

Canon y canonicidad en la historiografía hispanohebraica medieval: La huella del Islam

Ricardo Muñoz Solla*

This article focuses on the canon and canonizing processes according to I. Even-Zohar's Polisystems Theory applied to the Jewish historiography genre in Andalusian period. Through an analytical reading of the early Jewish chronicle Sefer ha Qabalah by Abraham ibn Daud, it is shown that the literary and textual structure stems from rabbinical traditions influenced by Islamic models as well as it works as a canonical reference for new developments of this genre at the end of 15th century Sefarad.

Introducción**

La producción historiográfica de las comunidades judías medievales ha sido estudiada fundamentalmente desde la óptica de su valor histórico. Aspectos como la verosimilitud y objetividad de los hechos narrados en ellas han centrado gran parte del debate: ¿Existió un género historiográfico específicamente desarrollado por las comunidades judías de la misma manera que lo elaboraron las tradiciones cristiana y musulmana? La pregunta no deja de ser paradójica, teniendo en cuenta que en la Biblia hebrea se encuentra un modelo definido de historia genuinamente judía. Y, sin embargo, salvo el breve paréntesis de finales del s. 15 y principios del s. 16, en el que se asiste a un florecimiento de este género como consecuencia, en gran medida, del exilio de Sefarad y el afán de recordar este trágico acontecimiento, es cierto que durante la Edad Media se redactaron muy pocos textos de carácter histórico.

Las posturas, en ocasiones enfrentadas, en torno a esta cuestión han contribuido a desentrañar los principales motivos de esta singular ausencia, sin que por ello, se pueda afirmar que la historiografía hebrea medieval constituya un caso aislado dentro de la historiografía del occidente medieval europeo.¹ Factores como la concepción teleológica de la historia del pueblo judío o la ausencia de un

* solla@usal.es

** Este trabajo se ha realizado en el ámbito del Proyecto de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología, *Cánones y canonicidad en las literaturas medievales europeas*, Ref. FFI 2011-29434.

¹ Ben-Sasson 1984: 379-401; Funkestein 1991: 19-25; Yerushalmi 2002: 33-64; Barkai & Moreno Koch 1992: 9-20; Cantera Montenegro 2002: 11-75; Peters 1995: 9-34; Bonfil 1997: 7-40.

protagonismo político y efectivo de las comunidades judías frente a los elaborados conceptos de la *Christianitas* medieval o la *'umma al islamiyya* musulmana, son respuestas que satisfacen y equilibran las posiciones más radicales sobre este asunto y que, en mi opinión, comienzan a ser superadas.

Los planteamientos actuales sobre la naturaleza y desarrollo del género historiográfico entre los judíos de época medieval coinciden en minimizar su singularidad frente a otras tradiciones coetáneas al tiempo que proponen una visión más integrada de estas producciones histórico-literarias. En este sentido, pueden resultar válidas como punto de partida las conclusiones que ofrece J. Heil en un reciente artículo sobre las huellas de la historiografía judía en la Edad Media, cuando afirma: “In comparative context, the differences between Jewish and Christian interpretations of history are perhaps much less marked than might appear at first glance”.²

O la valoración general en cuatro puntos que de este género realiza E. Haverkamp:

1. Just as with the Christian chronicles, the Hebrew chronicles sought to discover in the meaning of the events the history of salvation and God's unseen plan for salvation.
2. There are several chronicles which cover the full span of a universal chronicle.
3. Several chronicles offer unique insights into the complex network of relationships between the Jews and the Jewish community, on the one hand, and the Christian rulers, various individuals and groups, on the other.
4. The argument for the apparent absence of a historiographical genre carries less weight in the light of the difficult transmission situation and the intentional usage of chronicles as model texts for other chronicles.³

Desde esta perspectiva amplia de considerar las crónicas judías medievales y, en particular, las hispanohebraicas, como obras de interés histórico, pero, sobre todo, como

² Heil 2007/2008: 51.

³ Haverkamp 2012: II, 918b.

señala Haverkamp, como modelos literarios o *textos modelo* para la producción de otras obras historiográficas, me gustaría tratar brevemente de esa parcela más desatendida, como es la dimensión literaria que estas obras escritas tienen en un contexto multicultural, definido por la interacción entre judíos, cristianos y musulmanes durante la edad media hispánica.

