mundo terrenal hasta el mundo

14. Millás Vallicrosa, 1987: 291-292.

15. Millás Vallicrosa defendió la tesis de que Abraham ibn ‘Ezra conocía y dominaba el latín apoyándose en el colofón del astrolabio latino hallado en un manuscrito de la segunda mitad del siglo XII de la Biblioteca Británica (Ms. Cotton Vesp. AII) que reza: “ut ait philosophorum sibi contemporaneorum Abraham magister noster egregius, quo dictante et hanc dispositionem astrolabii conscripsimus” (como afirma Abraham, nuestro distinguido maestro de los filósofos contemporáneos, por cuyo dictado también pusimos por escrito esta disposición del astrolabio). Según Millás Vallicrosa, Ibn ‘Ezra, que residió en Inglaterra en el siglo XII, habría dictado el *Liber de rationibus tabularum* y el *Liber nativitatum* en un latín algo más descuidado que el amanuense se encargaría de pulir. Cf. Del Valle Rodríguez, 1989: 157-158.

16. Norman Roth niega que exista alguna evidencia de que viviera en Toledo o Sevilla. Roth, 2012: 26.

17. Weinberger, 1997: 96-100. Traducción española en Saénz-Badillos, 1991: 150.

18. Uriel Simon desarrolla con detalle esta cuestión y recoge las teorías que desarrollan Yēhudah Leib Fleischer y Eliyahu Goldberg acerca de la ubicación actual de la ciudad de Elisana a la que se refiere ibn Ezra en su poema. Cf. Simon, 2009: 155-159.

19. *Maḥberet he-‘Aruk*, Stern, 1984: 4b (gramática).

20. Weinberger, 1997: 74-77.

21. Una edición del texto se puede encontrar en Levin, 1983. Para la traducción al español véase Del Valle Rodríguez, 1977a: 99-126.

superior de la divinidad a través de la sabiduría y el conocimiento²². Yešū'á ben Eliyahu, que posiblemente vivió en Egipto hacia el siglo XIII²³, fue el encargado de compilar los poemas seculares y litúrgicos de Ibn 'Ezra entre los que incluyó el *Hay ben Meqiš*. La única copia de este *dīwān* fue conservada en un manuscrito de Yemen que le sirvió a J. Egers de base para la edición impresa de 1886²⁴.

La labor de Abraham ibn 'Ezra como poeta fue alabada por contemporáneos suyos como Abraham ibn Daud (c.1100-1180), quien le incluyó en el *Sefer ha-Qabbalah* dentro de la generación de “grandes y santos sabios que fortalecieron a Israel con sus poemas y sus cantos de consolación”²⁵. Exceptuando los poemas introductorios de sus obras escritas después del 1140, parece que gran parte de su producción lírica la compuso en al-Ándalus. I. Levin²⁶, uno de los más notables investigadores de la obra poética de Abraham ibn 'Ezra, recopiló en una edición de dos volúmenes 509 poemas litúrgicos a partir de manuscritos y textos impresos hasta el siglo XIX. La mayoría de estas composiciones de carácter religioso se conservaron en manuscritos de la guenizá de El Cairo, así como en los *sidurim* de las comunidades yemení, sefardí y mizrají²⁷. Ello indica que su profusa producción escrita no sólo comenzó desde muy temprano, sino que tuvo una importante acogida especialmente entre las comunidades de los territorios islámicos, a pesar de que su estilo difiere notoriamente de la tradición árabe adoptada por sus predecesores. Respecto a su poesía secular, destaca un poema médico en el que Abraham ibn 'Ezra pone de manifiesto que sus conocimientos en astrología le llevaron en algún momento a interesarse por las ciencias de la salud, las cuales estaban estrechamente ligadas a la influencia de los astros y los climas durante la Edad Media²⁸.

