

Los dimmíes a nueva luz

FERNANDO DÍAZ ESTEBAN

La situación de los no musulmanes, las influencias mutuas (entre sí y entre los musulmanes) en la teología, la filosofía y la mística explican movimientos espirituales que en un determinado momento, aunque sólo de forma residual pervivieran, tuvieron importancia para la conducta y pensamiento de la gente que convivía en el inmenso imperio arábigo-musulmán.

El libro de Eva Lapidra *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos* (Universidad de Alicante, 1997) y su artículo "Los Reyes de Taifas como dhimmíes y su posible repercusión en la terminología referida a los cristianos en las fuentes árabes" en *Bataliús II. Nuevos estudios sobre el reino de taifas* (Madrid, Letrúmero, 1999, en prensa) han reavivado el interés por la situación de los pueblos no musulmanes que, sometidos al imperio islámico, estaban sujetos a determinadas limitaciones en su libertad.

Quizás lo aparentemente limitado del título hace que no se tenga en cuenta una obra capital por su agudeza y erudición, la de Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton University Press, 1984). Recuerda Lewis que dentro del Islam, ser libre, musulmán y varón iguala a todos, pero quedan tres grupos desiguales, el esclavo, la mujer y el no-creyente. Su situación está regulada por la ley santa; salir de ella era imposible para la mujer, pero el esclavo podía ser manumitido por el amo y el no-creyente en decisión libre personal podía hacerse creyente. *Dīn* es palabra hebrea-aramea que solapa los conceptos de ley y religión, situación similar en el Judaísmo y el Islma. La *yīzya* es un tributo, pero también una humillación, a la que algunos comentaristas como Zamajšarī (1075-1144) y los *ḥambalfés* del siglo XV fueron proponiendo humillaciones secundarias para el momento de su pago; los juristas, cercanos a los momentos triunfales iniciales, suelen ser menos feroces que los teólogos y comentaristas de los momentos conflictivos del Islam, y mantienen que no se debe causar sufrimiento al *dimmí*, postura que en la práctica seguían los gobernantes. Hay que recordar que al principio los musulmanes eran una minoría rodeada de una mayoría de cristianos, judíos y otros y se aprovecharon del personal y procedimientos ya establecidos mediante los cuales una clase fuerte reducida mantiene y ejerce el poder en una sociedad plural. Con la creciente corriente de conversiones los musulmanes pasaron a ser la mayoría y las divisiones sociales y etnológicas iniciales se redujeron a creyentes y no-creyentes. Hubo discriminación, pero no hubo persecución.

El que por motivos raciales o religiosos se recorte la libertad política y económica de un ciudadano es una situación que nos parece hoy intolerable, pero para juzgar épocas pasadas hay que situarse en la mentalidad de quienes las vivían y las creaban, si no se quiere caer en anacronismos estúpidos, como lo sería igualmente querer aplicar a nuestro tiempo normas y reglas que respondían a unas necesidades y mentalidades ya felizmente superadas.

Las relaciones de los judíos con los musulmanes en términos de influencia han sido estudiadas por Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam* (Princeton University Press, 1995), que empieza preguntándose si la idea de simbiosis creativas de judíos y otras culturas es correcta. Para él, cuando se habla de judíos hay que distinguir entre los judíos cortesanos (poetas, astrólogos, médicos, embajadores, banqueros) y el resto -la gran mayoría- de los judíos que vivían miserablemente y se ocupaban de los oficios más bajos y menos considerados socialmente en aquel entonces: tejedores, pellejeros, forreros, cardadores, tintoreros, barberos, carniceros, sopladores de vidrio, sastres, carceleros, verdugos ... y bandidos. Participaban en las agitaciones sociales y llegaron a crear un movimiento de masas en el siglo II de la Hégira cuando Abū ʿIsā al-Isfahani se proclamó Mesías y sus seguidores constituyeron la *ʿisāwiyya*. En el s. X los judíos ejercen prácticamente todas las profesiones comerciales, administrativas, liberales y educativas, pero irónicamente los de mayor relieve son los judíos conversos al Islam, hombres cultos que se esforzaron durante toda su vida en islamizar las tradiciones judías, a pasarlas al Islam. Estas opiniones de Wasserstrom merecen ser tenidas en cuenta, aunque no se compartan, porque contribuyen a no generalizar sin comprobar otras posibilidades.

Al margen de las opiniones de Wasserstrom, es innegable que esa separación social entre pobres y ricos debe matizarse en el sentido de que dentro de cada comunidad judía aun los más pobres habían ido de niños a la escuela y habían aprendido a leer y escribir (paralelo que no había ni entre musulmanes ni entre cristianos) en hebreo, al tiempo que memorizaban oraciones y partes de la Biblia hebrea, además de entrar en contacto con la agudeza intelectual de la discusión rabínica. Los judíos contribuyeron a la vida espiritual de Al-Andalus y participaron en la cultura árabe-musulmana, como es bien sabido y he vuelto a reiterar en “Los judíos en la España musulmana”, en *El saber en Al-Andalus. Textos y Estudios* (Universidad de Sevilla, n.2, 1999, p. 165-177)

A este interés por los *dimmies* se suma el vol. XVII (1997) del *Israel Oriental Studies*, publicación de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Tel-Aviv.

