אישהישר בעיניו יעשה

ותהי

אישאחד
מן הרמתים צופים
מהר אפרים ושמו
אלקנה בן ירחם בן אליהוא
בן תחו בן צוף אפרתי ולו שני
נשים שם האחת חנה ושם השנית
פנינה ויהי לפנינה ילדים ולחנה אין
ילדים ועלה האיש
ההוא מעירו
ימים
וימיטה להשתחות ולזבח ליהוה
צבאות בשלה ושם שני בני עלי חפני ופנחס
כהנים ליהוה ויהי היום ויזבח אלקנה ונתן לפנינה
אשתו ולכל בניה ובנותיה מנות ולחנה יתן מנה אחת
אפים כי את חנה אהב ויהוה סגר רחמה וכעסתה צרתה
גם כעס בעבור הרעימה כי סגר יהוה בעד רחמה וכן יעשה
שנה בשנה מדי עלתה בית יהוה כן תכעסנה ותבכה ולא

האכל ואמר לה אלקנה
אישה חנה למה תבכי
ולמה לא תאכלי ולמה
ירע לבבך הלא אנכי טוב
לך מעשרה בנים ותקצפנה
אחרי אכלה בשלה ואחרי
שתתה על הכהן ישב על
הכסא על מזוזת היכל יהוה
והיא מרת נפש ותתפלל
על יהוה ובכה תבכה ונדר
נדר ותאמר יהוה צבאות
אם ראה תראה בעני אמתך
וזכרתני ולא תשכח את
אמתך ונתתה לאמתך זרע
אנשים ונתתיו ליהוה כל ימי
חייו ומורה לא יעלה על
ראשו ויהי כי הרבתה
להתפלל לפני יהוה ועלי
שמר את פיה וחנה היא
מדברת על לבה רק שפתיה
נעות וקולה לא ישמע
ויחשבה עלי לשכורה
ויאמר אליה עלי עד מתי
תשתכרין הסירי את יינך
מעליך ותען חנה ותאמר
לא אדני אשה קשת רוח
אנכי ויין ושכר לא שתיתי
ואשפך את נפשי לפני יהוה
אל תתן את אמתך לפני בת
בליעל כי מרב שיחי וכעסי

FERNANDO GALVÁN FREILE
Universidad de León

Manuscritos iluminados en Sefarad durante los siglos del medievo

La producción de manuscritos iluminados hebreos en la Península Ibérica durante los siglos del medievo debió de ser, al menos a tenor de los conservados, muy significativa, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo[1]; razón por la cual se han convertido en un referente inexcusable para el estudio y conocimiento de la religión y la sociedad judía de la época. Dado que abordaremos el estudio de los códices atendiendo en especial a la ornamentación, será preciso que hagamos toda una serie de consideraciones previas sobre el libro en la cultura hebrea y, en particular, en Sefarad.

En cualquier caso, hay que partir del hecho de que el pueblo hebreo, en territorio europeo, nunca ocupó un espacio concreto, equivalente al concepto de reino, nación o estado convencionales, sino que convivieron junto a cristianos y musulmanes en los reinos o territorios de los primeros; consecuentemente, su carácter minoritario y errante será una de las notas definidoras de su idiosincrasia[2]. Por lo que respecta al marco cronológico, éste ha de limitarse, prácticamente, a los siglos que para la cultura cristiana occidental denominamos, atendiendo a las creaciones artísticas, como época gótica; de hecho, la práctica totalidad de los manuscritos sefardís iluminados presentan una cronología comprendida entre los siglos XIII y XV.

Narkiss, gran especialista en arte judío, escribía, en 1991, para la exposición *La vida judía en Sefarad*, las siguientes palabras:

> Normalmente se piensa que para los judíos la expresión artística no es algo primordial, suposición que en cierto modo no deja de ser correcta, ya que según la norma religioso-jurídica o *halajá* la vida judía está enfocada hacia la creencia en Dios y el recto comportamiento, con una expresión más verbal que visual de sus dogmas. Sin embargo, la expresión artística lejos de estar prohibida ha sido en realidad cultivada por los judíos, tanto con fines educativos como para lo que se conoce en hebreo como *hidur misvá*, es decir, la decoración y embellecimiento de los utensilios utilizados en el cumplimiento de un precepto[3].

Resumen estas palabras a la perfección la actitud hacia el arte de los judíos. Al igual que en el caso musulmán, en especial aludiendo a la ausencia de figuración, se ha caído en tópicos que generalmente han degenerado en falsedades que a su vez han distorsionado nuestra percepción de sus manifestaciones artísticas. El texto bíblico, que rige la práctica totalidad de las manifestaciones de este pueblo, no prohíbe la expresión artística. La indicación de «No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra o en el agua bajo tierra»[4] se refiere a la prohibición de practicar cultos idolátricos[5], tal y como se recoge en el mismo pasaje del Éxodo donde se señala: «No te postrarás ante ella ni le darás culto»[6]. Incluso, en las indicaciones dadas por Dios a Moisés para la construcción del Tabernáculo figura la presencia de dos querubines alados que adornarían

[1] Hay que tener en cuenta las sistemáticas destrucciones que el patrimonio cultural hebreo ha sufrido a lo largo de los siglos, siendo los libros, precisamente, algunos de los objetos que con más inquina han sido arrasados. En el caso hispano, la expul sión de los judíos supuso el traslado de la mayor parte de los códices más notables a otros países, siendo las bibliotecas rusas, portuguesas, francesas, holandesas, británicas, norteamericanas o israelitas las que hoy custodian el conjunto de códices, provenientes de Sefarad, más notable. Por el contrario, el panorama, al menos por lo que respecta a manuscritos iluminados, de los conservados en bibliotecas, museos y archivos españoles resulta desolador.

[2] En el medievo, las comunidades judías más importantes fueron las que se instalaron en territorios de Oriente Próximo y Norte de África, bajo la órbita musulmana; la Sefardí, constituida principalmente por los judíos hispanos y por los núcleos surgidos de éstos a raíz del decreto de expulsión de los Reyes Católicos, que se instalaron en diferentes lugares de Europa y el Norte de África, y que cuentan con una lengua propia también denominada sefardí; y la askenazí, conformada por los judíos centroeuropeos, con una lengua propia denominada yídico; las comunidades askenazís se incrementaron, ya en época moderna, con la incorporación de judíos portugueses, muchos de los cuales eran oriundos de España.

***Biblia Hebrea*, Copenhague, Det Kogelinge Bibliotek (Cod. Hebr. V, fol. 91r)**

el arca[7]. Por lo tanto, es preciso no confundir la prohibición del culto idolátrico a las imágenes con la representación de las mismas.

Conocidas son las alusiones que el Antiguo Testamento hace a figuraciones como las referidas al mar de bronce mandado construir por Salomón, que se asentaba sobre doce bóvidos[8], o las efigies de leones que ornaban el trono de este monarca veterotestamentario[9].

En este sentido resulta muy significativa la anécdota, recogida en el *Talmud Bablí,* donde se cuenta de uno de los miembros del sanedrín, el rabán Gamaliel II, que en el siglo II de nuestra era, entró en la ciudad de Acre en un baño dedicado a Afrodita; respondiendo a la pregunta de un gentil que le cuestionaba el porqué entraba en un lugar en el que había un ídolo, éste le respondió: «El baño no fue construido en honor de Afrodita, sino que la estatua de Afrodita se puso ahí para embellecer el baño»[10].

Un juicio de Salomón parece que fue representado en una de las pinturas murales de Pompeya[11] y varias escenas del sacrificio de Isaac aparecen en piezas de cerámica y vidrio de época romana[12], sin olvidar el excepcional conjunto de pinturas murales conservado en la sinagoga de Dura Europos[13], en la zona del Éufrates, y fechada en torno a mediados del siglo III. Este conjunto de pinturas, sin duda, debió de tener algunos precedentes, que por su sentido narrativo bien pudieron haber estado en algunos manuscritos iluminados. Destacan, además, los conjuntos de mosaicos de las sinagogas palestinianas y norteafricanas de época temprana[14].

También puede ser indicativo de la existencia de un arte judío desde épocas tempranas la presencia de temas del Antiguo Testamento en las creaciones paleocristianas, puesto que en muchos casos contienen además episodios midrásicos, que no son más que comentarios bíblicos de tradición judía. Incluso en obras como el Pentateuco Ashburnham, se detectan estas influencias, que nos estarían indicando la existencia de un complejo sistema de representaciones, del que apenas nos han llegado ejemplos[15].

Sin embargo, las figuraciones no aparecen en los manuscritos hebreos más antiguos conservados, como ocurre con los rollos del mar Muerto. No obstante, en el *Talmud* se recoge que «si alguien escribiere el Nombre [de Dios] con oro, [los rollos] deben esconderse [ser relegados a la *guenizá*]»; se trata, por lo tanto, de una prueba de la existencia de manuscritos decorados con oro; este hecho se recoge en algunos escritos de finales del si-

«Masora micrográfica con la figura de un centauro», *Biblia* (1400), Pamplona, Archivo catedralicio

[3] Narkiss 1991, p. 171.

[4] Ex 20, 4.

[5] Narkiss 1991, p. 171.

[6] Ex 20, 5.

[7] Ex 25, 18-20: «Harás dos querubines de oro, de oro batido, a los dos extremos del propiciatorio, uno a cada lado y formando un solo cuerpo con él. Los querubines tendrán sus alas extendidas hacia arriba cubriendo con ellas el propiciatorio, estando sus rostros uno frente al otro y mirando hacia el propiciatorio»; también en Ex 37, 7-9. Salomón, en la construcción del templo mantuvo la presencia de estos querubines: 1R 6, 23-28.

[8] 1R 7, 23-26.

[9] 1R 10. 18-20.

[10] *Cfr.* Narkiss 1991, p. 172.

[11] *Ibidem.*

[12] Ejemplos muy significativos se custodian en el Museo del Ermitage de San Petersburgo.

[13] Existe abundante bibliografía sobre las pinturas de Dura Europos; nos limitaremos, sin embargo, a consignar únicamente un reciente trabajo en el que se analiza la iconografía del rey David tanto en esta sinagoga como en el mundo bizantino: Stichel 1998, pp. 100-116.

[14] Un buen ejemplo del análisis de estas tempranas iconografías, figuradas en mosaicos, es el realizado por Gutmann 1984, pp. 115-122.

«Escenas de la preparación de la Pascua», *Golden Hagadá* (Barcelona, 1320), Londres, The British Library (Ms. Add. 27210, fol. 15r)

glo I d.C. o principios del II[16]. Por el contrario, en opinión de los especialistas, sí que parece que existieron manuscritos iluminados en el período helenístico[17]; si bien, no conservamos ejemplares anteriores al siglo XIII, con alguna excepción de la décima centuria, sin embargo, la riqueza iconográfica y la complejidad del sistema narrativo de imágenes hacen pensar en una sólida tradición de la que no han llegado hasta nosotros ejemplares.

De toda la producción artística hebrea, uno de los campos más significativos es el de la ilustración de manuscritos[18], tanto por la cantidad como por la calidad de los conservados; eso a pesar de que el número que ha llegado hasta nuestros días es mucho menor, proporcionalmente, que el de los cristianos o musulmanes, debido, principalmente, a las sistemáticas destrucciones que de los mismos se han realizado a lo largo de la historia.

Esta importancia se debe a varias circunstancias, pero fundamentalmente responde al concepto que del libro se tiene en el mundo hebreo. El libro es el contenedor de la palabra divina, de la revelación, y por lo tanto de la Ley. Tanto es así, que se convierte en el símbolo de esa palabra de Dios y en la propia Ley[19]. Al igual que las otras grandes religiones monoteístas, el judaísmo considera al libro como algo sagrado, símbolo de la tradición, contenedor normativo y recurso para dirimir cualquier problema religioso, jurídico o social. No en vano, a las tres nos referimos como Religiones del Libro.

En el caso judío hay que concederle, además, la primacía en este planteamiento, que el cristianismo asumirá con ligeras variantes. Debemos tener en cuenta que el referente fundamental del hebraísmo se contiene en la Biblia, que Dios se revela a los hombres mediante

[15] Este problemático manuscrito ha recibido la atención de numerosos investigadores; sin embargo son muchas las cuestiones que aún hoy permanecen sin resolver, desde la cronología a su origen geográfico; en la actualidad se ha ultimado la edición facsímil del mismo, acompañada de un volumen de estudios que, sin duda, contribuirá a clarificar algunos de los problemas. En relación con los aspectos relativos a su vinculación hebraica y asuntos referentes a su origen o su tradición textual, remitimos a Sloane 1934, pp. 1-12; Gutmann 1953-1954, pp. 55-72; Narkiss 1972, pp. 19-38; Rickert 1986, y Hoogland 1999, pp. 71-81.

[16] Narkiss 1991, p. 174.

[17] *Ibidem.*

[18] Sobre este aspecto son muchos los trabajos publicados, la mayor parte de ellos fuera de la Península Ibérica, entre los que destacamos, sin pretender ser exhaustivos, los siguientes: Goldstein 1985 (2); Gutmann 1979; Gutmann 1987; Metzger 1973; Metzger 1977; Metzger 1982; Narkiss 1969; Narkiss 1982; Narkiss y Sed-Rajna 1976; Sed-Rajna 1970; Sed-Rajna 1976, pp. 76-83; Sed-Rajna 1987; Sed-Rajna 1993, pp. 81-95; Sed-Rajna y Fellous 1994, y Wischnitzer 1922, pp. 193-218.

[19] *Cfr*. Sirat 1988, pp. 138-143.

«Utensilios del templo», *King's Bible* (Solsona, 1384), Londres, The British Library (Ms. King's I, fol. 4r)

los textos que le transmite a Moisés en el Sinaí o que la sinagoga reserva uno de los espacios más significativos —la *guenizá* y el *hejal*— para contener los libros sagrados y la *Torá*[20].

Sin embargo, antes de analizar las características de la iluminación de códices sefardís es preciso hacer alguna breve referencia a las particularidades codicológicas de los manuscritos hebreos[21], puesto que de lo contrario se obtendría una visión incompleta de la misma. Debemos partir de un punto ineludible, que es el condicionamiento que tenemos en el occidente grecolatino sobre la estructura de un libro. Todos somos conscientes de la diferencia que existe entre los alfabetos, incluso en el sentido de la escritura, tanto en horizontal como en vertical. En nuestra cultura grecolatina el texto se dispone de izquierda a derecha y de arriba abajo, la lectura se realiza pasando los folios hacia la izquierda, lo que condiciona el origen y el final del libro. Este sistema de lectura lo tenemos tan asumido que lo aplicamos a otras lecturas, icónicas en muchos casos, que realizamos generalmente de arriba abajo y de izquierda a derecha. Sin embargo, en el mundo judío, la lectura se realiza de derecha a izquierda, si bien coincide en el orden descendente. Como consecuencia, la lectura de los folios se realiza «pasándolos» hacia la derecha, con lo que el orden es el inverso. Desde el punto de vista artístico esta variante no tendría mayor importancia si no fuese por el hecho de que condiciona la lectura de las imágenes dentro de un mismo folio o en folios consecutivos[22], puesto que, generalmente y como es lógico, presenta el mismo sentido que el de la escritura.

Otro de los elementos distintivos es la grafía; entre las características más diferenciadoras sobresale el hecho de que las letras no reposan sobre la línea pautada para mantener la horizontalidad de los renglones, sino que se «cuelgan» de las mismas, contribuyendo de esta manera a crear la sensación de que —a ojos de los grecolatinos— sería un texto invertido. Desde el punto de vista de la decoración nos interesa por varias cuestiones. En primer lugar, es común el empleo, como en los ámbitos cristianos, de letras de diferentes módulos, variándose en ocasiones el color de las tintas, para destacar algunos epígrafes. Sin embargo la característica más determinante es la ausencia de letras mayúsculas[23]. En el libro hebreo esto resulta imposible; no obstante, se ofrece una solución similar, al realizarse las letras de los epígrafes más destacados en mayor tamaño, en algunos casos incluso en oro[24], y rodeadas de una orla o enmarque que delimita un fondo decorativo, como se puede observar en algunos frontispicios[25].

[20] Las representaciones de los rollos, libros, filacterias, etc., son muy frecuentes en la miniatura, como se puede observar en las ilustraciones; sirva de ejemplo la miniatura en la que figura un discípulo estudiando el *Rollo* en el *Pentateuco Coburg* (Londres, British Library, Ms. Add. 19776, f. 72v).

[21] A este respecto véase Sirat y Dukan 1988, pp. 57-63.

[22] Este fenómeno se ilustra, perfectamente, con la escena de la huida del pueblo de Israel, perseguido por los soldados egipcios, figurada en dos folios de la conocida como *Hagadá Askenazí* (British Library, Add. Ms. 14762, fols. 14b y 15a); *cfr.* Goldstein 1997.

[23] Contrariamente a lo que ocurre en los manuscritos cristianos, en los cuales, desde los primeros tiempos, las letras capitales fueron unos de los espacios preferentes para la miniatura, en muchas ocasiones de carácter figurativo y con un sentido narrativo. *Cfr.* Narkiss 1991, p. 176.

[24] Sirva de ejemplo el epígrafe del fol. 39a de la *Hagadá Askenazí.*

[25] Como ocurre en el fol. 46v de una *Misné Torá de Maimónides* (Ciudad del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Cod. Rossi 498).

Por lo que respecta al tamaño de las letras, es preciso hacer en este momento una breve referencia a las micrografías, si bien analizaremos su función más adelante, pues la letra se acaba convirtiendo, en función de su módulo, en otro elemento ornamental que origina interesantes composiciones, como las que se pueden observar en la Biblia de la catedral de Pamplona[26].

Por último, por lo que respecta a la estructura de los manuscritos, es necesario señalar que en numerosas ocasiones los folios destinados a contener miniaturas a toda página se

[26] Fol. 27v (Pamplona, catedral).

«Escena del *Séder* de *Pésaj*», *Agadá de Barcelona* (Barcelona, *ca.* 1350), Londres, The British Library (Ms. Add. 14761, fol. 19v)

iluminan por una sola de sus caras, que suele ser la del lado carne, es decir, la de más calidad, quedando el lado pelo sin iluminar; dado que los folios se distribuyen haciendo coincidir los lados pelo y carne en las páginas consecutivas, las imágenes aparecen siempre enfrentadas, y los folios en blanco también[27].