La elegía por la muerte de su hijo en Oriente se trata de otra de las composiciones que más se suelen recoger en las antologías poéticas de Ibn 'Ezra²⁹. En el mismo año en que su padre partió de al-Ándalus para dirigirse hacia Roma, Yišḥaq ibn 'Ezra zarpó junto con Yēhudah ha-Levi hacia Egipto. Yišḥaq heredó el talento de su padre para la poesía³⁰ y aparentemente habría contraído matrimonio con la única hija del célebre poeta. Tras acompañar a su suegro hasta Fustat, quien continuó hacia Jerusalén, Yišḥaq emprendió su camino por separado arribando a Damasco y posteriormente a Bagdad, donde según al-Ḥarizi (1170-1239) se convirtió al islam³¹:

22. Del Valle Rodríguez, 1977a: 101. Cf. Langermann, 2021.

23. Tobi, 2012: 107.

24. Egers, 1886. Otras ediciones de la poesía de Abraham ibn 'Ezra pueden consultarse en Kahana, 1984 y Rosin 1885/91.

25. *Sefer ha-Qabbalah*, Ferre, 1990: 107.

26. Véase Levin, 1976/80.

27. Tobi, 2012:106- 107.

28. El interés de Abraham ibn 'Ezra por la medicina se puede percibir de igual modo en otras obras científicas y exegéticas, aunque esto no quiere decir que la practicara. El poema sigue la línea que desarrollará posteriormente Maimónides en sus tratados médicos y refleja la visión integral de la medicina medieval en la que el término “salud” se define como el equilibrio entre los cuatro humores fundamentales que rigen el correcto funcionamiento del cuerpo y hasta el estado del alma. Para el estudio y traducción al español del poema véase Salvatierra, 1991: 71-85.

29. Weinberger, 1997: 92-95 y Levin, 2011: 13-14.

30. Schmelzer, 1980.

31. *Tahkēmoni*, Del Valle, 1988: 65.

Los poemas del sabio Abraham ibn ‘Ezra son una ayuda en las dificultades, lluvia benéfica en el tiempo de sequía. Todos sus *piyyuṭim* son extraordinarios y sus temas excelentes, como jamás han sido vistos. Compuso también un *seder* para el día de la expiación. Sus argumentos están fundidos en la hornaza de la inteligencia y grabados sobre los corazones. Yiṣṣḥaq, su hijo, apuró también la fuente de la poesía. En la poesía del hijo hay parte del brillo del padre, pero cuando vino a las tierras orientales no lució más sobre él la gloria del Señor, retiró de él los mantos preciados de la religión, quitóse sus ropas y vistióse otros vestidos.

Sobre en qué momento exacto los intelectuales abandonaron su tierra natal y por qué Abraham ibn ‘Ezra no se unió al viaje de Yēhudah ha-Levi, se han formulado diferentes teorías. Para la fecha de su salida ha sido de vital importancia la datación de la correspondencia hallada en la guenizá entre Yiṣṣḥaq ibn ‘Ezra, Yēhudah ha-Levi y el comerciante Ḥalfon ben Natanael. E. Fleischer fechó la carta que Yēhudah envió a Ḥalfon expresando su inminente salida de Sefarad alrededor del 1130, concluyendo que el poeta intentó viajar a Jerusalén ya antes del 1140 pasando primeramente por el norte de África junto con Abraham ibn ‘Ezra, tal y como habría indicado Ibn Parḥon en *Maḥberet he-‘Aruk*³². Este argumento, sin embargo, se contradice con otras dos cartas; una enviada a Ḥalfon desde Granada por Yosef ibn Aluḳtuš y otra que el mismo Ḥalfon emitió desde Alejandría para Yiṣṣḥaq. En la primera, Ibn Aluḳtuš da el pésame a Ḥalfon por el fallecimiento de su hermano y anuncia la llegada de Yēhudah ha-Levi a Egipto³³. En 1138 Ḥalfon habría estado de visita en Granada y nueve meses después de su regreso a Egipto, envió una misiva a Yiṣṣḥaq anunciando personalmente la muerte de su hermano y la de varios líderes de la comunidad³⁴. M. Friedman asocia esta última tragedia a las persecuciones que sufrieron judíos y cristianos por parte del visir del califato fatimí durante las cuales fue ejecutado Maṣliḥ Gaón, líder de la academia rabínica de Fustat. Es, por tanto, muy poco probable que los sucesos relatados en la correspondencia hayan tenido lugar en la década del 1130 y que Yēhudah ha-Levi planeara su salida de al-Ándalus alrededor de esa fecha. U. Simon analizando las diferentes teorías de Fleischer y Friedman, deduce que la mención de Ibn Parḥon acerca de la llegada de los eruditos al norte de África no necesariamente se refiere a que ambos llegaran juntos en el mismo momento³⁵ y que en el caso de que lo hicieran, como Fleischer postula, Ibn ‘Ezra nunca tuvo la intención de continuar hacia Palestina. Entre las razones que señala Simon acerca de la decisión de Ibn ‘Ezra de no marchar a Oriente se encuentra la diferencia de recursos económicos; mientras que Yēhudah ha-Levi podía garantizarse cierto nivel de vida ejerciendo como médico o dedicándose a sus negocios, Ibn ‘Ezra dependía exclusivamente del mecenazgo³⁶.

