

REAL ACADEMIA  
DE  
CÓRDOBA

COLECCIÓN  
T. RAMÍREZ  
DE ARELLANO

IV

# LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS (4)

## CÓRDOBA JUDÍA



LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS (4)

CÓRDOBA JUDÍA

ENRIQUE SORIA MESA  
COORDINADOR

ENRIQUE SORIA MESA  
COORDINADOR

  
DE CIENCIAS  
BELLAS LETRAS  
NOBLES ARTES  
REAL ACADEMIA  
DE CÓRDOBA  
1810

REAL ACADEMIA  
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE  
CÓRDOBA

2019

2019

**ENRIQUE SORIA MESA**  
**Coordinador**

**LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS**  
**CÓRDOBA JUDÍA**

**REAL ACADEMIA**  
***DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE***  
**CÓRDOBA**

**2019**

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS

Coordinador general: José Manuel Escobar Camacho

CÓRDOBA JUDÍA

Coordinador: Enrique Soria Mesa

(Colección *T. Ramírez de Arellano IV*)

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles  
Artes de Córdoba

ISBN: 978-84-121657-0-8

Dep. Legal: CO-2055-2019

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

---

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

## LOS JUDÍOS DE LA CÓRDOBA CALIFAL Y LA BIBLIA HEBREA\*

JOSÉ MARTÍNEZ DELGADO  
Universidad de Granada

**Resumen:** En estas páginas intentaré dar respuesta a tres cuestiones básicas: dónde se ubicó la judería cordobesa durante el califato; cuál era la disposición y formato de la Biblia hebrea durante el período que nos ocupa; y cuáles fueron los principales usos que los judíos andalusíes hacían de la Biblia.

**Palabras clave:** Judería, Biblia hebrea, Córdoba, al-Andalus.

**Abstract:** On the following pages I shall try to answer three main questions: where the Jewish neighborhood of Cordoba was placed during the Caliphate; what was the format of the Hebrew Bible in the middle ages; and what the main uses of the Hebrew Bible among the Andalusí Jews were.

**Keywords:** Jewish neighborhood, Hebrew Bible, Cordoba, al-Andalus,

### ***Rabaḍ bāb al-yahūd* ‘Arrabal de la Puerta de los Judíos’**

Desde los orígenes del asentamiento humano en Córdoba, pasando por su fundación como Patricia y el periodo visigodo, no se tienen noticias explícitas de presencia judía en la ciudad hasta la caída de don Rodrigo (710-711). El arrabal judío de época islámica, situado al noreste del río

---

\* Este trabajo se encuadra dentro del proyecto de investigación «Recuperación y estudio del legado lingüístico judeo-árabe de al-Andalus» (FFI2014-51818-P).

y conocido en las fuentes como *rabaḍ bāb al-yahūd* ‘Arrabal de la Puerta de los Judíos’<sup>1</sup>, parece formarse durante la conquista musulmana del 711 y el sitio de la iglesia de los Cautivos, situada al noroeste de la ribera.

Según una crónica islámica anónima que nos relata la conquista, los judíos de la zona fueron integrados extramuros de la ciudad una vez la toma Mughīth al-Rūmī, libertino del califa omeya de Damasco al-Walīd I (705-715), quien «juntó a los judíos de Córdoba y los anexionó a ella (*faḍammahum ilayhā*), acotó (*iḥtaṭṭ*) la alcazaba para sí mismo y la medina para sus acompañantes»<sup>2</sup>. Por tanto, no hay evidencia alguna por el momento de que la ubicación de la judería fuese anterior a la conquista islámica. En cuanto a la alcazaba mencionada, será conocida después como *Balāṭ Muḡīṭ* ‘Palacio de Muguit’ situada extramuros de la Medina. Por otro lado, la ubicación actual de la pequeña judería en el corazón de la *madīna* nada más cruzar la antigua *bāb al-ḡawz* ‘puerta del nogal’ (hoy Puerta de Almodóvar) debe datarse como mínimo en época almohade<sup>3</sup>.

De hecho, todos los datos topográficos que encontramos en las fuentes de la época sobre puertas y arrabales de Córdoba nos sugieren que, al menos durante el período que nos ocupa, la judería de Córdoba se ubicaba al norte del cauce del río Guadalquivir, extramuros de la ciudad, seguramente una vez superada la zona industrial de Tejares (*dār al-tirāz*) -donde en septiembre del año 972 el califa al-Ḥakam II visitó los talleres de *dār al-tirāz* accediendo a ellos a través del cementerio (*Umm Salama*) de la puerta de los judíos (*bāb al-yahūd*, en la actualidad Puerta de Osario)<sup>4</sup> - y

<sup>1</sup> Así se intuye a partir de la relación de las puertas y arrabales de al-Maqqarī en *Nafḥ al-ṭīb* (edición de Iḥsān ‘Abbās, Beirut 1968, vol. I, p. 465). Otras alusiones a esta puerta y al arrabal de la puerta de los judíos (*rabaḍ bāb al-yahūd*) pueden encontrarse en al-Ḥuṣanī, *Historia de los jueces de Córdoba*, texto árabe y traducción española por Julián Ribera, Madrid 1914, pp. 112-113; al-Muqaddasī, *Kitāb aḥsan al-taqāsīm fī ma‘arifat al-aqalim*, edición de M. J. de Goeje, Leiden 1906<sup>2</sup>, p. 233; al-Idrīsī, *Description de l’Afrique et de l’Espagne*, publiée avec une traduction par R. Dozy et M. J. de Goeje, Leiden 1866, p. 208; y véase además Jesús Zanón, *Topografía de Córdoba Almohade a través de las fuentes árabes*, Madrid 1989, pp. 28 y 42.

<sup>2</sup> *Ajbar Machmu‘a*, (Colección de tradiciones) *Crónica anónima del siglo XI, dada a luz por primera vez*. Traducida y anotada por don Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid: Real Academia de la Historia 1867, p. 15 (f. 55v).

<sup>3</sup> Véase Julio González, *Reinado y diplomas de Fernando III*, Córdoba 1986, v. I, p. 438 y v. III, p. 233.

<sup>4</sup> Véase Emilio García Gómez, *El califato de Córdoba en el «Muqtabis» de Ibn Hayyān, Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por ‘Isā ibn Ahmad al-Rāzī (306-364 H. = 971-975 J.C.)*, Madrid 1967, pp. 115-116. Véase además una síntesis de los datos en Antonio Arjona Castro, «La judería en la Córdoba del emirato y califato», *Anaquel de Estudios Árabes* 11 (2000), pp. 101-107. Para los versos que

Ollerías —donde ha aparecido la lápida hebrea de Córdoba más antigua conocida hasta el momento, epitafio de Yēhudah bar Abūn (no Akūn) datado en el año 845<sup>5</sup>— y en paralelo a lo que fue el barrio cristiano hasta la gran expansión urbana del siglo x<sup>6</sup>. Esta judería debió ser destruida junto con el resto de arrabales durante la revuelta bereber, seguramente en los asedios que sufrió la ciudad entre los años 1010-1013. Su destrucción o abandono queda confirmado por el hecho de que en época posterior el nombre de la puerta fue cambiado por otros, destacando *bāb al-hudān* ‘puerta del camino recto, de la salvación’ por rechazo (*istaqbahū*) a la voz *yahūd* ‘judío’ o bien indicado la vía con la que conectaba: Toledo y León<sup>7</sup>.