Desde el punto de vista tipológico sobresalen, entre los manuscritos iluminados, los de carácter religioso, con un fin litúrgico o doctrinal en la mayor parte de los casos; también son importantes toda una serie de escritos de carácter jurídico, científico o literario, pero secundarios en lo que respecta a la iluminación.

Atendiendo a la ornamentación, los manuscritos más interesantes son las denominadas *agadot*[28]; el término *agadá* define un tipo de libro que contiene la narración del éxodo de Egipto del pueblo judío; esta narración está configurada a partir de pasajes de la Biblia, del *Midrás*[29] y de otras fuentes rabínicas, a las que se suman plegarias, himnos y cánticos, que es preceptivo leer en la fiesta del *séder de Pésaj* —es decir, la celebración de la

[27] Esta estructura se observa, por ejemplo, en la *Agadá de Sarajevo* (Sarajevo, Museo Nacional de Bosnia). *Cfr*: Narkiss 1991, pp. 178-179.

[28] Véase a este respecto Narkiss 1991, pp. 189-195, y Metzger 1973.

[29] Sistema de comentario bíblico.

«Judíos construyendo las ciudades de Pitom y Raamsés para el faraón», *Agadá de Barcelona* (Barcelona, *ca.* 1350), Londres, The British Library (Ms. Add. 14761, fol. 30r)

Pascua judía—. Tanto la narración como el libro que la contiene se nombran con el término *Agadá*. Estos libros se ilustran con escenas del Antiguo Testamento y con imágenes que narran y muestran los preparativos de la cena de la Pascua. A título de ejemplo podemos citar dos códices excepcionales, ambos de origen hispano, como son la ya referida *Agadá de Oro*[30], con una serie de miniaturas que ilustran escenas del *Éxodo,* o la *Agadá de Barcelona*[31], en la que podemos ver otra de las imágenes características de las representaciones de la Pascua[32] [cat. 136].

Pero, sin duda alguna, el libro por excelencia es la Biblia, de la que se conservan un importante número de ejemplares, repartidos, en la mayor parte de los casos, entre las grandes bibliotecas israelitas, centroeuropeas y norteamericanas. La mayoría fueron copiadas en los siglos XIII al XV, sobresaliendo a partir de este momento las obras impresas, salidas de las grandes oficinas alemanas, holandesas o flamencas. La Península Ibérica fue uno de los centros de producción más importantes, destacando *Biblias* como la de *Burgos* de 1260[33], la de *Lisboa*[34], fechada en 1482, la *Cervera*[35] o la *Kennicott I*[36].

Estas biblias suelen presentar un aparato ornamental muy destacado y una factura muy cuidada, sin embargo no cuentan habitualmente con un desarrollo iconográfico muy amplio, resultando excepcionales las imágenes con un sentido narrativo, como suele ser habitual en las biblias cristianas. Excepciones a lo que acabamos de señalar las constituyen las numerosas representaciones de los denominados «Utensilios del templo», representados en diferentes manuscritos bíblicos, como la *Biblia de Parma*[37], también de origen hispano, la figuración del pasaje de Jonás, en la *Biblia Cervera*[38] o en la *Kennicott*[39], o la Visión del Monte de los Olivos, según el texto de Zacarías, en un manuscrito bíblico de origen aragonés que se custodia en la Biblioteca Nacional de Francia[40].

Además de las dos tipologías a las que nos acabamos de referir existe un importante conjunto de códices de gran interés, que con frecuencia se ornan con interesantes miniaturas y, en ocasiones, complejos ciclos iconográficos; nos referimos a la *Misné Torá*, que es la compilación canónica de la ley oral que recoge y especifica las reglas de la *Torá* o ley escrita; por su trascendencia, es un tipo de obra en la que se pone particular cuidado y que se suele complementar con una esmerada decoración; el *Mahzor* es un libro de oraciones destinado a las festividades solemnes o mayores, que con frecuencia recibe un rico tratamiento ornamental; los *Pentateucos* y los textos *Misceláneos* constituyen otras de las tipologías que con más frecuencia reciben un tratamiento ornamental significativo. Finalmente, es preciso citar otras tipologías de libros, en los que se compilan textos de diversa índole, que van desde lo jurídico a lo científico.

Por lo que respecta a determinadas iconografías presentes en los códices judíos, las diferencias vienen marcadas en muchas ocasiones por el área geográfica en que se producen; así, en territorios musulmanes o en los que esta religión tuvo una gran presencia, como es el caso de Sefarad, es frecuente que los códices apenas lleven representaciones figurativas[41], o se opte por motivos geométricos o de entrelazos, muy similares a los islámicos. Sirva de ejemplo una Biblia castellana o *Kéter de Damasco*, con decoración alfombrada y micrografías[42].

Pero centrándonos en los casos más significativos de la iconografía judía, uno cuya referencia es inexcusable es el de los «Utensilios del Templo», frecuente en numerosos códices, principalmente litúrgicos y doctrinales. El tema es de los más antiguos figurados en manuscritos y de él se conserva un excepcional ejemplo en el Museo del Ermitage

[30] Londres, British Library, Ms. Add. 27210, fol. 9.

[31] Londres, British Library, Ms. Add. 14761.

[32] En los fols. 19-20 se ha representado una de las escenas características, como es la del celebrante partiendo el pan ácimo.

[33] También conocida como *Kéter de Damasco* (Jerusalén, Museo de Israel, Ms. Heb. 4.° 790).

[34] Londres, British Library, Ms. Or. 2627.

[35] Lisboa, Biblioteca Nacional, Ms. Il. 72.

[36] Oxford, Bodleian Library, Ms. Kennicott I.

[37] Fol. 7v (Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Parma 2810).

[38] Fol. 304.

[39] Fol. 305.

[40] Fol. 4 (París, Biblioteca Nacional, Ms. Hébr. 31).

[41] También en Alemania, durante el siglo XIII, se dio un período en el que la representación humana quedó muy restringida; esto se debió, posiblemente, a la influencia de los movimientos ascéticos cristianos, de exaltación de la pobreza, que se produjeron en el sur de Alemania y norte de Italia y que tuvo su reflejo también en el ámbito judío (propiciaban el ascetismo y el abandono de las riquezas y hay que ponerlos en relación con determinadas órdenes religiosas que propugnaban estos mismos planteamientos). La importancia de esta tendencia fue grande, puesto que originó una de las fórmulas más características de la ornamentación hebrea: las representaciones de figuras distorsionadas o híbridas, que también existen en el ámbito cristiano; de esta naturaleza son, por ejemplo, los seres que pueblan las iniciales de algunas páginas de la *Hagadá Rylands*, fol. 21b-22a, 24a, 25b, 27a-30a o 32b-33b (sobre esta cuestión véase Narkiss 1991, pp. 175-176). En la misma línea hay que situar las desaprobaciones que se producen en Centroeuropa relativas a las figuraciones en los libros de oración, puesto que podían distraer la atención del lector (recuerdan las indicaciones hechas por San Bernardo

«Decoración alfombrada», *Biblia* (Lisboa, 1482), Londres, The British Library (Ms. Or. 2628, fol. 185r)

de San Petersburgo, fechado en el siglo X[43]; en él se ha figurado la planta del tabernáculo y sobre la misma los utensilios, entre los que destacan el candelabro de siete brazos o *menorá*, sus cazoletas o tenazas, la jarra del maná, el báculo florecido de Moisés y Aarón, el arca con las Tablas de la Ley, la mesa de la proposición, con dos filas de seis hogazas de pan y dos incensarios, a los que hay que sumar el altar de oro para el incienso, las trompetas de plata, el *sofar* o cuerno litúrgico, el altar de los sacrificios, el aguamanil, vasijas y otros objetos del ajuar litúrgico. Este modelo se repetirá en obras originarias de Castilla[44], el Rosellón[45] o Cataluña[46].

En los códices bíblicos, fundamentalmente, existe una iconografía muy particular, que no es figurativa, y que tiene paralelos similares en el mundo cristiano, pero no exactamente iguales; se trata de los calendarios para el establecimiento del complejo sistema de festividades judías, que nos ha dejado muestras tan sugestivas como las de la *Biblia de Josué ibn Gaón*[47], realizada en Castilla en torno al año 1300, y cuyas tablas de calendarios nos recuerdan modelos musulmanes y cristianos de códices de la décima centuria, como el *Albeldense*[48] [cat. 148].

Pero sin duda, el ciclo más rico es el veterotestamentario, en particular los cinco primeros libros, que se ilustran con un sistema narrativo en numerosos manuscritos, especialmente en las *Agadot*. Sustancialmente no hay grandes diferencias con estos mismos ciclos en obras cristianas; pero algunas son muy significativas. Así ocurre en las escenas del Génesis, que en el caso hebreo no efigian a Dios como creador en forma humana, sino que se representa su mano o unos rayos luminosos, como podemos comprobar en la *Agadá de Sarajevo*[49]. En otros casos, los modelos se aproximan más a las fórmulas cristianas, si bien es frecuente la insistencia en determinados pasajes, como aquel en el que se narra la esclavitud del pueblo judío al servicio del faraón egipcio, que se plasma mediante la figuración de los hebreos trabajando en las construcciones del faraón[50] o el pasaje de la travesía del mar Rojo[51].

Pero sin duda, son las figuraciones de los distintos momentos de la celebración del *séder de Pésaj* las que suscitaron mayor atención, especialmente en las *Agadot*; los preparativos, las bendiciones y la propia cena de la Pascua judía fueron recogidas con sumo cuidado y plasmadas con una riqueza de detalles que las convierten, tal vez, en la aportación más significativa del mundo hebreo en el campo de la iluminación de manuscritos. A modo de ejemplo podemos citar la *Agadá de Barcelona*, en la que el *séder de Pésaj* se ha figurado con todo lujo de detalles y en diferentes momentos de la celebración[52]; tanto es así que se convierten en documento inexcusable para el estudio de las tradiciones judías, el mobiliario, la indumentaria, etc.

sobre la no representación de motivos que distrajesen la atención de los monjes).

[42] Fol. 310.

[43] Reproducido en Sed-Rajna 1998, pp. 50-51.

[44] *Biblia Hebrea*, fol. 11r (Cambridge, University Library, Ms. Add. 3203).

[45] *Biblia de Perpiñán*, fol. 12v (París, Bibliothèque nationale, Ms. Hébr. 7).

[46] *Biblia del Duque de Sussex,* fols. 3v-4 (Londres, British Library, Ms. Add. 15250) y *Biblia de los Reyes*, fols. 3v-4 (Londres, British Library, Ms. King's I).

[47] Fols. 2v y 8 (París, Bibliothèque nationale, Ms. Hébr. 20).

[48] Para el análisis de las miniaturas de este códice remitimos a Fernández y Galván (en prensa).

[49] Fol. 2.

[50] *Hagadá Askenazí*, fol. 7a.

[51] *Hagadá Rylands*, fol. 19a (Manchester, John Rylands Library, Ms. 6).

[52] Sirvan de ejemplo las iluminaciones de los fols. 19v y 28v.

«Colofón con el nombre del iluminador (Yosef ha-Sarfatí)», *Biblia de Cervera* (1300), Lisboa, Biblioteca Nacional (Ms. Il. 72, 2628, fol. 449)

«Colofón con el nombre del iluminador (Yosef ben Hayim)», *Biblia Kennicott I* (A Coruña, 1476), Oxford, Bodleian Library (Ms. Kennicott I, fol. 447r)

Por último, destacan también las iconografías específicas del ámbito judío, con las representaciones de las sinagogas o de los rabán más destacados, ejemplos de ambos modelos los encontramos en la *Agadá de Sarajevo*, en la que ha sido figurada una sinagoga[53], con los fieles en el interior y el armario de la *guenizá* al fondo o la miniatura en la que se representa al rabán Gamaliel con sus discípulos[54].

Hemos venido haciendo referencias a múltiples aspectos diferenciadores de la miniatura hebrea; nos centraremos ahora en algunas particularidades estéticas significativas que, si bien no siempre son generalizadas, suelen repetirse con frecuencia. Una de ellas es la particular ubicación de las imágenes, preferentemente a toda página o en la parte superior o inferior del folio, siendo excepcional su ubicación en el espacio destinado a las columnas de texto, circunstancia esta que, por el contrario, es muy común en los manuscritos cristianos. También es frecuente el uso de los márgenes para la ornamentación, poblándose en muchos casos de seres fantásticos o *drôleries*, como podemos observar en muchos de los folios de la *Hagadá Rylands*[55] o de la de *Barcelona*[56].

Los fondos decorados para los epígrafes, las orlas, principalmente en frontispicios, como las de la *Biblia Italo-Portuguesa*[57], de claro recuerdo renacentista, así como las páginas alfombradas[58], algunas de ellas con micrografías, son también características de la miniatura hebrea; buenos ejemplos los encontramos en diferentes biblias hispanas; en estos casos se observa, generalmente, una gran influencia del mundo oriental, tanto en los motivos geométricos como en los fitomórficos, que recuerdan fórmulas propias de los trabajos de azulejo o de marquetería.

Las micrografías, empleadas generalmente para escribir la *masora* —que es el sistema tradicional de anotaciones marginales al texto de la Biblia con el fin de fijarlo y asegurar la correcta transmisión y memorización del mismo—, suelen dar lugar a interesantes composiciones[59], muchas de ellas de gran belleza, independientemente de su complejidad; buenas muestras se localizan en la *Biblia de Pamplona*, donde se diseñan tanto seres reales como fantásticos[60].

[53] Fol. 34.
[54] Fol. 25.
[55] Fol. 29b.
[56] Fol. 24.
[57] Fol. 374v (París, Bibliothèque nationale, Nat. H. 15).
[58] Ejemplos significativos en la *Biblia de Burgos*, fols. 114 y 310.
[59] Sobre este particular consúltese Metzger 1974, pp. 245-248, y Ulrich 1991, pp. 602-614.
[60] Véase Silva 1988, pp. 169-188.

Ya hemos hecho referencia a la importancia que tiene lo anecdótico en la decoración de los manuscritos hebreos, en algunas ocasiones se trata de seres fantásticos, pero en otras son absolutamente reales; así las orlas y los márgenes de la *Agadá de Barcelona*[61] se pueblan de estos seres, llegando en ocasiones a conformar las propias letras, como ocurre en el colofón de la *Biblia Kennicott I*[62]; pero sin duda, es en la *Hagadá Rylands*[63] donde se localizan algunos de los ejemplos más significativos.

Dentro de las particularidades que podemos considerar como estéticas resulta imprescindible hacer una última reflexión, relativa a la indumentaria de los personajes que pueblan los manuscritos. En el mundo judío, como en el cristiano o en el musulmán, las vestiduras tienen un alto valor icónico, pues son uno de los signos diferenciadores de los distintos grupos sociales o religiosos. Una mención aparte merece el hecho de que en diferentes lugares los judíos fuesen obligados a llevar signos distintivos sobre sus ropas, sin embargo, este aspecto no es plasmado en las miniaturas. Debemos pensar que la indumentaria común no diferiría mucho de la de los miembros de otras religiones, pero la utilizada por clérigos, personajes destacados o en determinadas festividades era sustancialmente distinta; las largas túnicas y las cabezas cubiertas, tanto en hombres como en mujeres así lo indican[64]. De todas las prendas la más destacada es el *talit* (gran manto que los varones colocan cubriendo la cabeza y los hombros) preceptivo para los fieles que participaban en los oficios sinagogales o durante todo el día del *Yom Kipur*.

De todo lo expuesto hasta el momento se puede extraer la conclusión de que la miniatura hebrea es sustancialmente distinta de la cristiana. Nada más lejos de la realidad; con algunas excepciones iconográficas y prescindiendo de la escritura, resultaría difícil diferenciar un manuscrito iluminado hebreo de uno cristiano. El caso hispano resulta paradigmático en este sentido[65]. Algunas de las obras salidas de los centros productores aragoneses o catalanes son plenamente góticas y estilísticamente así deberían ser consideradas. La *Agadá de Oro*, que recibe el nombre precisamente por los fondos dorados empleados en sus miniaturas, es un buen ejemplo de lo que acabamos de señalar[66]; las arquitecturas, las vestimentas o los sistemas compositivos así lo demuestran; o las *marginalias* de la *Hagadá Rylands*, extraordinariamente similares a las de algunos códices aragoneses, como el *Vidal Mayor*[67]. Pero pocas imágenes pueden resultar tan clarificadoras como una del rey David, figurada en una *Miscelánea* copiada en el norte de Francia en la segunda mitad del siglo XIII[68], cuyas características responden con absoluta fidelidad a las de la miniatura parisina del momento, así como el modelo iconográfico regio, propio de la época; si no fuese por el texto que aparece en la parte inferior, difícilmente se identificaría como judía esta imagen. Casos extremos los encontramos, por ejemplo, en Persia, donde se realizaron algunas obras, como el *Libro de Ardasir*, de carácter epopéyico, en el que la estética oriental persa se manifiesta con toda nitidez[69].

Evidentemente, las fórmulas se adaptan a la evolución que la creación artística experimenta en cada lugar, así, cuando en Italia ya está perfectamente asumido el renacimiento en el siglo XV, la *Miscelánea Rothschild* nos ofrece imágenes en las que podemos comprobar cómo el artífice ha incorporado a su repertorio las nuevas fórmulas[70]. Lo mismo se puede decir de la *Biblia Italo-Portuguesa*, copiada en torno al año 1500, en la que los elementos ornamentales renacentistas conforman orlas de gran belleza[71].

Pero pocas obras sintetizan de manera tan paradigmática la relación existente entre los manuscritos cristianos y hebreos como la *Biblia de Alba*[72], traducida por rabí Mosé Arragel, en 1422-1423, para Luis de Guzmán, maestre de Calatrava [cat. 152].

[61] Fol. 21v.

[62] Fol. 447.

[63] Fols. 32b y 33b.

[64] *Agadá de Barcelona*, fol. 65v.

[65] Así lo pone de manifiesto Narkiss 1991, p. 174, cuando escribe: «A lo largo de su historia el estilo de los manuscritos hebreos dependió básicamente de las escuelas de iluminación contemporáneas de cada lugar».

[66] Este manuscrito ha sido puesto en relación con otras obras cristianas, también de origen hispano, por parte de diferentes autores, como Gutmann 1978, p. 62, y Walter 2001, p. 204, quienes lo comparan con las *Constitutiones Cataloniae* (París, Bibliothèque nationale, Ms. Lat, 4670); sobre este códice véase Avril *et al.* 1982, pp. 90-91, 116-117, 170 y lám. H.