32. Sobre los documentos de la guenizá de El Cairo editados por M. Gil y E. Fleischer véase Gil-Fleischer, 2001.

33. Goitein-Friedman, 2013: 6-12. La traducción al español de esta carta puede consultarse en Martínez Delgado-Ashur, 2021b: 107-110.

34. Martínez Delgado-Ashur, 2021b: 91-95. La única carta conocida redactada por Yiṣṣḥaq ibn ‘Ezra fue enviada a Ḥalfon ben Natanael en marzo de 1139. En ella, Yiṣṣḥaq le ruega a Ḥalfon que le informe de cuándo acontecerá el viaje previsto por mar, posiblemente a Egipto. La carta supone otra evidencia de que hacia el año 1139 Yiṣṣḥaq ibn ‘Ezra y por lo tanto, también Yēhudah ha-Levi permanecían en al-Ándalus.

35. Simon, 2009: 141-142.

36. Simon, 2009: 154. Sobre las diferencias ideológicas entre ambos autores acerca del retorno a Jerusalén véase Simon, 2021: 27-43.

Las causas que llevaron al tudelano a tomar rumbo a territorio cristiano con 51 años han sido motivo de discrepancia entre los investigadores. En el poema introductorio del comentario a *Eclesiastés*, primera obra que escribió al llegar a Roma en 1140, se lee³⁷:

Partió de su tierra
que está en Sefarad,
y hacia Roma se dirigió
con el alma dolorida.
Allí puso todo su empeño
en comentar y esclarecer [las Escrituras].

Y en el comentario a *Lamentaciones* compuesto dos años después³⁸:

Yo, Abraham ben Me'ir, desde remotas tierras, he sido sacado de Sefarad por la cólera de los opresores y estos libros míos en mi destierro fueron en mis manos los que me dieron fuerza y me guiaron al explicar los libros bíblicos [...]

La introducción del *Sefer Moznayim* expresa una idea similar³⁹:

Se llama Ibn 'Ezra, mas le sobrevino angustia
cual la de la primeriza en el paritorio,
hasta que llegó a Roma, y encontrándose allí
Dios le dotó de sabiduría y le abrió los oídos.

De estas notas biográficas algunos investigadores han deducido que Ibn 'Ezra abandonó al-Ándalus debido a la invasión almohade, por enemigos personales que le llevaron a buscar benefactores en otros lugares⁴⁰ o bien, porque intuía el peligro que se avecinaba⁴¹. La teoría acerca de la persecución almohade desarrollada por Y. L. Fleischer y sustentada en que el poema sobre la destrucción de las juderías andalusíes se escribió previo a su salida⁴², quedó descartada por la mayoría de los académicos, cuando se pudo constatar que los almohades llegaron a la Península en el año 1146⁴³. Por otro lado, resulta imposible decantarse exclusivamente por alguna de las otras dos causas. Aunque U. Simon infiere de su excelente examen de las obras compuestas a su aparición en Roma que Ibn 'Ezra estuvo obligado a marcharse a consecuencia de “opresores” que le llevaron a una situación de desamparo y falta de financiación, no se pueden ignorar las circunstancias políticas y económicas de al-Ándalus en aquel momento. Ya en 1132, 'Abd al-Mu'min, sucesor de Ibn Tūmart, fue proclamado califa almohade en el Magreb y comenzó una pugna por la supremacía en el territorio contra Yūsuf ibn Tāšufīn. Las noticias sobre el avance de los almohades en el norte de África llegaron

37. Gómez Aranda, 1994: 3-4.

38. Gómez Aranda, 2017a: 52.

39. *Sefer Moznayim*, Jiménez Patón - Sáenz-Badillos, 2002: 101.