Eliyahu Ashtor mantenía que la ubicación actual de la judería en el corazón de la *madīna* era la original y que la que encontramos al norte en época califal surgió como resultado de la expansión urbanística experimentada en el siglo x<sup>8</sup>. Sin embargo, desde época del emir al-Ḥakam I (796-822) y el célebre motín del arrabal de *Šaqūnda*, tenemos noticias documentales de *bāb al-yahūd* ‘Puerta de los Judíos’ (actual Puerta de Osario demolida en 1905)<sup>9</sup>.

### Los judíos de la Córdoba omeya

La dinastía omeya mantuvo siempre buenas relaciones con sus protegidos, específicamente con los judíos y así es fácil encontrarlos en relatos de claro carácter mitológico y fundacional. Es el caso del judío de Qairuán que anuncia el reinado de los omeyas en al-Andalus y salva la vida a

Ibn Šuhayd dedica a esta puerta véase Enrique Hiedra Rodríguez, «Ibn Shuhayd on Joseph; A Muslim Poet at the Gate of the Jews», en Charles Burnett & Pedro Mantas (eds.), *Mapping Knowledge. Cross-Pollination in Late Antiquity and Middle Ages*, Córdoba 2014, pp.167-179.

<sup>5</sup> Véase el informe en Isabel Larrea Castillo y Enrique Hiedra Rodríguez, «La lápida hebrea de época emiral del Zumbacón. Apuntes sobre arqueología funeraria judía en Córdoba», *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 2 (2009), pp. 327-342.

<sup>6</sup> Véase el estudio sobre la evolución de la zona por Silvia Carmona Berenguer, «Casa pórtico de época califal en el arrabal noroccidental de Córdoba», *Anales de Arqueología Cordobesa* 8 (1997), pp. 213-228.

<sup>7</sup> Véase Zanón, *Topografía de Córdoba Almohade*, pp. 28 y 42.

<sup>8</sup> Eliyahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia 1973, Vol. I pp. 294-299.

<sup>9</sup> Ibn Ḥayyan, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarraḥman II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-1)*; traducción, notas e índices de Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corriente, Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001, pp. 107v.

‘Abd al-Raḥmān I (756-788)<sup>10</sup>. Se les puede encontrar también en leyendas más locales, como el caso del alfaquí cordobés Ṭālūt que tuvo que esconderse en casa de su vecino judío a causa de la represión provocada por el motín del arrabal de *Šaqūnda*; cierto o no, el relato indica que en época del emir al-Ḥakam I (796-822) algunos judíos vivían integrados con los musulmanes<sup>11</sup>. Por esa misma época, el músico judío (Abū Naṣr) Maṣṣūr (b. Abī l-Buhlūl) fue enviado a Algeciras a recoger en persona a Ziriyāb y consiguió convencerlo para que se quedase en al-Andalus al tener noticia nada más desembarcar que el emir al-Ḥakam I había fallecido<sup>12</sup>. Su sucesor, ‘Abd al-Raḥmān II (822-886), garantizará la presencia de Maṣṣūr en el alcázar real asignándole un sueldo mensual de diez dinares<sup>13</sup>. Durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II, Álvaro Paulo mantendrá su disputa religiosa con el prosélito judío Bodo Eleazar<sup>14</sup>. Poco más nos cuentan las fuentes sobre la comunidad judía de Córdoba hasta la proclamación del califato omeya. Una vez Córdoba se transforma en la capital cultural de occidente sí encontramos una cultura judía de marcado carácter intelectual.

Es durante el califato omeya (929-1013) cuando las fuentes reconocen que la comunidad emerge intelectualmente bajo el mandato de ‘Abd al-Raḥmān III (929-961) y a través de la figura del *naṣī’* Ḥasday b. Šaprūt alrededor del año 4700 de la creación del mundo (940)<sup>15</sup>, coincidiendo en el tiempo con el traslado de la corte al complejo palatino y administrativo de *Madīnat al-Zahrā’*. Es, por tanto, un período de estabilidad política y el inicio del gran esplendor de Córdoba.

Ḥasday b. Šaprūt era oriundo de Jaén pero se trasladó a Córdoba donde ejerció la medicina. En palacio se encargaba de las aduanas y obsequios protocolarios<sup>16</sup>. Más tarde se le encomendaron varias misiones diplomáti-

<sup>10</sup> *Ajbar Machmuâ*, pp. 54-55.

<sup>11</sup> Sobre esta anécdota véase Luis Molina, ‘Ṭālūt y el judío. Análisis de la evolución historiográfica de un relato’, *Al-Qanṭara* 32.2 (2011), pp. 533-557; y cf. David J. Wasserstein, ‘Un hombre que nunca existió: otra vez Ṭālūt y el judío’, *Al-Qanṭara* 36.2 (2015), pp. 563-574.

<sup>12</sup> Ibn Ḥayyan, *Crónica de los emires*, pp. 149r.

<sup>13</sup> Ibn Ḥayyan, *Crónica de los emires*, pp. 153r.

<sup>14</sup> Los brevísimos fragmentos conservados fueron editados por I. Gil, *Corpus scriptorum muzarabiorum*, Madrid 1974.

<sup>15</sup> Mošeh ibn ‘Ezra, *Kitāb al-muḥāḍara wal-muḍākara*, edición y traducción de Montserrat Abumalham Mas, Madrid 1986, f. 30.

<sup>16</sup> Véase José Martínez Delgado, «La carta al rey de los Jazares», en María José Cano Pérez y Tania María García Arévalo (coord.), *Oriente desde Occidente los escritos*

cas, especialmente con cristianos, que siempre concluyó con éxito. Tradujo, con la ayuda del monje Nicolás, el Dioscórides del griego jónico al árabe vía el latín. Su familia estaba plenamente integrada tanto en su comunidad -fundaron una sinagoga<sup>17</sup>- como en las costumbres sociales de la época -al morir su madre se le cantaron endechas al más puro estilo islámico<sup>18</sup>. La política cultural desarrollada por Ḥasday b. Šaprūt y auspiciada por el califa ‘Abd al-Raḥmān III consiguió que la comunidad judía de Córdoba pasase del anonimato y la dependencia de las escuelas rabínicas de Babilonia a proclamarse líder de las comunidades judías de todo el mediterráneo arabófono. No parece que Ḥasday b. Šaprūt viviese después del reinado de al-Ḥakam II (961-975). Tuvo al menos dos hijos: Abū l-Walīd Ḥasday b. Ḥasday, que se asentará en Lucena durante la *fitna* que acabó con el poder de los omeyas, y Abū ‘Amr Yūsuf b. Ḥasday que se asentará en Zaragoza tras la caída del califato<sup>19</sup>.

El califa ‘Abd al-Raḥmān III se va a encargar de desplegar toda una política de facilidades para que la gente, no sólo sabios, se instale en al-Andalus y específicamente en Córdoba<sup>20</sup>. Así, en el caso de la judería, encontramos que primero llegan del propio territorio andalusí invitados por Ḥasday b. Šaprūt, como el caso del retorno de Mēnaḥem b. Saruq<sup>21</sup>; y más tarde llegan del extranjero, como Dunaš b. Labraṭ, que se había formado en las academias de Babilonia con Sā‘adyah al-Fayyūmī y había tenido el acierto de adaptar la métrica árabe a la lengua hebrea<sup>22</sup>; o el célebre juez Mošeh b. Ḥanoḳ, posiblemente de origen italiano, portador de la tradición palestinese y del que se forjó toda una leyenda sobre su

*de viajes judíos, cristianos y musulmanes sobre Siria-Palestina (ss XII-XVII)*, Vol. 1, Granada 2012, págs. 154-187.