El *IOS* habitualmente dedica cada volumen a un tema monográfico, en este caso a *Dhimmis and others: Jews and Christians and the World of Classical Islam*. La Universidad Hebrea de Jerusalén se fundó en 1925 por profesores y participantes de la gran ciencia alemana del siglo XIX y principios del XX, uno de cuyos campos fue, ya desde el siglo XVIII, el orientalismo. El respeto a la investigación minuciosa y a la seriedad científica de aquella ciencia alemana se ha mantenido y se ha ido transmitiendo a los centros de estudios e investigación de Israel que se fueron creando después (como la Universidad de Tel-Aviv), aunque en tiempos recientes, como en todas partes, se haya dejado sentir la dañina plaga del norteamericano *publish or perish*.

Creo que sería de interés para los lectores de *ANAQUEL* el conocer el contenido de este vol. XVII de *IOS*, que paso a sintetizar con cierta amplitud, permitiéndome apenas alguna breve apostilla.

[Hay anomalías de las palabras para “judío” en árabe]:

p.11-25 SIMON HOPKINS "ON THE WORDS FOR 'JEW(S)' IN ARABIC".

Aparte de *banū Isrā'īl*, "israelitas", que se aplica sobre todo a los hebreos antiguos, en árabe *yahūdī* "judío" y *yahūd* "los judíos (colectivo)" mantiene la "a" en la primera sílaba, aunque sus originales hebreos y arameos tienen /è/ (*sewa mobile*). Por otra parte, el árabe tiene /d/ cuando en los originales la dental es fricativa /ð/ que podría haber sido representada por / ÷ / . ¿Se trata de un proceso dialectal interno árabe /ð/ > /d/ que algunos lo atribuyen a influencia aramea? Como *yahūd-yahūdī* es general en árabe y no de las zonas fronterizas con el arameo, lo más probable es que se deba a préstamo popular del neoaraméo, que había perdido las fricativas. Después de comprobar que en arameo /yè/ inicial pasó a /i/ o a nada (*'ihudaya, hudaya*) la posible causa del /ya/ que maneja Hopkins es que puesto que en árabe no hay /-i-ū-/ para un hipotético /yihūd/, se efectuó una reelaboración interna árabe, adaptando la palabra al esquema /-a-ū-/ , lo que dió /yahūd/. [Yo quisiera aquí hacer una observación, que Hopkins no ha tenido en cuenta: que en la tradición sefardí antigua el *sewa mobile* se pronunciaba como /a/, que luego se expresó gráficamente con *ḥatef pátaḥ /ā/*, y así está en muchos manuscritos antiguos; esta pronunciación, que es la arcaica bíblica, es también posible que fuera la tomada por los árabes].

El caso de *hūd*, "los judíos (colectivo)" es especial, porque solamente se usa -y pocas veces- en el Corán, donde existe la frase *alladīna hādu* "los que son judíos", lo que ha llevado a pensar a algunos comentaristas que /hūd/ pertenecía al verbo /hāda/ fut. /yahūdu/ "arrepentirse, estar tranquilo", viniendo /hūd/ a ser el plural de un participio /hā'id/, pero esta palabra nunca ha existido en árabe como singular de judío, de modo que hay que acudir de nuevo a una fuente aramea que tendría /hūd/ como resultado del proceso /yhūdaye/ > /hūdaye/ > /hūd/. Hopkins sugiere que en árabe /hūd/ y /yahūd/ coexistieron durante algún tiempo, como queda reflejado en el Corán, pero después acabó imperando /yahūd/, quedando la otra palabra marginal.

[Hasta cierto punto se puede considerar un arranque de lo que luego se concretaría en la doctrina de la *dimma* la necesidad que tiene Mahoma de pactar con los judíos de Medina, aunque existan dudas de la realidad de tal pacto]:

p.29-36 MICHAEL LECKER "DID MUHAMMAD CONCLUDE TREATIES WITH THE JEWISH TRIBES NADĪR, QURAYZA AND QAYNUQĀ' ?".

Estas tribus judías de Medina que no querían islamizar, se comprometieron, cada una por su parte, con Mahoma a no hacerse daño mutuamente y no ayudar, *yuzāhirū*, al enemigo *ḥattā yarā wa-yurā* según el texto del Tabrizí (circa 1155) "hasta que se vea lo que convenga", podríamos traducir. El no cumplimiento permitiría a Mahoma a matarlos y esclavizar a sus mujeres e hijos, y confiscar sus bienes. Fue el primer pacto, *hudna*, que hizo con los judíos, en el sentir general; Mahoma cambiaba de actitud según se tratara de: los que no querían ser beligerantes (los judíos), los que luchaban contra él (Qurayš y otras tribus) y los que no le molestaban y le ayudaban (los beduinos). Según M. Gil (IOS. 1974) el pacto con las tres tribus judías fue un invento posterior para poder justificar con un supuesto incumplimiento de lo firmado el ataque de Mahoma a estas tribus judías; pero

Lecker, aun admitiendo el carácter apologético de Mahoma de la tradición literaria árabe sobre el pacto, se inclina a admitir la existencia de tal pacto: los judíos de Medina constituían el sector más rico y poderoso, y Mahoma necesitaba llegar a un acuerdo con ellos.