[67] Los Ángeles, J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig XIV 6; 83.MQ.165, fols. 72v, 174v, 212v y 256. La *Hagadá Rylands* también ha sido puesta en relación con las *Crónicas de Jaime I de Aragón* (*cfr.* Loewe 1988, p. 15).

[68] Londres, British Library, Ms. Add. 11639, f. 117v. En general, la miniatura hebrea peninsular está muy relacionada con los modelos franceses e italianos; sobre este particular véase Loewe 1988, p. 13.

[69] Tübingen, Universitätsbibliothek, Ms. Or. qu. 1680, fol. 29.

[70] Jerusalén, Israel Museum, Ms. 180/51, fol. 64v.

[71] Fol. 137v.

[72] Madrid, Casa de Alba. Sobre este manuscrito existe abundante bibliografía; citaremos, sin embargo, únicamente, dos recientes publicaciones: Lowden 2000, pp. 134-135, y la obra de Fellous 2001, donde se recoge numerosa bibliografía relativa al códice.

También se localizan interesantes relaciones entre las obras judías y cristianas en el campo de la iconografía, como ocurre con los ciclos veterotestamentarios de la *Agadá de Sarajevo* y algunos ciclos de la iglesia de Saint-Savin-Sur-Gartempe, de la catedral de Salisbury y de la catedral de Toledo[73].

Llegados a este punto, nos resta hacer una breve referencia a los artífices, tanto del texto como de las miniaturas, en general, debían de ser judíos. No consta de manera expresa la participación de cristianos en la elaboración de los manuscritos, mientras que en numerosos colofones, en los que se señala el nombre de los autores, se pone de manifiesto la autoría a manos de hebreos. No obstante, estos colofones suelen referirse a los copistas y en ocasiones a los iluminadores, pero no siempre se puede precisar la autoría de los mismos[74]. Conocemos algunos de esos nombres, como Yosef ha-Sarfatí, iluminador de la *Biblia Cervera* (en cuyo colofón se puede leer: «Yo, Yosef ha-Sarfatí, iluminé este libro y lo completé»)[75] o Yosef ibn Hayim, miniaturista de la *Biblia Kennicott I*[76] o el famoso escriba e iluminador Yoel ben Simeón, quien trabajó en numerosos códices de origen germánico[77].

No obstante, en muchos casos no tenemos ninguna referencia explícita sobre los artífices. Además, como ya hemos señalado, el estilo de muchos de estos códices es muy similar al de los manuscritos cristianos o musulmanes del momento, lo que ha hecho que algunos investigadores planteen la posibilidad de que los artífices no sean hebreos. Si así fuese, el trabajo debería estar coordinado o dirigido por judíos, pues de lo contrario no se explica que se conozcan con tanta precisión las normas y preceptos de la religión, que con extrema perfección se muestran en estos manuscritos. De estas posibilidades la más plausible es la primera, según la cual los artífices serían, en la mayor parte de los casos, hebreos, como así se señala en algunos de los colofones. Además, hay que tener en cuenta que el carácter sagrado de casi todos estos libros puede ser un argumento para descartar que en ellos hayan intervenido manos «profanas».

A modo de conclusión, estaríamos en condiciones de señalar que la producción de manuscritos iluminados hebreos en la Península Ibérica, durante la Edad Media, se corresponde con los modelos vigentes en los ámbitos cristianos peninsulares en particular, y europeos en general, que se pueden encuadrar dentro de lo que denominamos como arte gótico; si bien, se trata de una iluminación que está al servicio de una comunidad determinada, que condiciona una buena parte de sus características, y cuyos artífices fueron también judíos, pero buenos conocedores del panorama artístico y cultural en el que desarrollaron su obra. Podríamos, por tanto, hablar de una *miniatura gótica hebrea peninsular*.

[73] Franco Mata 1988, pp. 283-286.

[74] Existe amplia bibliografía sobre el tema, bien por tratarlo de una manera específica, bien por abordarlo en los estudios de carácter genérico sobre los manuscritos; las obras que citamos a continuación resultan muy significativas, pero no se pretende con ello hacer una relación exhaustiva: Sed-Rajna 1970; Sed-Rajna y Fellous 1994; y Beit-Arié 1999, pp. 161-178.

[75] Fol. 449 (*cfr.* Gutmann, 1979, pp. 58-59).

[76] Fol. 447 (*cfr.* Narkiss, 1991, p. 187; el colofón indica: «Yo Josef ben Hayim, iluminé y lo completé»; véase además: Barral 1998, pp. 72-73, y la edición facsímil del códice: Narkiss y Cohen-Muslin 1985).

[77] Sobre este particular consúltese Goldstein 1997, pp. 9-10.

AMPARO ALBA CECILIA
Universidad Complutense de Madrid

Exégesis, normativa legal y cábala

La exégesis rabínica se basaba principalmente en los métodos conocidos como *pesat,* o sentido literal del texto bíblico, y *derás*, que consistía en derivar del texto normas de conducta y enseñanzas teológicas. Los judíos españoles pusieron, además, sus conocimientos gramaticales y filosóficos al servicio de la exégesis bíblica. La escuela exegética hispanohebrea llegó a su máximo desarrollo con Abraham ibn Ezra (1093-1167) cuya obra obtuvo una gran difusión entre las comunidades de Francia, Italia e Inglaterra. Pero el más influyente entre los exégetas españoles es Maimónides (1135-1204), que, aunque no escribió obras exegéticas propiamente dichas, en la mayor parte de sus escritos recoge gran cantidad de material exegético, y cuyo método filosófico racionalista fue seguido por muchos de sus contemporáneos, como David Kimji (1160-1235), que introdujo la exégesis filosófica en sus comentarios.

Maimónides fue también un gran jurista; su obra *Misné Torá* es el primer gran código legal que regula en sus catorce libros, de forma clara y sistemática, la vida judía en su totalidad; el hecho de que no citara las opiniones de los grandes talmudistas que le precedieron fue muy criticado por sus detractores. Otro intento de ofrecer un código jurídico claro y práctico fue el que llevó a cabo Yacob ben Aser (Toledo, 1270-1343). Su obra, *Arbaá Turim* («Las cuatro filas») pretende regular las leyes de la vida cotidiana del judío de su época. Su código, estructurado en cuatro grandes temas, es una síntesis de las tradiciones legales centroeuropeas y españolas. Ejerció una gran influencia en Yosef Caro (1488-1575), cuya obra *Sulján Aruj* sigue fielmente su estilo y estructura.

La cábala es la forma más importante que adoptó el misticismo medieval judío. Adquirió su mayor desarrollo en España, primero en Gerona, en el entorno de Najmánides, y más tarde en Castilla. Su componente teosófico se basa en la creencia en un sistema divino complejo constituido por un *deus absconditus*, y diez *sefirot*, atributos o manifestaciones divinas. Junto a este componente teosófico, hay otro teúrgico, basado en la creencia de que la actividad humana puede influir en el mundo de la divinidad. Entre los cabalistas del grupo de Gerona, que desplegaron una gran actividad propagandística de su sistema, se encuentran Ezra y Azriel.

En Castilla, la cábala adquiere gran variedad de formas, aunque la corriente teosófico-teúrgica es la más extendida, y la que produjo la obra más importante de la cábala de todos los tiempos, el *Libro del Zóhar* [cat. 191], que se presenta como un comentario místico a la *Torá*, escrito en arameo y atribuido pseudoepigráficamente a un rabino del siglo II, Simón bar Yojáy. La mayor parte del libro se debe a Moisés de León y a cabalistas de su círculo.

190

Mosé ben Maimón (Maimónides)
(Córdoba 1138-El Cairo 1204)

Misné Torá

1170-1180; Roma, *ca.* 1475

Impreso en papel
37,25 x 26 cm

Ottawa (Canadá), Jacob M. Lowy Collection. National Library of Canada

BIBLIOGRAFÍA: Twersky 1980.

Se trata de una de las obras más difundidas de Maimónides, en la que intentó presentar de forma ordenada, sistemática y coherente la compleja legislación judía procedente de la literatura rabínica talmúdica y postalmúdica. Compuso esta obra hacia 1180, en hebreo (y no en árabe, como todas las demás) porque iba destinada al judío creyente, joven o anciano, que quería vivir de acuerdo con la Ley, pero no tenía muchos conocimientos talmúdicos.

Está dividida en catorce secciones, y por eso se la conoce también por el nombre de *Yad Jazacá*, «Mano Fuerte» (en hebreo la palabra *yad* tiene el valor numérico de 14). Dedica cada sección a un tipo de leyes, tanto las que son de cumplimiento cotidiano por el judío de su época, como las relativas a los tiempos del Templo o al final de los tiempos.

La obra se difundió inmediatamente entre las comunidades judías orientales y occidentales y, en general, gozó de gran aprecio. Sin embargo, el hecho de que no citara autoridades que apoyaran esas normas, provocó una gran controversia entre algunos grandes talmudistas de la época, como el rabino Abraham ben David de Posquières. Fue el primer código legislativo en el que se basarían los autores posteriores.

A.A.C.

[CAT. 190]

191

Moisés de León (León, *ca.* 1240-1305)

Séfer ha-Zóhar

Castilla, 1286-1291; copia *ca.* 1480-1490

Manuscrito sobre papel
20,5 x 15 cm

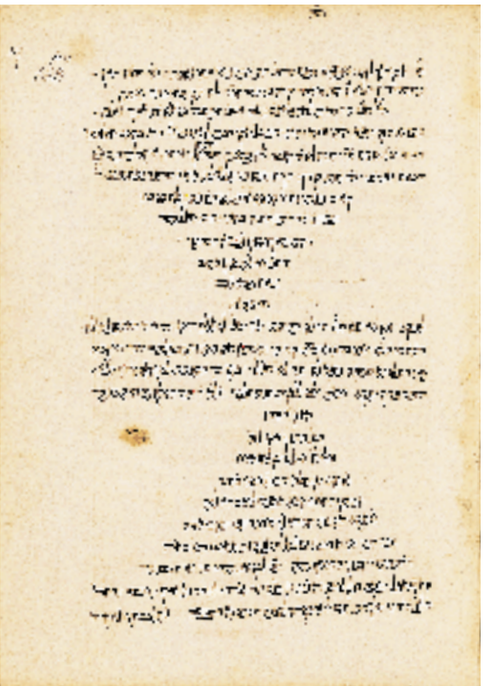
París, Bibliothèque nationale de France (Ms. Heb. 782)

BIBLIOGRAFÍA: Scholem 1996, pp. 179 y ss.

El famoso cabalista castellano Moisés de León intentó sintetizar las distintas corrientes cabalísticas que había en España; fruto de ello fue la obra *Midrás ne'elam* («Midrás esotérico»), que compuso entre 1270 y 1286, y que constituye la sección central del *Séfer ha-Zóhar*, o «Libro del esplendor», que concluyó antes de 1291.

El libro, considerado como la exposición más significativa de las enseñanzas cabalísticas, tiene la forma de comentario al Pentateuco, aunque eso no sea sino el pretexto para penetrar en el sentido místico de las palabras y exponer los misterios de las emanaciones divinas y la situación del judío en este mundo y en el futuro.

Está escrito en forma pseudoepigráfica; su protagonista-autor es R. Simeón bar Yojáy, con su hijo Eleazar y sus discípulos; la acción se sitúa en Palestina, en distintas academias donde los protagonistas discurren acerca de todo lo divino y lo humano. Aunque en algunos lugares se emplea el hebreo, la mayor parte de la obra está compuesta en un arameo artificial no documentado en otros escritos, con un estilo muy ampuloso y colorista.



[CAT. 191, fol. 163r]

El *Zóhar* fue una obra que, casi desde el comienzo de su publicación, eclipsó a todos los otros documentos de la literatura cabalística: es la única obra en toda la literatura rabínica postalmúdica que ha sido considerada como un texto canónico, y durante muchos siglos alcanzó la misma categoría que la Biblia y el *Talmud,* pues era la expresión de lo más íntimo, oculto y genuino del alma judía.

A.A.C.

192

David Abudarham (Sevilla, siglo XIV)

Comentario a las oraciones

Sevilla, 1340; Lisboa, 1489

Impreso en papel; 170 folios
26,5 x 17,25 cm

Ottawa (Canadá), Jacob M. Lowy Collection. National Library of Canada

BIBLIOGRAFÍA: *Encyclopaedia Judaica* 1971, vol. 2, pp. 181 y ss.

[CAT. 192]

El *Séfer Abudarham* («Libro de Abudarham») o *Perús ha-Berajot ve-ha-tefilot*, es un comentario a las oraciones y bendiciones que forman parte de la liturgia judía. Su autor intentó en esta obra explicar la liturgia cotidiana a unos creyentes que, en ocasiones, no comprendían ya las palabras que pronunciaban en sus oraciones, ni entendían los motivos de la liturgia, ni conocían con certeza el ritual.

Las fuentes en las que se basó Abudarham para componer esta obra van desde el *Talmud* hasta material litúrgico de origen español, provenzal, francés o askenazí. En los tres primeros capítulos trata de la lectura del *Semá*, las oraciones cotidianas y las bendiciones; sigue comentando otras oraciones, los días festivos, según el calendario religioso, las reglas relativas a las grandes festividades, como la Pascua, etc.

La primera edición fue hecha en Lisboa, en 1489, por R. Eliezer de Toledo y es el segundo libro que se imprimió en hebreo en dicha ciudad. Ediciones posteriores hacen suponer que el libro adquirió una gran difusión entre las comunidades judías europeas.

A.A.C.

193

Jacob ben Aser ben Yejiel (Toledo, 1270-1340)

Tur Yoreb Deá

Toledo, siglo XIV; Hijar, 1487

Impreso en papel; 137 folios
28 x 21 x 3 cm

Frankfurt am Main, Stadt und Universitätsbibliothek (Inc. hebr. 19. 1487, Ohly-Sack n.º 1534)

BIBLIOGRAFÍA: *Encyclopaedia Judaica* 1971, vol. 9, pp. 1214-1215; Sáenz-Badillos y Targarona 1988 (3).

Segunda parte del código legislativo compuesto por Jacob ben Aser. Esta obra pretende ser una codificación sistemática del derecho judío que, aunque tiene en cuenta la obra de Maimónides, sigue y cita las opinio-

[CAT. 193, fols. 1v-2r]

AMPARO **A**LBA **C**ECILIA
Universidad Complutense de Madrid

Filosofía

Aunque las primeras manifestaciones filosóficas medievales del judaísmo surgieron en torno a las academias orientales, el auge de la filosofía judía se produce en la España musulmana y es una consecuencia más del ambiente cultural reinante; los filósofos judíos españoles se dejaron influir por los grandes sistemas filosóficos griegos, como el neoplatonismo o el aristotelismo a través de las versiones árabes de pensadores y comentaristas como Alfarabi, Avicena y Averroes.

La principal característica que define la filosofía judía medieval es su marcado carácter religioso: trata de expresar y explicar las principales creencias religiosas del judaísmo —un Dios único creador de todo cuanto existe que se revela al hombre y se comunica con él— en categorías y conceptos filosóficos.

Selomó ibn Gabirol (*ca.* 1021-1058), que nació en Málaga y vivió en Zaragoza, fue el primer gran filósofo judío español; en su obra, *Fuente de la vida*, de clara influencia neoplatónica, intenta construir una metafísica de carácter universal, alejada de los particularismos de la religión judía [cat. 196]. Debido a esto, su sistema tuvo poco éxito entre sus correligionarios; además, el hecho de que su obra sólo se conservara en una versión latina, atribuida a un tal Avicebrón, le hizo permanecer en el olvido durante muchos siglos.

Bahya ibn Paquda (Zaragoza, *ca.* 1040-*ca.* 1110) logra, en su obra *Jobot ha-Lebabot* («Deberes de los corazones») una original síntesis entre las ideas neoplatónicas, la tradición judía y la mística sufí [cat. 195]. Más que la metafísica le interesa la ética, vertiente práctica de la filosofía y camino hacia la unión con Dios; busca la superación de un ritualismo puramente externo, insistiendo en una religiosidad interna.

Uno de los temas que atrajeron el interés de los filósofos hispano-hebreos fue el de los dogmas religiosos. El gran filósofo racionalista Maimónides (Mosé ben Maimón, Córdoba, 1138-1204) fue el primero en fijar los dogmas en los que necesariamente había de creer un judío; en su obra *Moré nebujim* («Guía de perplejos») intentó una síntesis entre el aristotelismo y la fe, aportación decisiva a la comprensión del universo creado [cat. 197-199]. En su opinión, la inteligencia de la realidad debía ayudar al hombre en el cumplimiento de los preceptos.

Sin embargo, la excesiva racionalización de la fe y de la religión, al reducirla al puro racionalismo y categorías aristotélicas, provocó reacciones en contra de la filosofía, y las obras de Maimónides desataron una fuerte polémica entre los pensadores de las comunidades judías.

195

Bajya ibn Pacuda (Zaragoza, *ca.* 1040-*ca.* 1110)

Jobot ha-Lebabot («Deberes de los corazones»)

Zaragoza, *ca.* 1080; copia terminada en 1362

Manuscrito sobre papel; 202 folios
24,5 x 16,5 x 6 cm

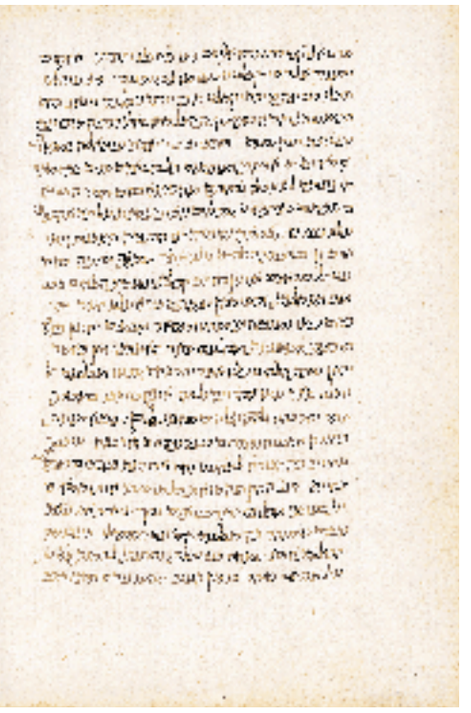
Madrid, Biblioteca Nacional (Ms./5455)

BIBLIOGRAFÍA: Lomba Fuentes 1994.