<sup>17</sup> Schirmann, *Ha-širah ha-‘ibrit bi-Sfarad u-bi-Provans*, kerek ri’šon: mi-Mēnaḥem ibn Saruq ‘ad Yišḥaq ibn ‘Ezra, Jerusalem 1954, vol. I, p. 23, versos 279-280.

<sup>18</sup> Schirmann, *Ha-širah ha-‘ibrit*, vol. I, p. 23, versos 281-285.

<sup>19</sup> Sobre esta saga familiar véase Sara Stroumsa, ‘Between Acculturation and Conversion in Islamic Spain the Case of the Banū Ḥasday’, *Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge* 1 (2016), pp. 9-36.

<sup>20</sup> M. ‘Abd al-Ḥamīd ‘Īsā, *Tārīḥ al-ta‘līm fī l-Andalus*, Cairo 1982, p. 109.

<sup>21</sup> J. Schirmann, *Ha-širah ha-‘ibrit*, vol. I, pp. 24-25, versos 306-308: *recuerde también, mi señor, que me has hecho venir de lejos, de dehesa tranquila, / me has arrastrado desde un buen pastizal, me has sacudido de mi aprisco; / corrí, me di prisa y vine.*

<sup>22</sup> J. Schirmann, *The History of Hebrew Poetry in Muslim Spain* (en hebreo), Jerusalem 1995, pp. 119-129. Sobre la métrica hebrea andalusí véase J. Martínez Delgado, *Un manual judeo-árabe de métrica hebrea andalusí (Kitāb ‘arūḍ al-ši‘r al-‘ibrī) de la Genizah de el Cairo*. Fragmentos de las colecciones Firkovich y Taylor-Schechter. Edición diplomática, traducción y estudio, Córdoba 2017.

llegada a Córdoba<sup>23</sup>. Estos tres hombres sentarán en apenas veinte años las bases de los tres grandes pilares del legado hebreo andalusí: lexicografía, poesía y derecho.

Hablar de educación o vida intelectual judía andalusí durante el califato es hablar de la Biblia hebrea. En la Edad Media y muy especialmente en al-Andalus, la religiosidad del individuo afectaba a todas las facetas de su vida personal y pública, llegando incluso a afectar a su estatus social. Esto es así porque el mundo islámico (*dār al-islām*) nunca ha sido un bloque monolítico, sino que en su seno siempre ha acogido a comunidades que profesaban otras religiones y compartían la cultura árabe. Estos grupos religiosos son conocidos entre los musulmanes como «los del libro» (*ahl al-kitāb*) y son, en origen, los judíos (*yahūd*) y los cristianos (*naṣārā*) que han recibido, vía la revelación, el Pentateuco (*al-tawrāt*), el salterio (*al-zanbūr*) y el evangelio (*al-inḡīl*). Más tarde se incluirá en este grupo a los sabeos (*ṣābi'ūn*) y a los zoroastras (*maḡūs* o magos). Por medio de un contrato inalterable, los musulmanes acordaban la hospitalidad y protección de los miembros de estas otras religiones reveladas, siempre y cuando reconociesen la superioridad del islam. Desde ese momento, los distintos colectivos religiosos pasaban a denominarse «protegidos» o «tributarios» (*ahl al-ḍimma* o simplemente *al-ḍimma*) quedando gravados con la capitación (*ḡizya* o «parias» en traducción morisca). El impuesto como tal aparece ya en el Corán<sup>24</sup>. En origen, la capitación o *ḡizya* parecía más bien una «compensación» colectiva por no abrazar el islam; es evidente además que, una vez abonado, no habría motivos para combatirlos y así parece que se originó el impuesto sobre las personas durante la expansión del islam. De esta manera, al *ḍimmi* o protegido, a cambio de impuestos extraordinarios y una situación social inferior, se le garantizaba la vida, la propiedad de sus bienes y la libertad de culto, además de un alto grado de autonomía jurídica, lo cual incluía sus propios tribunales internos.

El documento que estipula las obligaciones de los no musulmanes que viven en territorio islámico y define las relaciones de los protegidos con los musulmanes y su gobierno es el pacto de 'Umar ('*ahd 'Umar* o *ṣurūṭ al-'umariyya*), atribuido al segundo califa ortodoxo 'Umar ben al-

<sup>23</sup> Ángel Sáenz-Badillos, *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid 1991, pp. 63-65.

<sup>24</sup> Corán 9,29: «¡Combatid a quienes no creen en Dios ni en el último Día ni prohíben lo que Dios y su Enviado prohíben, [a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro! *Combatidlos* hasta que paguen la capitación por su propia mano y ellos *estén* humillados.». Traducción de Juan Vernet, Barcelona 1991, las cursivas y corchetes son suyos.

Ḥaṭṭāb (634-644), encargado de poner en marcha todo el aparato jurídico, consultivo y burocrático de la comunidad islámica<sup>25</sup>.

Es en este contexto donde se produce la arabización de los judíos entendida como la integración de la comunidad judía en el entorno cultural andalusí y que se aprecia principalmente en el desarrollo de la filología, campo en el que los andalusíes en general eran pioneros. Sin duda, la adaptación de la métrica árabe y la composición de poesía hebrea andalusí es quizás el signo más claro de la integración de la comunidad en la vida cultural y social, siendo una de las características que definieron a esta comunidad más allá de sus fronteras y su época.

### La Biblia hebrea en la Edad Media

La llegada del islam trajo consigo además una gran innovación que va a afectar al desarrollo de la Biblia: la aparición del código. De hecho, la versión estandarizada de la Biblia hebrea y en la que se basan las ediciones y sus estudios deriva de los códigos medievales puntuados por los masoretas de Tiberias, que se encargaban de transmitir las tradiciones de lecto-escritura de la Biblia. El nombre *masorah* podría traducirse en este contexto como ‘transmisión de tradiciones’<sup>26</sup>. Los masoretas estuvieron en activo durante varios siglos desde mediados del primer milenio. Las fuentes nos hablan de generaciones de masoretas; algunas ordenadas por familias, como la de Aharon b. Ašer, en activo durante cinco generaciones. Los masoretas continúan la labor de los *sofērim* o escribas de época talmúdica (el Talmud se concluye en torno al año 400) y del segundo templo, encargados de transmitir el texto bíblico.

La tradición masorética es resultado de un largo proceso de acumulación de tradiciones a lo largo de dos o tres siglos hasta su fijación definitiva en la primera mitad del siglo X. A la par había otras escuelas en Irak, pero fue la de Tiberíades la que consiguió implantarse como modelo exclusivo<sup>27</sup>. Es esta tradición dominante la que está recogida en manuscritos posteriores al año 1100, a su vez copia de manuscritos más antiguos, y en ellos se basan las ediciones más antiguas como la Biblia Rabínica (cuando va con comentarios se conoce como *Miqra’ot gēdolat*) de Jacob b. Ḥayyim impresa en

<sup>25</sup> Véase M. R. Cohen, “What was the Pact of ‘Umar? A Literary-Historical Study”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), pp. 100-157.