40. Simon, 2009: 155-167 y Gómez Aranda, 2017a: 54-55.

41. Levin, 1970: 17.

42. Fleischer, 1929: 325-335.

43. Roth 2012: 27.

rápidamente a al-Ándalus, donde comenzaron a surgir revueltas propiciadas por descontento de la población hacia el gobierno almorávide⁴⁴. Precisamente en los documentos de la guenizá encontramos testimonios que datan alrededor del año 1140 de esta comunicación entre comerciantes judíos andalusíes y magrebíes que reflejan la inquietud acerca de una situación política que estaba afectando negativamente al estatus económico y social de la comunidad⁴⁵. Es posible que fuera este ambiente de tensión que Ibn ‘Ezra conocía de su estancia en el Magreb, sumado a una época de inestabilidad económica para la búsqueda de patronos, lo que le empujó a abandonar Sefarad pocos años antes de la invasión almohade.

EN EDOM NO HAY GLORIA PARA NINGÚN SABIO QUE HABITE EN LA TIERRA DE QEDAR: ABRAHAM IBN ‘EZRA EN LA EUROPA CRISTIANA

*Quando nació las esferas y los planetas se desviaron de sus órbitas.
Si vendiera velas, el Sol no se pondría hasta el día de mi muerte.
De nada me sirve buscar el éxito porque se me han torcido los astros.
Si vendiera mortajas, la gente no se moriría.
Si pusiera mi mano en un horno, se apagaría y nadie lo podría volver a encender.
Si fuera a buscar agua al mar, se secaría, incluso aunque estuviera lloviendo.
Si vendiera armas, los enemigos harían la paz
y no habría guerra⁴⁶.*

A diferencia de otros de sus correligionarios andalusíes que dejaron la península ibérica durante el siglo XII como Maimónides, la familia Qimḥi o los Ibn Tibbón, Abraham ibn ‘Ezra nunca se asentó definitivamente en ningún lugar específico del territorio cristiano. Una vez en Roma, comenzó a ganarse la vida con la enseñanza y redacción de tratados para estudiantes y mecenas dedicados a la gramática de la lengua hebrea⁴⁷, la ciencia o la exégesis bíblica⁴⁸; pero las diferencias socioculturales de las comunidades europeas, forzaron al tudelano a vagar de una ciudad a otra en busca de un mecenazgo que poco se asemejaba a la estructura social que sostuvo la producción de conocimiento en las comunidades judías andalusíes entre los siglos X y XI. En al-Ándalus, el periodo de estabilidad política que experimentó el califato bajo el mandato de ‘Abd al-Raḥmān III (929-961) impulsó una serie de políticas a favor de la educación y el mecenazgo que la comunidad judía, a través de la figura del *nasī* Ḥasday ibn Šapruṭ (910-c.970), se encargó de reproducir. Así, durante la época de esplendor del califato encontramos no sólo un importante abastecimiento de las bibliotecas hebreas con obras importadas sino además, un tránsito de intelectuales de un lado al otro del Mediterráneo que se trasladaban para formarse, enseñar o ponerse al servicio de su protector⁴⁹. Ejemplos de cómo este sistema impulsó el desarrollo intelectual de la judería andalusí son la llegada a Córdoba

44. Sobre la historia de los judíos en al-Ándalus véase Ashtor, 1973-1984.

45. Gallego-Bennison, 2008: 33-51.

46. Gómez Aranda, 2003: 41

47. Del Valle Rodríguez, 1977b

48. Sobre la aportación Abraham ibn ‘Ezra al pensamiento medieval véase Gómez Aranda, 2011: 345-364.

49. Sobre las políticas educativas y de mecenazgo bajo los omeyas véase Martínez Delgado, 2019: 185-217.

de Dunaš ben Labraṭ, discípulo de Sē'adyah Gaón, quien escandió poesía hebrea en métrica árabe, y la aparición del *Maḥberet*, primer diccionario hebreo-hebreo de la historia que Ḥasday le encargó personalmente a Mēnaḥem ben Saruq.