Tratado ético filosófico en el que se describen las diversas obligaciones religiosas de los miembros del cuerpo, especialmente los deberes del corazón; es una exposición de las reglas de conducta que deben regir el corazón humano basadas no solamente en la religión, como era habitual hasta entonces en el judaísmo, sino también en la razón.

Bajya se inspiró en la mística sufí, en el platonismo y en la propia tradición judía para componer esta obra que busca la superación de un ritualismo puramente externo e insiste en una religiosidad interna con el fin de guiar al alma hacia la unión con Dios. Concibe la relación del hombre con Dios como de sumisión y abandono; resalta el valor de la humildad, puerta que da paso a todas las virtudes, y el de la penitencia, que repara las faltas. Propone una vía ascética, es decir, de renuncia a los bienes de este mundo y apego a los espirituales, como medio para alcanzar el grado más alto de perfección mediante el amor a Dios.

A.A.C.



[CAT. 195, fol. 62v]

196

Selomó ibn Gabirol (Málaga, *ca.* 1020-Valencia, *ca.* 1057)

Fons Vitae

Zaragoza, siglo XI; copia de los siglos XII-XIII

Manuscrito sobre pergamino; 48 folios
32 x 23 x 3 cm

Toledo, Catedral de Toledo, Archivo Capitular (Ms. 95-21)

BIBLIOGRAFÍA: Castro 1987; Sáenz-Badillos 1992; Ortega Muñoz 1995.

El gran poeta y filósofo neoplatónico Selomó ibn Gabirol expuso su concepción metafísica del ser en esta obra, escrita originalmente en árabe, como la mayor parte de la producción científica de los judíos españoles; del original árabe, que se perdió muy pronto, se hizo, a mediados del siglo XII, una versión latina, de la que se han conservado seis manuscritos, y, un siglo después, una versión hebrea, que lleva el título *Meqor Jayyim.*

En su opinión, la metafísica tiene por objeto tres temas fundamentales: la materia y la forma, la sustancia primera o Dios, y la voluntad, como un puente que se extiende entre ambos. El proceso creativo procede de la voluntad divina («fuente de vida») que engendra la materia y la forma mediante un escalonamiento infinito de los seres que emanan de ella.

[CAT. 196]

En sus páginas no se refleja ningún concepto judío, ni hay lugar para la poesía, lo que explica que hasta hace poco tiempo no se identificara a Ibn Gabirol como el autor de esta obra, que las versiones latinas atribuían a Avencebrol o Avicebrón. Sólo a mediados del siglo XIX, S. Munk logró la identificación al editar la versión hebrea.

A.A.C.

197

Mosé ben Maimón (Maimónides)
(Córdoba, 1138-El Cairo, 1204)

Moré Nebujim («Guía de perplejos»)

Fostat, 1190; copiado en Marino en 1481

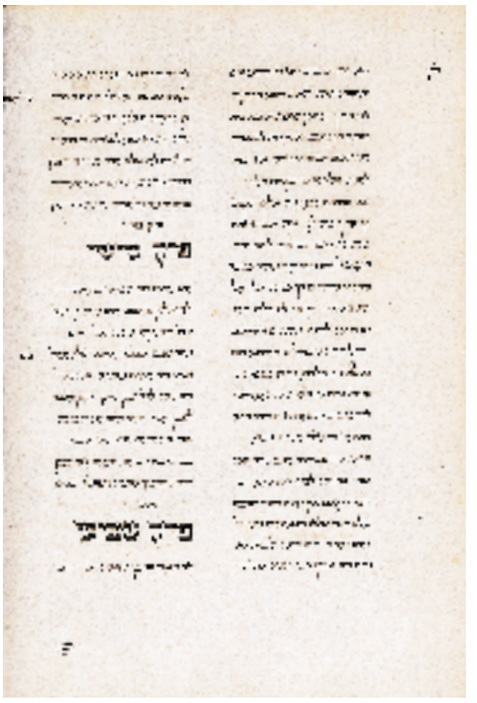
Manuscrito sobre papel; 265 folios
21,6 x 15,5 x 5,5 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Mss/5461)

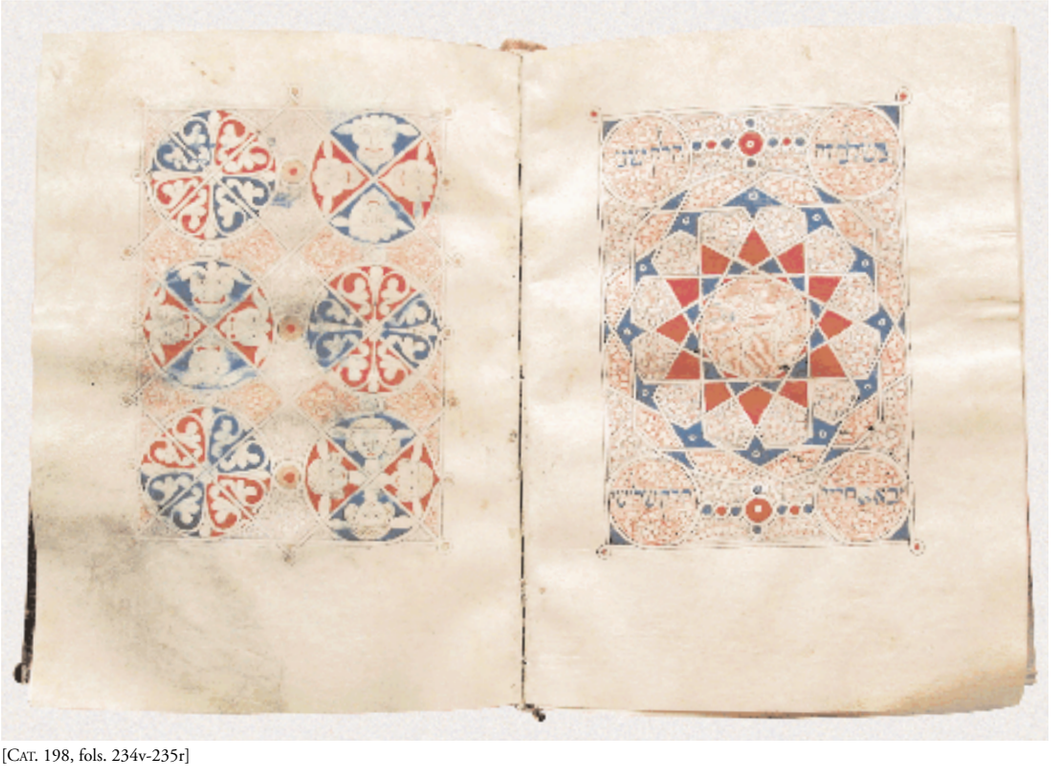
BIBLIOGRAFÍA: Gonzalo Maeso 1969, pp. 511-527; Mosé ben Maimón 1984.

Esta es la obra más representativa de la filosofía judía medieval y la más importante de Maimónides; en la introducción justifica la necesidad de una obra como ésta para todos aquellos estudiosos que se sienten desconcertados ante la posible contradicción entre la religión y la filosofía, más concretamente, entre la verdad revelada presente en las Escrituras y la verdad científica basada en la razón. Consigue en esta obra presentar el judaísmo en términos aristotélicos; afirma que las doctrinas de Aristóteles, en el campo de la física y la metafísica, ya estaban insinuadas en los escritos judíos canónicos: la Biblia, el *Talmud* y el *Midrás*, y, mediante un complejo sistema alegórico, pueden ser extraídas de ellos. Podría considerarse un tratado de filosofía bíblica, más que un tratado filosófico o teológico propiamente dicho. Desde que apareció, fue la obra más divulgada y leída de las de Maimónides, que, no sólo conformó el carácter del judaísmo posterior, sino que ejerció también gran influencia en los pensadores musulmanes y en la escolástica cristiana.

A.A.C.



[CAT. 197, fol. 25v]



[CAT. 198, fols. 234v-235r]

198

Mosé ben Maimón (Maimónides)
(Córdoba, 1138-El Cairo, 1204)

Moré Nebujim («Guía de perplejos»)

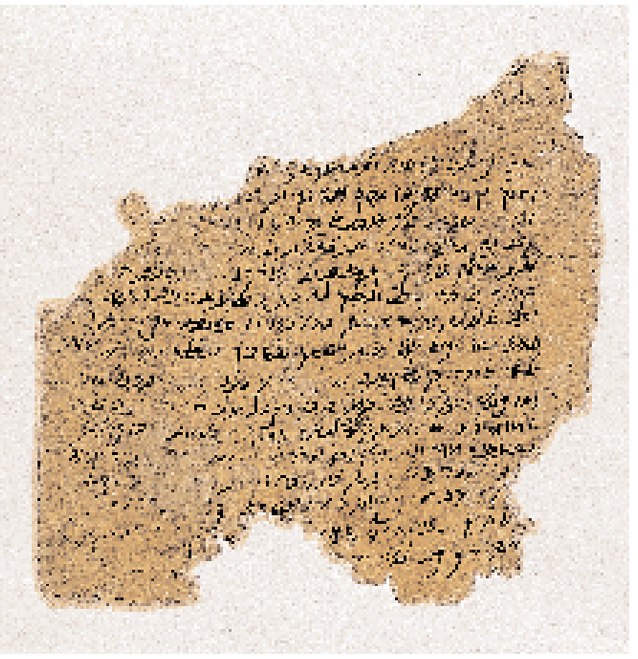
Fostat, 1190; copiado en España, siglo XV

Manuscrito sobre pergamino; 413 folios
47,5 x 30 cm

Leiden (Holanda), Leiden University Library (Ms. Or. 4723)

Véase cat. 197.

A.A.C.



[CAT. 199]

199

Mosé ben Maimón (Maimónides)
(Córdoba, 1138-El Cairo, 1204)

Moré Nebujim («Guía de perplejos»)

Fostat, 1190

Manuscrito sobre papel; 1 folio
35 x 28 x 1,2 cm

Nueva York, The Library of The Jewish Theological Seminary of America (Ms. 8254.5)

Véase cat. 197.

A.A.C.

200

Yehudá ben Astruc de Bonsenyor (?-*ca.* 1331)

Llivre de Paraules e dits da savis e filosofs

Cataluña, 1298; copia de 1385

Manuscrito sobre papel; 101 folios
40 x 29 x 4 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms/921)

BIBLIOGRAFÍA: Cardoner 1944, pp. 287-293; Magdalena 1990; Baer 1981, pp. 311 y 636.

Bonsenyor, médico e intérprete de árabe, vivió en la corte del rey Jaime II de Aragón, de cuya protección gozó. Por encargo suyo compuso esta obra de tipo didáctico, en catalán, donde recogía máximas éticas al estilo oriental.

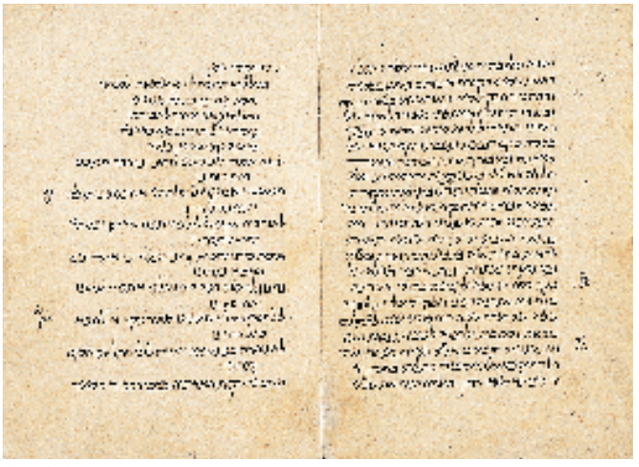
A.A.C.

[CAT. 200, fol. 25v]

ÁNGELES NAVARRO PEIRO
Universidad Complutense de Madrid

La poesía

Los testimonios más antiguos de composiciones poéticas, tanto sagradas como seculares, escritas en lengua hebrea, se encuentran en la Biblia. Pasada la época bíblica, transcurrió un largo período de tiempo durante el cual la poesía, expresada en unos poemas llamados *piyutim*, se limitó al marco de la liturgia sinagogal con el fin de embellecer las oraciones. Los poetas hispanohebreos continuaron escribiendo poemas litúrgicos laudatorios, rogativos o penitenciales, según los géneros tradicionales de este tipo de poesía. Sin embargo, en Sefarad se produjo un fenómeno importantísimo: la aparición de la poesía secular. Los autores no sólo utilizaron sus versos para entonar oraciones a Dios, también cantaron al hombre, al mundo y a sus placeres. En los divanes o colecciones de poemas de los grandes poetas como Semuel ibn Nagrella (993-1055), Selomó ibn Gabirol (*ca.* 1020-*ca.* 1057), Mosé ibn Ezra (siglos XI-XII) o Yehudá ha-Leví (*ca.* 1070-1141), los cuales lograron escalar las más altas cimas tanto en poesía religiosa como en la secular, podemos encontrar panegíricos, elegías, cantos al amor, al vino, a la naturaleza, quejas contra el destino o reflexiones sapienciales sobre la vida y la muerte. Algunos autores utilizaron diversas lenguas en sus obras como, por ejemplo, Sem Tob Ardutiel, don Sento de Carrión (siglos XIII-XIV), que escribió poesía tanto en castellano como en hebreo.



[CAT. 201]

201

Yehudá ha-Leví (Tudela, *ca.* 1070-Jerusalén? 1141)

Diván

España, siglo XII; copia sin datar

Manuscrito sobre papel; 56 folios

San Petersburgo (Rusia), Biblioteca Pública (M. Firkowitch II 43)

BIBLIOGRAFÍA: Brody 1894-1930; Millás Vallicrosa 1948, pp. 263-284; Millás Vallicrosa 1953, pp. 136-197; Castillo 1973, pp. 67-103; Baer 1981, pp. 64-73; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 293; Romero 1992; Yehudá ha-Leví 1994.

Yehudá ha-Leví es uno de los principales poetas del mundo hebreo medieval. Durante su infancia y juventud vivió en tierras castellanas y de al-Andalus y esto le permitió alcanzar un amplio conocimiento de la cultura árabe y de las tradiciones judías, mediante el contacto con los personajes más destacados de la comunidad judía andalusí. Ocupó una posición social digna y respetable tanto dentro como fuera de la comunidad judía. Tras residir la mayor parte de su vida en Granada, Córdoba y Toledo, después de 1130, siendo ya un hombre de edad avanzada, decidió partir hacia Jerusalén. La vasta cultura adquirida con los años, las penurias que padeció durante ese viaje, en el que tuvo que residir un cierto tiempo en Egipto y, sobre todo, el deseo de llegar a la Ciudad Santa, fueron la fuente de inspiración de gran parte de su obra, que resultó tener un carácter tanto sacro como profano.

Este *diván*, recopilado por su contemporáneo Jiyá el Magrebí, está compuesto por más de sesenta poemas de desigual calidad y variados temas, pero el gran valor radica en contener jarchas y pequeñas estrofas redactadas indistintamente en árabe o en romance, entre otras cosas. El manuscrito de San Petersburgo es una copia incompleta que contiene, además, nueve cartas. Asimismo, se conserva una copia completa, realizada en el siglo XVII, en la Biblioteca Bodleian de Oxford y unos fragmentos en Cambridge y Nueva York.

M.L.G.S.

202
Coplas del rabino don Sento

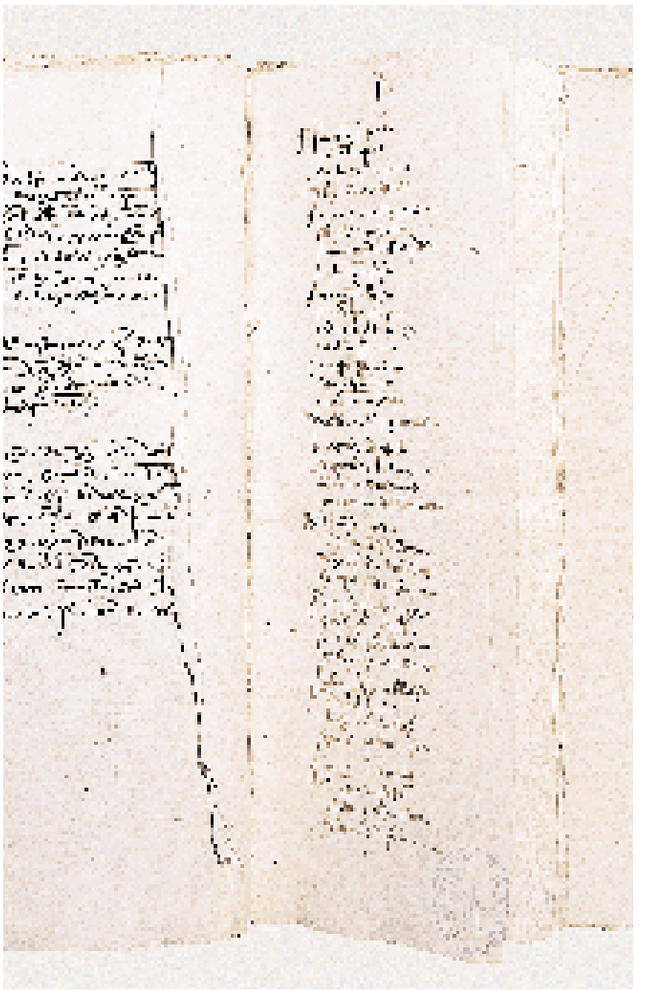
Castilla, 1355-1360; copia Sigüenza, 1492

Manuscrito sobre papel; 164 folios
33 x 26 x 3 cm

Cuenca, Archivo Diocesano (Inquisición 6/125)

BIBLIOGRAFÍA: González Llubera 1947; García Calvo 1974; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 294; Romero, Hassán y Carracedo 1992.

Ferrán Verde, mercader de Molina de Aragón (nacido *ca.* 1430), fue acusado de poseer lecturas propias de los judíos, especialmente el Génesis y una obra del rabino Sem Tob. En 1492, el tribunal de la Inquisición de Sigüenza inicia un proceso de herejía y apostasía en el que se adjunta como prueba un cuadernillo de trece folios donde, para mostrar la bondad de la obra de Sem Tob, Ferrán Verde escribe de memoria las 219 coplas que recuerda, algunas de las cuales no aparecen en otros manuscritos como el de Cambridge o el de la Biblioteca Nacional de Madrid. Dicho mercader será absuelto en 1496 y su cuadernillo incluido en los procesos de Inquisición, gracias al cual disponemos de una importante obra literaria. Sem Tob Ardutiel, conocido también como don Sento de Carrión, fue rabino en la aljama de Carrión de los Condes en la primera mitad del siglo XIV y es el autor de los *Proverbios morales*. Éstos se componen de unas seiscientas coplas en lengua castellana, donde trataba sobre virtudes y defectos según la tradición moralista árabe y judía, y están dedicados a Pedro I de Castilla, lo que fue utilizado por el príncipe bastardo Enrique de Trastámara para acusar al rey de proteger abiertamente a la comunidad judía y de esta manera desacreditar a su hermanastro, al que acusaba de filojudío.