<sup>26</sup> Aaron Dotan, ‘De la Massora à la grammaire: les débuts de la pensée grammaticale dans l’hébreu’, *Journal Asiatique* 278,1-2 (1990), pp. 13-30.

<sup>27</sup> Sobre estas escuelas véase Ángel Sáenz-Badillos, *Historia de la lengua hebrea*, Sabadell 1988, pp. 95-120.

1525 en Venecia. Hoy sabemos que estas ediciones emplearon más de un manuscrito y fueron la base para futuras ediciones.

Algunos manuscritos son autógrafos de los masoretas, datados en 1100 cuando estaban aún en activo y son los testimonios más fidedignos de una tradición tiberiense que había alcanzado ya su plena madurez. Los manuscritos más antiguos de este tipo son del siglo IX. A partir del año 1100 esta versión fue transmitida por escribas. Las ediciones modernas se basan en estos manuscritos.

Según Geoffrey Khan, la tradición masorética tiberiense puede dividirse en ocho componentes<sup>28</sup>:

1. Texto consonántico
2. Disposición del texto
3. Indicación de párrafos (*pisqa'ot* o *parašiyot*)
4. Acentos
5. Vocales
6. Notas marginales al texto
7. Tratados masoréticos a manera de apéndices
8. Tradiciones de lectura transmitidas oralmente.

No todos estos componentes son obra de los masoretas; de hecho, los masoretas inventan un sistema vocálico y de cantilación para reflejar una tradición de pronunciación anterior a ellos sobre un texto consonántico previamente fijado. El texto masorético fue copiado por escribas, mientras que las tradiciones orales se perdieron, su rastro no va más allá del siglo XII.

En todo caso, la tradición tiberiense no es uniforme, existen varias versiones con pequeños matices y que diferenciamos con los nombres de los masoretas. Las que mejor conocemos son las de Aharon b. Ašer y Mošeh b. Naftali, ambos del siglo X y de la última generación de masoretas<sup>29</sup>. Las divergencias entre ambos consisten básicamente en la posición del *gě'aya* o *meteg* que marca el acento secundario. El modelo que consigue la supremacía es el de Aharon b. Ašer una vez Maimónides, ya en Egipto, revisa un códice autógrafo y afirma que es el más fidedigno. Es entonces cuando Miša'el b. 'Uzzi'el redacta su *Kitāb al-hilaf*, en el que recopila las diferencias de ambos sistemas<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Geoffrey Khan, *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition*, Georgias Press: 2013, pp.1-11.

<sup>29</sup> Sáenz-Badillos, *Historia de la lengua*, pp. 114-120.

<sup>30</sup> *Kitāb al-Khilaf Misha'el ben Uzziel's Treatise on the Differences Between Ben Asher and Ben Naphtali*, Critically Edited by Lazar Lipschütz, Jerusalem 1965.

Toda esta rica tradición se transmite en códices (*miṣḥaf*, en árabe *muṣḥaf*) desde época islámica; el más antiguo que se conserva completo es del siglo X, aunque parece haber evidencias de la existencia de códices del siglo VIII. La Biblia, hasta entonces, había sido copiada en rollos, que siguieron en uso junto con los códices. Los rollos se usaban con fines litúrgicos mientras que los códices se estudiaban.

Según G. Khan, los rollos eran canónicos y los masoretas se sintieron incómodos introduciendo sus innovaciones en ellos; sin embargo, el códice no contaba con ese pasado y permitía innovaciones, además, era el usado para el Corán desde sus orígenes y es muy posible que los judíos lo adoptasen de estos, como sugiere el préstamo semántico para referirse a ellos (*miṣḥaf-muṣḥaf*). Además, resultaban mucho más cómodos para encuadernar juntos los 24 libros que configuran la Biblia hebrea. Por otro lado, los rollos carecen de vocalización y añaden coronas (*taggin*) a las letras š, ‘, ṭ, n, z, g y ṣ. El códice podía ser obra de dos personas: un *sofer* que se encargaba del texto consonántico y que también copiaba rollos; y un *naqdan* que se encargaba de la vocalización y cantilación. Es la prueba de que el componente consonántico y el masorético no estaban totalmente integrados<sup>31</sup>. Estos códices ‘modelo’ solían pertenecer a una comunidad, como el caso del andalusí Hil·leli, al que se le pierde el rastro en Toledo.

En la actualidad, los dos códices modelo completos más prestigiosos son de Oriente próximo y llaman la atención de los especialistas desde finales del siglo XIX junto con numerosos fragmentos de la colección Firkovich y la *gēnizah* de El Cairo. Por su lado, las copias europeas más antiguas son del siglo XII. En todo caso, todas las copias reflejan una tradición uniforme aunque no haya dos copias iguales, ya sea por error de escriba o por ligeras diferencias seguidas por el *naqdan*.

El más prestigioso de todos es el códice de Alepo. Su colofón afirma que lo puntuó el propio Aharon b. Ašer (siglo X) y los casos de *Kitāb al-ḥilaf* así lo confirman; se cree incluso que es el que revisó Maimónides en la sinagoga de Ben ‘Ezra en Fustat y de ahí pasaría a Alepo, donde en 1948 la sinagoga donde era custodiado fue incendiada y se perdió un cuarto del códice. Se conserva en el Instituto Ben Zvi y es accesible de forma gratuita on-line<sup>32</sup>.

El códice de Leningrado (Firk I, B 19a), copiado en 1009 siguiendo con cuidado a Ben Ašer; las diferencias entre ambos son muy leves. Se conserva completo y es la base de las ediciones contemporáneas.

<sup>31</sup> G. Khan, *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible* pp. 6-7.

<sup>32</sup> <http://www.aleppocodex.org/>

Merece mención especial el códice de Profetas de El Cairo, que aunque sólo incluya una de las tres secciones de la Biblia hebrea, su antigüedad y calidad lo convierten en un ejemplar de consulta obligada<sup>33</sup>.

Existen otras tradiciones, Palestinense y Babilónica con sus propias características, e incluso un sistema Tieberriense expandido; pero la que prevalece desde la Edad Media sobre todas ellas es la reflejada en estos dos códices modelo hasta la fecha de hoy.

## La Biblia y los judíos de al-Andalus

En este contexto cultural, los judíos dieron a la Biblia hebrea el mismo trato que los musulmanes al Corán, es decir, la Biblia, como pilar de la fe, fue estudiada lingüística y teológicamente. También se convirtió en el centro de la vida judía y configuró el modelo retórico a imitar. Los compendios lexicográficos, las gramáticas, las traducciones árabes y todo tipo de comentarios exegéticos sobre la Biblia fueron escritos en judeoárabe<sup>34</sup>. Al igual que con el Corán, la Biblia fue el origen y foco de cualquier ciencia derivada del *kalam* islámico desarrollada y utilizada por los judíos.

Los judíos andalusíes van a ser sobre todo filólogos, filólogos del hebreo bíblico, descartando el estudio sistemático del rabínico y el hebreo litúrgico. Parece que consideraban al hebreo que empleaban en sus poemas como hebreo bíblico. Será precisamente un discípulo de Mēnahem ben Saruq, llamado Yēhudah Hayyūğ quien reconstruya el hebreo bíblico entre los años 960 y 970 en Córdoba, inaugurando un método que se sigue empleando hasta la actualidad y que ha permitido que hoy en día el hebreo pueda volver a ser una lengua hablada.