[Abraham pertenecía a la tradición de los judíos, pero pasó a las de otros pueblos que conocieron esa tradición. Describir a un personaje como incorruptible y al mismo tiempo decir de él que ha mentido es un problema que los exégetas del Corán tuvieron que explicar]:

p.37-87 CLAUDE GILLIOT “*LES TROIS MENSONGES D'ABRAHAM DANS LA TRADITION INTERPRÉTANTE MUSULMANE. REPÈRES SUR LA NAISSANCE ET LE DÉVELOPPAMENT DE L'EXÉGÈSE EN ISLAM*”.

En el Corán 21, 62-63 y 37, 88-89 Abraham pretexta hallarse enfermo para quedarse y no salir con los idólatras y así poder destruir los ídolos. El pasaje se puede encuadrar en una leyenda continuada de Abraham difundida por Arabia, conocida y estimulante de nuevos relatos. La mentira de Abraham ha dado lugar a una larga cadena de comentarios a fin de quitar la mancha de la mentira de un profeta irrefutable e impecable. Se justificaba la mentira para satisfacer a la mujer, restablecer la concordia entre dos personas y para engañar al enemigo durante la guerra. Para Abraham hubo que acudir a la posibilidad de pecados veniales (Tabarí), posibilidad no aceptada por los *šifés*

[Uno de los descréditos de los de otras religiones es condenar a sus seguidores a penas infamantes en el infierno; pero el celo puritano puede llevar a aplicar las mismas penas a los disidentes de la propia religión]:

p.89-105 URI RUBIN “*APES, PIGS, AND THE ISLAMIC IDENTITY*”.

Como castigo a su maldad, cristianos y judíos acabarán transformándose en monos y cerdos, pero la idea de este castigo llegó a pensarse también para musulmanes pecadores, especialmente para los viciosos de las bailarinas y del vino. *Masj*, “metamorfosis” en un *hadit* es equivalente a *FH* igual al hebreo *HFK*, “cambiar, destruir”. En la tradición escatológica la idea de la “metamorfosis” predomina, pero *msj* podría significar simplemente “castigo” o un “cambio” vago, sin referencia a monos y cerdos en la expresión “vendrán tres calamidades: *masj*, *jasf* (la tierra los tragará), *qadf* (apedreamiento), y una cuarta *raff* (terremoto)”.

[Los defensores de posturas extremas pueden aplicar a los de la propia religión las acusaciones lanzadas contra las otras religiones y llegar a acusar de idólatras a convencidos monoteístas]:

p.107-126 GERALD R. HAWTING “*ŠIRK AND 'IDOLATRY' IN MONOTHEISTIC POLEMIC*”.

La acusación de *širk* “asociación” se lanzó por los musulmanes contra los cristianos, pero también contra los judíos e incluso contra los musulmanes con los que se está en desacuerdo; luego se aplicó también a los idólatras. Los judíos acusaban a los cristianos por las personas de Jesús y del Espíritu Santo, además del culto a las imágenes, mientras que los cristianos acusaban a los judíos porque la

Biblia los llama idólatras y adoradores de las estrellas. Para la acusación de idólatra bastaba la sospecha de impurificar la idea de la unidad de Dios, sin que hubiera idolatría real. Los judíos caraitas acusaban a los judíos rabínicos de hacer ídolos de los rabinos, dándoles participación en la autoridad de Dios. Con todo, hay que tener en cuenta el carácter hiperbólico que suele tomar la fraseología de la polémica religiosa. Para algunos místicos, incluso en la *šahada* se “asociaba” a Dios al Profeta Mahoma. Si el Corán era increado o no, formaba parte también de la polémica sobre los atributos divinos, su número y naturaleza, y la relación entre ellos y la esencia divina. La aceptación de atributos independientes de la esencia se consideró como introducción de multiplicidad en el ser divino, por tanto *kuffār* y sujeto al *ŷihād*; es lo mantenido por Ibn Tumart en su polémica con los sunníes; la idea de *tawḥīd al-ulūniyya*, “unicidad divina” desarrollada por Ibn Taymiyya (+1328) seguida por los neo-hanbalíes y los wahhabíes no admitía adoración o culto a otro ser, fuera profeta, santo, jefe de hermandad o gobernante. La interpretación figurativa (*ta'wīl*) del Corán puede llegar a ser considerada *kufr* en la polémica, pues hay en el texto del Corán referencias antropomórficas. Se dice que Mahoma en su lecho de muerte ordenó expulsar de la península arábiga a cristianos y judíos por idólatras.