[CAT. 202]

M.L.G.S.

ÁNGELES NAVARRO PEIRO
Universidad Complutense de Madrid

La gramática

Aunque en escritos judíos anteriores se pueden encontrar notas diseminadas de contenido gramatical, el inicio y desarrollo de la gramática científica hebrea se produjo en el siglo X bajo el influjo de los avanzados estudios sobre lingüística árabe. Fue en países dominados por los musulmanes donde trabajaron los primeros gramáticos judíos como Seadya Gaón en Oriente, Yehudá ibn Curays en el norte de África o Menajem ben Saruq y Dunás ben Labrat en al-Andalus. La filología hebrea estuvo muy relacionada en sus comienzos con la exégesis bíblica, ya que uno de sus principales fines era la comprensión de la lengua de la Biblia y hallar explicaciones para sus términos y pasajes más oscuros. También existió una gran relación entre filología y poesía, ya que en al-Andalus tuvo lugar un fenómeno importantísimo: el renacimiento de la lengua de la Biblia, que en la poesía hebrea sustituyó a otras situaciones lingüísticas que se habían producido en el hebreo desde el final del período bíblico. Los poetas necesitaban conocer las reglas de la lengua hebrea bíblica para poder realizar sus composiciones en un lenguaje que hacía siglos había dejado de hablarse. Entre los grandes filólogos destacaron Yehudá Jayuy (*ca.* 940-*ca.* 1000) y Yoná ibn Yanaj (siglos X-XI). Las teorías de la escuela gramatical hispanohebrea se difundieron por diversos países donde habitaban comunidades judías, especialmente por el sur de Francia, donde sobresalió como filólogo David Quimjí (1160?-1235?).

203

Yoná ibn Yanaj (*ca.* 985, Córdoba?)

Séfer ha-hahasvaá

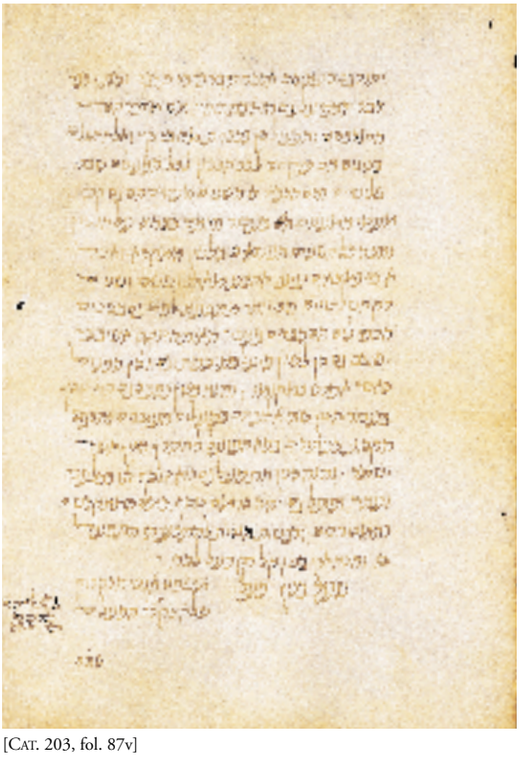
Zaragoza, siglo XI; copia de los siglos XIII-XIV

Manuscrito sobre pergamino; encuadernación posterior en pasta con dorados y broche; 197 folios
22 x 15,5 x 5,5 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms. 5460)

BIBLIOGRAFÍA: Sáenz-Badillos y Targarona 1988 (2); Díaz Esteban 1991, pp. 101-105; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 294.

El inicio de la gramática hebrea tiene lugar en el siglo XI bajo la influencia de los estudios sobre lingüística árabe. Los primeros gramáticos judíos trabajan en países dominados por los musulmanes, por eso escriben sus obras en árabe. En este manuscrito vemos reunidas cinco de las más destacadas obras gramaticales de autores hispanohebreos. Comienza con la que da el título al conjunto, el *Séfer ha-hahasvaá*, versión hebrea del *Libro de la Reprensión* o *de la Analogía* de *Yoná ibn Yanaj*. El autor, de origen cordobés y médico de profesión, estaba muy interesado por los temas gramaticales que escribió en árabe en la primera mitad del siglo XI. El *Séfer ha-hahasvaá* se puede considerar como la primera obra gramatical completa y sistemática sobre la lengua de la Biblia. La segunda obra es el *Libro del Buen Juicio* (*Séjel tob*) de Moisés Quimjí (*ca.* 1190) y las tres restantes, escritas en hebreo por el tudelano Abraham ibn Ezrá, con su característico estilo conciso, son: el *Libro de la Pureza* (*Séfer Sahut*), de la lengua hebrea, el *Libro de la Balanza* (*Séfer moznáyim*), sobre terminología gramatical, y *Lengua Preferente* (*Sefat yéter*).



[CAT. 203, fol. 87v]

M.L.G.S.

204

David ben Yosef Quimjí (Narbona, 1160?-1235?)

Séfer ha Sorasim («Libro de las Raíces»)

Narbona, siglo XIII; copia de los siglos XIV-XV

Manuscrito sobre pergamino; 218 folios
24 x 20,5 x 5 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms. 5454)

BIBLIOGRAFÍA: Sáenz-Badillos y Targarona 1988 (2); Díaz Esteban 1991, pp. 101-105; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 295.

[CAT. 204, fol. 142v]

Se trata de un diccionario bíblico hebreo, segunda parte del *Séfer Mijlol*, también presente en esta muestra [cat. 205]. En él se recogen los significados de las palabras, a veces con un breve comentario, al que se le ha añadido, en el último folio, una composición poética anónima sobre la palabra divina. Asimismo, en el primer folio y en el último vuelto hay unas notas hebreas donde se constata la presencia de este ejemplar en Alcalá de Henares, en 1526. Esta circunstancia ha hecho pensar que el converso Alfonso de Zamora, colaborador del cardenal Cisneros en la Biblia Políglota Complutense, pudiera haber sido el autor de dichas notas. Sin embargo, el cotejo de éstas con las anotaciones hechas en otros códices, que con seguridad pertenecieron a Zamora, ha demostrado que no son necesariamente de la misma mano. El *Libro de las Raíces* está basado en la traducción hebrea de Yehudá ibn Tibón del diccionario del mismo nombre escrito en árabe por Yoná ibn Yanaj en 1140, que se imprimió por primera vez en Roma antes de 1480 y diez años después en Nápoles.

M.L.G.S.

[CAT. 205, fols. 126v-127r]

205

David ben Yosef Quimjí (Narbona, 1160?-1235?)

Séfer Mijlol («Libro de la Perfección»)

Narbona, siglo XIII; copia del siglo XIV (?)

Manuscrito sobre pergamino; 139 folios
30 x 24 x 6 cm

Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense (Ms. 18)

BIBLIOGRAFÍA: Villaamil 1878, pp. 4-5; Díaz Esteban 1991, pp. 101-105; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 295.

Con la invasión almohade fueron muchas las familias que huyeron de Sefarad buscando la protección en otros lugares. La familia Quimjí se estableció en la Provenza y varios de sus miembros escribieron obras dedicadas a la gramática. Entre ellos destaca David, autor de una Gramática o *Mijlol* («Generalidades»), que da nombre a toda la obra, con una completa descripción del hebreo bíblico y un vocabulario o diccionario, el *Séfer ha-sorasim* («Libro de las Raíces»). Esta gramática puede considerarse, junto con la de Abraham ibn Ezrá, la base de todas las obras posteriores de este género, que ejerció una gran influencia entre los hebraístas judíos y los cristianos del Renacimiento.

M.L.G.S.

AMPARO ALBA CECILIA
Universidad Complutense de Madrid

Medicina

El importante desarrollo cultural alcanzado por los judíos españoles en la Edad Media se extendió a todos los campos del saber; destacaron, en las cortes musulmanas primero y, más tarde, en las cristianas, como diplomáticos, filósofos, poetas, matemáticos o médicos. Sabemos, en muchos casos gracias a las noticias que los propios autores nos han proporcionado, que la profesión de médico estaba bastante extendida entre los judíos medievales de mayor nivel cultural, por lo que no es extraño encontrar a grandes poetas o estadistas entre los que ejercían la medicina, como Jasdáy ibn Saprut, Yehudá ha-Leví o Yosef ibn Zabarra; sin embargo, se han conservado pocas noticias relacionadas con sus actuaciones profesionales y, con la excepción de Maimónides, son escasas las obras médicas compuestas por judíos españoles.

A Jasdáy ben Saprut (*ca.* 910-970), influyente diplomático, médico y mecenas de las ciencias en la corte califal de Córdoba, se atribuye la curación de hidropesía del rey leonés Sancho I y la traducción al árabe de un manuscrito griego de la obra farmacológica de Dioscórides.

Se han conservado nombres de algunos médicos judíos en las distintas cortes de taifa, como Menajem ibn al-Fawal, en Zaragoza, o Ishaq ibn Qustar, en Denia. En el último período islámico, el de los nazaríes, destaca Abraham ibn Zarzal, que fue médico, primero, del soberano Muhamad V, y luego, a partir de 1359, del rey castellano Pedro I el Cruel.

Los judíos siguieron siendo estimados como médicos en las distintas cortes cristianas: son los alfaquines o físicos reales, entre los que destacan el converso Pedro Alfonso (Mosé Sefardí) (n. 1062), que fue médico de Alfonso I de Aragón y de Enrique I de Inglaterra, o Séset ben Ishaq Benveniste (1131-1209), médico de Alfonso II y Pedro II de Aragón y autor de algunos tratados médicos todavía inéditos.

El más destacado de los médicos judíos medievales es, sin duda, el gran filósofo racionalista Maimónides (1138-1204); nació en Córdoba, pero tras la llegada de los almohades tuvo que huir con su familia. En El Cairo se ganó la vida como prestigioso médico, primero de un cadí, que era visir de Saladino y después del hijo mayor de Saladino. Su obra médica, caracterizada por la variedad de temas que trató, fue escrita en árabe y traducida luego al hebreo y al latín; se han conservado diez tratados de medicina, entre los que destacaremos los *Aforismos médicos de Moisés* [cat. 206], la más voluminosa de sus obras, con unos mil quinientos aforismos basados en médicos griegos, la *Guía de la buena salud,* quizá la obra más conocida y traducida, o el *Comentario a los aforismos de Hipócrates.*

206

Mosé ben Maimón (Maimónides)
(Córdoba, 1138-El Cairo, 1204)

Aphorismi Excellentissimi Rabí Moisés secundum doctrinam Galieni medicorum principis

Fostat, 1187-1190; Bolonia, 29 de mayo de 1489

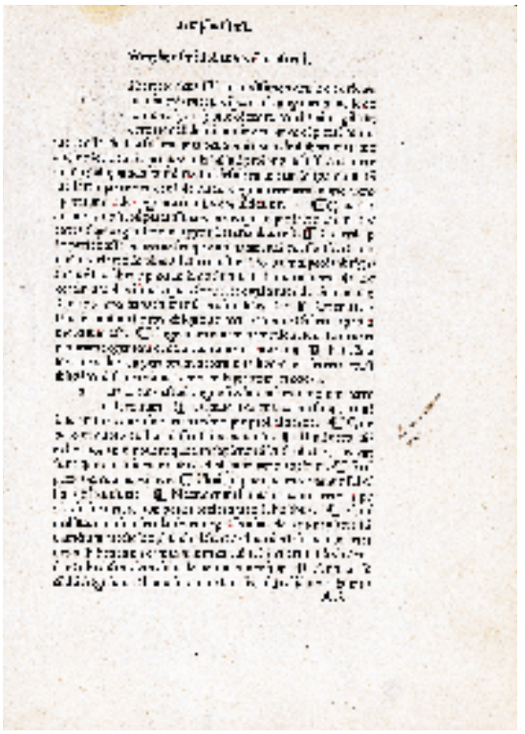
Impreso en papel; 158 folios
20,5 x 16 x 3 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (I/2131)

BIBLIOGRAFÍA: Romano 1992; Bos 2001.

Una parte de los escritos médicos de Maimónides tiene una clara orientación doctrinal; son obras de carácter general destinadas sin duda a sus discípulos. Entre ellas, los comentarios a los *Aforismos* de Hipócrates, o los resúmenes de los libros de Galeno. En opinión de Maimónides, la mayor parte de los autores médicos componían aforismos para facilitar el estudio de sus discípulos; pero Galeno no los compuso, y él se propuso subsanar esa falta con este libro.

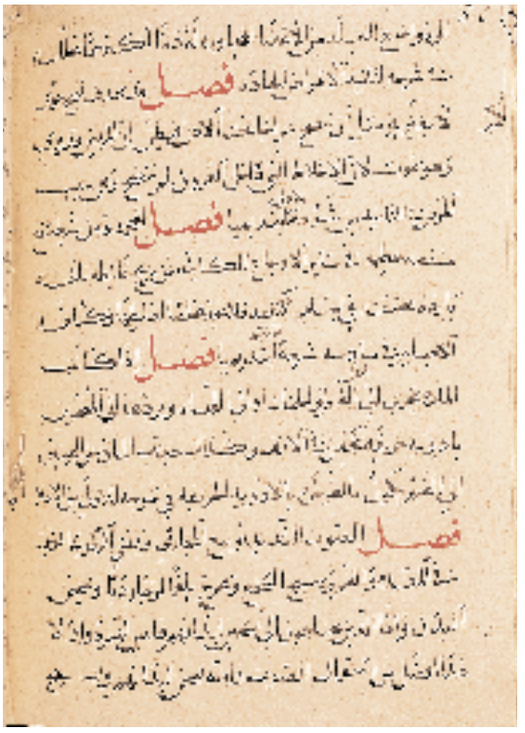
Los *Aforismos médicos* constituyen una obra de gran extensión, con más de mil quinientos aforismos distribuidos en veinticinco capítulos, cada uno de los cuales trata de un área distinta de la medicina. Una gran parte de estos aforismos están extraídos de las obras de Galeno, muchas de las cuales ya se han perdido, o de otros tratados griegos; a pesar de todo, Maimónides no duda en criticar a los clásicos siempre que está en desacuerdo con ellos y en exponer sus propias ideas.



[Cat. 206, fol. 103]

En esta obra está también presente su experiencia práctica, y se encuentran representadas la mayor parte de las subespecialidades médicas medievales, como la anatomía, la fisiología, la ginecología, la higiene y la dieta.

A.A.C.



[Cat. 207, fol. 86r]

207

Mosé ben Maimón (Maimónides)
(Córdoba, 1138-El Cairo, 1204)

Aforismos médicos

Fostat, 1187-1190; copia sin datar

Manuscrito sobre papel; 178 folios
20 x 19,5 x 5 cm

Patrimonio Nacional, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Ms. árabe 869)

Véase cat. 206

A.A.C.

208

Mosé ben Maimón (Maimónides)
(Córdoba, 1138-El Cairo, 1204)

Aforismos médicos

1187-1190; España, siglo XV

Pergamino; 124 folios
7,5 x 5,5 x 2,5 cm

Nueva York, The Library of The Jewish Theological Seminary of America (Ms. 8241)

Véase cat. 206.

A.A.C.

[Cat. 208, fols. 14v-15r]

209

Mosé ben Maimón (Maimónides)
(Córdoba, 1138-El Cairo, 1204)

Tractatus Rabí Moysi de Regimine Sanitatis ad Soldanum Regem

Fostat, 1198; s/l. 1518

Impreso en papel; 16 folios
20,5 x 15 x 6 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (R/13764)

BIBLIOGRAFÍA: Romano 1992; Bos 2001.

Obra de carácter eminentemente dietético, compuesta con la intención de establecer un régimen de vida saludable para su paciente, el sultán al-Malik al-Afdal, que sufría frecuentes ataques de melancolía depresiva, en parte debido a la vida desordenada que llevaba; le recomienda una serie de medidas, que van desde la higiene, la dieta alimenticia y los medicamentos a tener en cuenta en ausencia del médico, hasta lo que muchos consideran la primera formulación de la medicina psicosomática, al destacar la influencia del estado psicológico del individuo en la salud de su cuerpo y viceversa.

Esta es, probablemente, la obra médica de Maimónides que más repercusión ha tenido; pese a su brevedad, gozó de mucho predicamento y circuló en los ambientes cristianos con un título estereotipado: *De regimene sanitatis*.

A.A.C.

[CAT. 209, fol. 2r]

210

Obra médica

España, copia de los siglos XIV-XV

Manuscrito sobre pergamino; 1 folio
26,5 x 21 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms/22105-6)

BIBLIOGRAFÍA: Valle Rodríguez 1986, p. 203.

De autor desconocido. Se trata de una hoja, tamaño folio, arrancada de un libro de medicina. Está escrita en dos columnas por las dos caras. En los epígrafes de las secciones se perciben adornos en color verde, azul y morado; uno de ellos representa a dos culebras o dragones.

A.A.C.

[CAT. 210]

ALEJANDRO GARCÍA AVILÉS
Universidad de Murcia

Los judíos y la ciencia de las estrellas[1]

De Bagdad a Toledo: los judíos en la encrucijada de la ciencia

Hubo un tiempo en el que ni la sabiduría ni la religión habitaban entre los árabes del desierto. Mahoma, su profeta, vino a revelarles el libro sagrado, el Corán, pero seguían ignorando la ciencia. El primer califa de la dinastía abbasí había oído hablar de la competencia de los indios en las ciencias de los antiguos, y quería que algunos de sus libros fueran traducidos al árabe, ya que las ciencias profanas eran desconocidas para sus súbditos. El gobernante musulmán dudaba sobre la ortodoxia religiosa de su propósito, pero una noche el ángel del sueño lo tranquilizó, asegurándole que no se le opondría reparo alguno. Siendo así, hizo llamar a un judío y le dijo que fuera a Arin y que inventara algún subterfugio para traer a la corte a un sabio indio que le pudiera procurar lo que quería. El judío hizo de intérprete entre el que había venido de la India y un árabe, que escribió en su lengua las palabras del sabio. Kankah[2], que así se llamaba el indio, les enseñó los rudimentos de las matemáticas, que eran necesarias para comprender la geometría del cosmos. Más tarde, de nuevo con la mediación del judío como intérprete, otro sabio, llamado Yacob ben Sarah, proporcionó a los árabes lo más granado de la ciencia astronómica de la época[3].