Canon y polisistemas

Puede parecer obvio, pero se ha tenido que recorrer un largo camino para convenir que la literatura hispanohebraica producida en Al-Ándalus no puede entenderse sin tener en cuenta el continuo contacto con los modelos literarios árabes. Aunque en menor medida que otros géneros, o aparentemente de forma menos visible, la más temprana historiografía judía en Al-Ándalus representada por el *Sefer ha-Qabalah* de Abraham ibn Daud, refleja la productividad del intercambio intelectual en el seno del judaísmo andalusí. “Hoy más que nunca –afirma E. Alfonso– es evidente que para comprender la dinámica del contacto cultural en Al-Ándalus es indispensable conocer ambos contextos, el judío y el árabo-musulmán. De igual forma, los estudios literarios basados en relaciones de préstamo-influencia están dejando paso a nuevas aproximaciones que buscan describir en otros términos la complejidad y especificidad de ese contacto cultural”.⁴

No cabe duda de que el análisis de la “influencia”, “influjo”, “huella” o “contacto” de la literatura andalusí sobre la hispanomedieval ha estado determinado durante décadas por una actitud ideológica marcada por el nacionalismo y el romanticismo.⁵ La idea de una literatura hebrea original, una literatura nacional, frente a una literatura influenciada por otros modelos, así como el carácter decididamente ambiguo de los estudios comparativos que han buscado influjos o similitudes de forma aislada en la métrica, imaginería o *topoi*, sin tener en cuenta el contexto literario y cultural del que proceden, no han favorecido un enfoque adecuado de la cuestión.

⁴ Alfonso 1999: 7.

⁵ Alfonso 2006: 69.

La teoría de los polisistemas desarrollada por el profesor de la Universidad de Tel-Aviv, Itamar Even-Zohar⁶ ofrece, por el contrario, un marco conceptual de análisis de un variado y heterogéneo corpus literario, que tiene en cuenta no solo aquellas producciones que tradicionalmente se han considerado parte del canon de la literatura judía, sino otro tipo de textos que han sido ignorados en el ámbito de los estudios literarios o se han discutido exclusivamente en el de los estudios judíos. Los textos hispanomedievales de carácter historiográfico, a medio camino entre la producción histórica y la literaria, pueden constituir un interesante campo de aplicación de los principios de esta teoría de los polisistemas. Se trata de una línea de investigación que ha obtenido, gracias a los trabajos de Rina Drory, importantes resultados fundamentalmente en el ámbito de la poesía hebrea hispanomedieval.⁷

Tanto el sistema cultural andalusí como el hispanohebreo son complejos e interdependientes y deben entenderse como redes sociales heterogéneas, versátiles y dinámicas. El concepto de estas literaturas como un polisistema, es decir, como “un sistema de sistemas” abierto que representa la variabilidad y heterogeneidad de todos sus componentes, permite el acercamiento a las producciones historiográficas como componentes de una estructura o sistema literario en el que la producción de los textos es tan sólo un aspecto más del polisistema, en el que se integran también otros elementos del mundo cultural. En este sentido, son los modelos dinámicos los que determinan la producción de los objetos culturales concretos (v.g. textos historiográficos) y no al contrario, estando condicionados estos por las relaciones e interferencias existentes, ya no sólo entre los estratos del propio polisistema, sino también entre distintos polisistemas culturales y religiosos. Estas relaciones intersistémicas desempeñan un papel fundamental, ya que permiten la valoración de otros aspectos contenidos en los textos, pero que van más allá de los mismos, como pueden ser los mecanismos de construcción de identidad cultural en la comunidad judeo-andalusí, las imágenes que esta fabrica sobre el Islam y los musulmanes y la actitud que se muestra hacia ellos.

Los sistemas literarios, tal y como establece Even-Zohar, se sostienen por el conjunto de relaciones entre lo *canónico* y lo *no canónico* así como por las relaciones

⁶ Even-Zohar 1979:287-310; 1990:9-26. Una relación completa de sus publicaciones puede consultarse on line: <http://www.tau.ac.il/~itamarez/ez-publications.htm> [último acceso: 22.05.2012].

⁷ Drory 2000:126-146.

jerárquicas que se establecen entre el *centro* y la *periferia* de los mismos.⁸ A la luz de estos conceptos, podemos preguntarnos qué tipo de *canon* y procesos de canonicidad pueden observarse en las producciones historiográficas judías hispano-medievales y, sobre todo, qué relaciones de interdependencia o no pueden establecerse con el sistema historiográfico propio islámico-andalusí. Es lo que trataré de dilucidar a continuación, tomando como ejemplo una de las obra más paradigmáticas del periodo andalusí de la primera mitad del s. 12, como fue el *Séfer ha-Qabalah* de Abraham ibn Daud.