Los otros se defendían de estas acusaciones. Por parte cristiana en griego, el *De Haeresibus* atribuido a Juan Damasceno (+754) pero cuya redacción actual es del siglo IX, a los musulmanes se les llama *koptas* “mutiladores” de Dios. Cuando Yehudah ha-Leví acusaba a los musulmanes de haber suprimido los ídolos, pero manteniendo sus ritos (peregrinaciones y piedra) repite un argumento de la polémica bizantina sobre el *ḥaŷŷ* y la *ka'aba*.

[El gran historiador de las sectas religiosas, Šahrastānī (+1153), deja traslucir sus simpatías al hacer su extensa y documentada exposición. Este es uno de los artículos más interesantes y a la vez más densos del libro]:

p. 127-154 STEVEN M. WASSERSTROM “ŠAHRASTĀNĪ ON THE MAĠĀRIYYA”.

Había comunicación entre las distintas religiones para informarse de sus creencias. Se pueden considerar a Šahrastānī como el primer historiador de las religiones y sectas que se documenta, tanto oralmente, por información de los pertenecientes a dichas sectas o quienes las conocen, como por la lectura de sus escritos o de quienes tratan de ellos. Su obra principal es *Nihāyat al-aqdām fī `ilm al-Kalām*, de la que viene a ser un apéndice el *Kitāb al-Milal wa-l-Nihal*, “El libro de las religiones y sectas”. Están recogidas las creencias de las sectas islámicas, cristianas, judías, de los Magos y Maniqueos, que aunque no tienen libro sí tienen leyes, como los filósofos, los ateistas, los adoradores de las estrellas, los idólatras y los brahmanes. “Los judíos ligan Dios al hombre y los cristianos ligan al hombre con Dios: estas ideas influyeron tan profundamente en la mente de los ši'ies extremistas que atribuyeron cualidades divinas a algunos de sus imames” (*Milal*, I). El concepto de extremista, exagerado, (*galiya* pl. *gulāt*) tiene, en opinión de Wasserstrom, características de gnóstico. Después de la II Guerra Mundial la literatura ismailí ha recuperado la figura de al-Kayyāl, solamente conocida antes por Š. Trata también de la secta judía `Isāwiyya, pretendidamente existente ya durante

el 2º Templo, conocida por el caraita al-Qirqišānī y los dositeos, variante de los samaritanos, pertenecían a los grupos gnósticos que eran activos por Mesopotamia y Persia antes y después del Islam; los Mazdakiyya (Maniqueos), sabianos (sabeos que tenían una Academia platónica en Harrán)), marcionitas y bardenianos pertenecían también a estos grupos gnósticos. Después de al-Qirqišānī, Š. es el que da más información sobre los caraitas, que incluye entre las 71 sectas judías [como es sabido, los caraitas no admitían la autoridad de la tradición de los rabinicos y sólo aceptaban el texto de la Biblia]. Afirma: “los rabínicos son como los mutáziles entre nosotros y los caraitas son como los Muğabbira y los Mušabbihā”; le interesa sobre todo la actitud del fundador del caraísmo, Anan ben David, ante Jesús, al que considera un hombre santo, aunque no es seguido aquí por todos. Otro aspecto tratado de refilón por Š. es la leyenda judía de las Diez Tribus del reino de Israel [deportadas por los asirios], que menciona a los Banū Mūsà y al río Sambatión, corriente de arena [en la tradición hebrea suelen ser piedras, que se paran en sábado] tras la cual están las diez tribus perdidas en espera de volver a Jerusalén.

Los Maqāriba (Magāriyya, los de la cueva) citados por Š. despertaron gran interés a raíz de descubrirse los Rollos del Mar Muerto, escondidos en cuevas. Aunque lo mismo que al-Qirqišānī les concede gran antigüedad, los considera posteriores a los Samaritanos, pero de hecho -quizás siguiendo a Severo ben al-Muqaffa`, obispo del siglo X- los sitúa ente los Yugḡganiyya, seguidores de los `isāwiyya, del siglo VIII, es decir, post-islámicos, y solamente dice de ellos que se dedicaban al ascetismo. No cabe, pues, asociar los magariyya de Š. con la secta del Mar Muerto. También hay que tener en cuenta la utilización de “cueva” con valor metafórico de “secreto”, y así se utilizó por algunos sufíes. Algunas versiones del libro místico judío *Séfer ha-Bahir* (“Libro de la claridad” s. XII, Germania) circulaban entre los musulmanes y quizás alguna de ellas llegó a poder de Š. Lo que sí se puede afirmar es que había canales de información interconfesional abiertos y cercanos. Los magariyya con su Ángel que es por medio del cual Dios se comunica con los hombres y su oposición al antropomorfismo eran sentidos por Š. como los judíos más próximos al Islam.