Las fuentes apenas nos dan información sobre las escuelas primarias judías, a las que acudían los niños a partir de los seis años y hasta los trece o catorce para aprender el texto revelado (seguro la Biblia hebrea pero algunos niños también el Corán), lecto-escritura (la lectura del hebreo es preceptiva para el desarrollo del oficio sinagoga) y alguna otra asignatu-

---

<sup>33</sup> *El Códice de Profetas de El Cairo*, edición de su texto y sus masoras dirigida por F. Pérez Castro, Madrid 1980-1992.

<sup>34</sup> Sobre el judeo-árabe véase María Ángeles Gallego, *El judeo-árabe medieval: edición, traducción y estudio lingüístico del Kitāb al-taswi'a de Yonah ibn Ganāh*, Bern 2006 y José Martínez Delgado, 'Introducción al judeo-árabe', en Beatriz Molina Rueda, María José Cano Pérez, Tania María García Arévalo (coord.), *La cuentística en judeo-árabe como ejemplo de interculturalidad*, Granada 2011, págs. 18-43.

ra, bien en casa, bien en una escuela o incluso patio, dependiendo del poder adquisitivo de la familia.

Sí tenemos más datos sobre la educación secundaria que proporcionaba una sólida formación y daba acceso a un trabajo o incluso, si se daba el caso, a una tercera fase de especialización. Comenzaba a partir de los catorce años y podía prolongarse durante una década. Las lecciones magistrales eran públicas, organizadas por un maestro alrededor del cual se formaba un corro que tomaba su nombre. Esta fase de la enseñanza se basaba en la memorización y esta se llevaba a cabo a través de la lectura (*iqrā'*) y los dictados (*imlā'*)<sup>35</sup>. Las fuentes nos dejan tanto testimonios directos como indirectos de la lectura comentada de obras de referencia (*iqrā'*) con maestros. Así, las fuentes confirman que la llegada de Mošeh b. Ḥanoḵ a Córdoba, su nombramiento como juez de la comunidad y sus conocimientos van a provocar que muchísima gente se traslade a la capital desde al-Andalus y el Magreb para estudiar (*liqrot*) con él<sup>36</sup>, flujo apoyado además por la política migratoria del califato.

El autor que más datos nos ofrece sobre su formación es Ibn Ḡanāḥ, del que gracias a las fuentes sabemos que se formó en las tres grandes ramas que configuraban esta formación secundaria: ciencias religiosas (exégesis y textos tradicionales judíos), lingüísticas (la obra de Ḥayyūḡ y de los principales gramáticos árabes) y de la razón (con seguridad lógica y botánica). Durante su formación secundaria en Córdoba, Ibn Ḡanāḥ indica que estaba plenamente integrado en el célebre círculo de drogueros y botánicos cordobeses, teniendo incluso acceso a uno de los jardines privados de la residencia del visir Ibn Šuhayd donde pudo examinar ocularmente la planta conocida como *al-māš* ya que no podía encontrarse en ningún otro rincón de Córdoba. Ibn Šuhayd, en una clara muestra de gentileza, le informó que Ibn Ḥasday, el judío, se la había traído del Este<sup>37</sup>. En Córdoba, Ibn Ḡanāḥ se especializó en farmacoepa con maestros de la talla de Sulaymān ibn Ḡulḡul<sup>38</sup>, médico personal del califa Hišām II que falleció a partir del año 994/5<sup>39</sup>. Con él, leía su obra sobre drogas<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> ‘Abd al-Ḥamīd ‘Isā, *Tārīḥ al-ta’līm fī l-Andalus*, pp. 347-349.

<sup>36</sup> Abraham ibn Daud, *Libro de la Tradición (Sefer ha-Qabbalah)*, Introducción, traducción y notas por Lola Ferre, Barcelona 1990, p. 85.

<sup>37</sup> G. Bos - F. Kas, «Arabic Pharmacognostic Literature and Its Jewish Antecedents: Marwān ibn Ḡanāḥ (Rabbi Jonah), *Kitāb al-Talḥīs*», *Aleph* 16.1 (2016) pp. 197-198. P. Fenton «Jonah Ibn Ḡanāḥ’s Medical Dictionary, the *Kitāb al-Talḥīs*: Lost and Found», *Aleph* 16.1 (2016), p. 130.

<sup>38</sup> Bos-Käs, «Arabic Pharmacognostic Literature», p. 148. Sobre Ibn Ḡulḡul véase A. Dietrich, «Ibn Djuldjul», *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (1979), Vol. III,

Todavía en Córdoba, Ibn Ğanāḥ tuvo la oportunidad de coincidir con el gran poeta Yiṣḥaq b. Mar Ša'ul de Lucena, con el que estudió lengua hebrea, específicamente discutían sobre casos de los tratados del filólogo hebreo de mediados del siglo X Yēhudah Ḥayyūḡ<sup>41</sup>; los poemas del propio ben Mar Ša'ul al que defendía cuando correspondía<sup>42</sup>, por lo que es muy posible que sus versos de juventud los compusiese bajo la supervisión de ben Mar Ša'ul<sup>43</sup>; pero igual que lo defendía, también lo corregía<sup>44</sup>. También atendió lecciones magistrales de Yiṣḥaq b. Ğiqaṭela, maestro de la primera generación (década de los cincuenta y sesenta del siglo X) al que denomina *al-šayḥ*<sup>45</sup>, y de Abū l-Walīd b. Ḥasday<sup>46</sup>; generalmente son apuntes que tratan sobre cuestiones de morfología que siempre giran en torno al libro de Ḥayyūḡ.

Aun en Córdoba debió destacar ya como filólogo de la lengua hebrea, quizá hubiese completado ya su formación secundaria o estaba a punto y de ahí que un amigo le pidiese que recopilase todas esas anotaciones, observaciones y comentarios que tenía sobre la obra de Ḥayyūḡ y que se convertirían más tarde en el célebre *Kitāb al-mustalḥaq* ‘Libro anexo’ (a los tratados de Ḥayyūḡ)<sup>47</sup>; o que incluso la gente le interrogase sobre pasajes oscuros de la Escritura, según el mismo nos cuenta en su gramática *Kitāb al-luma* ‘dejando claro que el que fue uno de sus maestros, Abū l-Walīd b. Ḥasday, ya en Zaragoza, consideraba a Ibn Ğanāḥ toda una autoridad en la materia<sup>48</sup>.

---

pp. 755-756 e I. Garijo-Galán «[1396] Ibn ŸulŸul, Sulaymān», *Enciclopedia de la Cultura Andalusí / Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6, pp. 163-166.

<sup>39</sup> Garijo Galán «Ibn ŸulŸul», pp. 163-166.

<sup>40</sup> Bos-Käs, «Arabic Pharmacognostic Literature», p. 148.

<sup>41</sup> Joseph Derenbourg, *Livre des parterres fleuris; grammaire hébraïque en arabe d'Abou 'l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue*, Paris 1886, p. 269 donde se discute la obra de Ḥayyūḡ y así lo repite en *Risālat al-taqrīb wa-l-tashīl de ibn Ğanāḥ*, edición, traducción y estudio de Ahmad Alahmad Alkhalaf y José Martínez Delgado, Madrid 2018, 141r-v de la edición y 133 de la traducción.