Modelos canónicos en el Séfer ha Qabalah

Nieto de Yitshaq ben Barukh ben al-Baliah, el astrólogo del rey de al-Mutammid de Sevilla y *nasí* de todas las comunidades judías de la taifa de Sevilla, Abraham ben David ha Leví ibn Daud de Toledo, nacido en torno a 1110, elaboró una extensa obra de carácter filosófico, histórico y literario que se enmarca en el periodo de transición del dominio almorávide al almohade.⁹ Las producciones hispanohebreas de ese momento estuvieron condicionadas por el empeoramiento de las condiciones de vida de las comunidades judías andalusíes y el traslado de los centros culturales hispanohebreos, bien hacia territorios cristianos, bien hacia los centros de poder local andalusíes disgregados en distintas taifas.

En el campo de la historiografía judía hispánica el *Séfer ha-Qabalah* o “Libro de la Tradición” formaba parte del canon literario del momento, es decir, de aquellos grupos de textos que constituían para las comunidades judías andalusíes un referente común, capaz de cohesionar y dar sentido a su identidad colectiva, y, en particular, a su conciencia histórica.¹⁰ Ya desde la primera mitad del s. 10, el corpus de la literatura hebrea estaba marcado por las diferencias canónicas y no canónicas de dos sistemas.¹¹ el del sistema canónico establecido por la literatura rabínica o rabinismo (textos

⁸ “Por *canonizadas* entendemos aquellas normas y obras literarias (esto es, tanto modelos como textos) que en los círculos dominantes de una cultura se aceptan como legítimas y cuyos productos más sobresalientes son preservados por la comunidad para que formen parte de la herencia histórica de esta. *No canonizadas* quiere decir, por el contrario, aquellas normas y textos que esos círculos rechazan como ilegítimas y cuyos productos, a la larga, la comunidad olvida a menudo (a no ser que su status cambie)”. Even-Zohar 2007: 10, traducción al español de Even-Zohar 1990: 9-26.

⁹ Roth 2007: 272-275; Sáenz Badillos & Targarona 1988: 7-8.

¹⁰ Edición crítica inglesa por Cohen 1967 y traducción española por Ferre 1990.

¹¹ Drory 2000: 130-132.

escritos o transmitidos en círculos rabínicos en Mesopotamia, Palestina y otros centros judíos periféricos, como Sefarad) y el sistema no canónico de la literatura herética o lo que, según los círculos rabínicos, debe ser considerado herético (*kitvé minim*), textos escritos mayoritariamente en círculos caraítas y algunas otras sectas. En esta división de ambos sistemas literarios, que coexisten en pugna ideológica y con una dinámica propia, el *Séfer ha-Qabalah* puede considerarse como la primera formulación del género historiográfico judeo-andalusí, un subsistema específico dependiente directamente de la autoridad representada por los modelos tradicionales del rabinismo, como el texto masorético, la literatura misnaica y talmúdica, los midrasim, la literatura litúrgica de los *piyutim* y otros escritos relacionados con la halajá, ciencias esotéricas y filosóficas.

La introducción a la obra, que carece de alusiones a su naturaleza literaria o histórica y que se presenta simplemente como un “tratado de la tradición”, sitúa al *Séfer ha-Qabalah* dentro del canon histórico aceptado hasta el momento, el del rabinismo clásico. Como es bien sabido, Abraham ibn Daud pretende dar a conocer la continuidad de la tradición misnaica y talmúdica, recibida de la Gran Asamblea y de los profetas. En esta transmisión, no hay nada inventado por los sabios, salvo pequeñas correcciones para construir una “cerca a la Torah”, que no desvirtúan la unidad de las enseñanzas transmitidas.¹² Este concepto de consenso en el que se apoya Ibn Daud para desplegar su visión histórica de las generaciones de *hakhamim*, es lo que permite la inclusión de la obra en el sistema canónico oficial. Es más, tanto en su preámbulo como en su epílogo, la obra se presenta con un marcado carácter apologético como modelo contrapuesto a los textos no canónicos que representaba el caraísmo en aquella época por atacar frontalmente las bases de la literatura rabínica y negar cualquier valor a las enseñanzas de la Ley Oral.