Š. al estudiar a los “no musulmanes” descubre sus simpatías por los ismaelíes y utiliza terminología šī`ī, preocupado con los secretos de los libros santos y con la promesa mesiánica. La exposición de las otras religiones le sirve así para expresar sus propias simpatías e ismaelismo.

[Al inclinarse la balanza de fuerzas a favor de los cristianos, cambió la visión qur' de éstos se tenía en Al-Andalus]:

p. 155-178 MARIBEL FIERRO “CHRISTIAN SUCCESS AND MUSLIM FEAR IN ANDALUSI WRITING DURING THE ALMORAVID AND ALMOHAD PERIODS”

La incursión de Alfonso I el Batallador en 1125 llegó hasta Granada y a la vuelta se trajo con él a numerosos mozárabes. Los que se quedaron fueron expulsados a Marruecos en 1126 acusados de haber roto el pacto de la *ḡimma*, y una segunda deportación tuvo lugar en 1138 con los que habían logrado librarse de la primera. Los sultanes se sentían comprometidos por la *ḡimma* y consultaban a los

doctores religiosos para que emitieran una fetua. Se pretendía mantener a los *dimmies* en estado de humillación: los musulmanes no podían ser siervos de cristianos ni judíos; a las mujeres musulmanas se les prohibía entrar en las iglesias por la supuesta baja moralidad de los sacerdotes; cristianos y judíos debían vestir de manera claramente reconocible; las campanas no podían tocar; los médicos cristianos y judíos no podían curar a los musulmanes. Y quizás, como en Sicilia, se prohibió vender determinados productos “peligrosos” para los musulmanes. Otra deportación de 1170 dejó a los cristianos en Al-Andalus reducidos a los cautivos, mercaderes y mercenarios. No es seguro que `Abd al-Mu`min (113-1163) el primer califa almohade fuera el que abolió la *dimma*. Ibn Quzmān (+1159) sólo cita a los cristianos como peligrosos guerreros que viven fuera de Al-Andalus, pero sí menciona a los judíos como individuos con los que se trata diariamente.

Cuando los reinos de taifas se veían ya impotentes ante los cristianos, el mozárabe Sisnando le decía a `Abd Allāh ibn Buluggin de Granada que Al-Andalus pertenecía originariamente a los cristianos, que fueron derrotados y llevados a Galicia, pero ahora que son fuertes y capaces desean recuperar lo que habían perdido a la fuerza. El ambiente de miedo a los cristianos tenía un lejano fundamento en ciertas profecías que circulaban desde el siglo VIII de que Al-Andalus por ser una isla y estar lejano sería perdido para el Islam, y su eco se encuentra en la literatura escatológica de los siglos XII y XIII, como en Ibn al-Jarrāt (+1185), *Kitāb al-`āqiba* y al-Qurtubí (+1272) *al-Tadkira fī al-mawtā wa-`ulum al-ājira*. A finales de la época almorávide se empieza a inventar cartas en la que supuestamente un cristiano ataca al Islam y exhorta a un musulmán a convertirse. La idea de la convivencia se ha terminado: los cristianos son odiados y temidos enemigos, a los que, sin embargo, se recurría frecuentemente como aliados para derrotar al rebelde y enemigo propio, aunque estas alianzas ocasionales servían de acusación. Aun así los intercambios intelectuales continuaban: los cristianos iban a los sitios donde existía un científico musulmán para aprender; tampoco los reyes cristianos querían masacrar a las poblaciones que reconquistaban, como en el caso de Alfonso VIII en Calatrava, lo que disgustó a algunos de sus aliados. En Toledo, los mudéjares tienen que buscar ayuda para defenderse de los ataques de un cura; en las polémicas, la cuestión de los milagros era descritos como supercherías y esa argumentación se repetía de unos autores a otros. Pero se acude al recuerdo de milagros que ayudaron a los musulmanes, especialmente de sufíes que tenían poder incluso de convertir a los cristianos, lo que contrasta con otro aspecto del sufismo que admite que cualquier religión es un camino apto para llegar a Dios; en este sentido escribió al-Ḥarrālī una carta a la iglesia de Tarragona, donde vivían cautivos algunos miembros de su familia, e Ibn Arabí (+1240) considera al Islam como el sol y a las otras religiones como las estrellas, de modo que no hay que clasificarlo como duro anticristiano como hizo Asín Palacios. Otros sufíes tomaban la decisión de defender al Islam combatiendo como soldados en las guerras fronterizas. Ibn Murahhal (+1300, publicado por J.M. Contente) escribe a los Beni Merines para que ayuden al Islam y a Al-Andalus “un paraíso convertido en un infierno por sus enemigos”: nace el sentimiento de Al-Andalus como un paraíso perdido.

[Un recuento de la actividad científica e intelectual de los judíos por un autor árabe es cosa rara, por eso conviene destacar al cadí de Toledo Ibn Sā'id]:

p. 179-196 DAVI J. WASSERSTEIN "THE MUSLIM AND THE GOLDEN AGE OF THE JEWS IN AL-ANDALUS".