<sup>42</sup> Derenbourg, *Livre des parterres fleuris*, pp. 207-208.

<sup>43</sup> Derenbourg, *Livre des parterres fleuris*, pp. 304-305 y véase cómo se le critica por ello en *Kitāb al-muḥādara wa-l-muḏākara* f. 74.

<sup>44</sup> Derenbourg, *Livre des parterres fleuris*, p. 178.

<sup>45</sup> J. Derenbourg et H. Derenbourg, 1880, *Kutub wa-rasā'il li-Abī al-Walīd Marwān Ibn Janāḥ al-Qurṭūbī, Opuscules et traités de Abou 'l-Wālid Merwān Ibn Djanāḥ (Rabbi Jônāḥ) de Córdoba*, Paris 1880, pp. 91 y 104.

<sup>46</sup> Alahmad Alkhalaf - Martínez Delgado, *Risālat al-taqrīb wa-l-tashīl*, p. 123 de la traducción.

<sup>47</sup> Derenbourg et Derenbourg, *Opuscules et traités d'Abou 'l-Walid*, pp. 1-3.

<sup>48</sup> Derenbourg, *Livre des parterres fleuris*, p. 304.

La tercera etapa educativa era una fase de especialización profunda en la que el estudiante podía incluso trasladarse a otros lugares pero es, en todo caso, una fase complementaria de la segunda que se solía recibir en una madraza por parte de un *šayḥ*<sup>49</sup>. En la práctica, donde realmente se jugaban el prestigio durante esta etapa era en las tertulias tan del gusto de las capas cultas de la sociedad andalusí y en las que, después de haber recibido la *iğāza* o licencia (recompensa siempre de una extraordinaria memoria que casi todo el mundo poseía gracias al modelo educativo vigente entonces), uno recibía la verdadera sanción de los auténticos maestros<sup>50</sup>.

Tenemos constancia por escrito de estas tertulias desde la primera generación de sabios. Las primeras muestras nos llegan escritas en hebreo, es el caso de las *Tēšubot* o Réplicas que originó el diccionario de Mēnaḥem b. Saruq<sup>51</sup>. Estos escritos bien pudieron ser redactados tras las tertulias organizadas por el propio Ḥasday b. Šapruṭ, tan sonadas que ha quedado testimonio de ellas incluso en las cabeceras de algunos poemas de la época.<sup>52</sup> Dunaš b. Labraṭ contaba con unos treinta años cuando se atrevió a descalificar a Mēnaḥem b. Saruq<sup>53</sup>. El mérito de Dunaš b. Labraṭ consistió en introducir sus críticas con un poema donde por primera vez se adaptaba la métrica árabe a la lengua hebrea.<sup>54</sup>

Los grandes maestros de la tercera fase dedicados al estudio del hebreo bíblico son los que se van a encargar de revitalizar su lengua sagra-

<sup>49</sup> ‘Abd al-Ḥamīd ‘Īsā, *Tārīḥ al-ta’līm fī l-Andalus*, pp. 370-372.

<sup>50</sup> Véase el prólogo de Henri Pèrés, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire, Paris 1953.

<sup>51</sup> A. Sáenz-Badillos, *Tešubot de Dunaš ben Labrat*. Edición crítica y traducción Española, Granada 1980; Santiago Benavente Robles, *Tēšubot de los discípulos de Mēnaḥem contra Dunaš ben Labraṭ* edición del texto y traducción castellana revisada y completada por Ángel Sáenz-Badillos, Granada 1986; y María Encarnación Varela Moreno, *Tešubot de Yehudi ben Šešet*. Edición, traducción y comentario. Granada 1981.

<sup>52</sup> Así en el manuscrito T-S 8K.15.8 se introduce el poema de Dunaš b. Labraṭ ‘Me dice: no duermas’ (ed. Schirmann, *Ha-širah*, vol. I, pp. 34-35; tr. A: Sáenz-Badillos - J. Targarona Borrás, *Poetas hebreos de al-Andalus (siglos X-XII) Antología*, Córdoba 1988, p. 34) de la siguiente manera: *dālīka wašfuhu fī maḡlis Ḥasday al-sāfardī* ‘esta es su descripción en una tertulia de Ḥasday el sefardí’. Hoy sabemos que el poema recogido bajo esa cabecera es en realidad un fragmento de un panegírico mucho más extenso y véase Sh. Elizur, «Hiddušim bē-ḥequer ha-širah wē-ha-piyyuṭ», en D. Rosenthal, *The Cairo Geniza Collection in Geneva. Catalogue and Studies*, Jerusalén 2010, pp. 200-207.

<sup>53</sup> Varela Moreno, *Tešubot de Yehudi ben Šešet*, p. 16.

<sup>54</sup> F. Corriente, «Métrica hebrea cuantitativa, métrica de la poesía estrófica andalusí y ‘arūd», *Sefarad* 46 (1986), pp. 123-132.

da. Lo hacen adoptando al hebreo las teorías de la gramática árabe aprovechando la similitud de ambas lenguas. Los principales son tres: Měnaḥem b. Saruq (Tortosa 910- Córdoba 965), Yěhudah Ḥayyūḡ (Córdoba 940-1000) y Abū l-Walīd ibn Ḡanāḥ (Córdoba 980- Zaragoza 1050).

Los maestros a veces se jugaban su prestigio. Trabajar el texto bíblico no era un asunto baladí y podía costar muy caro una mala gestión de la investigación del texto sagrado y revelado pues si uno se equivocaba interpretándolo y gozaba de respeto y reconocimiento podía ser culpable de que muchos se equivocasen siguiendo su lectura, condenando así a numerosos fieles. Es el caso de Měnaḥem b. Saruq. Su mecenas, Ḥasday b. Šapruṭ, le pide que redacte un diccionario de hebreo bíblico. La cosa no sale como espera y las consecuencias son muy duras. La disputa a la que he aludido arriba supuso la caída en desgracia de Měnaḥem b. Saruq, que perdió el favor de su mecenas, su casa fue demolida y él, golpeado en público y encarcelado hasta el punto de que no sabemos nada más sobre su paradero o suerte. De hecho, desaparece de la historia<sup>55</sup>.

Otra pieza muy importante dentro de esta relación entre comunidad y Biblia es el caso de la poesía que se inventó en Córdoba a mediados del siglo X. La poesía de los judíos de al-Andalus se encuentra entre las más ricas de la historia de la cultura hebrea en particular y de Iberia en general. De hecho, a nivel cultural, bien puede ser una de las facetas más importantes del vibrante legado judeo-andalusí. La lengua hebrea y su poesía siempre se habían juntado con la esfera religiosa. De los 24 libros en la Biblia hebrea, solo tres están en verso: Salmos, Job y Proverbios. En Palestina, Babilonia y otras comunidades judías, la escritura posterior a la Biblia estaba conectada a la sinagoga, lo que llevó a la aparición de algunos poemas religiosos conocidos en hebreo como *piyyuṭ*.<sup>56</sup> Sin embargo, la poesía hebrea se compuso adaptando el sistema métrico conocido como *'arūd* y los motivos de la poesía árabe, pero sin perder su propia identidad judía; de ahí el esplendor alcanzado por el hebreo en al-Andalus, donde llegó a formar parte integrante de la cultura andalusí en los niveles más altos, lo que llevó a una diferenciación entre la poesía religiosa y la poética secular. Como ocurría en los estudios filológicos, la lengua hebrea clásica también disfrutó en el campo de la poesía del mismo estatus que la

---

<sup>55</sup> A. Sáenz-Badillos, *Maḥberet Měnaḥem ben Saruq*, Granada 1986; A. Sáenz-Badillos - J. Targarona, *Gramáticos hebreos de al-Andalus (siglos X-XII) Filología y Biblia*, Córdoba 1988, pp. 23-38.