Al margen de su veracidad, la historia narrada por Abraham Ibn Ezra otorga a los judíos un papel en los orígenes de la ciencia árabe que, cuando menos, refleja la situación de su propia época, el siglo XII. Los judíos encontraron en el dominio de las lenguas un modo de hacerse imprescindibles en los círculos del poder, obteniendo así un reconocimiento que la sociedad les negaba en otras muchas facetas. Dada la condición con frecuencia trilingüe de los judíos medievales, que conocían el árabe, se expresaban en la lengua romance vernácula y tenían el hebreo como su lengua sagrada, pronto se convirtieron en privilegiados intérpretes de la transmisión de la cultura árabe a Occidente. En lo concerniente a la ciencia de las estrellas, un autor tan influyente como Maimónides defiende en su *Guía de perplejos* que la astronomía es, junto con las matemáticas, la ciencia propedéutica que se halla en la base de la sabiduría[4] [cat. 197-199]; quizá habría que recordar que Abraham Ibn Ezra titula su tratado de astrología precisamente *El comienzo de la sabiduría*[5]. El conocimiento de la ciencia de las estrellas es, por tanto, lícito, pero con frecuencia se profundiza en la astronomía con el afán de conocer el destino a través de los astros, a lo que el propio Maimónides se opone con firmeza en una célebre carta a los judíos de Montpellier[6]. Sin embargo, sería inevitable que la astrología tuviera un lugar protagonista en la transmisión de la ciencia de los astros, que incluso la más deplorada de las ciencias ocultas, la magia astral, adquiriera un papel destacado.

La fama de Kankah y Yacob ibn Sarah en la ciencia de las estrellas llevó no sólo a atribuirles autoridad en la astronomía y la matemática, sino que su nombre también se asoció a la magia astral. Un siglo después de que Abraham Ibn Ezra escribiera el pasaje citado, ambos aparecen como maestro y discípulo en una obra de magia astral traducida en la corte de Alfonso X, en la que Kankah explica la utilidad de conocer las posiciones de los cuerpos celestes, que se debe, dice, a la influencia que ejercen sobre todo lo que hay en la tierra. Estos cuerpos celestes están desde muy antiguo asociados a determinadas imágenes, y, sigue diciendo Kankah, «las posturas de las imágenes es raíz de todas las obras terrenales»[7]. Más adelante, explicará a su discípulo el arte de hacer talismanes, grabando en ellos figuras que absorban la influencia de los cuerpos celestes, especialmente la luna a su paso por sus casas astrológicas.

El interés de los poderosos por conocer su futuro, los momentos adecuados para emprender una batalla, los días fastos y nefastos para prever su actividad, incluso su interés por conocer los secretos de la naturaleza con el fin de manipularla en su provecho, les inducirá a profundizar cada vez más en la ciencia de las estrellas. Alfonso X se rodeará de un

[1] La investigación en la que se basa este trabajo se ha realizado durante el curso 2001-2002 con la ayuda de una Getty Postdoctoral Fellowship del Getty Grant Program (Los Ángeles, California), y será desarrollada en mi libro *Art, Astrology and Magic at the Court of Alfonso X the Wise*. Agradezco al Warburg Institute, especialmente a su director, Charles Hope, y a Charles Burnett, las facilidades ofrecidas para redactar este trabajo en condiciones óptimas durante junio y julio de 2002. Asimismo, quiero agradecer la hospitalidad en Londres de Alan Deyermond y el Queen Mary and Westfield College, que hizo muy agradable una intensa estancia de investigación.

[2] Sobre Kankah, véase Pingree 1997. Sobre la persistencia de su fama en la España bajomedieval, García Avilés 1995.

[3] Goldstein 1967, pp. 147-148.

[4] Gonzalo Maeso 1983, p. 57; *cfr.* Kellner 1991, y Cano 1991 (2).

[5] Cantera y Levy 1939.

[6] Targarona Borrás 1987, pp. 225 y ss.; *cfr.* Lerner 1986.

[7] D'Agostino 1992, pp. 150 y ss.; *cfr.* García Avilés 1995.

grupo de colaboradores judíos que contribuirán de forma decisiva a su ingente tarea de recopilación de la astronomía, la astrología y la magia astral. Tradicionalmente se ha destacado el papel judío en la transmisión de la cultura científica árabe en el *scriptorium* alfonsí a través de obras como la enciclopedia astronómica, que su editor decimonónico llamó *Libros del saber de astronomía,* en cuya compilación desempeñaron un papel fundamental dos judíos: un constructor de instrumentos astronómicos y observador del cielo, Isaac ben Sid (Rabiçag), y un traductor, Yehudá ben Mosé [cat. 213]. Este último también fue el muñidor de la versión del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas,* quizá incluso participó en la del *Picatrix*[8]*,* y desde luego fue el que vertió al castellano la primera traducción astromágica del aún infante Alfonso, el *Lapidario*, un libro árabe que obtuvo en Toledo «de un judío que lo tenía escondido, que no se quería aprovechar de él ni que otro obtuviera de él provecho»[9]. Sin embargo, la contribución de los judíos a la ciencia de las estrellas alfonsí no se limitó a su labor de intérpretes y, eventualmente, observadores del cielo. Alfonso buscó en la sabiduría hebrea aquello que había constituido la principal aportación de los judíos a la magia astral: una angelología que utilizara los nombres de estos seres intermediarios entre el cielo y la tierra como instrumentos mágicos. Según una leyenda judía, estando en el paraíso Adán había recibido de Raziel el *Libro de los secretos de Dios* (*Séfer Raziel*) que transmitió a sus descendientes en una cadena de la sabiduría que llega hasta Salomón. En su investigación de la ciencia de las estrellas, llegó a manos del rey Alfonso un ejemplar de este libro (*Çeffer Raziel* se le denomina en el prólogo de la traducción alfonsí), que él mandó traducir y del que sólo se conserva una versión latina[10].

En la concepción alfonsí del saber de las estrellas desempeña un papel importante la plasmación visual de lo que se explica en el texto. En el caso del arte talismánico, la magia astral deviene un arte visual: es fundamental saber cómo es la figura que hay que grabar en un momento determinado para atraer la influencia de un cierto astro. Hasta el punto de que con frecuencia este arte fue denominado «la ciencia de las imágenes»; tal es el caso de Daniel de Morley, que en el siglo XII llama así a una de las partes en las que clasifica la *scientia astrorum*[11]. Por desgracia, la mayor parte de las imágenes alfonsíes se han perdido: el manuscrito original del *Libro del saber de astrología* (como debió llamarse originalmente la compilación astronómica que hoy solemos denominar *Libros del saber de astronomía*) está muy mutilado[12]; las *Tablas Alfonsíes* no se conservan en su versión original, aunque tenemos algunos indicios de su posible ilustración; del *Libro de astromagia* apenas si nos ha llegado una parte[13]; el *Libro de las formas y de las imágenes* es sólo un sumario que detalla las utilidades de los talismanes, pero paradójicamente no se conservan ni siquiera las descripciones de las figuras astrológicas a las que se refiere[14] [cat. 186]. De las obras alfonsíes de magia astral, tan sólo el manuscrito alfonsí del *Lapidario* se conserva en su estado original[15].

Es muy probable que este énfasis en lo visual fuera propio de la corte alfonsí, y que en buena parte de los casos los manuscritos de los que se tomaban los textos de astronomía, astrología y magia astral que se traducían no estuvieran ilustrados, entre otras razones porque los propietarios no tendrían ni los medios ni los deseos de Alfonso de poseer unos códices suntuosamente decorados, pero sobre todo por ese énfasis en la vertiente visual de la *scientia astrorum* propio de la concepción alfonsí. No obstante, en ocasiones, los problemas geométricos planteados por los textos de astronomía no eran de fácil solución, y es frecuente que los manuscritos astronómicos, incluidos los alfonsíes, se acompañen de diagramas geométricos explicativos. Cuando a comienzos del siglo XIII los científicos de la corte de Federico II se encuentran ante un problema complicado, no dudan de que deben dirigirse a un judío toledano, que a pesar de su juventud solventa sus cavilaciones, tal y como lo cuenta él mismo: «En mi juventud, cuando aún estaba en España, el filósofo del emperador me planteó varias preguntas sobre geometría. Le respondí cuando aún tenía dieciocho años y vivía con mi padre [...] en la ciudad de Toledo [...]. Finalmente iría a la Toscana, donde traduje tales cuestiones del árabe al hebreo»[16].

[8] Sobre la actividad de Yehudá ben Mosé, véase Hilty 1955 y Romano 1971 (el estudio fundamental sobre los colaboradores judíos de Alfonso X). Su posible participación en la traducción del *Picatrix* la ha sugerido Forcada 1991-92. La síntesis de referencia sobre la ciencia hispanojudía es Romano 1992 (2); *Cfr.* también Romano 1992 (1) y Chabás 2002.

[9] Rodríguez Montalvo 1981.

[10] García Avilés 1997 (1).

[11] Maurach 1979, cit. en García Avilés 1997 (2). Sobre el problema de las imágenes mágicas en el occidente medieval, véase ahora Weill-Parot 1999 y 2002.

[12] La denominación *Libro del saber de astrología* aparece en una copia del siglo XVI y en una versión italiana del XIV, en un párrafo que no se conserva en el manuscrito original (García Avilés 1997 (1), p. 15, n. 7). Sobre el estado actual de este manuscrito, véase Cárdenas 1986 (2), y Sánchez Mariana *et al.* 1999.

[13] D'Agostino 1992; García Avilés 1996.

[14] García Avilés 1996.

[15] Sobre la ilustración astromágica alfonsí véase García Avilés 1997 (2).

[16] Sirat 1989, p. 175, y Burnett 1995, p. 235; *cfr.* Sirat 1977 y 1980. Debo estas referencias a la amabilidad de Charles Burnett.

La geometría tiene un lugar fundamental en la astronomía, y es un hecho que la mayor parte de los manuscritos que versan sobre esta ciencia están ilustrados exclusivamente con diagramas y esquemas astronómicos. La plasmación figurativa de los textos de la ciencia de las estrellas tiene tres aspectos fundamentales: una función explicativa, en los textos más técnicos, ilustrados con meros diagramas, una función mnemotécnica; como se acusa especialmente en la ilustración de las constelaciones en catálogos de estrellas y tablas astronómicas; y, por último, una indudable función estética, cuyo fin es representativo, el de atraer la atención del espectador embelleciendo los volúmenes más lujosos para orgullo de su propietario. La plasmación de la magia astral como arte visual tiene elementos que aúnan estas tres funciones, que, naturalmente se pueden clasificar sólo a efectos metodológicos, pero que suelen incidir de forma más o menos explícita en la mayoría de las ilustraciones astrológicas. En lo que concierne a los códices hebreos medievales, los tratados puramente técnicos se suelen ilustrar con simples diagramas explicativos. Si exceptuamos los zodiacos de algunas sinagogas tardoantiguas, cuyo significado ha sido muy debatido[17], las figuras astrológicas son tardías, y, naturalmente, se integran en las corrientes ilustrativas de su época. Por otro lado, es probable que la magia astral no se llegara a ilustrar en los manuscritos hebreos, entre otras razones, porque es una tradición esotérica, un saber secreto que es preferible transmitirlo oralmente y sólo a un selecto grupo de iniciados.

Imágenes del cielo

En la Baja Edad Media la ciencia de las estrellas constituirá una fundamental materia propedéutica de la medicina[18]. Cuando en el siglo XV se decora la recién construida biblioteca de la Universidad de Salamanca, se encarga a Fernando Gallego que la embellezca con ciertos motivos astrológicos que destacan el papel de la astronomía en la formación de los estudiantes salmantinos[19]. Los patronos eclesiásticos no se olvidan de hacer que se inscriba en ella una frase extraída del salmo octavo, que recuerda a los espectadores que si alguna influencia «natural» del cielo se puede esperar, también ésta proviene en último extremo de la obra creadora de Dios: «Cuando veo tus cielos, la obra de tus dedos, la luna y las estrellas que tú creaste...». La exégesis de Enrique de Villena es elocuente sobre el sentido atribuido a este salmo en el siglo XV castellano: la contemplación científica del cielo no debe hacernos olvidar que las maravillas que en él se contemplan no proceden sino de Dios[20]. Tres siglos antes, el judío hispano Abraham bar Jiyya, en su tratado de astronomía y cosmografía *Forma de la tierra,* interpretaba este salmo en el mismo sentido. Merece la pena citar un largo pasaje del prólogo de dicha obra: «Dios [...] puso en los cielos luminarias y estrellas que giran en sus círculos y ruedan alrededor de la tierra, acercándose ahora y alejándose después. Mediante ellos extendió sobre los habitantes del mundo el esplendor de su gloria y de su luz, hizo patente a todo sabio de corazón su gran magnificencia y la maravilla de sus obras y de sus arcanos. Por ello dijo David, rey de Israel: "Yahveh, Dios nuestro, ¡cuán excelso es tu nombre sobre la tierra!" Y también dijo: "Cuando veo tu cielo, obra de tus manos, etc.". El verbo veo se refiere aquí a la visión del corazón, es decir, a la inteligencia. Quien comprende la obra de los cielos y los movimientos de las estrellas, que Dios constituyó para que revelasen sus maravillas, entenderá así la gloria de su nombre magnífico en toda la tierra». Del mencionado pasaje se desprende que quien estudia la obra del cielo y de la tierra e inquiere su forma, al mismo tiempo que comprende los movimientos de los astros y su disposición, entenderá el poder y gloria de su Creador, así como su sabiduría. Acerca de dicha persona, dijeron nuestros rabinos: «A todo aquel que sabe computar los períodos y los signos del firmamento, no se le puede aplicar el pasaje: "La obra de Dios no miraron y la obra de sus manos no vieron". Has de saber que quien comienza a estudiar la Ley, según sus facultades, y penetra sus preceptos, si junto con esto se dedica a la ciencia de las estrellas y profundiza en ella, no se ocupará así

[17] Ness 1999.

[18] *Cfr.* French 1994; menos informado, aunque centrado en las fuentes hispanas, González Sánchez 1991.

[19] García Avilés 1994. Sobre los estudios de astronomía y medicina en la universidad salmantina en el siglo XV *cfr.* Flórez Miguel *et al.* 1989 y Amasuno 1991. Sobre la astronomía en la Castilla bajomedieval véase Chabás 2002.

[20] Cátedra 1985; *cfr.* García Avilés 1994.

en una cosa vana, sino por el contrario, en una cosa cuyo fin es corroborar los misterios de la fe»[21].

Por la época en que Fernando Gallego pinta su bóveda, poco antes de la expulsión de los judíos, tenía su actividad en Salamanca otro astrónomo judío, Abraham Zacuto, célebre por sus tablas astronómicas, que escribiría también un opúsculo de astrología médica: el *Tratado de las influencias del cielo*[22]. La astrología médica sería, también entre los judíos, el principal acicate para el estudio de la astronomía en la Baja Edad Media, y no es extraño que algunos manuscritos astronómicos relacionados con la medicina contengan ilustraciones astrológicas. Y ello a pesar de que alguna voz se alzaba en su contra. En una carta sobre la licitud de la decoración figurativa en los libros de oraciones hebreos, Meir de Rothenburg (1215-1293) prohibía explícitamente las imágenes que ilustraban «el contorno de los cuerpos celestes»[23]. Su admonición, como veremos después, ni siquiera impidió que se siguieran decorando con figuras zodiacales ciertos libros litúrgicos hebreos, pero en todo caso no obstaba la representación de este tipo de imágenes en otros contextos. El hombre astrológico es la expresión iconográfica por antonomasia de la relación entre astrología y medicina. En el *Atlas Catalán* de 1373 del judío Abraham Cresques (París, Bib. Nat. Esp. 30) aparece un hombre astrológico en el que están escritos los nombres de los signos del zodiaco[24], y en una compilación hebrea de textos médicos realizada en Provenza hacia 1430 e ilustrada algunos años después en Italia encontramos ya una melotesia decorada con las figuras zodiacales[25]. Se prosigue así una tradición figurativa que el mundo cristiano había desarrollado con profusión desde el siglo XIII, aunque el origen de esta idea hunde sus raíces en la Antigüedad[26]: por ejemplo, en el hebreo *Libro de la creación (Séfer Yezirá,* encontramos ya reseñada la relación entre los signos del zodiaco y las doce partes del cuerpo[27].

En otros textos de astrología médica hallamos una decoración que consiste en reproducir las figuras de las constelaciones zodiacales simplemente enmarcadas en viñetas circulares, como sucede en un manuscrito tardío de la Alemania meridional[28]. No obstante, aunque la disposición figurativa es completamente distinta, la relación con el tema de la melotesia zodiacal es explícita: junto a la tortuga que representa a la constelación zodiacal del Escorpión se indica: «éste controla los testículos y el recto»[29]. Es evidente, pues, que los pocos testimonios de ilustración astrológica que ornan los manuscritos hebreos bajomedievales con frecuencia tienen una relación inextricable con la medicina. Éste es también el caso de otro manuscrito más propiamente astronómico, una compilación de tablas y textos de astronomía elaborada en Cataluña en la segunda mitad del siglo XIV a instancias de un médico judío, en el que las figuras de las constelaciones ilustran un tratado atribuido a Ptolomeo[30]. Otro «físico» (denominación común del médico en la época) de origen judío hubo de ser quien encargara la ilustración de un controvertido manuscrito fechado en Barcelona en 1348[31], que ilustra la apertura del libro segundo de la *Guía de perplejos* de Maimónides, dedicado a cuestiones cosmológicas, con un astrónomo explicando a sus discípulos el uso del astrolabio en una escena de bella factura cuya autoría se ha atribuido al taller de Ferrer Bassa[32].