España fue para los judíos como Alejandría en tiempos helenísticos, Babilonia en el período gaónico y Centroeuropa y América en el siglo XX: una Edad de Oro. Durante la época visigoda los judíos no tuvieron vida cultural específica judía, sin apenas, o ninguno, conocimiento de material literario judío o en forma lingüística judía; no sabemos nada de contactos con el mundo judío exterior, e incluso la práctica de su religión parece haber sido ligera. El apoyo a la conquista de los musulmanes parece haber sido una invención posterior y no parece que de verdad hubieran podido haber ofrecido algún grado de ayuda como se describe en las fuentes.

Como en todos los sitios, la invasión musulmana trajo cambios a los judíos, que de una Iglesia hostil pasaron a ciudadanos, aunque de segunda clase. También los puso en contacto con los otros judíos, en especial del Iraq. De no ser por la invasión, el judaísmo hubiera desaparecido de la península ibérica. Aún así, durante los dos primeros siglos de la conquista musulmana sabemos poco de ellos; las posibles emigraciones desde oriente apenas añadirían algo a la población judía, aunque sí recibirían influencia cultural, como es el *Seder* o ritual de oraciones de Amram Gaón (+875) enviado a los judíos de Sefarad; lo mismo ocurría entre los musulmanes, que culturalmente dependían de Oriente. Esto cambió en el siglo X, y aunque sufrió un parón con las invasiones almorávide y almohade del siglo XII entre los musulmanes, los judíos continuaron su esplendor cultural en la España cristiana. Lo que es evidente es la extrema "self consciousness of their authors as Iberian Jews; their awareness of writing as Jews in an Iberian context".

Es de destacar que en España tenemos las *Tabaqāt al-Umam* de Ibn Sā'id al-Andalusí (Córdoba, 1029, Toledo, 1070). En su clasificación de las naciones según el grado de recepción y transmisión de las ciencias: India, Persia, Caldea, Grecia, Bizancio, Egipto, Arabia, añade, como un apéndice, a los Banū Isrā'īl, concediendo a los judíos un puesto dentro de las ciencias. Cita a Hasday b. Ishāq (ibn Šapruṭ) en Córdoba, Menahem ibn al-Fawwāl en Zaragoza, Merwān ibn Ġannāh, en Zaragoza, Ishāq ibn Qistar en Denia, Sulaymān ibn Yahyā Ibn Ġabruwāl (Ibn Gabirol) en Zaragoza, Abū Faḍl Hasday ibn Hasday en Zaragoza y Abū Ibrāhīm Ismā'il ibn Yūsuf (ibn Negrilla) en Granada. De todos ellos dice que se dedican a la medicina o a las ciencias naturales, a la filosofía, al derecho judío (Talmud), a la lógica, las matemáticas, a la gramáticanada dice de sus obras poéticas porque su enfoque es científico. Es de observar que casi todos son del círculo de Zaragoza, a los que conoció directamente en algún caso. La mención de los judíos es interesante porque a partir del siglo X el Islam deja de interesarse por "los otros", ya se siente autosuficiente sin necesidad de los de fuera. Si bien el *Fihrist* de al-Nadīm había citado a Sa'adia Gaón, lo había hecho dentro de una disquisición sobre la Torah y otras Escrituras, pero las referencias a la cultura y actividad cultural (no política o económica) de los judíos son parvas, esporádicas y escasas, a veces sin mencionar que son judíos. De ahí el interés de las *Tabaqāt* que da una lista de judíos en cuanto

tales desempeñando una actividad científica.

[Sobre la intervención como auxiliares en la conquista musulmana, mayor de la que W. reconoce, léase mi reseña en *Sefarad*, 58, 2 (1998) 427-428 al libro de Pedro Chalmeta *Invasión e Islamización. La sumisión de Hispania y la formación de Al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1994. Por otra parte, las relaciones entre los judíos de Hispania y los de Oriente está reflejada en el Talmud y en el hecho de que cuando en el s. X se introducen los metros árabes en la poesía hebrea algunos protestan porque es una innovación; los Concilios de Toledo hablan de “cantos fúnebres” recitados en los entierros judíos. También he llamado la atención sobre el hecho de que Ibn Ḥazm de Córdoba tenía tertulia literaria en la rebotica de la tienda de un judío].

[Aunque para escribir árabe los judíos usaban las letras hebreas, han quedado algunos manuscritos que todavía tienen las letras árabes, como es el caso de unos fragmentos de carácter gramatical]:

p. 197-227 NASIR BASAL “EXCERPTS FROM THE ABRIDGEMENT (AL-MUḤTAṢAR) OF AL-KITĀB AL-KĀFĪ BY ABŪ AL-FARAĠ ḤĀRŪN IN ARABIC SCRIPT”.