El concepto de la *shalshélet ha-qabalah* o “cadena de la tradición” subyace en el modelo del rabinismo clásico y asegura la pervivencia del canon frente a otras formulaciones.¹³ En el terreno de la historiografía, la obra de Ibn Daud es buena muestra de los procesos subyacentes a la canonización de las principales obras y que son los que entendemos, en sentido estricto, por *canonicidad*. Por un lado, esta viene dada, en este caso particular, por el uso intencionado de fuentes historiográficas

¹² Ferre 1990: 39.

¹³ David 1994: 103.

antiguas que son utilizadas como modelos textuales de la propia tradición. El *Séder 'Olam Rabah*, o Gran Orden del Mundo (R. Yosef ben Halafta, tanaíta de tercera generación), el *Séder Olam Zutah* (Pequeño Orden del Mundo) o el *Séfer Yosipón* permiten a Ibn Daud dar forma narrativa a su discurso histórico y su inclusión como muestras discontinuas de la *shalshélet ha-qabalah* constituye un logro en esta obra, ya que, en muchos aspectos, van a definir el estilo del género historiográfico hispanomedieval, toda vez que se produzca la canonización del *Séfer ha-Qabalah* en los siglos posteriores.

A este respecto, cabe añadir también que la canonización que se produce del texto es de carácter dinámico,¹⁴ ya que el *Séfer ha-Qabalah* no solo funciona hasta el siglo 15 como referente, sino incluso, como un modelo literario productivo en otros cronistas hispanohebreos. Tanto las obras de Rabí Yosef ben Tsadiq de Arévalo y el capítulo 50 de su *Qitsur Zéker Tsadiq* (“Compendio de la Memoria del Justo”), como el *Séfer Yuhasin* de Abraham Zacuto retoman el esquema genealógico trazado por Ibn Daud. Los resultados, no obstante, son diferentes, porque hacia el s. 14 y 15 el sistema literario ha evolucionado, incorporándose nuevos elementos narrativos y otras valoraciones ideológicas; pero incluso así, la impronta de la obra de Ibn Daud sigue muy vigente. El *Séfer ha Qabalah*, de Abraham ben Shelomó de Torrutiel, escrito en el s. 15, que pretende ser la continuación de esta obra canónica, es buena muestra de ello.

Como acabamos de ver, las vinculaciones de la obra historiográfica de Ibn Daud con el sistema literario de tradición judía son evidentes. Su carácter canónico solo se entiende y se justifica a la luz de la especificidad religiosa de su autor, la naturaleza apologética de la obra y los destinatarios a los que está dirigida.¹⁵

Sin embargo, en el momento cronológico en el que se redacta, no está vigente este canon, que puede considerarse hasta cierto punto un subsistema periférico, exclusivo de las comunidades judías, ya que el modelo dominante, es el islamo-andalusí. Abraham ibn Daud está inmerso en el sistema cultural andalusí, conoce la

¹⁴ “Un cierto modelo literario logra establecerse como principio productivo en el sistema por medio del repertorio de este. Es esta última clase de canonización la que efectivamente genera el canon, que de este modo puede contemplarse como el grupo de supervivientes de las luchas de canonización, probablemente los más obvios productos de ciertos modelos establecidos con éxito”, Even-Zohar 2007: 14.

¹⁵ Krakowski 2008: 219-247.

lengua árabe y su tradición científico-literaria y, por consiguiente, no resulta extraño que asuma y adapte algunos de los modelos historiográficos islámicos.