<sup>56</sup> Sáenz-Badillos, *Historia de la lengua hebrea*, pp. 209-214.

lengua árabe clásica. Algunos versos de Judah al-Harizi (d. 1229) sirven como ejemplo (metro *wāfir*)<sup>57</sup>:

מְתַאֲדָמִים הָעֵת שְׁתוֹת שְׁכָר	לֹא יֶשֶׁר בְּנֵי עַמְרָם פְּנֵי דוּדֵי
לֹא חָק בְּתוֹרָתוֹ וְאֶת זִכָּר	וְלִפֵּי קוּוּצוֹתָיו וְהוּד יוֹפֵי

Si el hijo de ‘Amram hubiese visto la cara de mi amante enrojecida por el vino que ha bebido  
sus hermosos rizos y la majestad de su belleza, su Ley no hubiese decretado: con varón.

En este ejemplo se aprecian unas características distintivas claras, tanto en la forma como en el idioma y en el fondo, todas ellas perfectamente descritas por A. Sáenz Badillos<sup>58</sup>. El poeta judío escribe en un idioma que intenta ser tan fiel a la Biblia como lo sería un escritor árabe para el Corán. Repite continuamente las expresiones tomadas de sus libros sagrados y alude a pasajes que sus lectores y oyentes conocen muy bien, ya sea por su educación o por las lecturas de la sinagoga. Demuestra su habilidad, cambiando sutilmente el significado original del pasaje bíblico y aplicándolo a un tema completamente diferente y secular. A veces, su composición es un verdadero mosaico de citas, siempre sacadas de su contexto y significado original y unidas para abordar asuntos humildes o asuntos de amor. Los personajes y temas bíblicos reemplazaron las referencias a las antiguas tribus preislámicas y la vida en el desierto que eran comunes entre los poetas árabes. En la traducción, desafortunadamente, estos matices casi siempre se pierden, pero los judíos de esa época, al menos aquellos con un nivel cultural suficiente, eran muy conscientes de lo que el poeta estaba haciendo con las palabras de la Biblia y sus posibles connotaciones. En este caso que hemos presentado, el poeta exige del lector que sepa quién es el hijo de ‘Amram y a qué versículo bíblico se está aludiendo en «con varón». En este caso, la traducción sería<sup>59</sup>:

Si Moisés hubiese visto la cara de mi amante enrojecida por el vino que ha bebido  
sus hermosos rizos y la majestad de su belleza, su Ley no hubiese decretado: (no te acuestes) con varón (cf. Levítico 20:13).

<sup>57</sup> Sigo la edición de Joseph Yahalom y Naoya Katsumata, *Tahkemoni or The Tales of Heman the Ezrahite by Judah Alharizi*, Jerusalem 2010, p. 574.

<sup>58</sup> Sáenz-Badillos, *Literatura hebrea*, pp. 40-57.

<sup>59</sup> Véase además el análisis de estos versos por Ross Brann, ‘La poesía en la cultura literaria hebrea de al-Andalus’, en Judit Targarona Borrás y Ángel Sáenz-Badillos (coord.), *Poesía hebrea en Al-Andalus*, Granada 2003, pp. 9-26.

## Conclusión

Los autores de esta primera generación que se desarrolló durante el califato en Córdoba pusieron de manifiesto que la lengua hebrea sí podía adaptarse no solo a la métrica árabe, sino que, además, aceptaba las teorías lingüísticas desarrolladas por los musulmanes para estudiar su lengua. De ahí el esplendor alcanzado por la lengua hebrea en al-Andalus, pues vino a formar parte integrante de la cultura andalusí en sus más importantes niveles.

Desde un punto de vista político, el posterior esplendor alcanzado por los judíos durante el período de taifas es el resultado directo de un proceso que fue madurando gracias a las políticas educativas y de mecenazgo aplicadas por los califas omeyas en Córdoba y de las que los judíos participaron y se beneficiaron explotándolas hasta sus últimas consecuencias.

## Bibliografía

- Abraham ibn Daud, Libro de la Tradición (Sefer ha-Qabbalah)*. Introducción, traducción y notas por Lola Ferre, Barcelona 1990.
- Ajbar Machmuâ, (Colección de tradiciones) Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez*. Traducida y anotada por don Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid: Real Academia de la Historia 1867.
- Alkhalaf, Ahmad Alahmad y José Martínez Delgado, *Risālat al-taqrīb wa-l-tashīl de ibn Ġanāḥ*, edición, traducción y estudio, Madrid 2018.
- Arjona Castro, Antonio, «La judería en la Córdoba del emirato y califato», *Anaquel de Estudios Árabes* 11 (2000), pp. 101-107.
- Ashtor, Eliyahu, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia 1973, Vol. I.
- Benavente Robles, Santiago, *Těšubot de los discípulos de Měnaḥem contra Dunaš ben Labraṭ* edición del texto y traducción castellana revisada y completada por Ángel Sáenz-Badillos, Granada 1986.
- Bos, Gerrit y Kas, F., «Arabic Pharmacognostic Literature and Its Jewish Antecedents: Marwān ibn Ġanāḥ (Rabbi Jonah), *Kitāb al-Talhīs*», *Aleph* 16.1 (2016) pp. 197-198.
- Brann, Ross, 'La poesía en la cultura literaria hebrea de al-Andalus', en Judit Targarona Borrás y Ángel Sáenz-Badillos (coord.), *Poesía hebrea en Al-Andalus*, Granada 2003, pp. 9-26.
- Carmona Berenguer, Silvia, «Casa pórtico de época califal en el arrabal noroccidental de Córdoba», *Anales de Arqueología Cordobesa* 8 (1997), pp. 213-228.