Temas, métodos, premisas básicas y terminología profesional árabes es natural que penetraran en los autores judíos, pues la cultura árabe los influía por ser la dominante desde Oriente a España. Cuando escribían árabe con letras hebreas (judeo-árabe) copiaban capítulos enteros de gramáticos árabes y de médicos e intelectuales. El árabe había sustituido al arameo al ser éste abandonado por los caraítas, que pretendían hablar hebreo. Pero los autores caraítas del s. X-XI escribieron en lengua árabe y no en hebreo; la utilización de letras hebreas para escribir en lengua árabe pudiera indicar una intención de alejamiento del ambiente circundante; en todo caso, las primeras obras se escribirían en letras árabes, según Blau; Sa`adia Gaón escribió algunos de sus tratados en letras árabes.

En la literatura judeo-árabe escrita con letras árabes se transcribían trozos de versículos de la Biblia hebrea y palabras hebreas siguiendo un sistema riguroso, a veces añadiendo la puntuación gráfica hebrea masorética o utilizando las letras de prolongación árabes como *matres lectionis*; otras veces simplemente se copiaban las palabras hebreas utilizando el alefato, no el alifato.

Entre los pocos Mss. judeo-árabes escritos con letras árabes conservados hay material exegético, transcripciones de textos bíblicos y ensayos gramaticales. El Ms. Firkovich II, n.300 de la biblioteca de Leningrado/San Petersburgo, está contituido por dos hojas discontinuas de un tratado gramatical sobre el adjetivo en funciones de nomen agentis, la voz pasiva, el orden de las palabras en la sentencia, el complemento (hoja 1) y clases de conjugación verbal y criterios para determinar la forma del verbo (hoja 2). Todo está en letras árabes y los textos hebreos están transcritos aunque con los signos gráficos masoréticos para la puntuación. Se usa el sistema de marcas (palabras clave) para señalar las vocales de los verbos fuertes en el imperativo, en el perfecto y en los participios; el sistema de las marcas no vale para los verbos de primera *yod* porque ésta se pierde en el imperfecto-imperativo. Comparado con las obras de Abū al-Faraġ *al-Kitāb al-kāfī* y *Kitāb al-*

ʿūqūd fī taṣārīf al-ʿibrāniyya y *Muštamil* se comprueba que tiene partes de uno y de otro y de ninguno; se trata por tanto de una abreviación, *Muṭṭasar*, del *Kāfī*, del cual tiene líneas enteras. El hecho de que el *segol* /e/ ha sido reemplazado por *pataḥ* /a/ indicaría una pronunciación babilónica y sólo se usa el *qere*, [lectura correcta], y no el *ketib*, [escrito pero incorrecto], en el texto bíblico.

La técnica gramatical y el uso de las letras árabes indican una vez más la fuerte influencia de la cultura árabe dominante.

[Con la conversión al Islam no terminaban las penalidades]:

p. 227-247 MERCEDES GARCÍA ARENAL "JEWISH CONVERTS IN THE MUSLIM WEST"

En época de crisis y desintegración social, los conversos al Islam podían ocupar algún puesto de poder en Marruecos y Al-Andalus, especialmente en las tareas ingratas, como el cobro de impuestos, porque podían servir de escudo a los gobernantes en caso de revueltas. Pero las conversiones masivas acababan produciendo temor y rechazo, echándoseles en cara su origen "impuro", especialmente en sociedades donde el mito del linaje o la pretendida alcurnia era dominante. Los casos de resistencia a la conversión masiva están reflejados por los mozárabes, mudéjares y moriscos. Se ha calculado que hacia 1100 las conversiones al Islam llegarían al 80 por ciento en Al-Andalus. Antes del siglo XII las conversiones de judíos son individuales y necesarias para ocupar puestos políticos importantes, como el de *ḥāḡib*: Abu Faḍl ibn Ḥasday en Zaragoza, Abu Bakr ibn Sadray en la Sahlā e Ibn al-Qarawī al-Islamī en Granada. Pero no se les toleraba ningún signo de superioridad: había que seguir mostrándose humilde; de hecho, los conversos seguían con los mismos oficios que antes. Existe la posibilidad de que muchos judíos conversos pensaran que en Occidente se iba a repetir el caso de Egipto, donde el califa fatimí al-Ḥakim obligó (1015) a judíos y cristianos a convertirse, pero luego se les permitió volver a su religión anterior sin ser castigados. Entre los autores que mencionan conversiones se incluye el *Dīkr Mašāhir fī-l-Aʿyān Fās fī-l-Qadīm*, crónica anónima ¿s. XV? de las familias nobles de Fez, donde se señala la existencia de un important grupo de judíos conversos al Islam, y que muchas de las conversiones se produjeron durante la conquista de Al-Andalus y después, anteriores, por tanto a los Almohades. Las persecuciones almohades a los judíos no fueron algo específico contra ellos, sino el resultado de un celo mesiánico de Ibn Tumart y ʿAbd al-Muʿmin contra todos los que se oponían a su deseo de establecer el reino de la Justicia en la tierra, que llevaba aparejada la humillación de los *dimmiés* y el *ḡihād*. La escasez de fuentes judías sobre conversión forzada es notoria. La *qinah* o elegía de Abraham Ibn ʿEzra es demasiado general (han sido destruidas las comunidades de Sevilla, Córdoba, Jaén, Almería, Sijilmasa, Marrakes, Fez, Tlemcen, Ceuta, Meknes y Darʿa) y pudiera estar influida por el hecho de que su propio hijo había islamizado. El único documento en cuanto tal es la carta en judeo-árabe publicada por Hirschberg en la que en enero de 1148 Salomón Cohen escribe a su padre que vivía en Aden, pero nativo de Sijilmasa, contándole las violencias de la conquista almohade de la ciudad y la imposición de la conversión después de siete meses de presión; relata los casos de