Abraham ibn 'Ezra ha de enfrentarse en Europa a un modelo cultural diferente que, paradójicamente, y a pesar de las penurias económicas que le sobrevinieron, le coronó como uno de los más ilustres difusores del legado judeoandalusí. En Roma le acogió una comunidad escasamente familiarizada con los avances en materia lingüística y científica gestados por sus correligionarios en lengua árabe y donde a su vez, la lengua hebrea todavía estaba relegada al ámbito litúrgico y a las cuestiones halájicas⁵⁰. Es a raíz de estas condiciones cuando el proceso de revitalización de la lengua hebrea⁵¹ que comenzaron los judíos andalusíes en el siglo X llega a su culmen al convertirse esta en un vehículo de intercambio cultural y de transmisión de los saberes externos al judaísmo tradicional como la filosofía y la ciencia⁵². Yēhudah ibn Tibbón (c.1120-c.1190), en el prólogo de su traducción del *Kitāb al-Luma'* de Ibn Ḡanaḥ (c.970-c.1040), expuso que las obras escritas en árabe estaban selladas y eran inaccesibles para los judíos exiliados en territorio cristiano hasta que fueron traducidas a la lengua santa y Abraham ibn 'Ezra llegara a sus comunidades componiendo trabajos cortos⁵³. Precisamente, una de las primeras tareas que llevó a cabo Ibn 'Ezra en Roma fue traducir al hebreo el *Libro de Ḥayyūḡ*⁵⁴, obra lexicográfica que constituiría un pilar fundamental en todas las gramáticas y comentarios bíblicos que comenzaría a escribir para sus mecenas. A esta traducción le siguió el *Sefer Moznayim* (1140-1142)⁵⁵, un tratado gramatical con una clara intención pedagógica que trata temas tan fundamentales del hebreo como las características del alefato, los paradigmas verbales o la propia terminología gramatical de la lengua.

Gracias a la cronología que S. Sela y G. Freudenthal elaboraron, sintetizando toda la investigación relativa a la datación de la producción escrita de Abraham ibn 'Ezra desde su salida de al-Ándalus, podemos identificar el marco geográfico y temporal de cada una de sus obras. Así, sabemos que de Roma pasó a Lucca, donde compuso sus primeros tratados astronómicos, después a Pisa y de ahí a Mantua, donde en el año 1145 escribió el *Sefer Ṣaḥot*⁵⁶. Antes de finalizar su estancia en Italia estuvo un tiempo en Verona donde redactó obras como *Šafah Bērurah*⁵⁷ y el *Sefer ha-Mispar*⁵⁸. No hay duda de que Ibn 'Ezra demostró durante este tiempo una gran erudición en diversos campos del saber; sin embargo, la labor más importante que ejercerá Ibn 'Ezra será la de exégeta.

El desconocimiento de la producción intelectual judeoandalusí no quiere decir que la comunidad judía italiana fuese iletrada o ignorase por completo la actividad de las academias de Babilonia y el Norte de África. Existen evidencias para afirmar que antes de la llegada de Ibn 'Ezra, Italia ya era un importante centro de estudio del judaísmo ra-

50. Genot, 1990: 109-120.

51. Sobre este proceso véase Alony, 1995: 11-70.

52. Sobre la labor de Abraham ibn 'Ezra como intermediario cultural véase Freudenthal, 2013: 52-81.

53. Sarna, 1993: 6.

54. Dukes, 1844.

55. *Sefer Moznayim*, Jiménez Patón – Sáenz-Badillos, 2002.

56. *Sefer Ṣaḥot*, Del Valle Rodríguez, 1977.