- (El) *Códice de Profetas de El Cairo*, edición de su texto y sus masoras dirigida por F. Pérez Castro, Madrid 1980-1992.
- Cohen, Mark R., “What was the Pacto of ‘Umar? A. Literary-Historical Study”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), pp. 100-157.
- (El) *Corán*. Traducción de Juan Vernet, Barcelona 1991.
- Corriente, Federico, «Métrica hebrea cuantitativa, métrica de la poesía estrófica andalusí y ‘arūd», *Sefarad* 46 (1986), pp. 123-132.
- Derenbourg, Joseph y H. Derenbourg, 1880, *Kutub wa-rasā’il li-Abī al-Walīd Marwān Ibn Janāh al-Qurtūbī, Opuscules et traités de Abou ‘l-Walīd Merwān Ibn Djanāh (Rabbi Jônāh) de Cordóba*, Paris 1880.
- Derenbourg, Joseph, *Livre des parterres fleuris; grammaire hébraïque en arabe d’Abou ‘l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue*, Paris 1886.
- Dietrich, A., «Ibn Djuldjul», *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (1979), Vol. III, pp. 755-756.
- Dotan, Aarón, ‘De la Massora à la grammaire: les débuts de la pensée grammaticale dans l’hébreu’, *Journal Asiatique* 278,1-2 (1990), pp. 13-30.
- Elizur, Sh. «Ḥiddušim bē-ḥequer ha-širah wē-ha-piyyuṭ», en D. Rosenthal, *The Cairo Geniza Collection in Geneva. Catalogue and Studies*, Jerusalén 2010, pp. 200-207.
- Fenton, Paul, «Jonah Ibn Ġanāh’s Medical Dictionary, the *Kitāb al-Talḥīs*: Lost and Found», *Aleph* 16.1 (2016), p. 130.
- Gallego, María Ángeles, *El judeo-árabe medieval: edición, traducción y estudio lingüístico del Kitāb al-taswi’a de Yonah ibn Ġanāh*, Bern 2006.
- García Gómez, Emilio, *El califato de Córdoba en el «Muqtabis» de Ibn Hayyān, Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por ‘Isā ibn Ahmad al-Rāzī (306-364 H. = 971-975 J.C.)*, Madrid 1967.
- Garijo-Galán, I. «[1396] Ibn ŸulŸul, Sulaymān», *Enciclopedia de la Cultura Andalusí / Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6, pp. 163-166.
- Gil, Juan, *Corpus scriptorum muzarabiorum*, Madrid 1974.
- González, Julio, *Reinado y diplomas de Fernando III*, Córdoba 1986.
- Hiedra Rodríguez, Enrique, «Ibn Shuhayd on Joseph; A Muslim Poet at the Gate of the Jews», en Charles Burnett & Pedro Mantas (eds.), *Mapping Knowledge. Cross-Pollination in Late Antiquity and Middle Ages*, Córdoba 2014, pp.167-179.
- Al-Ḥušanī, *Historia de los jueces de Córdoba*, texto árabe y traducción española por Julián Ribera, Madrid 1914.

- Ibn Ḥayyan, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarraḥman II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-1)*; traducción, notas e índices de Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corriente, Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001.
- Al-Idrīsī, *Description de l’Afrique et de l’Espagne*, publiée avec une traduction par R. Dozy et M. J. de Goeje, Leiden 1866.
- ‘Īsā, M. ‘Abd al-Ḥamīd, *Tārīḥ al-ta’līm fī l-Andalus*, Cairo 1982.
- Khan, Geoffrey, *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition*, Georgias Press: 2013.
- Kitāb al-Khilaf Mishael ben Uzziel’s Treatise on the Differences Between Ben Asher and Ben Naphtali*, Critically Edited by Lazar Lipschütz, Jerusalem 1965.
- Larrea Castillo, Isabel y Enrique Hiedra Rodríguez, «La lápida hebrea de época emiral del Zumbacón. Apuntes sobre arqueología funeraria judía en Córdoba», *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa 2* (2009), pp. 327-342.
- Al-Maqqarī, Nafḥ *al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Edición de Iḥsān ‘Abbās, Beirut 1968, vol. I.
- Martínez Delgado, José, «Introducción al judeo-árabe», en Beatriz Molina Rueda, María José Cano Pérez, Tania María García Arévalo (coord.), *La cuentística en judeo-árabe como ejemplo de interculturalidad*, Granada 2011, págs. 18-43.
- «La carta al rey de los Jazares», en María José Cano Pérez y Tania María García Arévalo (coord.), *Oriente desde Occidente los escritos de viajes judíos, cristianos y musulmanes sobre Siria-Palestina (ss. XII-XVII)*, Vol. 1, Granada 2012, págs. 154-187.
- *Un manual judeo-árabe de métrica hebrea andalusí (Kitāb ‘arūḍ al-šī’r al-‘ibrī) de la Genizah de el Cairo*. Fragmentos de las colecciones Firkovich y Taylor-Schechter. Edición diplomática, traducción y estudio, Córdoba 2017.
- Molina, Luis, ‘Ṭālūt y el judío. Análisis de la evolución historiográfica de un relato’, *Al-Qanṭara* 32.2 (2011), pp. 533-557.
- Mošeh ibn ‘Ezra, *Kitāb al-muḥāḍara wal-muḍākara*, edición y traducción de Montserrat Abumalham Mas, Madrid 1986.
- Al-Muqaddasī, *Kitāb aḥsan al-taqāsīm fī ma‘arifat al-aqalim*, edición de M. J. de Goeje, Leiden 1906.
- Pèrés, Henri, *La poesie andalouse en arabe classique au XIe siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, Paris 1953.

- Sáenz-Badillos, Ángel, *Tešubot de Dunaš ben Labrat*. Edición crítica y traducción española, Granada 1980.
- \_\_\_ *Mahberet Měnaḥem ben Saruq*, Granada 1986.
- \_\_\_ *Historia de la lengua hebrea*, Sabadell 1988.
- \_\_\_ *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid 1991.
- Sáenz-Badillos, Ángel y J. Targarona, *Gramáticos hebreos de al-Andalus (siglos X-XII) Filología y Biblia*, Córdoba 1988.
- \_\_\_ *Poetas hebreos de al-Andalus (siglos X-XII) Antología*, Córdoba 1988.
- Schirmann, J., *Ha-širah ha-‘ibrit bi-Sfarad u-bi-Provans, kerek ri’šon: mi-Měnaḥem ibn Saruq ‘ad Yišḥaq ibn ‘Ezra*, Jerusalem 1954, vol. I.
- \_\_\_ *The History of Hebrew Poetry in Muslim Spain* (en hebreo), Jerusalem 1995
- Stroumsa, Sarah, «Between Acculturation and Conversion in Islamic Spain the Case of the Banū Ḥasday», *Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge* 1 (2016), pp. 9-36.
- Varela Moreno, María Encarnación, *Tešubot de Yehudi ben Šešet*. Edición, traducción y comentario, Granada 1981.
- Wasserstein, David, «Un hombre que nunca existió: otra vez Tālūt y el judío», *Al-Qanṭara* 36.2 (2015), pp. 563-574.
- Yahalom, Josphe y Naoya Katsumata, *Tahkemoni or The Tales of Heman the Ezrahite by Judah Alharizi*, Jerusalén 2010.
- Zanón, Jesús, *Topografía de Córdoba Almohade a través de las fuentes árabes*, Madrid 1989.

[...] La presencia judeoconversa fue enorme en Córdoba. Herencia de la comunidad judía asentada en esta urbe desde la conquista cristiana y hasta finales del siglo XIV, el terrible *pogrom* de 1391, que azotó las juderías de España entera, tuvo como consecuencia inesperada la conversión masiva de decenas de miles de hebreos a lo largo y ancho de toda la Península Ibérica. Y Córdoba no fue una excepción, todo lo contrario. [...] El caso cordobés llama la atención a nivel nacional por la rapidísima integración social de buena parte del grupo, si bien tal situación no se acompañaba por la correspondiente asimilación cultural. Dicho de otra forma, los conversos habían conseguido en muchos casos adquirir posiciones de poder y prestigio, pero en un gran porcentaje seguían siendo judíos en su corazón. Herejes, pues, en el sentir de la época. [...]

Fuente: Soria Mesa, Enrique, “Una mesocracia judeoconversa. La presencia conversa entre los jurados de Córdoba (ss. XVI-XVII). Una primera aproximación a su estudio”, en *La ciudad y sus legados históricos (IV). Córdoba judía*, Córdoba, 2019, pp. 192-193.