Marrakes y Bugía, pero nada dice de Al-Andalus. Hay que tener en cuenta que el comercio del oro de Sudán producía tensiones y los judíos se dedicaban también a ese comercio. El *Šebet Yēhudah* de Salomón ben Verga cuando relata la petición judía a Ibn Tumart parece que estaba confundido con al-Ḥakim de Egipto y lo mismo ocurre con Yosef ha-Kohen en *‘Emeq ha-bakah*; Abraham ibn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, menciona que Yēhudah ibn ‘Ezra’ tuvo que huir de Granada.

No sabemos qué porcentaje permaneció musulmán después de la conversión forzosa de los *ḍimmīes* (que no fue producto de un *zāhir* sino de la violencia ambiental) cuando pudieron volver a su primera religión. Al-Marrākūšī afirma que no hay ni una iglesia ni una sinagoga en Marruecos; que los judíos son musulmanes pero “Dios sabe lo que hay en sus corazones o detrás de las puertas de sus casas”. Los conversos debían llevar vestidos distintivos y tenían restringidas ciertas actividades. Šāhib al-Salā en *al-Mann bi-l-Imāma* cuenta cómo Ibrāhīm ibn Hamušk se alió con los judíos conversos de Granada para entregarla a Ibn Mardaniš. El traslado de Maimónides a Fez indicaría que la persecución no era uniforme en todo el imperio almohade [Aquí la autora olvida que tuvo que huir a Egipto después de haber sido ejecutado el gran rabino por falso musulmán y que un crecido número de literatos judíos tuvieron que huir para refugiarse en la España cristiana]. En todo caso, muchos judíos buscaron refugio en tierras musulmanas y otros lo hicieron en las cristianas, donde en algunos casos como Mošeh ibn ‘Ezra’, no se encontraban a gusto y añoraban sus días en Al-Andalus; esta reacción podría explicar al arabismo de los judíos refugiados en tierras cristianas, que era como sus señas de autoafirmación. La Iglesia de Aragón admitía el paso de judío a musulmán y viceversa (*quaestio* del s. XV publicada por Stalls) pero los reyes de Aragón lo castigaban con la pena capital desde finales del XIII. El problema surgió porque muchos que habían venido como judíos huyendo de Al-Andalus, una vez a salvo quisieron pasarse a musulmanes, pues habían islamizado con anterioridad.

Los *Bildiyyīn* de Fez es un grupo que pretende descender de judíos convertidos al Islam. Estas conversiones procederían de tiempos de los Almohades y de los Benimerines, pero sobre todo cuando en el s. XV se obligó a los judíos a vivir en el *Mellah*, preferirían islamizar a dejar las sedes de sus lucrativos negocios. Hasta el s. XVII se les llamaba despectivamente *muhāyīrīn* “los emigrantes”; los comerciantes *šurafā’* (descendientes de Mahoma) que querían quedarse con el monopolio de la alcaicería los acusaron de malas artes comerciales y compincharse con los judíos, pero nunca se les acusó, como se hacía con sus contemporáneos marranos en España, de hipocresía en creencia religiosa. En torno a la lucha por el dominio de la alcaicería hay dos obras: una anónima en contra de los conversos, *Dīkr qittat al-muhāyīrīn al-musammīn al-yawm bi-l-bildiyyīn*, y otra a favor, por el bildiyí Muḥammad Mayyāra (1591-1662), *Naṣīḥat al-mugtarrīn*; esta obra enfoca la piedad y mérito personal como lo más valioso del individuo y no el origen, y afirma que no es legal discriminar a un musulmán por su origen; duda del origen árabe de los *šurafā’* y de los *andalusiyyīn*, que presumían, además, de ser oriundos de ciudades de España en sus apellidos, cuando su origen era realmente bereber, hispano-romano o eslavo, también convertidos al Islam; los bildiyies, como hijos de Israel, podían presumir de descender de un profeta. Así, en la polémica los bildiyies

acaban participando del concepto de linaje como superioridad mantenido por sus adversarios. Esta crisis podría interpretarse como señal de la estabilización del marabutismo marroquí, que aúna genealogía y milagros y buenas acciones.

[La anómala extensión de esta reseña espero que sea perdonada por el interés de los temas que trata este volumen del *IOS*].