57. *Šafah Bērurah*, Sáenz-Badillos, 2004.

58. *Sefer ha-Mispar*, Silberberg, 1895.

bínico, así como un puente entre las comunidades del imperio Bizantino, de la Europa occidental y del mundo islámico. Mošeh ben Ḥanoḳ (?–c. 965/970), que posiblemente era de origen italiano y dominaba el saber tradicional de raíz palestinese, se convirtió en el máximo dirigente espiritual de la comunidad judía de Córdoba en los días del califato⁵⁹. Benjamín de Tudela comenta en su libro de viajes acerca de su visita a la ciudad de Roma⁶⁰:

Allí hay unos doscientos judíos honorables que no pagan impuesto a nadie, y entre ellos hay servidores del papa Alejandro, obispo mayor encargado de toda la cristiandad. Allí hay grandes sabios a cuya cabeza están: R. Daniel el maestro y R. Yēḥiel, servidor del Papa, joven hermoso, inteligente y sabio, que sale y entra libremente en casa del Papa, oficial de su casa y de cuanto en ella hay; es nieto de R. Natan el que escribiera el *Sefer he-ʿAruḳ*.

Este *Sefer he-ʿAruḳ*, compuesto en 1101 por Natan ben Yēḥiel (c. 1035-1106), líder de la academia de Roma, se trata de una obra lexicográfica de términos talmúdicos y midrásicos en la que se cita a los gaones de Babilonia y Kairuán⁶¹. Recientemente incluso se ha reconocido una escuela exegética italo-bizantina⁶² a la que el mismo Ibn ʿEzra hace alusión en su primer comentario al Pentateuco⁶³:

La cuarta vía está cerca del punto y muchos [eruditos] la siguen. Esta es la vía que han seguido los sabios de las tierras de Grecia y de Edom. Estos no ponen su atención en la medida de la balanza, sino que se apoyan en la vía del *dēraš*, como el *Leqaḥ Tov* o el *Or-ʿEynayim*. Sin embargo, dado que estos mismos *midrašim* se encuentran en los libros antiguos, ¿por qué nos fatigan escribiéndolos de nuevo?

La cuarta vía de la introducción escrita en Italia se centra en los eruditos judíos de Edom (el territorio cristiano) que empleaban el método exegético del *dēraš* o interpretación midrásica de forma literal y no como un recurso retórico, alejándose de las normas gramaticales del texto. Ibn ʿEzra ejemplifica esta vía con el *Leqaḥ Toḥ*, un comentario midrásico al Pentateuco y a las cinco *megillot* compuesto en el siglo XII por el líder de los rabanitas bizantinos Ṭobiyyah ben Eliezer. A esta obra le siguieron otros dos comentarios al Pentateuco que continuaron la línea del *Leqaḥ Tov* escritos en Italia por Šēmuʿel de Rossano y Mēnaḥem ben Šēlomoh. Los conocimientos de carácter gramatical de este último exégeta se reflejan en las alusiones a Mēnaḥem ben Saruq en su comentario. La segunda obra que menciona Ibn ʿEzra en su introducción, *Or-ʿEynayim*, fue un comentario elaborado por el discípulo de Ṭobiyyah, Meʿir de Kastoriá, que no ha llegado hasta nuestros días⁶⁴.

59. Sáenz-Badillos, 1991:19-20. Sobre la “leyenda de los cuatro cautivos” popularizada por Abraham ibn Daud véase *Sefer ha-Qabbalah*, Ferre, 1990: 83-85.

60. *Libro de viajes*, Magdalena Nom de Deu, 1982: 55.

61. Lancaster, 2003:3.

62. Cohen, 2020: 166-207. Sobre los comentarios bíblicos bizantinos en la guenizá de El Cairo véase Steiner, 2007: 243-262.

63. Weiser, 1976 vol. 1:7.

64. La tradición exegética bizantina es una cuestión todavía poco estudiada. Esta escuela tuvo su influencia en Asia Menor, los Balcanes y el sur de Italia e incluso llegó a desarrollar su propio uso del método del *pešaṭ* Cohen, 2020: 166-207.