Naturalmente que estas ilustraciones no tienen nada de singular por el hecho de hallarse en el contexto de manuscritos hebreos, sino que testimonian la integración judía en el medio cultural en el que se hallan inmersos, y con frecuencia, como acabamos de ver, serían ilustrados por artistas cristianos que trasladarían sus propias tradiciones iconográficas. En la citada compilación hebreo-catalana de textos y tablas astronómicas, las constelaciones no se diferencian notablemente de la tradición arraigada en la Antigüedad tardía que heredaría la Edad Media. Las imágenes astrológicas de la nave Argos, la crátera y el águila no tienen nada de particular y son comunes a la tradición cristiana y a la islámica, que en muchos casos es a grandes rasgos similar debido a su común raigambre tardoantigua. Únicamente el cuerpo anudado y la fiera apariencia del dragón —derivada del primigenio modelo oriental de la serie árabe[33]— sugiere un posible origen islámico de la fuente de inspiración del artista. Hay que recordar, no obstante,

[21] Millás Vallicrosa 1956, pp. 27-28.
[22] Carvalho 1927.
[23] Mann 2000, pp. 110-111.
[24] Sobre este manuscrito, véase Avril *et al.* 1982, pp. 96-98.
[25] París, BN, Heb. 1181, fol. 264v. Sobre este manuscrito, véase Garel 1991, p. 178; Sed-Rajna 1994, pp. 76-78. Sobre el hombre zodiacal, véase Bober 1948; Clark 1979; Marcelis 1986.
[26] Rico 1986, pp. 11-45.
[27] Busi y Loewenthal 1995, p. 43; *cfr.* Idel 2001, p. 21.
[28] París, BN, ms. Heb. 1120, fols. 144v-145r. *Cfr.* Halbronn 1985, lám. III.
[29] Fishof 2001, p. 62.
[30] Amsterdam, Museo Histórico Judío, Colección Floersheim, ms. sin numerar, fols. 136v-137r.; *cfr.* Steinschneider 1893, pp. 614-616; Sassoon 1932, pp. 1041-1043; Sotheby 1975, pp. 49-54; Melker *et al.* 1990, p. 72 y fig. 17; Glick 1992, n.º 26.
[31] Romano 1990. Sobre la medicina astrológica en la Cataluña del siglo XIV, Cardoner y Planas 1960 y 1973, pp. 201 ss. *Cfr.* también Contreras Mas 1997, pp. 45-50, sobre la actividad astrológica de los médicos judíos mallorquines.
[32] Sed-Rajna 1992 (1) y 1992 (2); Alcoy i Pedrós 1992; Yarza Luaces 1995, pp. 147 y ss.
[33] *Cfr.* Caiozzo 1994.

que desde el siglo XIII esta tradición islámica predominaba también en el mundo cristiano. Por lo que hace a los signos del zodiaco que ilustran la citada compilación médica hebrea de origen askhenazí, llama la atención sin duda la mencionada figura de la constelación del Escorpión, que es ilustrada como una tortuga, lo que no resulta muy extraño dada la latitud en la que fue decorado el manuscrito, donde un escorpión sería un animal exótico, como se deduce igualmente de ejemplos cristianos como el de la portada de la catedral de Amiens, del siglo XIII. Sin duda tenemos que remontarnos a este siglo para explicar una tradición judía, ésta sí peculiar, que seguramente está en el origen de la iconografía zodiacal del citado manuscrito askhenazí.

Al igual que en el arte cristiano, también en el judío las ilustraciones zodiacales forman parte del repertorio ornamental usual de ciertos libros litúrgicos. En su carácter de divisiones del tiempo los signos del zodiaco cobran un interés para la liturgia parangonable al que adquieren en manuscritos cristianos como salterios y libros de horas, que se acompañaban con calendarios decorados con las labores de los meses y los signos del zodiaco. La misma tradición se desarrolló en los libros de ciclos de oraciones hebreos (*mahzorim*)[34]. En estos manuscritos aparecen unos poemas construidos en forma de acrósticos, de tal modo que cada uno de los veintidós versos comienza con la letra correspondiente del alfabeto hebreo. Un verso menciona el nombre de un mes, empezando por el de *Nisán*, y el siguiente el del signo del zodiaco que le corresponde. Naturalmente, en este recuento están de más una constelación zodiacal y un mes. Ello explica la anomalía de que, del mismo modo que los meses de *Tévet* y *Shevat* han de combinarse en un solo verso, las imágenes de Capricornio y Acuario aparecen eventualmente entremezcladas en una sola escena, como sucede ya en manuscritos del siglo XIII, en los que aparece en una sola viñeta la cabra junto al pozo de agua como representación sinóptica de ambas constelaciones[35].

Como hemos constatado, salvo alguna peculiaridad como la reseñada no existe una tradición ilustrativa astrológica exclusiva del mundo judío, y aún menos propia de Sefarad, como no existe tampoco una tradición completamente separada en la astronomía y la astrología, sino que las notables contribuciones judías se suman al devenir de la *scientia astrorum* medieval por diversas vías. Pero nos queda por destacar una contribución esencial en la que la tradición judía desempeña un papel protagonista: la magia astral, plagada desde la época helenística y durante toda la Edad Media de la nomenclatura angélica hebrea[36]. En su investigación de la sabiduría de los astros, Alfonso X buscará en la tradición judía una angelología que complete sus pesquisas en el terreno de la magia astral árabe.

Cábala práctica

La cábala es una revelación profética transmitida de generación en generación cuya fuente de conocimiento supera todo intento de indagación racional. Los cabalistas medievales pretenden haber puesto por escrito una sistematización del corpus simbólico de la mística hebrea celosamente guardada en círculos restringidos desde tiempos remotos. La cábala, como observa Yehudá ben Selomó ha-Kohén de Toledo pocos años antes de que Alfonso X suba al trono, se transmite de forma secreta y oral[37]. Se dice que este conocimiento esotérico tradicional (la palabra hebrea «*qabalá*» significa «tradición») fue recogido en primer lugar en el *Libro de Raziel* (*Séfer Raziel*), el cual llegó a manos de Enoch, que se inspiró en él para escribir su propio libro sobre los secretos divinos. A su vez, Enoch instruyó a Abraham en este saber supremo, y el último compuso el *Libro de la creación* (*Séfer Yezirá)*[38]. Esta tradición judía constituye el fundamento de la fama del *Libro de Raziel* entre los ocultistas del Renacimiento, con frecuencia fascinados por la vertiente práctica de la cábala más que por el saber místico desarrollado entre los judíos desde finales del siglo XII.

Durante mucho tiempo, Raziel constituyó un nombre mítico, el del ángel que había revelado a Adán los secretos de Dios en el paraíso. Eso hizo que a él se le atribuyeran numerosos tratados de carácter

[34] Sed-Rajna 1983, pp. 32-37; Fishof 2001, pp. 53-55.

[35] Sed-Rajna 1983, figs. 72, 74, 76 y 77.

[36] Por ejemplo, Betz 1997; Lesses 1998; Kieckhefer 1998.

[37] Sirat 1980, pp. 191 y ss.

[38] Ginzberg 1909-1928, vol. I, pp. 154-157, vol. V, pp. 117 y ss. y 177. Sobre el *Séfer Yezirá*, *cfr.* Dan 1994, y Wasserstrom 2002, que propone una fecha de composición tardía (siglo IX).

mágico y esotérico que circulaban entre los judíos, y que se basaban en la utilización práctica de los nombres divinos y angélicos. Mucho antes de que en 1701 se publicara bajo el título *Séfer Raziel* una compilación de diversos textos hebreos (algunos de ellos no muy anteriores a la edición)[39], la primera mención conocida de un libro de Raziel procede del judío converso del siglo XII Pedro Alfonso, quien cita un cierto libro de secretos (*Secreta secretorum*) que contendría recetas alquímicas. Más tarde, superando el ecuador del siglo XIII, Alberto Magno, Tadeo de Parma o Pedro de Abano se refieren también a obras atribuidas a Raziel[40]. Una de ellas sería sin duda una obra de origen tardoantiguo que conoció una cierta difusión en la Edad Media, el *Libro de los misterios* (*Séfer ha-Razim*), que hallaremos incorporada en el *Libro de Raziel* que mandó traducir Alfonso X[41].

Y es que, como era de esperar, esta tradición esotérica judía no pasaría inadvertida al Rey Sabio y a su entorno de colaboradores judíos. Años después, su sobrino don Juan Manuel, al enumerar las obras del Rey Sabio, diría que, entre otros muchos textos, hizo traducir la cábala hebrea[42]. Se refería sin duda a los tratados de magia astral reunidos bajo la advocación a Raziel. En efecto, conservamos esta obra en un manuscrito tardío (Vat. Reg. lat. 1300) en el que se afirma explícitamente que fue Alfonso X el que ordenó su traducción. No cabe duda de que los judíos lo consideraban por aquella época la vertiente práctica de la tradición mística hebrea. Un cabalista anónimo de la escuela de Abraham Abulafia dice que podemos distinguir tres tipos de cábala, la «cábala rabínica», la «cábala profética» y la «cábala práctica»[43]. En realidad, la cábala práctica es un conglomerado de textos que provienenen de las prácticas mágicas que se desarrollaron en el judaísmo desde la Antigüedad tardía y durante toda la Edad Media[44]. A finales del siglo XIII o comienzos del XIV, el judío marroquí Yehudá ben Nissim ibn Malka, en un comentario árabe sobre el *Libro de la creación (Séfer Yezirá)*, dice que junto a éste se solía estudiar el *Séfer Raziel*, que contiene sellos, figuras mágicas, nombres de eficacia talismánica y conjuros[45]. Yehudá ben Nissim considera el *Séfer Raziel* como una especie de iniciación a la doctrina esotérica del *Séfer Yezirá*, esto es, «como un vademécum para la aplicación práctica de las teorías de la astrología y de la magia simpática que los rabinos no habían profesado menos que los filósofos, pero bajo la cobertura de símbolos abstrusos»[46].

El *Libro de Raziel* alfonsí es una compilación que sigue la estructura original en siete partes atribuida al libro primigenio, pero las propias contradicciones en las que incurre manifiestan su carácter recopilatorio, como por ejemplo el hecho de que en ocasiones se indique que el libro fue entregado por Raziel a Adán, como sucede en el prólogo, mientras que en otras se menciona a Noé como el receptor de este libro de oculto saber, siguiendo la tradición expresada en el *Libro de los misterios* (*Séfer ha-Razim*). Aunque la versión latina del *Liber Razielis* alfonsí es muy tardía (hacia finales del siglo XV o comienzos del XVI), aún se vislumbran trazas de su presencia en la corte del Rey Sabio a través de dos manuscritos que atestiguan el interés alfonsí por la magia de las imágenes: el *Libro de astromagia* y el *Libro de las formas y de las imágenes*[47]. Es indudable que la plasmación visual de los talismanes desempeñó un papel fundamental en la concepción alfonsí de la transmisión de la magia astral (no olvidemos que el talismán se suelen designar en la Edad Media con el término *imago*)[48], y así mientras en el *Lapidario* se describe en términos visuales el proceso de la elaboración de los talismanes, desde su recogida a las figuras que han de ser grabadas en las piedras, en el *Libro de astromagia* se desarrollan en imágenes incluso las ceremonias de magia astral provenientes de textos árabes y hebreos[49]. Con el paso del tiempo, las tradiciones astromágicas judías y árabes que se recogen en estas enciclopedias astromágicas alfonsíes se terminarían confundiendo en una tradición miscelánea que suscitaría el interés de los eruditos renacentistas, fascinados por el poder mágico de las imágenes, esa «ciencia de las imágenes», a la que un judío converso del siglo XV aludirá cuando afirme: «Esta es la ciencia divina que hace felices a los hombres, que les enseña a parecer dioses entre los mortales, habla con las estrellas y, si es lícito decirlo, gobierna con Dios todo lo que hay en el mundo»[50].

[39] *Cfr.* Secret 1969; una traducción inglesa de este texto de 1701 en Savedow 2000.

[40] García Avilés 1997 (1).

[41] Traducción inglesa Morgan 1983; Peter Schäfer y su equipo preparan una edición crítica del *Séfer ha-Razim* que sustituirá a la polémica versión de Margolioth de 1966.

[42] Juan Manuel, *Libro de la caza*, *apud* Blecua 1981, I, p. 519.

[43] Scholem 1971.

[44] *Cfr.* Alexander 1986, y Schäfer 1990. La reciente publicación de los textos mágicos procedentes de la Genizá del Cairo plantea nuevas vías de investigación al respecto. Véase Schäfer y Shaked 1994-1999, y Dávila 2001, pp. 228-240.

[45] Vajda 1954, pp. 166-190.

[46] *Ibidem,* p. 172.

[47] García Avilés 1996.

[48] Burnett 1996. Sobre la magia en la Castilla medieval véase Burnett 2002.

[49] García Avilés 1997 (2)

[50] Guillermo Raimundo de Moncada, introducción a Ibn al-Hatim 1987, p. 66.

211
De astronomía

Toledo, 1270-1279

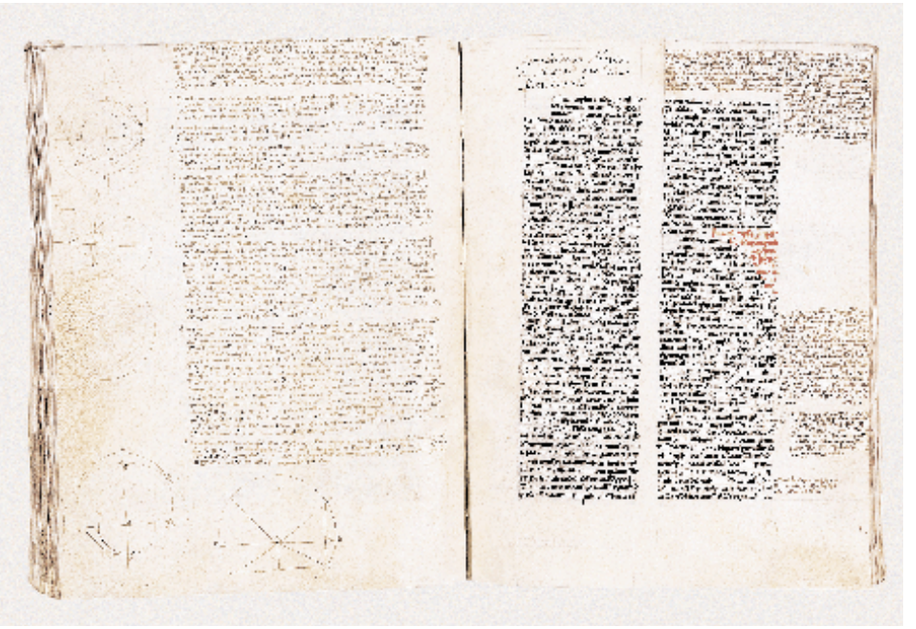
30 x 23 x 5 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms/10053)

BIBLIOGRAFÍA: Millás Vallicrosa 1942, pp. 180-202; Gonzálvez Ruiz 1997, pp. 602-616.

Esta colección de tratados astronómicos y astrológicos, compilada por Álvaro de Oviedo entre 1270 y 1279, es un testimonio de la cultura astronómica castellana de la segunda mitad del siglo XIII. El primer texto es una recensión latina del tratado de la azafea de Azarquiel del colaborador judío de Alfonso X, Yehudá ben Mosé ben Cohén, con algunas figuras explicativas. Entre las obras más importantes se hallan el comentario de Abraham ibn Ezra a las tablas astronómicas de Ibn Mutanna, el *De motibus celorum* en la versión de Miguel Escoto, el célebre *fragmentum toletanum* del comentario de Simplicio al *De caelo* y algunos opúsculos sobre las mansiones lunares.

A.G.A.



[CAT. 211, fols. 111v-112r]

212
Tratados de astronomía

Siglos XIII-XIV

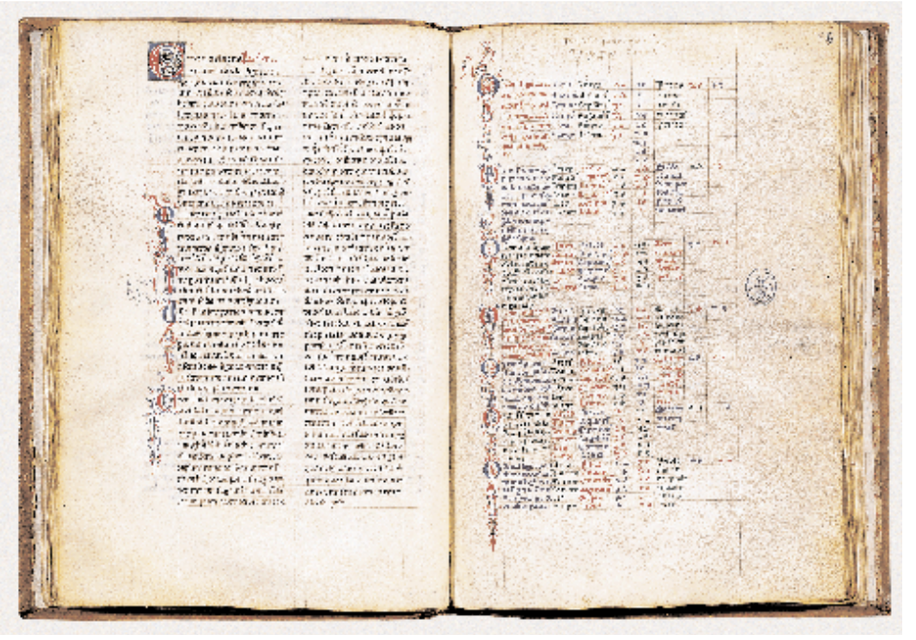
Códice miniado en pergamino
33,2 x 23,5 x 4 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms/10012)

BIBLIOGRAFÍA: Millás Vallicrosa 1942, pp. 225-227.

Compilación del siglo XIV (salvo los dos primeros folios, del XIII) de tratados de astronomía. Entre ellos se hallan la *Epistola de rebus eclipsium* de Masallah (fols. 1r-2v) y el *Liber introductorius ad scientia iudiciorum astrorum* de Alcabitius (fols. 3r-44v) y el *Introductorium de principiis iudiciorum* de Zahel (fols. 49r-121v). Contiene numerosas iniciales iluminadas y, al final, diagramas de horóscopos y notas astrológicas.

A.G.A.



[CAT. 212, fols. 45v-46r]

213
Libros del saber de astronomía

Toledo, 1255-1279; copia del siglo XVI

Manuscrito sobre papel
44,3 x 30 x 7 cm

Patrimonio Nacional, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Ms. h-I-1)

BIBLIOGRAFÍA: Rico y Sinobas 1863-1867; Cárdenas 1974; Domínguez Rodríguez 1986.