En el *Séfer ha-Qabalah* podemos considerar que las relaciones intersistémicas entre ambos cánones se producen a través de interferencias conceptuales y formales. Así, por ejemplo, en la concepción de la cadena de transmisión del rabinismo clásico y medieval, que se equipara, como ya señalara Franz Rosenthal,¹⁶ a la tradición del *išnad*, que acompaña al estudio del *Ḥadit*. O bien, en el concepto de consenso o unanimidad de opinión frente a lo herético en la transmisión de las enseñanzas, utilizado también en la filosofía árabe (arab. *ijna*). Otro tanto cabe decir respecto a la periodización por generaciones, un sistema de división cronológica que en el canon historiográfico islámico se conoce como *Ṭabaqat*, “categoría, generación”. Funciona este género a modo de biografía encapsulada de grandes personajes: sabios, médicos, jueces o gobernantes, convirtiéndose casi en el núcleo narrativo principal. Escrita en tercera persona, presenta siempre una estructura similar: biografía, descripción de sus antecesores, su condición y principales cualidades, maestros con los que estudió, obras y referencias al año de su nacimiento y de su muerte.¹⁷ El capítulo VII del *Séfer ha-Qabalah*, dedicado al rabinato de Al-Ándalus y a sus élites intelectuales, reproduce en muchos casos el esquema de este tipo de biografías, como en la de Shemuel ibn Nagrella ha-Nagid, a quien se define como “un experto en los libros de los ismaelitas y en su lengua y estaba capacitado en ello por estar en el palacio del rey”.¹⁸ Se compagina con otro tipo de relatos y narraciones de carácter más anecdótico y ejemplarizante, relacionados con uno de los géneros más antiguos de la historiografía islámica como el *jabar* (de época preislámica, anterior al *ta’arīj* o cronología oficial).

La influencia en la obra de Ibn Daud de estas formas y de la concepción de la historia que subyace en ellas, contrasta con el rechazo frontal que manifiesta Maimónides a este canon islamo-andalusí. En el excuso que abre su comentario al capítulo 10 del tratado Sanedrín, al explicar el término “epicúreo”, Maimónides se refiere al estudio de “libros extraños” escritos por heréticos, (entre ellos los libros de Ben Sira), que

¹⁶ Rosenthal 1968: 93-95.

¹⁷ Ibid: 82-84.

¹⁸ Ferre 1990: 90.

escribió libros de asuntos fantásticos, en los que no hay ni valor ni intención, sino sólo una pérdida de tiempo con asuntos banales, como aquellos libros que encontramos entre los Árabes, libros de crónicas, libros de costumbres de reyes, de los linajes de las tribus árabes, de poesía y semejantes, todos ellos son libros carentes de sabiduría y utilidad física, y representan sólo una pérdida de tiempo.¹⁹

Maimónides, que fue testigo junto con Abraham ibn Daud, de la transición al poder almohade en un periodo de presión social y crisis religiosa en las comunidades judías, ataca frontalmente la utilidad de estos modelos islámicos de escribir la historia, frente al uso que el propio ibn Daud hace de ellas, en un intento de desprestigiar, sobre todo, al Islam político y religioso que era divulgado precisamente a través de estas narraciones y genealogías históricas.

Desde la perspectiva maimoniana, los modelos de la historiografía islámico-andalusí son instrumentos de poder y de propaganda para la cultura dominante por lo que son percibidos, en gran medida, como una amenaza para el equilibrio de las comunidades judías del momento, vapuleadas como estaban por el proceso de conversiones al Islam impulsado por los almohades. En este mismo sentido, y dentro del subsistema que hemos trazado anteriormente, es paradigmático que Maimónides, en su *Epístola al Yemen*, identifique a los caraítas con los musulmanes y cristianos, en un intento de deslegitimar sus producciones escritas y desvincularlas del sistema canónico del rabinismo:

Estad prevenidos contra ellos y sabed que su sangre, en justicia, os está permitida ya que ellos rechazan la profecía de Moisés, nuestro maestro, quien nos habla en nombre del Señor, por medio de la Torah. Se presentan como gentes de una fe perfecta en su palabra, con presunción y soberbia; como los musulmanes y los cristianos dicen que creen en la profecía de Moisés, pero

¹⁹ Alfonso 2008: 47.

destruyen su Torah, la anulan y matan a los que creen en ella y la observan. Ellos y sus secuaces son iguales. Conviene estar atentos y educar en esto a nuestros jóvenes ya que ellos son la piedra angular de la fe.²⁰

Estas breves reflexiones que ofrezco pueden servir para descubrir las posibilidades que tiene el estudio de la cronística hebrea hispanomedieval a la luz de los procesos de canonización que se observan en los sistemas literarios medievales, y en particular del Islam, aplicando algunos de los principios de la teoría de los polisistemas. Su ampliación a otros entornos geográficos y temporales, tal vez permitan obtener una imagen más acertada de este debatido género, no sólo entendido como un conjunto aislado de obras históricas y/o literarias sino como producto ideológico de una mentalidad cambiante.

Bibliografía citada

Alfonso 1999: Esperanza Alfonso, 'La construcción de la identidad judía en al-Andalus en la Edad Media', *El Olivo* XXIII 49 (1999), pp. 5-24.

Alfonso 2006: Esperanza Alfonso, 'La representación de Al Andalus en fuentes judías', *Norba. Revista de Historia*, 19 (2006), pp. 61-72.

Alfonso 2008: Esperanza Alfonso, *Islamic Culture Through Jewish Eyes. Al-Andalus from the Tenth to Twelfth Century*, New York, Routledge, 2008.

Barkai & Moreno Koch 1992: Ron Barkai, Introducción a Yolanda Moreno Koch (trad.), *Dos crónicas hispanohebraicas del s. XV*, Barcelona, Riopiedras, 1992, pp. 9-20.

Ben Sasson 1984: Y. Hayyim Ben Sasson, 'Sobre las tendencias de la cronografía judía medieval y sus problemas', *Continuación y cambio*, Tel Aviv, 1984, pp. 379-401.

²⁰ Targarona 1987: 182.

Bonfil 1997: Robert Bonfil, 'Attitudes toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times', *Jewish History* 11 (1997), pp. 7-40.

Cantera Montenegro 2002: Enrique Cantera Montenegro, 'La historiografía hispano-hebrea', *Espacio, Tiempo, Forma. Historia Medieval* 15 (2002), pp. 11-75.

Cohen 1967: Gershon D. Cohen, *Sefer ha-Qabalah: The Book of Tradition by Abraham Ibn Daud*, Philadelphia, JPS, 1967.

David 1994: Abraham David, 'Gedalia Ibn Yahia, auteur de Shalshet ha-Cabalah' *Revue des Études Juives*, CLIII (1994) pp. 101-132.

Drory 2000: Rina Drory, 'Stagnation and Recovery: The Introduction of Arabic Literary Models into Tenth Century Jewish Literature', *Models and Contacts. Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*, Leiden, Brill, 2000, pp. 126-146.

Even-Zohar 1979: Itamar Even-Zohar, 'Polysystem Theory', *Poetics Today*, I, 1-2 (1979), pp. 287-310.

Even-Zohar 1990: Itamar Even-Zohar, 'Polysystem Theory', *Poetics Today*, XI, 1 (1990), pp. 9-26.

Even-Zohar 2007: Itamar Even-Zohar, *Polisistemas de Cultura*, Tel Aviv, Cátedra de Semiótica, 2007. Libro electrónico editado por el propio autor: http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/trabajos/polisistemas_de_cultura2007.pdf

Ferre 1990: Lola Ferre, *Libro de la Tradición. Abraham Ibn Daud*. Introducción, traducción y notas, Barcelona, Riopiedras, 1990.

Funkestein 1991: Amos Funkestein, 'Memoria colectiva y conciencia histórica', *Percepciones de la Historia Judía desde la Antigüedad hasta el presente* (en hebreo), Tel Aviv, Am Oved Publishers, 1991, pp. 19-25.

Haverkamp 2012: Eva Haverkamp, 'Jewish Chronicle Tradition', G. Dunphy (ed.) *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Leiden, Brill, 2012, vol. II, p. 918b.

Heil 2007/2008: Johannes Heil, 'Traces of Jewish Historiography in the Middle Ages', *Medieval Jewish Studies online* 1(2007/2008), pp. 29-71.

Krakowski 2008: Eve Krakowski, 'On the Literary Character of Abraham Ibn Da'ud's *Sefer Ha-Qabalah*', *European Journal of Jewish Studies* (2008) 1/2, pp. 219-247.

Peters 1995: Edward Peters, 'Jewish History and Gentile Memory: the Expulsion of 1492', *Jewish History* 9 (1995), pp. 9-34.

Rosenthal 1968: Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1968.

Roth 2007: *Dictionary of Iberian Jewish and Converso Authors*, Salamanca, Aben Ezra Ediciones – Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.

Sáenz-Badillos & Targarona 1988: Ángel Sáenz Badillos & Judit Targarona, *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*, Córdoba, El Almendro, 1988.

Targarona 1987: Moseh ben Maimon, *Sobre el Mesías. Carta a los Judíos del Yemen. Sobre Astrología. Carta a los Judíos de Montepiller.* Notas biográficas, introducción, traducción y notas de Judit Targarona, Barcelona, Riopiedras, 1987.

Yerushalmi 2002: Yosef Hayyim Yerushalmi, *Zahor. La Historia judía y la Memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002.