Esta copia de los alfonsíes *Libros del saber de astronomía* fue encargada por Felipe II para el príncipe Carlos en 1562, y sus ilustraciones parecen ser de la mano del arquitecto Juan de Herrera.

A.G.A.

[CAT. 213, fols. 140v-141r]

214
Tratado de la esfera

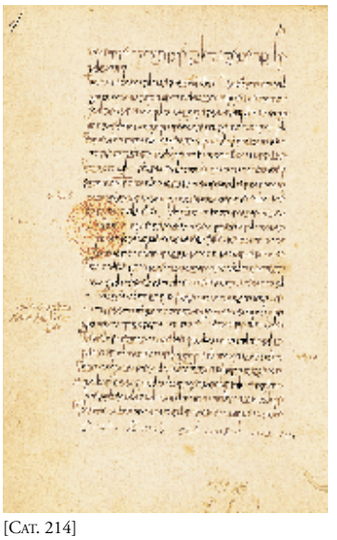
Siglo XIII; traducción de 1470-1480

Manuscrito sobre papel
22 x 15 cm

París, Bibliothèque nationale de France (Ms. Heb. 1105)

BIBLIOGRAFÍA: Zotenberg 1866, p. 203; Thorndike 1949; Flórez Miguel *et al.* 1989, pp. 169 y ss.

El *Tratado de la esfera* de Juan de Sacrobosco fue el libro de astronomía y cosmografía más popular entre los siglos XIII y XVI. Difundió la doctrina de que la Tierra era el centro del universo y se convirtió en el manual universitario de la materia, y por ello se conserva en gran número de manuscritos. Esta traducción se hizo en castellano, con caracteres hebreos, hacia 1470-1480. En la segunda parte del manuscrito se contiene una colección de opúsculos astrológicos sobre las natividades, los días y las horas favorables para acometer ciertas empresas y actividades, etc. Al



[CAT. 214]

final, un almanaque indica cómo se desarrollará el año en función del día de la semana en que caiga el 1 de enero.

A.G.A.

215

Abraham bar Jiyya

Séfer Tsurat ha-Eretz

España, siglo XV

Manuscrito en pergamino

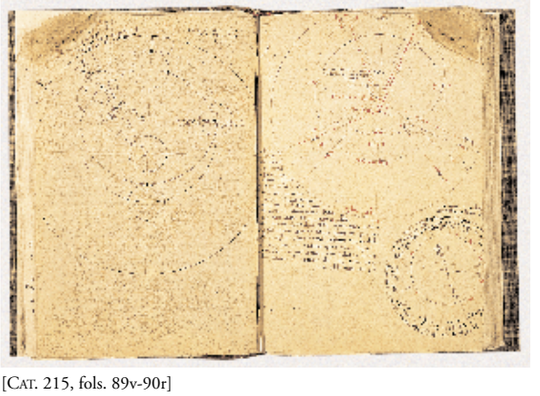
19,4 x 14 x 2,5 cm

Nueva York, The Library of The Jewish Theological Seminary of America (MIC. 2550)

BIBLIOGRAFÍA: Millás Vallicrosa 1956.

Abraham bar Jiyya colaboró con Platón de Tívoli en diversas traducciones científicas al latín, y es conocido por ser el fundador de la ciencia astronómica en hebreo. Su obra *Tsurat ha-Eretz* («Forma de la Tierra») es un tratado de astronomía y cosmografía para uso de los judíos franceses derivado principalmente del astrónomo árabe al-Farghani.

A.G.A.



[CAT. 215, fols. 89v-90r]

216

Abraham Zacuto

Almanach Perpetuum

Salamanca, 1473-1478; Leiria, 1496

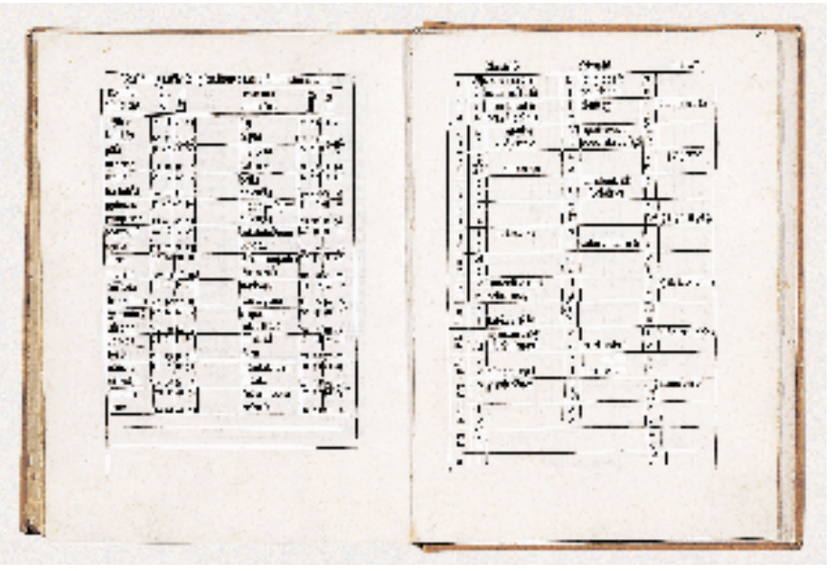
Impreso en papel
20 x 16 x 4 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (I/1077)

BIBLIOGRAFÍA: Bensaude 1919; Cantera 1931; Cantera 1935; Goldstein 1998; Chabás y Goldstein 2000.

Esta obra se ha considerado tradicionalmente una traducción literal del *Jibbur ha-Gadol* de Abraham Zacuto, aunque últimamente se ha demostrado que se trata más bien de una paráfrasis abreviada. Las tablas registran las posiciones del Sol, la Luna y los cinco planetas para intervalos de pocos días, y su carácter perpetuo viene dado porque comprende ciclos que se repiten: por ejemplo, el ciclo de Saturno es de cincuenta y nueve años, y el de la Luna de treinta y uno. Según el colofón, la traducción fue hecha por José Vizinho, discípulo de Zacuto.

A.G.A.



[CAT. 216, fols. 151v-152r]

217

Abraham Zacuto

Tablas astronómicas (Ha-jibbur ha-gadol)

Leira, 1473

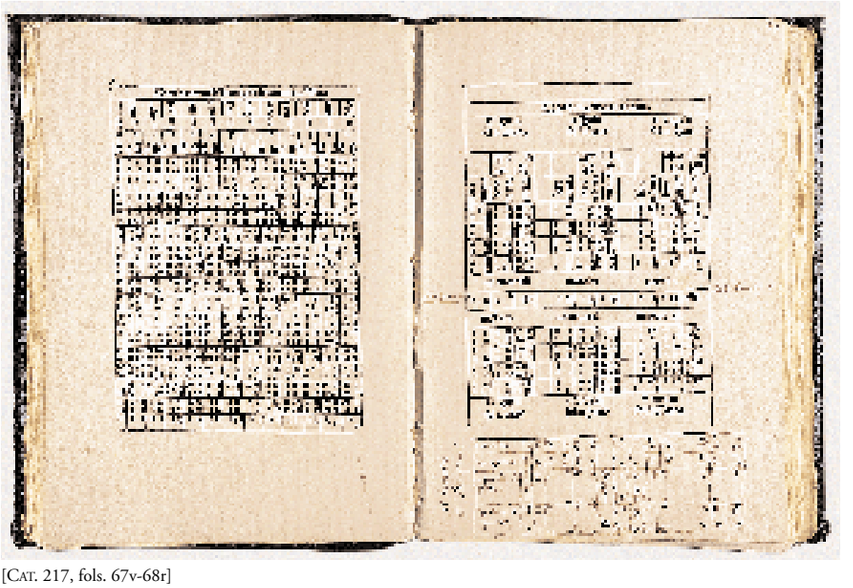
Impreso en papel
21,7 x 16 x 4 cm

Nueva York, The Library of The Jewish Theological Seminary of America (Z14)

BIBIOGRAFÍA: Cantera 1931; Cantera 1935; Goldstein 1998; Chabás y Goldstein 2000.

La *Compilación magna* (*Ha-jibbur ha-gadol*) fue concluida por Zacuto en la ciudad de Salamanca en 1478, aunque sus tablas están calculadas para el año de 1473. Poco después el tratado fue traducido al castellano por Juan de Salaya, que había sido catedrático de astronomía en la universidad salmantina. Más tarde constituiría la base del *Almanach Perpetuum*, que se publicaría en 1496.

A.G.A.



[CAT. 217, fols. 67v-68r]

218

Muhamad ibn Alsafar

Astrolabio

España, 1229

Bronce
13,5 cm Ø

Berlín, Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung (Ms. Sprenger 2050)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 297.

La finalidad de un astrolabio es la representación bidimensional del cosmos geográfico que muestra el movimiento aparente de la esfera celeste y, a la vez, determina la posición relativa de algunos astros en un momento dado. Esto permitía su utilización como instrumento de observación, navegación y cálculo, así como la demostración de la posición angular de los cuerpos celestes en relación con el horizonte, el meridiano, el cenit, etc. Además, tenía otras utilidades como era la de establecer el horóscopo de una persona e, incluso, determinar la hora del día, lo que posibilitaba un perfecto cumplimiento de los preceptos religiosos. Los astrolabios se componen de dos partes: la terrestre o láminas de altitud y la celeste —araña o red—, colocadas ambas sobre la madre o base, que forma una sola pieza con el trono donde se engancha la anilla de suspensión. Aunque la mayoría de los astrolabios responden a una clásica confección musulmana, con los signos y caracteres realizados en escritura cúfica, algunos llevan inscripciones en hebreo. Es el caso de éste, fabricado por Muhamad ibn Alsafar, que lleva alrededor una inscripción en árabe y palabras en hebreo como «arco», en la parte superior, y «Córdoba», sobre la base.

M.L.G.S.

[CAT. 218]

219

Astrolabio con inscripción hebrea

Europa, *ca.* 1550

Latón

17 x 11,5 x 2,6 cm

Chicago, Adler Planetarium & Astronomy Museum (ICA 159, M-20)

BIBLIOGRAFÍA: Goldstein 1985, pp. 185-208; *Convivencia* 1992, pp. 82, 88 y 242; Webster 1998, pp. 58-60.

La tradición astronómica hebrea medieval comenzó en España en el siglo XII y estuvo fuertemente influenciada por la árabe. Abraham bar Jiyya y Abraham ibn Ezra son dos de los más destacados sabios de este tiempo, que tradujeron textos del árabe y compilaron listas de estrellas utilizadas para fabricar astrolabios. La serie que configuró Bar Jiyya dependía del catálogo de estrellas de al-Battani (*ca.* 929) y la de Ibn Ezra del repertorio de al-Zarqallu (siglo XI). El astrolabio más antiguo conocido con escritura en hebreo, actualmente en el Museo Británico, está fechado en el siglo XIV. Es curioso comprobar que ninguno de los astrolabios con signos hebreos tienen la escala transversal, que mejora la precisión de las observaciones de altitud estelar. Este invento se debe a Leví ben Gersón (*ca.* 1340), quien en su obra *Astronomía*, el tratado medieval más original y extenso escrito en hebreo sobre esta materia, dedica un capítulo a los errores en la determinación de la altitud estelar usando un astrolabio. De hecho, la escala transversal más antigua se encuentra en un instrumento de 1483 realizado con inscripciones latinas.

Este astrolabio del Adler Planetarium, de estilo gótico, presenta inscripciones en hebreo. El trono está decorado con un trébol y una flor de tres pétalos en lo alto, en el anverso, y dos conejillos agazapados, en el reverso. En el anverso aparecen las marcas numéricas hebreas cada cinco grados, de 0 a 360, destacando los Trópicos y el Ecuador. Por el reverso hay dos calendarios concéntricos, también escritos en hebreo: el zodiacal y el juliano. Dentro de éstos hay una doble escala y una sombra cuadrada horaria, dividida en 12 partes, asimismo en hebreo. En la superficie hay 27 estrellas, pero sólo 20 están descritas: la 1, 5 y 12 de la lista de B. Goldstein están en escritura árabe con caracteres hebreos; el resto tiene los nombres en hebreo. Sin embargo, los nombres de estrellas inscritos sobre el astrolabio no concuerdan exactamente con ninguna lista de las fuentes literarias citadas. De hecho, son excepcionales los astrolabios conservados escritos en hebreo; junto a éste de Adler, hay otros tres completos, aunque ninguno está firmado o fechado, más otro integrado en un instrumento árabe.

M.L.G.S

[CAT. 219]

AMPARO ALBA CECILIA
Universidad Complutense de Madrid

Geografía, historia y viajeros

Entre la rica producción literaria que el judaísmo medieval hispano ha legado, llama la atención la escasez de obras historiográficas y de geografía, a pesar de que, como en el caso de otras ramas del saber, también aquí los judíos tenían un buen ejemplo en sus vecinos musulmanes. Las pocas obras que nos han llegado muestran, además, una concepción muy peculiar de lo que se entiende por «historia»: no importa tanto el relato objetivo de hechos más o menos memorables como el intento de mantener viva y actualizada la transmisión de la ley oral, es decir, la tradición rabínica.

Abraham ibn Daud (*ca.* 1110-1180) escribe el *Séfer ha-qabalá* («Libro de la tradición»), obra apologética compuesta hacia 1160 en la que defiende al judaísmo rabínico de los ataques caraítas; describe la cadena de la transmisión de la ley oral, cuyo último eslabón corresponde al judaísmo español.

El relato de los dramáticos acontecimientos que precedieron a la expulsión produjo una serie de escritos históricos y crónicas compuestos a finales del siglo XV y comienzos del XVI, como el *Séfer ha-yujasín* («Libro de las genealogías») de Abraham Zacuto [cat. 221], el *Sébet Yehudá* («Vara de Judá») de Selomó ibn Verga, o el *Séfer ha-qabalá* con el que Abraham ben Selomó de Torrutiel pretendió concluir la obra del mismo nombre que, siglos antes, había compuesto Abraham ibn Daud.

Tampoco sienten interés los judíos españoles por la geografía; los cuadernos de viaje, en los que el viajero judío que se dirigía desde la Europa occidental hacia el Oriente recogía sus apuntes, constituyen lo más parecido a tratados geográficos medievales. Benjamín de Tudela, nacido hacia 1130, es el más famoso de esos viajeros medievales. En su *Séfer Masaot* o «Libro de viajes» describe con todo detenimiento lo que le parece más destacable del viaje que le llevó desde Tudela, por Roma, Constantinopla y Jerusalén hasta Bagdad, y ya de regreso, por El Cairo y Alejandría hasta París; Benjamín informa sobre cada una de las etapas que recorre, e indica el medio de transporte y la duración del viaje entre unos y otros lugares; también da detalles sobre la vida en las distintas comunidades judías por las que va pasando, indicando el número de miembros que las forman, sus medios de vida, actividad económica, miembros más destacados, así como las costumbres de las gentes de esos lugares, el clima, el número de habitantes, etc.

La riqueza de detalles de todo tipo convierte a esta obra en una fuente de información importantísima sobre el mundo mediterráneo en el siglo XII.

220

Benjamín de Tudela (Tudela, *ca.* 1130-*ca.* 1175)

Itinerarium

Tudela, siglo XII; Antuerpiae, 1575

Impreso en papel; 114 folios
16,5 x 11,2 x 2 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (R/15629)

BIBLIOGRAFÍA: Magdalena Nom de Déu 1982.

Benjamín ben Yonah de Tudela dejó constancia en su obra *Séfer Masaot* («Libro de viajes») del viaje que realizó entre 1165 y 1173 alrededor del mundo conocido en la Edad Media. Visitó unas trescientas ciudades, entre las que destacan Roma, Constantinopla, Alejandría, Jerusalén, Damasco, Bagdad y El Cairo. En este cuaderno de viajes anota todo lo que le parece digno de mención: las mejores rutas a seguir, los medios de transporte más adecuados, las distancias entre lugares, la descripción de las grandes ciudades, la vida de las comunidades judías en todos los lugares que visita, el número de los miembros que componen cada comunidad, las condiciones económicas y sociales en las que viven, los miembros más importantes, etc.

La primera versión del *Séfer Masaot* al latín se debe al insigne humanista y hebraísta español Benito Arias Montano; está impresa en Amberes, en 1575, y lleva el título de *Itinerarium Beniamini Tudelensis.*

A.A.C.

ITINERARIVM
BENIAMINI
TVDELENSIS,
IN QVO
RES MEMORABILES, QVAS
ANTE QVADRINGENTOS
Ex Hebraico Latinum factum
BENED. ARIA MONTANO
INTERPRETE.
ANTVERPIÆ,
Ex officina Christophori Plantini,
Archityposgraphi regij.
M. D. LXXV.

[Cat. 220, portada]

[Cat. 221]

221

Abraham ben Semuel Zacuto
(Salamanca, 1452-Damasco, *ca.* 1515)

Séfer Yuhasín

Castilla-Túnez, 1504; Constantinopla, 1566

Impreso en papel; 176 folios
19,3 x 15,4 x 4 cm

Jerusalén, Collection of The Jewish National and University Library (R 75A469)

BIBLIOGRAFÍA: Lacave 1970; *Enciclopedia Judaica* 1971, vol. 16, pp. 904-906.

El *Sefer Yuhasín,* o *Libro de las genealogías,* es obra del polígrafo Abraham Zacuto, astrónomo, matemático, lexicógrafo, cabalista e historiador. De su autor sabemos que nació probablemente en Alba de Tormes, que trabajó como astrónomo al servicio del obispo de Salamanca Gonzalo de Vivero; en 1492 se estableció en Lisboa como astrónomo y cronista de los reyes Juan II y Manuel I. Con motivo de la expulsión de los judíos de Portugal en 1497 se estableció en Túnez, y en 1504 terminó el *Séfer Yujasin,* una historia cronológica de los judíos desde la Creación hasta el año 1500 de la era cristiana En esta obra da cuenta de la transmisión de la ley oral y establece la cronología de los sabios que la han transmitido; la obra sigue el estilo de otras anteriores, como el *Séfer ha-Qabalá* de Abraham ibn Daud, dividida en seis capítulos; los dos primeros cubren el período del segundo Templo, de la *Misná* y del *Talmud*; los capítulos tres y cuatro, el período de las Academias babilónicas y los gaones; en el capítulo cinco habla de los comienzos del rabinato en Europa y menciona a los principales rabinos de Sefarad, hasta su época.

La obra fue publicada por vez primera por Semuel Shalom en Constantinopla en 1566.

A.A.C.